
TÜRK OCAĞI
YAYINLARI

VEFATININ 100. YILINDA ZİYA GÖKALP SEMPOZYUMU (21-22 EKİM 2024, İSTANBUL) BİLDİRİLERİ

Yayına Hazırlayan:
Nuri CİVELEK

TÜRK OCAĞI YAYINLARI

Editör: Nuri Civelek - İkbâl Vurucu

Mizanpaj: Damla Acar

Grafik-Tasarım: Ceyhun Durmaz

Baskı Yeri-Ayı-Yılı: 2025

Baskı: ŞenYıldız Yayıncılık Hediyelik Eşya ve Tekstil San ve Tic.Ltd.Şti.
Gümüşsuyu caddesi. Dalgıç İş Merkezi No:3 Kat:1 Topkapı-İstanbul
Tel: 0212 483 47 91 / Faks: 0212 483 48 23

Yayın Nu: 41

ISBN: 978-605-9443-75-3

"Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın desteği ile hazırlanan bu projenin içeriği hiçbir surette Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın görüşlerini yansıtmamakta olup, içerik ile ilgili tek sorumluluk Türk Ocakları İstanbul Şubesi'ne aittir.

ÖNSÖZ

Cezmi BAYRAM

Ziya Gökalp, Selânik'te Ömer Seyfettin ile Genç Kalemleri çıkarmaya başladığı dönemden itibaren Türk fikir hayatını derinden etkilemiş bir şahsiyettir. Bir Avrupa Türk Devleti olan Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'dan çekilmek zorunda kalışı, artık onun sonunun geldiği endişesine sebep olmuş, bütün münevverler o gün yegâne müstakil Türk ve Müslüman devleti olan Osmanlı'nın hayatının devamı için çareler aramışlardır. Gökalp ta bunun ancak devletin kurucu unsuru olan Türklerin tarihlerinin, dillerinin, kültürlerinin araştırılması ve bilinmesi, böylece millî kimliklerinin farkına varması sayesinde mümkün olacağına inananlardandı. Bunun için, bütün bu alanlarda araştırdı, yazdı, konuştu. Fikirlerinin yanında, bunları ifade tarzı, tevazuu ve efendiliği temasta bulunduğu herkesi etkiledi. O çağın artık milletler çağı olduğunun farkındaydı ve Türklerin millet şuuruna ermesi gerektiği kanaatindeydi. Bu maksatla içtimaiyat (sosyoloji) ilminden ve onun metodundan istifade etmesi gerektiğini düşündü. Cemiyeti esas alan Durkheim sosyolojisinden istifade ederek en mütekâmil cemaat olan millet kavramını inşa etti. Aynı şekilde bir sel gibi topluma hâkim olmaya çalışan Batı medeniyeti karşısında millî varlığı korumak için hars ve medeniyet kavramlarını ortaya atarak, Batı medeniyetinin üstünlüğünü sağlayan ilmin ve tekniğin alınmasını, ancak millî varlığımızı belirleyen harsın geliştirilerek muhafazası üzerinde durdu.

Gökalp sosyolojiyi Türkiye'ye getirmekle kalmamıştır. Ahmet Şuayb, Prens Sabahatttin gibi başkaları da sosyolojiyle iştigal etmiştir. Ancak Gökalp sosyolojiyi, hem Selanik İdadisi'nde, hem de İstanbul Darülfünûn'da ders müfredatına alarak, kavramlarını tarif ederek oluşturan, kısaca onu bir ilim disiplini haline getiren şahsiyettir. Bu manada da dünyada ilkler arasındadır.

Gökalp için her şey Türklük içindi. Ancak, Gökalp için Türklük bir ırk meselesi değil, terbiye ile kazanılan bir gerçeklikti, yani aynı harsa mensup olmaktı. O, bulunduğu her yer ve şartta Türklüğe ait bir meseleyi dert edinmiş, çareler aramış, araştırmıştır. O kadar ki, kıt imkânlara ve müsait olmayan şartlara rağmen sürgünde bulunduğu Malta'yı bir Darülfünûn haline getirmiştir.

Gökalp, Cumhuriyet'in ilânının birinci yılı tamamlanmadan vefat etmiştir. Sonraki gelişmeler ve meseleler hakkında görüş ileri sürme imkânını bulamamıştır. Ancak, onun görüşleri etkisini devam ettirmiştir. Elbette her hadisenin âmili Gökalp değildir. Ancak, neo-liberal ekonomiye geçtiğimiz 1980'lere kadar onun iktisadi alandaki görüşleri hâkimiyetini sürdürmüştür.

Ziya Gökalp'ı bir kelime ile tarif mümkün değildir. Ona mütefekkir, âlim, mürşit, mefkûreci, hattâ şair gibi vasıflar izafe edilmiştir. Bunların hiçbiri Gökalp'ı tam olarak ifade etmez. O bunların tamamıdır ve bu sıfatları şahsında birleştiren başka bir kimse de yoktur.

Ne var ki son otuz yıldır Gökalp artık unutulmaya terk edilmiştir. Adına ne enstitüler, ne üniversiteler açılmıştır. Hattâ kuruluşuna münferit fakülteler hâlinde başlanan Diyarbakır'daki üniversitenin adı 1970'lerde Ziya Gökalp adını taşımak üzere açılmışken YÖK kanunu ile birlikte, bu isim yerine Dicle Üniversitesi adı tercih edilmiştir.

Son zamanlarda ilim, fikir ve sanat adamlarının doğum veya ölüm yıl dönümlerinin ellinci veya yüzüncü sene-i devriyelerine tesadüf eden seneleri bu şahıslara göre isimlendirmek âdedi vardı. Fakat Gökalp'ın 100. vefat yılı ne usulüne göre teklif sonucu UNESCO tarafından dünyada Gökalp yılı ilân edildi, ne de Türkiye içinde mahalli de olsa 2024, Gökalp yılı kabul edildi.

Vefatının 100. yılı vesilesiyle Gökalp'ın tekrar Türkiye'nin, hatta milliyetçilerin gündemine gelmesi için biz, İstanbul Türk Ocağı bu yılı Ziya Gökalp Yılı ilan ettik ve bu vesileyle bir dizi faaliyet planladık ve gerçekleştirdik.

Bunlar kısaca ifade edilirse:

1. Gençler ile *Türkçülüğün Esasları* ve *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak* eserlerini esas alarak **Ziya Gökalp Okumaları,**
2. Lise ve Üniversite öğrencileri arasında **"Günümüzde Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlmaşmak'tan Ne Anlıyorsunuz?"** konulu makale yarışması,
3. Ziya Gökalp'ten Seçmeler Kitabı,
4. Ziya Gökalp Armağan Kitabı,
5. Vefatının 100. Yılında Ziya Gökalp Sempozyumu ve Bildiriler Kitabı,
6. Vefatından hemen sonra yazılan yazılardan müteşekkil **"Ziya Gökalp'in Ardından Ne Dediler?"** kitabı,
7. Ölüm günü olan 25 Ekim'de kabri başında büyük bir anma töreni,
8. İstanbul Türk Ocağı bünyesinde "Ziya Gökalp Sosyoloji Araştırmaları Merkezi" hayata geçirilmesi.

***

Elinizdeki eser, ***Vefatının 100. Yılında Ziya Gökalp Sempozyumu***'na sunulan bildirilerden müteşekkildir. Sempozyum Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın kısmî desteği ile 21-22 Ekim 2024 tarihlerinde Bahçeşehir Üniversitesi'nde gerçekleştirilmiştir. Bahçeşehir Üniversitesi, sempozyuma sadece ev sahipliği yapmamış, aynı zamanda cesaret verici katkılarda da bulunmuştur. Sempozyum hazırlıkları ve onun kitaplaştırılması, yönetim kurulu üyemiz Nuri CİVELEK'in ısrarlı tâkip ve çalışmaları ile mümkün olmuştur. Temennimiz, Gökalp'ın yaşadığı dönemi ve en önemlisi bütün gayret ve çalışmalarının yön vericisi niyeti, kısaca Türklüğün yeniden, mâzisine yaraşır yerini alabilmesi arzusu dikkate alınarak tekrar dikkatlerin O'nun üzerine toplanmasını sağlayarak, diğer ülkelerde benzerleri gördüğümüz üzere Ziya Gökalp Okulu'nun gelişmesini temin etmektir.

Bu sempozyumda emeği geçen Türk Ocakları İstanbul Şubesi Yönetim Kurulu üyelerine ve gençlerine, özel olarak Nuri CİVELEK'e, destek veren ve katkı sunan Kültür ve Turizm Bakanlığı ve Bahçeşehir Üniversite'ne, en mühimi sempozyuma bildirileri ile büyük değer katan ilim adamlarımıza, kitabın tertibini sağlayan Damla ACAR ve kapak grafiğini yapan Ceyhun DURMAZ'a ve çalışanlarının zaman ayırmasına imkân veren Ötüken Neşriyat'a teşekkür ederiz.

GÖKALP SONRASI DÖNEMDE TÜRKİYE'DE SOSYAL BİLİMLER VE YÖNTEM MESELESİ

Recai COŞKUN *

GİRİŞ

Türklerin kökenleri 16. yüzyıla dayanan ve özünde evrenin ve olguların işleyişine ilişkin yasaları bulmak ve 'teoriler kurmak' olan modern bilim ile ilişkisi gecikmeli ve sorunlu olmuştur. Ancak söz konusu sosyal bilimler olunca durum farklılık gösterir. Zira bu bilimlerin kurucularından Le Play (science sociale) geleneğinden Prens Sabahattin, Comte-Durkheim (Pozitivizm) geleneğinden Ziya Gökalp bu alandaki gelişmeleri görece erkenden fark etmişler ve sosyal olguların bilime konu edilmeleri için harekete geçmişlerdir. Şüphesiz Le Play'in ve Prens Sabahattin'in Comte-Durkheim ve Ziya Gökalp etkisiyle karşılaştırıldığında hayli sönük kaldığını da not etmek gerekir.[1] Bu nedenle Türk toplumsal bilimler geleneğini incelerken kurucu unsur olarak Gökalp'i ilk sıraya koymak gerekir. Gökalp burada hem övgülerin hem de yergilerin merkezindedir. Övgüler O'nun Türk sosyolojisinin kurulması ve toplumsal araştırmanın zanni önermelerden ve geleneksel anlatılardan çıkarak bilimsel bir yöntem ile yürütülmesi gerektiğini önermesi itibariyledir. Yergiler ise bir Fransız geleneğini sahiplenmesi; Comte ve Durkheim ekolünü, yani pozitivizmi benimsemesi çevresinde dönmektedir. Öyle ki pozitivizme atfedilen bütün günahların ve hatta Cumhuriyet'in toplumsal pratiklerinin ürettiği bütün çalkantıların vebali Gökalp'a yüklenmiştir. Cemil Meriç bir adım daha ileri gider ve Gökalp'i 'beşinci kol temsilcisi' ilan eder.[2] Me-

* Prof. Dr., Muğla Sıtkı Kocaman Üniversitesi, Fethiye İşletme Fakültesi Yönetim Ve Organizasyon Anabilim Dalı Öğretim Üyesi e-posta: recaicoskun@mu.edu.tr

1 "Bu iki ekolün ülkemizdeki gelişimine ilişkin özet bilgi için Kösemihal'in Deschamps (1950) çevirisine yazdığı önsöze bakılabilir.

2 Şu ifadeler Meriç'e aittir: "Bizde sosyoloji kürsüsü, aynı programın başka bir tarzda ve başka bir planda uygulanışıdır. Yani Selanik kanalı ile Hıristiyan batı burjuvazisi, imparatorluğun istikbalini kontrol altına almak ve onu kendi meseleleri üzerinde düşünmekten alıkoymak arzusundadır. Ziya Gökalp'in, Mehmet İzzet'in, Necmettin Sadak'ın temsil ettiği sosyoloji tek hedef güder: Türk zekâsını kendisini zerre kadar ilgilendirmeyen konularla meşgul etmek, gelecek nesillerin uyanmasını önlemek. Bu sosyoloji bir beşinci koldur. Bir ihanet mihrakıdır (Meriç, 1998:177).

riç'in 'Gökalp sosyolojisine' biçtiği kaftan hayret vericidir: 'Amerikan icadı sosyal drama' (Meriç, 1998:177).[3]

Gökalp'i övgüye ve yergiye tabi tutan çok geniş bir yazın vardır. Burada bunlar üzerinde durulmayacaktır. Ancak şu kadarını söylemek gerekir ki yergiler genelci, sığ ve temelsizdir. Onu Fransız sosyoloji geleneğini takip etmek, pozitivist olmak ve Durkheim metodolojisini benimsemek ile 'suçlayanların' bağlamdan bağımsız değerlendirmeleri hakikati gölgelemektedir. Birincisi, sosyolojinin beşiği Fransa'dır. Sosyoloji disiplininin dili ve metodolojisi Fransız düşünürler tarafından kurulmuştur. Bir sosyolog olarak Gökalp'in buradaki öncü düşünürlerin görüşleri üzerinden Türk sosyolojisini ve sosyoloji dilini kurmaya, yerli koşullara ve bağlama uyarlamaya yönelik girişimleri övgüye değerdir. İkincisi, Fransız düşünce geleneği Türkiye'ye Gökalp aracılığıyla girmiş değildir. Osmanlı'nın yenileşme döneminde bürokratik, askeri ve bilimsel alanda örnek alınan Fransız ekolünün Cumhuriyet'in kurucu aktörlerinin da zihniyetlerinde belirleyici etkisi olmuştur ve hatta buna Saray erkanı da dahildir. Kaldı ki bu gerileyiş ve şaşkınlık döneminde farklı seçenek arayışlarının olmasında yadırganacak bir şey yoktur. Lakin dönemin çoğunluğunun yaptığı gibi Gökalp'in arayışı kuru bir şekilcilik ve taklitçilik düzeyinde değil, derin bir tefekkür ve millileştirme ve yerli bir sosyoloji dili kurma çabası biçimindedir. Üçüncüsü, Gökalp'in pozitivizmi geleneksel anlatıya karşı bilimselliği önceleyen daha çok yöntemsel bir yaklaşımı temsil eder. Manevi, dini ve örfi olana bir reddiye değildir. Manevi olan ile maddi olanın ayrılmasına ve bunlara nasıl yaklaşılması gerektiğine ilişkin bir ayrımdır. Pozitivizm, toplumsal işleyişteki ilke ve düzenlilikleri ortaya çıkarmada ilmi usulün kullanılması gerekliliğini savunmak ile sınırlıdır. Zaten o dönemde bilimcilik ve pozitivizm Fransa'dan sonra Almanya, Avusturya başta olmak üzere bütün Avrupa'yı ele geçirip dünyaya yayılıyordu. Öyle ki yeni pozitivizm, mantıksal pozitivizm biçiminde yeni yorumlamalarla birlikte ve özellikle de Viyana Çevresi ve Popper'ın katkılarıyla 1960'lara kadar bütün düşünce mahfillerini etkisi altına almıştı. Bu etki-

---

[3] Aynı Meriç 1960'larda İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde sosyoloji dersleri (Meriç, 1999) verirken Gökap'i 'mühim bir yere oturtmaktan kaçınır' lakin 1976'da Kubbealtı'nda verdiği konferansta 'Türk milliyetçiliği ve Gökalp hakkındaki hükümlerinde çok daha insaflıdır ki muhtemelen bunda muhata dinleyicilerin de etkisi vardır. Kendinden başka Türk düşünürüne tahammülü yokmuş görüntüsü veren Meriç'in düşünsel gelgitleri, çelişkili yargıları ve belagata bulanmış zanni önermeleri hakkında çalışma olmaması anlaşılır değildir. Kelimelerin büyücüsü Meriç, bu açmazlarını örtme konusunda da büyüleyici bir etki yaratmıştır. Oysa Meriç de tepeden tırnağa 'Fransız düşüncesiyle mücehhez' bir 'entelektüeldir.' Meriç Türk yerine 'Osmanlı' yahut 'Doğu' kavramını yerleştirdiği için Türk 'sağının' özellikle siyasal İslamcı kesimin gözünde gayet makbuldür, buna karşılık Gökalp Türk ve Turan dediği için makbul değildir. Bu genellemenin bazı sakıncalarının farkındayım ancak ülkemizde toplumsal ve siyasi çözümlemeler metodik ve mantıksal tutarlılıklar üzerinden değil, belagat ve inandırma becerisi üzerinden yapıldığı için makbul olan Meriç olacaktır, söylemi tutarsızlıklarla dolu olsa bile.

nin izlerini günümüzde alternatif bilgi kuramları sunan konvensiyonalizmin, eleştirel ve bilimsel realizmin ve hatta yorumlamacılığın içinde gömük yahut açık biçimde görmek mümkündür. Kaldı ki yapılan epistemik ve metodolojik tercihleri 100 yıl sonrasının bağlamından geriye bakarak yargılamak yöntemsel olarak da doğru değildir. Günümüzden geriye bakarak Gökalp'i eleştirenler muhtemelen O'nun Marksist ve sınıf temelli toplumsal çözümlemelerden uzak durmasına da göndermede bulunmaktadırlar. Oysa Gökalp Türkçülüğün Esasları (ilk baskısı h.1339) kitabında *'Tarihi Materyalizm ve İctimai Mefkûrecilik'* bahsinde Marksizm'in toplumu açıklamada neden yetersiz olduğunu ele almaktadır. Gökalp, "Marks ile Durkheim'in sosyal 'determinizm/muayyeniyet' konusunda aynı görüşü paylaştıklarını' ancak sosyal sebepler konusunda ayrıştıklarını belirtir. Marks'ın "İçtimai hadiseler arasında sebep olabilmek imtiyazı yalnız iktisadi hadiselere münhasırdır. Diğer içtimai hadiseler, mesela dini, ahlaki, bedii, siyasi, lisanı, muakalevi hadiseler asla sebep olamazlar, yalnız netice olabilirler." görüşüne itirazını temellendirir ve O'nun "iktisadi hadiselerin gayri olan bütün içtimai hadiseler 'gölge hadiseler/epifenomenler' mahiyetindedir" varsayımını eleştirerek bu konuda Durkheim'in önerdiği 'çok sebepli' sosyal sistemin daha açıklayıcı olduğunu belirtir (Gökalp, 2019:211). Oysa metodolojik anlamda Marksist bilimsel mantığın Türkiye'ye girişine öncülük edenlerden Behice Boran'ın Marksizm ile ABD'de Michigan Üniversitesinde sosyoloji doktorası yaparken bir ABD'li arkadaşı vasıtasıyla tanışığı anlatılmaktadır (Tekeli,2011). Bu durum dahi Gökalp'in Batı'daki fikri tartışmaları ne denli yakından takip ettiğini göstermektedir.

Bu tespitler ışığında bu çalışmada Gökalp sonrasında Türk yükseköğretiminde yaşanan gelişmeler ışığında sosyal bilimlerinde yöntem konusunun ele alınışına ilişkin sorunlar incelenecektir. Bunun için hem kurum olarak yükseköğretim alanında yaşanan gelişmelere hem de yöntem konusunda yazılan kitap ve diğer çalışmalara bakılacaktır. Bu yolla Gökalp'in gösterdiği ufkun mahiyeti ve O'nun ardıllarının mirasına ne denli sahip çıktıklarına ilişkin bazı değerlendirmeler yapılacaktır.

Sosyal Bilimlerin Doğuşu

1900'lü yılların başında arayışta olan Türk düşünürler için fazla seçenek yoktu. Geleneksel ilim ve düşünce alanı verimsizleşmişti. Oysa Avrupa Rönesans ile birlikte beşerî disiplinlerde muhteşem eserler vermeye başlamıştı. Edebiyat ile felsefenin birbirini güçlü biçimde besleme ve etkileme gücüne ekonomik ve askeri güç de ekleninince büyük düşünürler ve ölümsüz eserler ortaya çıktı. Ama Avrupa'da da her şey güllük gülistanlık değildi. Bu düşünürlerin çoğu büyük bedeller ödediler; hapisler, işkenceler gördüler. Bir kısmı idama, bir kısmı da susmaya mahkûm edildi. En bahtsızları Bruno gibi yakılarak, Moore gibi boynu vurularak öldürülenler oldu. Spinoza cemaatinden aforoz edildikten sonra ömrünü optik ustalığıyla ve adeta toplumdan soyutlanmış biçimde tamamladı. Voltaire yaşamını düzenli olarak başka ülkelere kaçarak sürdürebildi Leipzig gibi kimileri saraylardan devşirdikleri imkanları kullanmakta sakınca

görmediler. Rotterdamlı Erasmus gibi koşullara uyum sağlama yeteneği yüksek olan zatlar fazlaca yara bere almadan bu tür tehlikelerden sıyrılmasını becerebildiler. Doğru olanı dile getirmek bir risk oluşturuyorsa doğru olanın tanımını değiştirerek riski bertaraf edebilme yeteneği insanoğlu için tarih boyunca bir sığınak olmuştur. Ama yine de yeni edebi, estetik ve felsefi akımlar her yandan fışkırmaya, büyük düşünürler başyapıtlarını vermeye başlamıştı. Goethe, Dante uluslarının yüzünü bugün bile ağartmaya devam etmektedirler. Bu dönemde Osmanlı ve Doğu medeniyeti önce kadim geleneğe, ardından sessizliğe bir müddet sonra ise ışığı sönmüş bir dünyaya, bir ören yerine dönüştü. Bir şeyler yapmak, bir şeyleri değiştirmek gerekiyordu.

Doğa Bilimlerinin Yükselişi, Beşerî Bilimlerin ve Metafiziğin Yadırganması

Avrupa'da beşerî bilimlerin zaferi 19. yüzyılda doğa bilimlerinde gerçekleşen büyük sıçrama ile gölgelenmeye başladı. Varlığın ve bilmenin mahiyeti, duyu ile sezginin, görgülcülük ile ussalcılığın, özne ile nesne ayrımının yöntembilimsel imaları, genel geçer yasaları keşfetmenin gerekliliği çevresinde biçimlenen yeni bir bilgi kategorisi doğmuştu: Bilimsel bilgi. Bilim ve bilimselden kastedilen doğa bilimleriydi. Sosyal bilimlere henüz sıra gelmemişti. Artık dünya Avrupa'dan okunuyordu ve Batı medeniyeti dışındakiler toplumlar da bu okuma biçimine eklemlenmek dışında bir çıkış yolu bulamıyordu. Bilimsel bilginin utkusu beşerî disiplinlerin metafizik ve değer yüklü açıklamalarını kınayıcı, hatta aşağılayıcı bir yaklaşımı doğurmuştu. İnsan düşüncesi mükemmelin mümkününü arayan 'bilimsel ve pozitivist aşamaya' gelmiştir diyordu Comte. Artık hayali tasavvurlarla bezeli teolojik aşama, metafizik ve soyut felsefe görevini tamamlamıştır. Şimdi bilimsel ve pozitivist olanın zamanıdır (Comte, 1964). Bu aynı zamanda sosyal bilimler alanının da doğuşu demekti.

'Batı'daki bilimsel devrimin başlangıç tarihini kestirmek imkânsızdır' der Comte. Bu başarının mimarları olarak Aristo'nun ve İskenderiye mektebini, Arapların Batı Avrupa'ya tabiat bilimlerini getirmesini, Bacon'un Descartes'in, Galileo'nun çalışma ve buluşlarını sıralar (Comte, 1964: 233). Sonrası malum. Devasa gemiler, çelik ordular ve dünyanın neredeyse tamamını sömürgeleştirmeye muktedir bir medeniyet. Bu bilimsel ve teknolojik donanım, karşısındaki hiçbir medeniyete ve bilgi kategorisine hayat alanı tanımadı. 1800'lü yıllardan itibaren bilimin bu büyük gelişimi onu felsefenin ve kutsal metinlerin önüne geçirdi, hatta bunları aşağılar hale getirdi. Comte'un 'insanlık için bilimsel bir din'; Reichenbach'ın (1981) 'bilimsel felsefe' arayışları bilimin her bilgi kategorisine tahakküm edebileceğine olan inancı yansıtmaktadır.

Bilimsel bilginin yükselişi beşerî disiplinlerin gerileyişi ile toplumsal alanda doğan boşluğu doldurmanın yollarını arayanlar için soru basitti: Doğayı yönetme becerimizi geliştiren bilim, toplumu yönetme becerimizi neden geliştirmesin? Avrupa Fransız Devrimine tanıklık etmişti. Ardından yaşanan gelişmelerle allak bullak olan toplumsal ve siyasi düzenin de 'pozitif' yönde iyileştirilmesi ve geliştirilmesi için

doğa biliminin yöntemlerine niçin başvurulmasındı? Doğaya soru sormak anlamındaki bilim niçin 'toplumu kuşatan yapıya' soru sormak amacına hizmet etmesindi? Doğa bilimlerinin kullandığı bilim mantığını toplum bilimlerine uyarlamak anlamındaki pozitivizmi doğuran temel koşullar bunlardı. Arada pek bir fark yoktu zira, doğaya yöneltilen bilimsel sorular bu defa toplumu kuşatan 'yapıya' sorulacaktı. Doğanın içindeki düzenli işleyişler açığa çıkarıldıkça insanın doğa üzerinde egemenliği nasıl arttıysa, toplumsal yapının dayandığı düzenli işleyişler de keşfedildikçe insanların daha 'müspet/olumlu' bir yaşam sürebilmelerinin önü açılacaktı. Comte'un dayandığı temel varsayım buydu. Peki doğanın araştırıldığı yöntem ile toplumsal yapı da araştırılabilir miydi? Burada da Durkheim 'evet' diyordu ve bu türden araştırmalarda gözetilecek ilkelerden söz ediyordu. Bunlardan ilki, 'bireysel bilinçlerin dışında ve onlardan bağımsız bir toplumsal olgunun var olduğunu kabul etmektir' (Durkheim, 2013). O halde bu toplumsal olguya nesnel biçimde yaklaşıp soru sorma ihtimal de söz konusu olacaktır.

Gökalp işte bu ekolü sahiplendiği için eleştirilmektedir. Ancak burada Gökalp hem toplumsal alanın bilimsel yöntemle araştırılması gerektiği konusunda hem de sosyolojinin ve toplum bilimlerinin ilerleyen dönemlerde dünya genelinde kazanacağı önemi erkenden fark edebilme konusunda haklı çıkmıştır. Darülfünunda sosyoloji kürsüsünü kurduğunda dünya genelinde toplam beş sosyoloji kürsüsü bulunuyordu[4] (Orçan, 2014). O dönemde pozitivizm karşısında geleneksellik dışında bir yöntemsel seçenek olarak Prens Sabahattin'in temsil ettiği ve 'adem-i merkeziyet ve teşebbüs-i şahsi' biçiminde özetlediği Le Playci yaklaşım vardı. Bu gelenek önce Fındıkoğlu sonraları köy monografileri ile Fındıkoğlu ve Tütengil başta olmak üzere bazı araştırmacılar tarafından canlandırılmaya çalışıldıysa da günümüzde temsilcisi yok gibidir (Yıldırmaz, 2023). Esasen Le Play'in pozitivist yöntem ile ilgili bir derdi yoktu. Koyu bir Katolik olarak O, pozitivizmin toplumsal yapının manevi ve ahlaki sorunlarını çözebileceği iddiasına itiraz ediyordu ve Batı medeniyetinin ahlaki bir yıkımla karşı karşıya olduğunu dile getiriyordu (Healy, 1947). Dahası dini vurgulaması bakımından idealist, teknoloji ve coğrafyayı öne çıkarması bakımından pozitivist bir anlayış ile ikili bir bilgikuramı eksene oturmuş Le Play öğretisi zaten kurulduğu andan itibaren eleştirilere konu oluyordu. Bu nedenle başta Fransa olmak üzere hiçbir yerde asla Comte-Durkheim pozitivizminin ulaştığı kabul düzeyine erişememiştir (Horne, 2002). Marksizm ise siyasal alanda gösterdiği etkinliğini bilimsel yöntem alanında henüz oluşturabilmiş değildi. Bu alanda Lenin'in Mach'ın çalışmalarında 'bilimi idealist bir zemine oturttuğu ve onu bu yolla insan mümkününün dışına taşıdığı' suçlamaları ancak 1910'larda Avrupa bilgi mahfillerine ulaşabiliyordu ki Frank'a (1985)

---

[4] Bunun bile Meriç (1988) tarafından 'Gökalp'in ve Mehmet İzzet'in işgüzarlığı', 'Selanik işi, beşinci kol faaliyeti', 'Fransa'da bile Sosyoloji Liselere 1940'larda girdi' minvalinde mugalata, bühtan ve aşağılamalarla karşılanması Gökalp'a yapılan ölçüsüz haksızlıklara örnektir.

göre bu hayli yanlış bir okuma biçimiydi. Dahası Marksizm ve onun epistemolojisi Osmanlı'da ve Cumhuriyet'in ilk döneminde ülkede güçlü bir karşılık da bulabilmiş değildi. İşte Gökalp'in pozitivizmi benimsediği bağlam budur ve tarih Gökalp'i büyük oranda haklı çıkarmıştır. Öyle ki sonraki dönemlerde toplumsal bilimlerin evrilmesi gereken yöne ilişkin Viyana Çevresinin (Frank, 1985) fen ve sosyal bilimleri, Snow'un (1973) 'iki kültürü' (bilim ve edebiyat) birleştirilmesine yönelik çabaları ve Gulbenkian Komisyonunun (2011) girişimleri bu iddiamızı doğrular niteliktedir.

Gökalp Sonrası Dönemde Üniversiteler ve Sosyal Bilimler

Cumhuriyet döneminde genel olarak bilimde ve düşünce dünyasında özel olarak toplumsal bilimlerde görülen sorunlara ilişkin şu gerekçeler öne çıkmaktadır:

a) Cumhuriyet'in Osmanlı'dan devraldığı bilim ve düşünce geleneğinin daha çok taklit düzeyinde kalması ve yeterince özgün olmaması (Fındıkoğlu, 1938);

b) Kısa aralıklarla önce Fransız (Osmanlı'dan 1930'lara kadar), ardından Alman (1930'lardan 1950'lere kadar) ve nihayetinden ABD (1950'lerden günümüze) bilimsel ekollerine geçiş çabaları sonucunda yükseköğretim sisteminin mahiyeti ve hedefleri üzerinde bir mutabakatın oluşturulamaması;

c) Üniversitelerin yapı ve işleyişlerinde sürekli ama daha çok siyasi nedenlerle müdahaleler olması ve hatta bunların çoğunlukla askeri rejimler tarafından gerçekleştirilmesi,

d) Üniversitelerin belirli dönemlerde öğrenci olaylarını besleyecek biçimde ideolojikleşmesi [ABD'nin kurduğu ODTÜ'nün sosyalist öğrenci olaylarına 1960'larda ve 1970'lerde güçlü ev sahipliği yapması (Batuhan, 2002; Baysal, 2004) üzerinde henüz yeterince araştırma yapılmamıştır] sayılabilir.

Bunlara daha birçok gerekçe eklenebilir. Neticede muasırlaşma, sanayi toplumuna geçiş ve yeni üretim sistemleri inşa etme, devletin ve toplumun yeniden teşkilatlanması gibi temel ve büyük sorunlar canhıraş girişimlerle aşılmaya çalışılırken birçok hata da yapılmıştır. Ama bu gerekçelerin en önüne yüzyıllar süren savaşların ve düzensizliklerin sonucu olarak ülkenin beşerî gücünün nitelik bakımından yetersizliğini koymak gerekir. Ülkenin karşı karşıya kaldığı mübadele, dış göç ve özellikle 1950'lerden sonra hızlanan iç göç sorunu beşerî kaynakların gelişimini olumsuz etkiledi.

Üniversiteler özelinde bakıldığında bir başka sorun da bilimsel ve fikri etkinlikleri üniversite dışında yürütebilecek güçlü kurumların olmayışıdır. Bunun belki bir istisnası 1910'larda kurulan Türk Ocakları'dır. Bu Ocak, döneminin münevverlerini bünyesinde toplamayı başarmış, Turan coğrafyasındaki soydaşları ile ilmi ve edebi irtibat kurmuş ve nihayetinde önce Azerbaycan ardından Türkiye olmak üzere iki dev-

letin kuruluşuna önayak olmuştur. Halkevleri, Kadrocular ve akabinde cemaat yahut siyasi parti önderliğinde kurulanlar dahil hiçbir düşünce mahfili Türk Ocaklarının ilk döneminde yarattığı etkinin yanına yaklaşamamıştır. Üniversiteleri besleyecek, onların etkinliklerini sorgulayacak ve yönlendirecek fikri oluşumların azlığı olması güçlü bir yazı ve kitap geleneğinin oluşmasını da engellemiştir. Buna ek olarak ülkede 1800'lerden beri süregelen alfabe, dil ve eğitim kurumlarının yeniden yapılandırılmasına ilişkin sorunlar ve bunlara Cumhuriyet döneminde getirilen çözümlerin doğurduğu bazı olumsuzluklar günümüzde hala çözüme kavuşturulabilmiş değildir.

Yine üniversiteler açısından bakıldığında yükseköğretim sisteminin yeniden yapılandırılması bağlamında zaten tam olarak bir üniversite mantığını yansıtmayan Darülfünun'un (Fındıkoğlu, 1938) yeniden yapılandırılması ile ortaya çıkan üniversiteler de benzeri sorunların yaşandığı ve yeniden üretildiği kurumlar olmaktan kurtulamadılar. Dönemsel ve dönemin koşullarının dayatmasıyla atılan yeniden yapılandırma adımları yeni sorunları da beraberinde getirdi. İlkelerde tutarsızlık, ideolojik karar ve uygulamalar, kadrolaşma, askeri müdahaleler, tasfiyeler, siyasi vesayetler üniversitelerin cebelleştiği ama aşmayı başaramadığı sorunlar yumağını oluşturdu (Bilgin, 2012; Coşkun, 2019).

Cumhuriyet Döneminde Yüksek Öğretiminin Yaşadığı Dönüşüm

Bu çalışmanın başlığında 'Gökalp sonrası dönem' ifadesine yer verirken tekdüze bir süreçten söz edilmediğini, Cumhuriyet'in yükseköğrenim yapılandırmasında önemli gel-gitler olduğunu yukarıda kısmen belirttik. Farklı ölçütler esas alınarak değişik dönemlere ayırmak mümkün olsa da burada hem bu konuda yapılan çalışmaların (Günay ve Kılıç, 2011; Köktürk, 2005; Coşkun, 2019; Geçikli, 2021) öne çıkardığı hususlar hem de görülen siyasi, toplumsal, kurumsal ve hukuki gelişmeleri dikkate alınarak alttaki dönemlendirme uygun görülmüştür.

1. Geçiş ve Kuruluş Dönemi: 1950'ye Kadar

İmparatorluktan Cumhuriyet'e geçiş birçok değişikliği beraberinde getirdi. Darülfünun'dan Üniversiteye, Fransız ekolünden Alman ekolüne, Arap alfabesinden Latin alfabesine, ağdalı Türkçeden arı Türkçeye ve nihayet tek partiliden çok partili rejime geçiş hayli sancılı ve şaşkınlık verici olmuştur. Atatürk yönetiminden İnönü yönetimine geçiş de kolay olmadı. Üniversitelerden bilimsel etkinliklerden başka yeni kurulan Cumhuriyet rejimi ve onun değerlerinin meşrulaştırılması ve sahiplenilmesi görevi de beklendi. Cumhuriyet'in örgütlenmesinde, siyasetin yapılandırılmasında ve devlet kurumlarının inşasında ve işleyişinde arayışlar oldu. İnsanlık tarihinin en yıkıcı savaşı dünyayı alt üst etti. Bütün bu gelişmeler akademik dünyada da büyük karşılıklar bulmuştur.

Üniversiteler ve bilimler üzerinde konuşurken dil ve kitaplar hakkında çözümleme gerekir. 1930'ların başına gelindiğinde ülkenin alfabesi değiştirilmişti. Değişen alfabe acilen yeni kitapların basılması gerekliliğini ortaya koydu. Fransız modelini miras olarak devralan ülkede bilim alanındaki kitaplar çoğunlukla çeviriydi ve bunların sayısı da oldukça sınırlıydı. Ders kitabı yazma seferberliğine ilave olarak kültürel anlamda doğan ihtiyacı karşılamaya yönelik yoğun girişimlerde bulunulmuştur. Bu dönemde önceliğin Tarih, Edebiyat, Hukuk Sosyoloji, Mülkiye ile ilgili kitaplara verildiği görülmektedir. Zeki Velidî ve Sadi Maksudî gibi Türk soylu bilim insanları da özel davetlerle ülkeye getirildiler.

Üniversiteler için kısmı bir serbesti alanının olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Darülfünun rektörü seçimle belirlenen ilk iki aday arasından Maarif Vekaletince atanmaktaydı (Günay ve Kılıç, 2011). Aradan geçen yüzyıl sonrasında ülkede rektör seçimlerinin tamamen siyasi iradeye bağlı olarak gerçekleştiğini not düşmek gerekir. 1930'lar'da İstanbul Üniversitesi kurulmuş, önemli sayıda Almanca konuşan yabancı bilim insanı ülkeye getirilmiş ve çevirilerin yanında telif eserlerin de çoğalması için çaba harcanmıştır. Yeni düzenleme ile 'Rektörün, Maarif Vekilinin önerisiyle üçlü kararnameyle atanması' karara bağlanmıştır. Üniversite'nin açılışı bir tasfiyeyi de beraberinde getirmiştir. Cumhuriyet kurucu felsefesinden uzaklaşıp Batıcı bir tarih ve medeniyet tezine doğru evriliyordu. Bu ve başka nedenlerle aralarında Fuad Köprülü, Ahmet Ağaoğlu, İ. H. Baltacıoğlu, Şekip Tunç gibi kişilerin de olduğu müderrislerden seksen ikisi tasfiye edildi (İhsanoğlu, 1993). Yüksek öğretimde doğal olarak İstanbul hakimiyeti söz konusuydu ama artık Ankara'da da bazı kurumlar açılmaya başlanmıştı. Üniversitelerde teolojik anlatılardan seküler ve bilim temelli tartışmalara geçiş öncelendi.

1940'lara gelindiğinde üniversitelerde Alman etkisi belirginleşti. Türkiye koşullarına uygun yazılan eserler Almanya'dan göçen akademisyenlerin asistanları ve Türk meslektaşları tarafından Türkçeye çevrildi. İktisat, İşletme İktisadı önem kazandı. İTÜ (1944) ile Ankara Üniversitesi (1946) kuruldu. 1946'da yeni Üniversiteler Kanununun çıkması ile Rektörün 'profesörler kurulu' üyelerince iki yıllığına seçilmesi karara bağlandı. Türk diline ilişkin kafa karışıklığı, 'arı sözcük' uydurma çılgınlığı devam etti.

Bu yıllarda İstanbul'dan sonra Ankara da bir üniversite şehri olmuştur. Üniversite artık Cumhuriyet'in ideolojinin üreticisi ve taşıyıcısı olması bakımından da önemseniyordu (Yücebaş, 2014). 1940'larda ülkede Alman ekolünün ne denli pekişmiş olduğunu göstermesi itibariyle doktorasını ABD'de yapan Behice Boran'ın kadro için başvurduğunda ABD üniversitelerinin eğitimine güvenilmediği için başvurusunun geciktirilmesi (Tekeli, 2011:6) ilginçtir. Kendisi, ülkede hâkim Durkheimcı ve Le Playci (monografi) alan araştırması anlayışına Marksist anlayışı da katarak yeni bir sosyoloji akımının öncüsü olmuştur. O ve arkadaşlarının sosyalist olmaları, II. Dünya Savaşı boyunca İngiltere ve ABD ile müttefik olan Sovyetler Birliği'ne ılımlı bakan İnönü yönetimini rahatsız etmedi. Savaş sonrası döneminde tavrını Batıdan yana

koyan Türkiye, Sovyetler Birliği ile arasına mesafe koydu. Öyle ki sosyalist görüşü savunan Behice Boran, Niyazi Berkes ve Pertev Naili Boratav gibi akademisyenler görevlerinden alınırken daha önce yargılanan ve görevden el çektirilen Sovyet karşıtı, Türkçü-Turancı düşünce ve bilim insanları başta Zeki Velidi Togan olmak üzere beraat edip kimileri görevlerine döndüler (Yücel ve Bölükbaşı, 2019). Bu durum uluslararası konjonktürün akademik kurumlar üzerindeki etkisi bakımından bir örnektir.

Sosyal bilimlerde yöntem konusu bu dönemin dikkate değer yönlerinden birisi değildir. Sosyoloji, tarih ve edebiyat alanında az sayıdaki çeviri eser öne çıkmaktadır. Toplumsal bilimler arasında sosyolojinin de giderek kökleştiği Mehmet İzzet ve Ziyaettin Fahri gibi Türk akademisyenlerin bu alanda eserler verdikleri görülmektedir. Yine Akçura'nın da yöntem konusuna ilgi gösterdiği bilinmektedir. Tespit edilebilen sınırlı sayıdaki eser arasında İsmail Hakkı'nın Fenn-i Menahic: Methodologie en eski telif eserlerden biri olarak gözüküyor. Kitap basit tanımlar üzerinden yürütülmüş. Bu dönemde Durkheim üzerinde durulduğu ve Onun eserlerinin çevrildiği görülmektedir. Bunda muhtemelen Gökalp'ı bunca etkileyen görüşlere birinci elden ulaşma merakının da etkisi olmuştur. 1943 yılında Robbins ve diğerlerinden (1943) çeviri niteliği bakımından değil ama içeriği yönüyle dikkat çekicidir. Beş makalenin çevirisinin yer aldığı bu kitapçıkta modern iktisadi tartışmaların yanında istatistikten de söz edilmesi ülkede sosyal bilimlerin yeni bir evreye girdiğinin de habercisi gibidir. 1940'ların ilk yarısında Behice Boran'ın başını çektiği DTCF ekibinin 'Marksist' terminolojiyi öne çıkaran bir yaklaşımla sosyoloji ve kültür konularında alan çalışmaları yapmaları da not edilmesi gereken bir husustur (Tekeli, 2011).

2. 1950-1960 Arası Dönem: Demokrat Parti ve Yükseköğretimde ABD Modeline Geçiş

Soğuk Savaş'ın başladığı, Demirperde'nin oluştuğu, savaş sonrası dönemde savaşın mağlubu olan Almanya'nın yükseköğretim modeli terk edilmiş, ülkedeki sayıları oldukça azalan Almanca konuşan öğretim üyeleri de yurtlarına dönmüştür. 1950'de Türkiye'de ilk kez demokratik bir seçim sonucunda iktidara gelen Demokratik Parti, İnönü'nün başlattığı ABD ile yakınlaşma siyasetini sürdürerek ülkeyi NATO'ya sokmuş; askeri ve ekonomik yardımların yanında Ford Fonu (Erken, 2016) başta olmak üzere değişik ABD'li kuruluşların yardımı ile yükseköğretim alanında da tavrını ABD'den yana koymuştur. Bu dönemde daha önceleri alana hâkim olan Hukuk, İktisat, Tarih, Sosyoloji bilimlerine 'amme idaresi'[5] ile 'idari ilimler'[6] de eklenmiştir.

---

[5] TODAİE (Türkiye Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü', Türkiye ile Birleşmiş Milletler arasındaki bir yardım anlaşması ile 1952'de Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi bünyesinde kurulmuştur. 1958 yılında kabul edilen kanun ile yoluna özerk bir birim olarak devam etmiştir.

[6] İlk 'İdari İlimler Fakültesi' ODTÜ bünyesinde kurulmuştur.

1930'ların ve 1940'ların aksine bu dönemde akademisyen tasfiyeleri yapılmamış; yine de iktidar ile üniversiteler arasında bazı gerilimler yaşanmıştır (Geçikli, 2021).

1950'lerde artık genç araştırmacılar ABD'ye gönderiliyor, ABD üniversiteleri ile Türk üniversiteleri işbirliği protokolleri imzalıyor, İngilizce eserler çevriliyor, telif eser sayılarında kısmi bir artış gözleniyordu. Dahası üniversitelerin İstanbul ve Ankara'dan sonra Anadolu'ya açılması için çabalar yürütülüyor, Atatürk'ün vasiyeti olan Doğu Üniversitesi hayata geçirilmeye çalışılıyordu. Bu vasiyet zorunlu nedenlerden dolayı kısmi değişiklikle Van yerine Trabzon ile Erzurum'a üniversite kurularak gerçekleştirildi. Bu dönemde önce TODAİE, ardından Karadeniz Teknik (1955), Ege (1955), Atatürk (1957) üniversiteleri kurulmuştur. 1956 yılında 'Orta Doğu Yüksek Teknoloji Enstitüsü' olarak hayata geçen kurum 1959 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi olarak yoluna devam etmiştir. Yine kökenleri Osmanlı'ya dayanan ve Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesinin temelini oluşturan "Mekteb-i Fünun-u Mülkiye" (1859) 1935 yılında Ankara'ya taşınmış ve 1936 yılından itibaren eğitim vermeye başlamıştır. Okul 1950 yılında Siyasal Bilgiler Fakültesi adını almış ve Ankara Üniversitesine bağlanmıştır (ayrıntılar için bakınız Kömürlü, 2019). 1950'ler ABD modeline ve İngilizce öğretime geçiş, üniversitelerin Anadolu'ya yayılması bakımından günümüz Türk yüksek öğretim yapısının temelinin atıldığı dönem olarak kabul edilebilir.

Yükseköğrenimin yeniden yapılandırılması, yeni üniversitelerin kurulması ve ABD sistemine geçilmesi bakımından dikkat çeken bu dönemde yöntem konusu yine öncelikli kaygılar arasında yer almamıştır. İlkin Togan (1950), yıllar boyunca verdiği dersler için hazırladığı notlarını kitaba dönüştürerek bugün bile alanının en önemli eseri olan Tarihte Usul kitabını yazmıştır. Bu önemli telif eserin bir özelliği hem bilim ve tarih felsefesi alanlarındaki gelişmeleri kapsaması hem de Türk ve İslam medeniyetinin bu alandaki başlıca çalışmalarını ele almasıdır. Bu dönemde araştırma el kitabı yazma geleneği başlamış ve 2000'li yılların başına kadar devam etmiştir. Bunların ilki Sadun Aren'in Kurnow'dan (1956) çevirdiği kitaptır. Kitap ABD ile Türkiye arasında başlayan eğitim işbirliğinin 'bir semeresidir'. Adından da anlaşılacağı üzere proje veya bitirme tezi çalışması yapmak isteyen öğrencilerin kütüphaneyi kullanma, kaynak gösterme yahut bilimsel bir çalışmayı yazıya dökme aşamalarında uyulması gereken 'teknik kurallar' hakkında kısa bilgiler veriyordu. Artık sosyal bilimler olarak maliye de bir disiplin olarak yöntem konusunda devreye girmiştir.

3. 1960'tan 1980'e Kadarki Dönem: Üniversitelerde Özerklik Arayışları ve Öğrenci Hareketleri

1960'lı yıllar bir askeri darbe ile başladı. Başbakan Menderes ile bakanları Zorlu ve Polatkan idam edilirken büyük yargı skandalları sonucunda yüzlerce siyasetçi ceza aldı, siyasetten uzaklaştırıldı. Yeni bir anayasa yazıldı. Bu dönemin en göze batan

gelişmelerinden birisi, bir kısım akademisyenin hem anayasa yazımı hem ülkenin tüm kurumlarının yeniden yapılandırılması adına askerlerin emrine amade bulunmasıydı. Bunlar arasında iktidarı süresince Menderes'in yanında yer alanlar da vardı. Türk akademisyenlerin siyasi otoritelere endeksli tutumları devam etmiş, birçok akademisyen darbecilerle birlikte çalışmış hatta onlardan demokrasiye geçiş sürecini geciktirmelerini talep etmiştir (Yıldırım, 2000). Oysa askeri rejimin ilk icraatlarından birisi 147 akademisyenin işine son vermek olmuştur (Resmî Gazete, 28.10.1960). Ardından bunların büyük çoğunluğu 1962 yılında çıkan bir başka kanunla görevlerine iade edilmiştir. Bu çalkantılar arasında üniversiteler tamamen siyasi mücadele alanına dönüştüler.

Kimilerince ABD emperyalizminin temsilcisi olmakla suçlanan Menderes hükümetini iktidardan indiren askeri yönetim ve onun sivil uzantıları ordu içindeki milliyetçi unsurları tasfiye ettikten sonra ülkeyi kurumsal olarak ABD'nin güdümüne sokacak adımlar atmakta gecikmedi. Artık sadece orduda değil, devletin değişik birimlerinde ABD'li uzmanlar dönemi başladı. Akademik alanda da durum böyleydi. ABD sosyoloji geleneğini Türk sosyolojisine takdim eden Zimmerman (Türkdoğan, 2011) buna örnektir. Yine İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde ilk antropoloji derslerini veren Prof. Hart 1959 yılında Mümtaz Turhan'ın girişimleriyle Türkiye'ye getirilmiş ve ardından 1960 yılında kurulan ve 1961-1962 öğretim yılında ilk öğrencilerini veren Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Kürsüsüne başkanlık etmiş ve dersler vermiştir (Demirel, 2011).

Bu yıllarda yurtdışında eğitim görüp ülkeye dönenler, Almanca konuşan âlimlerin yanında yetişenler, İstanbul Üniversitesinden doktora derecesi alanlar akademik hayata etkin biçimde katıldılar. Uzmanlık için ABD burslarıyla bu ülkeye gidip dönenler de üniversitelerde önemli görevler almaya başladılar. ODTÜ üniversite olarak, TODAİE kamu personeli yetiştirmeyi amaçlayan bir enstitü olarak, Robert Koleji ise önce lise ardından da Boğaziçi Üniversitesi olarak Türkiye'de ABD yükseköğretim sisteminin omurgasını oluşturdular. Behice Boran'ın Marksizm'i ABD'deki doktora öğrenimi yoluyla Türkiye'ye getirmesinin ardından 1960'lı yıllarda Türk siyasi yaşamında önemli bir figüre dönüşmesi, ABD fonlaması ile hayat bulan ODTÜ'nün Türkiye'de 'solcu ve bağımsızlık yanlısı' ideolojilerin kuluçkalığına soyunması türünden gelişmeler günümüze dek yeterince tartışılmamıştır. 1960'ta önemli bir gelişme de Hacettepe Üniversitesi'nin yeni bir modelle ve elbette ABD ekolüne uygun olarak kurulmasıdır.

Bu dönemde yazılan 'yerli' kitaplar henüz tam olarak Türkiye koşullarına ve bağlamına uyarlanmış değildiler. Çoğunluk yazarlar kitaplarında ele aldıkları konulara ve sözü edilen disiplinin diline yeterince hâkim değildiler. Kitapların içerikleri ve kurguları özenli değildi ve örnekler genellikle yabancı ülkelerden verildiği için yerli kitaplar yeterince yerel değildi (Coşkun, 2023b). Dil karmaşasının en belirginleştiği

ve dilin ideolojik bir tartışma alanına dönüştüğü 1960'larda (burada da ODTÜ'nün başat rolünden söz etmek gerekir) kitapların dilleri tutarsızlıklarla, doludur. Bir yandan yazarın kendi önerdiği 'arı Türkçe sözcükler' diğer yandan en ağdalı Osmanlıca kelimeler, kimileyin Fransızca yazılışıyla sözcükler, kimileyin Fransızca ama Türkçe okunuşlarıyla sözcükler, kimileyin İngilizce yazılışı yahut okunuşuyla sözcükler (bivalan, multivalan, sekonder vb.) kullanılmaktadır. Bu tutarsızlıklar içerisinde alanında 'arı Türkçe' dil kurma hakkını ve yetisini kendinde bulabilen akademisyenler görülmektedir (Coşkun, 2023b).[7] Ama 1960'lar artık tarih ve sosyoloji gibi alanlar dışındaki sosyal bilim disiplinlerinde belirgin bir kıpırdanmanın başladığına tanıklık etmiştir. Felsefe ve mantık derslerinin müfredattaki ağırlığının yanısıra 'kamu yönetimi' ile 'iş idaresi' disiplinleri de öne çıkmaya başlamıştı.

Artan üniversite ve fakülte sayısının yanında giderek çoğalan 'alan araştırması' ile 'monografi' geleneği yöntem kitaplarına olan gereksinimi artırmıştır. Ancak bu yıllarda hala el kitabı yazma yolu benimsenmiştir. Pamukçu ve Dilmen (1967) Veterinerlik alanından da olsalar yazdıkları kitapçık daha sonraki yazarlardan oldukça atıf almıştır. Ancak bu kitapçığın yeterince özgün olduğu söylenemez. Young'ın (1968) yöntem ve istatistik içerikli çeviri kitabı o döneme kadar sosyal bilimlerde görülen 'ilk' gerçek yöntem kitabı olmasına karşın hak ettiği değeri bulamamıştır. Bunun nedeni sosyoloji ve tarih dışındaki sosyal bilim disiplinlerinin bilim felsefesi ve sosyal araştırmalarda yöntem konularına henüz 'bilim mantığı' ile yaklaşma gereğini fark etmemiş olmalarıydı.[8] Bilim henüz 'nakil' ve 'betimleme' düzeyinde bir etkinliğin ötesine geçebilmiş değildi.[9] Araştırma el kitapları bilgiyi aktarma ve yayma ihtiyacını zaten karşılıyordu. Uluslararası İlişkiler uzmanı olan Ataöv'ün (1968) kitapçığı da tam olarak bu biçimde tasarlanmıştı. İktisat sosyolojisi konularında çalışmalarıyla bilinen Tütengil, (1969) bu dönemde alanında en derli toplu ve en yerli araştırma teknikleri kitabını yazdı. Kendisi hala Le Play Okulunun 'monografi' modeline vurgu yapıyor, ancak tekil olgular üzerinden çıkarımlara dayanan bu yöntemsel mantığın 'survey/tarama' araştır-

---

7 Kamu yönetimi alanında uzmanlaşan Ankara Siyasal, ODTÜ ve TODAİE'de dersler veren Cemal Mıhçıoğlu'nun arı Türkçe adına verdiği 'savaşım' ayrıntılı incelemeyi hak etmektedir. Kendi arı dil sözlüğünü önerecek derecede bir tutkuyla verdiği mücadelesi 1980 darbesi sonrasında görece yatışmıştır. Ayrıntılar için bakınız Coşkun (2023).

8 Bu durumu Zimmerman'ın (1964:IV) kitabının Türkçe çevirisine yazdığı önsözde Fındıkoğlu'nun ifadeleri de açıkça ortaya koymaktadır: "Nihayet Prof. Zimmerman'ın Fakültedeki sosyoloji ve metodoloji ders saatlerini çok az bulduğuna da işaret edelim. Kürsünün yerli uzuvlarını da vakit vakit düşündüren bu husus hakkında; kendisi ile beraber hazırladığımız rapor, 1964 yılı başında Fakülteye sunulmuştur. Rapora göre 1-2. Sömestrde 2 saat Umumi Sosyoloji, 3-4. Sömestrde üç saatlik İktisat Sosyolojisi, 7-8. Sömestrde de biri teorik, biri tatbiki olmak üzere iki saatlik bir metodoloji dersi bulunmalıdır. Bu rapor henüz Fakülte Kurulunca ele alınmamıştır".

9

malardan farkı üzerine durmuyor, arkasındaki bilim mantığının pozitivizme nispeti konusunu tartışmıyordu. Türkiye'de 1970'lerde dahi bilimsel yöntem ile epistemik ve yöntembilimsel varsayımlar arasında bir ilişki arayışı yani bilim felsefesi konusu henüz çok dar bir mahfil dışında yeterince bilinmiyor yahut ilgi çekmiyordu. Gökalp'in 1900'ların başında gördüğünü bu dönem akademisyenleri hala görebilmiş değildiler. Bunun için 1980'leri hatta 1990'ları beklemek gerekecekti.

1970'lerde yerli kitap sayısında ve kısmen de niteliğinde bir sıçrama görüldü. Bu dönemde gerçek anlamda 'bilimsel araştırma yöntemi' denilebilecek kitapların nüveleri ortaya çıktı (Coşkun, 2023a). Tarih, sosyoloji gibi geleneksel alanların dışında eğitim bilimleri, istatistik, iktisat, işletme, uluslararası ilişkiler, siyaset bilimi gibi alanlara özgü yöntem kitapları da yazılmaya başlandı. Yöntem alanında bir dil karmaşası hala sürüyordu. Ancak artık örneklem, veri, değişken gibi bazı kelimeler oturmaya başlamıştı. 1970'lerde fark edilirliği artan istatistik, 1980'lerde zirveye çıkacaktır. Bu dönemde yükseköğretim kurumları için bir 'üst kurul' oluşturma arayışına da girilmişse de YÖK'ün kurulması 1981 yılının sonlarında mümkün olacaktır. Üniversitelerin öğrenci olayları ve terör ile anıldığı bu yıllarda Boğaziçi, Dicle, İnönü, Çukurova, Anadolu, Selçuk, Uludağ gibi yeni üniversiteler kurulmuş ve artık yüksek öğretim kurumları ülke geneline yayılmaya başlamıştır. ODTÜ'nün ardından Boğaziçi de kurulunca eğitim dili İngilizce olan kurum sayıları da artmaya başladı. Yoğun siyasi tartışmalara ve eleştirilere konu edilen bu gelişme ile birlikte ABD yükseköğretim modeli artık ülke için geri dönülmeyecek biçimde pekişmiş oldu. Ayrıca bilim felsefesi ve yöntembilim konularını da kısa da olsa yer veren ders kitapları ilk bu yıllarda yazıldı. Ama Gökalp sonrasında pozitivizm, mantıksal pozitivizm, post pozitivizm yahut yorumlamacılık tartışmalarına; Viyana Çevresi, Frankfurt Okulu, Bilimsel Gerçekçilik gibi akımların görüşlerine hala rastlanmıyordu. Özellikle Karasar (1973), Keleş (1976) ve Kurtkan-Bilgiseven (1978) bu tartışmalara görece ayrıntılı biçimde yer veren öncü çalışmalar arasında sayılabilirler.

4. 1980'lerden Günümüze Kadarki Dönem: Üniversitelerin Merkezileşmesi, Yaygınlaşması ve Siyasi Otoriteye Bağlanması

1980'lere de bir askeri darbe ile girildi ve çığırından çıkan öğrenci olayları darbe ile birlikte bıçak gibi kesildi. Yine çok sayıda akademisyen üniversitelerden kovulsa da darbe yönetimi bir kısım akademisyenlerin desteğini almakta zorluk çekmez. 1960 darbesini 'sol kesimden' akademisyenler beslerken 1980 darbesi daha çok 'sağ kesimden' akademisyenlerin desteğini almıştır. Hem de darbecilerin temel misyonlarından birisi Gökalp geleneğinden beslenen 'Türk milliyetçiliği' ifadesini kaldırıp tam olarak ne olduğu belirsiz ve içi boşaltılmış bir etiketten öte anlamı olmayan 'Atatürk milliyetçiliği' ile ikame etmek iken. Dahası, Türk milliyetçiliğinin en faal siyasi ve toplumsal kurumlarına karşı kanun, nizam tanımaz biçimde savaş açılıp işkenceler yapılıyorken. Ülke akademisyenlerinin büyük çoğunluğunun darbeler ve diğer siyasi

baskılar karşısında bir aydın tavrı geliştiremediğini söylemek haksızlık olmasa gerektir.

Bu koşullar altında 1981 yılında çıkarılan bir yasa ile YÖK kuruldu ve üniversiteler için çatı organizasyon görevini üstlendi. Gazi, Akdeniz, Trakya, Mimar Sinan, Dokuz Eylül, Van üniversitelerinin kurulmasının yanında 'Vakıf Üniversiteleri' modeli de kanunlaşarak uygulamaya konuldu. Bu alanda da öğretim dili İngilizce olan Bilkent Üniversitesi öncü oldu. İdeolojiler üzerinden yürütülen dil tartışmaları azaldı. Dünyada Reagan (ABD) ve Thatcher (Birleşik Krallık) öncülüğünde Türkiye'de ise Özal iktidarı ile yükselen neo-liberal dalganın etkisiyle ve elbette başka birçok nedenden dolayı 1989'da Berlin Duvarı yıkıldı ve ardından Doğu Bloku çöktü. Turancılığı yıllar boyunca ırkçılık olarak yaftalayan siyasal İslamcı ve kimi solcu mahfillerde derin söylem ve kafa karışıklığı yaşandı. Türkiye'nin önüne çıkan devasa fırsatlar 1990'lardaki bölücü terör belası, kısır siyasi çekişmeler ve başka nedenlerle ıskalandı.

Üniversiteler özelinde göze batan önemli gelişmelerden birisi, 1980'lerin başından itibaren yükseköğretim kurumlarının merkezileşmesine bağlı olarak akademisyenlerin tekdüze düşünmeye yönlendirilmeleridir. Akademisyenler bu durumu büyük bir hüsnü kabul ile karşılayınca yükseköğretimde nicelik artarken nitelikte aşınma yaşandı.

1980'ler, sosyal bilimlerin geleneksel alanlarına ek olarak ekonometri, psikoloji, iletişim, işletmecilik gibi alana/disipline özgü yöntem arayışlarına geçilmesi bakımından sosyal bilimler için bir dönüm noktasıdır. Çeviri ders kitabı sayısı azalırken yerli olanlar artmaya başladı. Bu kitapların genel özellikleri 'dil sorunu' dur. Hem alan dilinin oturmamış olması hem de kitap yazarlarının dile yeterince hâkim olmaması bu sorunu neredeyse kalıcı kılmıştır. Bilim felsefesi kitaplarının çevirileri bir felakettir. Entelektüel sığlaşmanın en görünür olduğu yer akademisyenlerin kendilerini sözlü ve yazılı ifade edebilmede becerilerinin yetersizliğiydi. Ders kitaplarında kullanılan dilin 1930-1960 arasında yazılanlardan hayli geride olduğu görülmektedir (Coşkun, 2023b).

Bu dönemde araştırma teknikleri/yöntemleri kitaplarında kısmi içerik benzeşmesi oluşmuştur. Ancak hala 'araştırma yöntemi', 'araştırma tekniği' ve 'rapor yazma kılavuzu/el kitabı' arasındaki farkı ihmal eden yazarlar çoğunluktadır. Bu yıllarda Cemal Yıldırım ile Doğan Özlem öncülüğünde 'giriş' kitabı niteliğindeki yerli 'bilim felsefesi' kitapları görülmeye başlandı. Ayrıca kimi önemli bilim felsefesi kitapları Türkçeye kazandırdı. Kuhn'un (1982) 'bilimsel devrimlerin yapısı', Feyerabend'in (1989) 'yönteme hayır'ı bunlardan göze çarpanlarıdır. Bottormore'un (1989) çevirisi sayesinde Frankfurt Okulu ve eleştirel kuram Türk okuyucuları için daha bilinir olmuştur.

Bu canlanma emarelerine karşın şunu açıkça ortaya koymak gerekir ki 1980'lerde bile akademik dünya Gökalp'in 1910'larda sahip olduğu farkındalığa erişmiş değildi. Bilim ve bilgi kuramlarına ilgi 1980'lerde kendini belirgin biçimde göstermeye

başlamış olsa da bu döneme kadar pozitivizm, konvansiyonelizm, yapısalcılık, yorumlamacılık, eleştirel gerçekçilik gibi bilgiyi edinmede alternatif açıklamalar sunan akımların farkında olan ve bunu yazıya döken akademisyen yok denecek kadardı. Popper, Gadamer, Lakatos, Bashkar, Foucault gibi düşünürlerin başyapıtlarının Türkçeye çevrileri için 1990'lara gelinmesi gerekecekti. Çeviri dışında bu eserlere yapılan atıflar için de yine 1990'lar beklenecek; ancak atıfların çoğunun 'seramonik' olduğu görülecekti. Bu dönem için biraz Viyana Çevresi ve genelde pek anlaşılmamış olsa da kısmen Frankfurt Okulu'ndan söz edenler vardır ki bunlar da çoğunlukla sosyoloji alanındandır. Daha da vahimi, 1990'larda bile sosyal bilimler ile beşerî bilimler ayrımının farkında olunmadığını gösterir yöntem kitaplarının varlığı (Coşkun, 2023a) bilimsel bilginin nasıl üretilmesi gerektiğine ve genel olarak bilim mantığına ilişkin anlayışın ne denli zayıf olduğunu ortaya koymaktadır. Bu dönemde bilim dünyasına yeni bir kavram daha girmiştir: Bilgisayar.

Bu tarihlerde çıkan kitaplara bakıldığında bir kısmının araştırma el kitabı (örneğin Armay, 1981; Erkul, 1983; Yaggy, 1983), bir kısmının araştırma süreci, veri ve istatistiksel çözümleme teknikleri (Tokel, 1980; Türkbal 1981; Kurtuluş, 1983; Serper ve Gürsakal, 1983) bir kısmının da bilim felsefesi tartışmalarına belli ölçüde değinen ve gerçek anlamıyla yöntem kitabı denilebilecek (örneğin Sencer ve Irmak, 1984; Gökçe, 1988) çalışmalar olduğu görülmektedir. 1980'lı ve 1990'lı yıllar yerli kitapların çevirilerden daha ağırlıkta olduğu bir döneme işaret etmektedir.

1990'larda bilgisayarın ve internetin yaygınlaşmaya başlaması ile araştırma kitaplarında bazı yazılımlara da yer verilmeye başlanmıştır. Buna bağlı olarak bilimsel çalışmalarda eskisinden çok daha yoğun olarak çok değişkenli analizler, faktör analizi ve diğer istatistiksel analizler kullanılmaya başlanmış ve bu yazılımlar araç olmaktan çıkarak amaç olmuştur. Bu eğilim günümüzde de sürmektedir. Bu süreçte istatistik de istismar edilmiştir. Herhangi bir istatistiksel analizin hangi önkoşulları talep ettiği (normal dağılım, gözlem sayısı, tesadüfilik gibi) ve sonuçlarının ne tür çıkarımlara uygun olduğu sorgulanmadan birbirine çok benzeyen çalışmalar hala üretilmeye devam etmektedir. Başka ülkelerde de durum bundan çok farklı değildir. Bu nedenle 1990'lardan günümüze uzayan döneme 'istatistiksel teknikler evresi' dense yeridir. Bu çözümleme biçimleri sosyoloji ve siyaset bilimi gibi bağlam bütünlüğü talep eden disiplinlerde de yaygınlaştı. Dahası bu yozlaşma 2010'lardan itibaren nitel araştırmalarda da kendini gösterdi. Çok sayıda nitel veri çözümleme yazılımı ortaya çıktı. Son yıllarda aynı durum bibliyometrik çalışmalarda görülmektedir. Bilimsel etkinlik denen şey veri çözümleme tekniğine indirgenmiştir.

1990lardan başlayarak ABD yükseköğretim sisteminin dünya genelinde kabul gördüğü ve hemen her ülkenin bu sisteme eklemlenmek çabası güttüğü görülmektedir. Türkiye'de ise artık belli ölçekteki her şehirde üniversiteler kurulmuş, bunların uzmanlaşmaları yerine genelleşmeleri tercih edilmiş, artan nüfusa bağlı olarak

talepteki artışı karşılayabilmek için bu genelci üniversitelerin artırılması yoluna gidilmiştir. Bu gelişmeler bilimsel etkinliğin açıklamak, düşünmek ve anlamaktan çok seremonik ve bir terzi pratiğine benzer birbirinin tekrarı süreçlere dönüşmesine neden olmuştur. Birbirine benzeyen konular, benzer süreçlerle toplanan veriler ve benzer analiz teknikleriyle yapılan çözümlemeler, hipotezler, sınamalar, kabuller, retler alanına sıkıştırılmış bir 'bilimsel araştırma' dağarcığı oluşmuştur. Dergilerin makbuliyet ve meşruiyet düzeyleri hangi endekslerde tarandıklarına göre belirlendi. Bu da sosyal bilimlerin tekdüzeleşmesine katkı sağladı. Bilim üzerine düşünen, eleştirelliği önceleyen ve kendilerini bu seremonik dünyaya sıkıştırmak istemeyenler eğer örülen ağları delip geçecek kudrette olmadılarsa kimse onlardan haberdar olmadı.

1990'lar dünyada gerçek anlamda bilim felsefesi tartışmalarının yapıldığı son dönem olarak nitelendirilebilir. Varlıkbilim, bilgi kuramı ve yöntembilime ilişkin tartışmalar giderek sönükleşti. Türkiye ise bilimsel anarşizm, yorumlamacılık, hermenötik, post yapısalcılık, eleştirel ve bilimsel gerçekçilik tartışmalarını 2000'lerden itibaren gündemine almaya başladığı için bu tartışmalar hala tazeliğini korumaktadır. Ancak yapılan tartışmaların sığ ikilikler, karşıtlıklar ve bir tabloda özetlenen 'varsayımların' ötesinde geçmediğini söylemek gerekir. Bu türden derinliği olmayan klişe ifadelerle bezeli tartışmaları en çok da 'nitel araştırma yöntemleri' ders kitabında görmek mümkündür. Bu kitaplarda nicel ile nitel bir tabloda karşılaştırılır ama kitap boyunca o tabla bir daha dikkate alınmaz (Coşkun, 2022).

Tüm açmazlara karşın 1990'lı yıllarda Türkiye'de de artık bilim felsefesi ile yöntembilim ve bilimsel araştırma bağlantılarının daha belirgin kurulabildiği bilimsel araştırma ders kitaplarının yazıldığı görülmektedir. Dil hala sorunludur, kavramların kullanımıyla ilgili tutarsızlıklar vardır, İngilizce terimlere Türkçe karşılık bulma noktasında keyfilikler süregelmektedir ama yine de artık araştırma teknikleri ve el kitaplarının 'yöntem' kitabı olamayacaklarına ilişkin bir anlayış oturmaya başlamıştır. Artık pozitivist karşıtı 'paradigmalar' da dillendirilmeye başlansa da bunların ayrıntılı biçimde yer aldığı kitapların basılması ancak 2000'li yıllarda mümkün olmuştur.

1990'ların bir özelliği de MEB ve YÖK bursları ile yurtdışında lisansüstü eğitim alan ve bu eğitimlerini tamamladıktan sonra ülkeye dönüp akademik camiaya katılan çok sayıda genç akademisyenin yarattıkları yöntemsel etkidir. Bu öğrencilerin ortak yönü yöntem konusunda geliştirdikleri duyarlılığın göreli yüksekliğidir. Anlatı ve nakil niteliğindeki kitabi bilgilerin taşınmasının ötesinde yeni ve Türkiye merkezli bilgi üretmenin zorunluluğu hissediliyordu. Yurtdışından getirilen kitaplar ABD, İngiltere başta olmak üzere Batılı ülkelerdeki gelişmeleri ve sorunları konu ediniyordu. Ya Türk ekonomisi, Türk işletmeleri, Türk kurumları, Türk toplumu? Bunlarla ilgili oluşmuş yaygın inancın ve anlatının yerine görgül araştırmalara yer verme arzusu belirginleşti. Ders kitaplarında verilen örnekler giderek yerlileşti. Dergi ve kongre sayısı arttıkça, yurtdışı ve yurtiçi eğitimliler ile merkez ve taşra üniversitelerinin öğretim

elemanları arasında etkileşim yoğunlaştı ve karşılıklı öğrenme ve üretme zemini daha verimli duruma geldi. Ancak söylemek gerekir ki, bu durum 'izomorfik' bir etki de oluşturmuş ve birbirinin benzeri nitelikteki çalışmaların artmasına neden olmuştur. Yanlışlar ve eksiklikler de bu yolla yeniden üretilmiş, yaygınlaşmıştır. Betimleyici bilgiden kuram merkezli tartışmalara geçişin ilk kıvılcımları yine bu dönemde çakılmış 2000'li yıllardan günümüze kuram tartışmaları çok daha yoğunlaşmıştır.

Sosyal bilimler ve yöntem özelinde bakıldığında ise dergi, ulusal ve uluslararası makale ve kitap sayısında büyük artış görülmüştür. 2000'li yıllarda hala rapor yazma el kitapları basılıyordu ama 2010'lardan sonra bu tür yayınlara rastlanmamıştır. 2010'lu yıllara kadar 'nicel yöntem' 2010'lu yıllarda 'nitel yöntem' kitaplarında önemli artış görülmektedir. Uluslararası üne sayıp çok sayıda kitap Türkçeye çevrilmektedir. Bilim felsefesi tartışmaları yalnızca doktora tezlerine değil, yüksek lisans tezlerinde dahi görülmeye başlanmıştır.

Bütün bu gelişmelere karşın Türk akademisyenlerin henüz üstesinden gelemedikleri açmazlarının başında 'düşünmek' sayılmalıdır. Görülmektedir ki akademisyenler atanma ve yükseltilme ve akademik teşvik gibi nedenlerin de etkisiyle okuduklarından çok daha fazla yazmaktadır. Ne yazık ki siyasi ve teknolojik gelişmeler bu davranışları sürdürülebilir kılmak için gayet uygun bir zemin hazırlamaktadır. AB araştırma fonları kendi öncelik ve denetim kaygılarını öne çıkaran araştırmalara akıtılmaktadır. Sözgelimi AB'nin yasadışı göç sorunu varsa bu sorun kendi önceliklerine göre belirlenen ölçütler doğrultusunda 'araştırılmaktadır'. Bunun sonucunda birbirinin tekrarı niteliğinde yüzlerce çalışma yayınlanmaktadır. Dijitalleşme hem 'kongre', hem 'dergi' hem de 'kitap' kavramını 'entelektüel kaygıların gayet düşük olduğu' 'standardize süreçlere bağlı ürünler' düzeyine indirgemiştir. Sırada yapay zekâ vardır. Yabacı dil, araştırma ve düşünme engeli bu yolla aşılmakta ve 'seri üretim' çalışmalar peş peşe gelmektedir. Bu gelişmeler çok da verimli olmayan tefekkür iklimimizi daha da verimsizleştirmektedir. İnanmak ve ikna etmek, sorgulamak ve açıklamak çabalarından önce gelmektedir. Belagat hala hakikatin önündedir. Kültü/beşerî bilim ile sosyal bilim ayrımının da yeterince önemsendiği şüphelidir. Bu durum hangi 'olguların' bilimsel araştırmaya konu edilebileceğine ilişkin olduğu kadar 'farklı bağlam ve mahiyetteki olguların hangi yöntem ile araştırılması gerektiği' konusunun da ihmaline neden olmaktadır. Bir teselli olarak söylemek gerekir ki son çeyrek yüzyılda ülkemizde bilimsel yöntemin mahiyetine ilişkin tartışmalarda ve yayınlara en azından niceliksel olarak önemli bir artış görülmektedir.

Sonuç: Gökalp'i Yeniden Düşünmek

Gökalp sonrası yüzyılda yükseköğretimdeki ana eğilimleri, sosyal bilimlerdeki gelişmeleri 'sosyal bilimlerde yöntem meselesi' odağında kabaca betimlemeye çalıştık ve bazı sonuçlara ulaştık.

Birincisi, Cumhuriyet'in yaşadığı bütün çalkantılardan üniversiteler de bir biçimde nasibini almıştır. Ülkenin bu 100 yıllık dönemin yaklaşık 75 yılını Amerikan yükseköğretim modeli ile geçirdiği göz önünde bulundurulduğunda artık bu modelden kolayca dönüş olmayacağı söylenebilir. Öyle ki bir dönemler ABD emperyalizmine itiraz eden Türk solu da eğitim dilinin İngilizce olmasına isyan eden Türk sağı da artık bu hakikati kabullenmiş gözükmektedir. Şimdilerde Türk aileleri çocuklarını ABD'de okutmanın bir yolunu arıyorlar ve bunu yadırgayan bir toplumsallık da söz konusu değil. Değişen sosyoloji milliyetçiliklerin de yeniden yorumlanmasını zorunlu kılıyor. Ancak bir özeleştiri olarak söylemek gerekir ki günümüz Türk milliyetçileri 100 yıl önce Türk milliyetçiliğinin zeminini inşa eden Gökalp ve arkadaşlarının sahip olduğu düşünce donanımının gerisindedirler.

İkincisi, Gökalp karşıtları O'nu diğer birçok konuda olduğu gibi gevşek, genel ve zanni önermelerle değerlendirilerek mahkûm etmektedirler. Gökalp'in çözümlemelerinde analiz birimi olarak 'sınıf yerine milleti' kabul etmesi; 'bireysel çıkar' karşısında 'toplumu ve kolektif yararı öncelemesi'; ümmeti reddetmeden 'Türk ve Turan' demesi nedeniyle sosyalist, liberal ve İslamcı çevrelerden itiraz görmesi anlaşılabilir. Ancak bu itirazların sığ ve belagate bulanmış ve küçük bulgulardan büyük çıkarımlar biçiminde olması Gökalp'i yalnızca büyütür. İkincisi özellikle siyasi İslamcılar Gökalp ile Cumhuriyet'in inkılap ve diğer uygulamalarını tamamını örtüştürme eğilimindedirler. Bu yolla eleştirilerini Gökalp üzerinden Cumhuriyet'e, Cumhuriyet üzerinden Gökalp'a yöneltebilmektedirler. Burada ayrıntılara girilmese de Cumhuriyet'in 1930'larda Türk kültürü, müziği ve tarihi konularında takındığı tavır Gökalp düşüncesiyle hayli farklılıklar gösterir.

Üçüncüsü, kısa denecek ömründe büyük olaylara şahit olan ve bunların çoğunun göbeğinde yer alan Gökalp'ın o dönemde hayli dinamik görüntü sergileyen batı düşünce sistemindeki karmaşadan bir düzenlilik çıkarmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde Osmanlı Devleti de farklı fikri ve siyasi gelişmeler içerisinde savrulmaktadır. Böylesi bir ortamda fikirler-arası geçişler, fikirlerden kopuşlar veya olguların çözümlenmesinde tutarsızlıklar çok daha muhtemeldir. Ümmetçilik, Turancılık, Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük, Garpçılık ve Muasırlaşma… Gökalp bu akımlardan bir terkip oluşturma yolunu tutmuştur lakin 1800'lerden buyan Türk münevverinin gündeminde olan bu türden gayretler günümüzde dahi nihayetlenmiş değildir. Pozitivizmi 'din karşıtlığı' olarak sunma kolaycılığı ve yanlışı, ezanın Türkçe okunmasını Gökalp'ın 'dini Türkçülüğünün' bir sonucu olarak değerlendiren anlayış O'nun 'dindarlığını' sorgulama noktasına gelmiştir. Oysa Gökalp'ın ibadet dili konusundaki referansı İmam-ı Azam'dır[10].

---

[10] "Dini Türkçülük, din kitaplarının ve hutbelerle vaazların Türkçe olması demektir. Bir millet dini kitaplarını okuyup anlayamazsa tabiidir ki dininin hakiki mahiyetini öğrenemez. Hatiplerin, vaizlerin ne söylediklerini anlamadığı sı1rette de ibadetlerden hiçbir zevk alamaz.

Dördüncüsü, Gökalp'ın ve ardından Cumhuriyet'in sahiplendiği 'müspet ilim' olarak pozitivist epistemoloji günümüze kadar aldığı onca eleştiriye karşın toplum bilimleri için en güçlü yöntembilimsel seçenek olmayı sürdürebilmiştir. Bugün dahi 'bilimsel bilgi' tanımı tamamen pozitivist mantığa dayalı olarak yapılmaktadır. 'Yorumlamacılık' 'Hermenötik' henüz 'bilimsel bilgi' üretme rüştlerini pozitivizm düzeyine taşıyabilmiş değillerdir. 'Düzenlilik' ve 'genel geçer ilke' arama konusunda toplumsal yapının cevap verebilme gücü kısıtlıdır, 'nomotetik' arayışlar sınırlı kalmaktadır. Ancak bunun karşısına oturtulmaya çalışılan 'idiografik' yaklaşım, yani olguların kendilerine özgülüğünü kabul eden ve dolayısıyla 'her olgu bilimin konusu olabilir' zeminine oturtulan anlayışın da toplum ve toplumsallık hakikatine nüfuz edebilme becerisi bugüne değin çok üretken olabilmiş değildir. Yöntembilim konusunda önerdikleriyle post-yapısalcılık, etnometodoloji, fenomenoloji ürettikleri bilgiyle elbette toplumsal olanı kavrayışımıza katkı sunmaktalar ancak bunların önerdikleri yolla üretilecek bilginin hakikati ve meşruiyeti üzerindeki şüphe bulutları henüz yoğunluğunu kaybetmiş değildir. Marksist metodolojinin 1950'lerden itibaren Frankfurt Okulu, Bilimsel Gerçekçilik ve Yapısalcılar gibi kendi yavruları tarafından 'reddi-i mirasa' tabi tutulması hala ülkemizde yeterince tartışılmış ve anlaşılabilmiş gözükmemektedir. Kapitalist üretim biçimine göre yapılanmış toplumların ürettiği anomalileri iyi biçimde betimlemek tek başına yeterli değildir. Bu anomalilerin salt "emek-sermaye" çelişkisinden kaynaklandığı varsayımının ne denli sorgulamaya açık olduğu Foucault ve benzerlerinin 'toplumsal güç asimetrilerinin kaynağının çokluğu ve bunları toplumun bütün kılcal damarlarına zerk olunduğuna' ilişkin tartışmalarıyla ortaya koymaktadırlar.

Pozitivizmin epistemik açıklamaları kadar hatta onlardan daha çok eleştirilen yönü onun sosyal yapıyı iyileştirebilme ve daha 'müspet bir dünya kurabilme' iddiasıdır. Hayır, bu gerçekleşmemiştir. Dünya mukayeseli olarak çok daha müreffeh olmuştur ama daha az çatışmalı, daha güvenli, refahın daha dengeli paylaşıldığı bir yer olmamıştır. Dini ve diğer sosyal ve siyasi gerekçelerle savaşlar süregelmiştir. Lakin kabul edelim ki Avrupa kendi içerisindeki dini çatışmaları durdurabilmiştir. Pozitivizmin en gönençli yıllarını yaşadığı dönemde patlak veren İkinci Dünya Savaşı insanlığın büyük bölümü için felaket olmuştur. Ancak Gökalp'ın pozitivizminde bu iddialara zaten yer verilmemişti. Onunkisi, ilim yoluyla bir aydınlanma, bağımsızlaşma, özgürleşme ve adalet arayışıydı. Neticede kadavra kullanımına dahi izin verilmeyen bir ülkede bilimsel bir düşünme ve araştırma iklimi oluşturmak kolay değildi. Dahası dünya ölçeğinde bakıldığında pozitivist sosyal kurgu tıpkı Marksist ve liberal kurgular gibi birçok sorun üretmiştir. Gökalp'i bunlardan sorumlu tutmak tefekkür tembelliğine işaret eder.

Gökalp'i yeniden düşünürken bazı metodik ilkelere bağlı kalmak gerekir. Birincisi, toplumsallık bağlam-bağımlıdır. Bağlamı dikkate almadan yapılacak değerlen-

---

İmam-ı A'zam Hazretleri hatta namazdaki surelerin bile milli lisanda okunmasının caiz olduğunu beyan buyurmuşlardır" (Gökalp, 2019:

dirmeler yanıltıcıdır, günümüzde yapılan değerlendirmelerin büyük çoğunluğu bu mahiyettedir. İkincisi, Gökalp çok kimlikli bir kişiliktir. Bir siyasetçi, aktivist, şair, sosyolog ve filozof… Gökalp üzerine yapılan tartışmalar genellikle O'nun siyasi kimliğinin gölgesinde yapılır ki bu bir noktaya kadar kaçınılmazdır. Ancak O'nun bilimsel yönü tartışılırken yapılan değerlendirmeler ister olumlu ister olumsuz olsun, salt siyası kimliği göz önünde bulundurularak yapılmamalıdır. O'nun Türk sosyolojisini ve sosyoloji dilini kurarken gözettiği bilimsel ilkeler üzerinden dönemin koşulları da dikkate alınarak bu tartışmalar yürütülmelidir. Üçüncüsü, Gökalp hakkındaki kimi hükümler Onun şiirleri ve edebi eserleri üzerinden yapılmaktadır. Edebi eserler ile düşünsel eserler aynı dili kullanmazlar. Bu nedenle Gökalp'ın bilimsel ve düşünsel yönüne ilişkin tartışmalar uygun malzemeler ile yapılmalıdır.

Son olarak, Gökalp'ın gerçek değerini takdir etmek için basit bir soru sormak yeterlidir: Gökalp'ten sonra Türk sosyolojisini Onun kadar etkileyebilen bir başka sosyolog gelmiş midir? Dünya genelinde Sosyoloji disiplini son 100 yılda önemli değişimler yaşamıştır. Onun Durkheim sosyolojisine nüfuz ettiği kadar bugün sözgelimi sosyal teoriye nüfuz edebilen kaç Türk akademisyen vardır?

KAYNAKÇA

Armay, U. (1981) *Bilimsel Araştırma ve Teknikleri El Kitabı*, Der Yayınları.

Arslan, R. ve Ökten, A. (1994) *Araştırma Yöntemleri*, YTÜ, Mimarlık Fak. Yayınları.

Ataöv, T. (1969) *Bilimsel Araştırma El Kitabı*, Balkanoğlu Matbaacılık.

Batuhan, H. (2002) İspanya'da bir şato: Bir düşünürün hatıraları, İstanbul: Bulut Yayınları.

Baysal, B. M. (2004) Üniversitelerde altmış yıl: Bilimle geçen bir yaşam, Alfa Yayınları.

Bottormore, T. (1989) *Frankfurt Okulu (EleştirelKuram)*, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, Ara Yayıncılık.

Comte, A. (1964) Pozitivist Felsefe Dersleri, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 2(19), 213-258.

Coşkun, R. (2022) Nitel Araştırmalarda Sorunlar: Seçilmiş Makalelerin Eleştirel Bir İncelemesi ve Bazı Öneriler, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23 (1),165-189.

Coşkun, R. (2023a) Türkiye'de Sosyal Bilimlerde Yöntem Sorunları: 1930-2000 Arasında Yazılmış Araştırma Yöntemleri Kitaplarının Eleştirel Bir İncelemesi, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 23 (Özel Sayı): 185-218, DOI: 10.18037/ausbd.1311959

Coşkun, R. (2023b) Bir Disiplin Dili Oluşturmak: 'Yönetim ve Organizasyon' Disiplininin Dilsel Gelişimine İlişkin Bir İnceleme, *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 25 (2), 399 – 422, DOI:10.26745/ahbvuibfd.1226876

Demirel, F. A. (2011) Türkiye Antropolojisinin Tarihçesi ve Gelişimi, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3 (4), 128-134.

Descamps, P. (1950*) Tecrübi Sosyoloji: Metod.* İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayınları.

Durkheim, E. (2013) *Toplumbilimin Yöntem Kuralları*, (Çev. Ö. Ozankaya) Cem Yayınları.

Erken, A. (2016) Negotiating Politics, Informal Networks and the Ford Foundation Projects in Turkey during the Cold War. International *Journal of Turcologia*, XI (21), 5-22.

Erkul, İ. (1983) *Araştırma Raporlarında Tertip ve Şekil Meselesi*, yayıncısı belli değil.

Feyerabend, P. K. (1989) *Yönteme Hayır*, Ara Yayıncılık.

Fındıkoğlu, Z. F. (1938) Türkiye'de İlmi ve Felsefesi Hayatın İnkişafı Şartları, Çığır Dergisi Neşriyatı, Sayı 5. Ankara.

Frank, P. (1985) *Doğa Bilimlerinde Pozitivizm*, (çev. Y. Öner), Metis.

Geçikli, R. M. (2021) Demokrat Parti Dönemi Yükseköğretim Politikası ve 1956 Tarihli Rapor, *Atatürk Üniversitesi, Atatürk Dergisi*, XI (2), 141-171.

Gökalp, Z. (2019) *Ziya Gökalp Bütün Eserleri 1: Kitaplar*, 2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları.

Gökçe, B. (1988) *Toplumsal Bilimlerde Araştırma*, Savaş Yayınları.

Gulbenkian Komisyonu 2011. *Sosyal bilimleri açın: sosyal bilimlerin yeniden yapılanması üzerine rapor*, 8. baskı. İstanbul: Metis.

Günay, D. Ve Kılıç, M. (2011) Cumhuriyet Dönemi Türk Yükseköğretiminde Rektör Seçimi ve Atamalar, *Yükseköğretim Dergisi*,1(1):34-44.

Gürtan, K. (1971) İstatistik ve Araştırma Metodları, İ.Ü. İşletme Fak. Yayınları.

Healy, M. E. (1947) Le Play's Contribution to Sociology: His Method, *The American Catholic Sociological Review*, 8 (2), 97-110 .

Horne, J. R. (2002)*A Social Laboratory for Modern France: The Musée Social and the Rise of the Welfare State*, Duke University Press.

İhsanoğlu, E. (1993) "Darülfünun", maddesi, (içinde) *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 8, 521-525, TDV.

Karasar, N. (1976) *Araştırmalarda Rapor Hazırlama Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, Torunoğlu Ofset: Ankara.

Keleş, R. (1976) *Toplum Bilimlerinde Araştırma ve Yöntem*, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü.

Köktürk, G. V. (2005). Türkiye'de 1980-2003 Yılları Arasında Sosyal Bilimler Alanında Yayımlanmış Yöntem ve Araştırma Teknikleri Kitaplarının Hedef Kitleleri ve Yazılma Amaçları Açısından Değerlendirmesi. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)*, (2), 113-130.

Kömürlü, E. (2019) 1960'lara kadar Türkiye'de İlk Üniversitelerin Kuruluşları, Üniversite Araştırmaları Dergisi, Nisan 2019, Cilt 2, Sayı 1, Sayfa: 35-42.

Kuhn, T. (1982) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Alan Yayıncılık.

Kurnow, E. (1956) Araştırma El Kitabı, A.Ü. SBF Yayınları.

Kurtkan-Bilgiseven, A. (1978) *Sosyal İlimler Metodolojisi*, Filiz Kitapevi.

Kurtuluş, K. (1983) İşletmelerde Araştırma Yöntembilimi-Araştırma Yöntemleri, İ.Ü., İşletme Fakültesi Yayınları.

Meriç, C. (1998) Jurnal: Cilt 2, İletişim.

Meriç, C. (1999) Sosyoloji Notları ve Konferansları, 5. Baskı, İletişim.

Orçan, M. (2014), *21. Yüzyılda Türkiye'de Sosyolojinin Geleceği*", Sosyoloji Divanı içinde, (ss. 53-63), Konya, Çizgi Yayınları.

Pamukçu, A. M. ve Dilmen, S. (1967), *Araştırma ve Tez*, A.Ü. Veteriner Fak. Yayını.

Reichenbach, H. (1981) *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, İstanbul: Remzi Kitapevi.

Robbins, L., Dupriez, L., Sola, J. A. Ve Stuart, O.M.V. (1945*) İktisadi Araştırmalarda Usuller Hakkında Beş Konferans*, Ankara: : Başbakanlık İstatistik umum müdürlüğü, 1945

Sencer, M. ve Irmak, Y. (1984) Toplumbilimlerinde yöntem, İstanbul: Say Yayınları.

Snow, C. P. (1973) İki kültür: Bilim ve Edebiyat, İstanbul: Varlık Yayınevi.

Tekeli, İ. (2011) Sosyal Bilimci ve Siyasetçi Olarak Behice Boran: Hesabı Akılla Verilen Bir Yaşam, *Sosyoloji Dergisi*, 23-24: 1-45.

Togan, Z. V. (1950) *Tarihte Usul*, Enderun Kitapevi.

Tokel, T. (1980) Pazarlama Araştırması, Bursa İktisadi Ve Ticari Bilimler Akademisi

Türkbal, A. (1981*) Bilimsel Araştırma Metodları ve Uygulamalı İstatistik*, Atatürk Üniversitesi Basımevi.

Türkdoğan, O. (2011). Türk Sosyoloji Tarihçesinde Carle C. Zimmerman. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, 27(3-4), 273-286.

Tütengil, C. O. (1969) *Sosyal İilimlerde Araştırma ve Metod*, İ.Ü. İktisat Fakültesi Yayınları.

Yaggy, E. (1989) *Bilimsel Çalışma Nasıl Hazırlanır*, çev., Aktan, O., Makro Yayınları.

Yıldırım, E. (2000) İktidar, Üniversite ve aydınlar, *Bilgi*, 2(1), 1-11.

Yıldırmaz, S. (2023) Cavit Orhan Tütengil ve Türkiye'nin Karayolları, *Toplumsal Tarih Akademi*, Sayı: 2, 138 – 144.

Young, P. V. (1968*) Bilimsel ve Sosyal İncelemeler ve Araştırma*, çev. Bingöl, G. ve İşçil, N., Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı Yayınları.

Yücebaş, M. (2014) 1933 Darülfünun'un İlgası ve Yeni Üniversitenin Ruhu: Basında Üniversitenin Anlamı, *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 13(2):259- 283.

Yücel, G. Ve Bölükbaşı, Y. Z. (2019) Türk Milliyetçiliğinde Yol Ayrımı: 3 Mayıs 1944 Irkçılık-Turancılık Davası, *Milliyetçilik Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 5-34.

Zimmerman, C. C. (1964) *Le Play ve Sosyal İlimler Metodolojisi*, İ. Ü. İktisat Fakültesi Yayınları.

GÖKALP'İN İZİNDE BİR YÖNTEM ARAYIŞI: ELEŞTİREL BİR ANALİZ

'Etmez bizim bahara delâlet menekşeler,
Yüz pâre top ile açılır nevbaharımız!'[1]

ZİYA GÖKALP

"Ulusçuluk görüşünün çağdaşlaşma çözümü
batılılaşma yoluyla çağdaşlaşma değil,
uluslaşma yoluyla çağdaşlaşma çözümü olmuştur. "[2]

NİYAZİ BERKES

Abdulkadir İLGEN *

İkinci Meşrutiyet ve Erken Cumhuriyet dönemi Türk Düşüncesine damga vurmuş en önemli şahsiyetlerden biri de Ziya Gökalp. Yaşadığı dönem Uzun 19. yüzyılın sonuyla kısa 20. yüzyılın hemen başlangıç devreleri. Uzun 19. yüzyıl Birinci Cihan Harbi'nin bitmesi ve imparatorluk çağının sona ermesiyle nihayete eren bir zaman aralığı iken, kısa 20. yüzyıl 1920'lerde başlayıp Sovyet Rusya'nın dağılmasıyla sona eren bir yüzyıl.

Gökalp (1876-1924), işte bu devirde, Birinci Meşrutiyet'in ilanıyla hilafetin kaldırılması arasındaki en muhataralı dönemde neşet etmiş, o devirde yaşamış ve tesirleri günümüze kadar ulaşan eserlerini o devirde vermiş büyük bir düşünür.

Gündeme getirdiği konu ve fikirler kendi devrinde henüz nüve halindeydi. Bu o kadar böyleydi ki onun darülfünunda lisans öğrencileriyle paylaştığı meseleler Amerika gibi ülkelerde bile henüz yeni yeni gündeme gelmeye başlamıştı. Oysa Gökalp Kıta Avrupa'sında tartışılan mesele ve kavramların neredeyse tamamını daha o günlerde ülke gündemine taşımış ve bunların bizdeki karşılıklarını bulmaya çalışmıştı. Uzak Batı'da henüz tedavüle girmeyen kavramlar,[3] Türk entelijansiyasının gündemine o günlerde girmişti.

---

* Prof. Dr. Emekli Öğretim Üyesi.

1 Tansel, F.A. (1989), *Ziya Gökalp Külliyatı-I: Şiirler ve Halk Masalları*, Atatürk, Di ve Tarih Yüksek Kurumu, TTK Yayınları, TTK Basımevi, Ankara, s.323. Üstat burada "100" pâre top ile meşrutiyete dikkat çekiyor.

2 Berkes, N. (2002), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (haz) Ahmet Kuyaş, YKY, İstanbul, s. 424.

3 Berkes bu konuda "Benim Durkheim ve ardılları olan Fransız sosyologlarının düşün ve yapıtları üzerine perende atışımı görenler beni sosyoloji alanında 'bitirmiş' kişi gibi görüyorlardı" der. Bkz. Berkes, N. (2005), Unutulan Yıllar, İletişim Yayınları, İstanbul, s.126.

Gökalp işte böyle bir dönemde gerçek manada bir münevver olarak bütün gayretini "*cemiyetimizin had realiteleri arasında bir münasebet kurmak*" üzerine yoğunlaştırmıştı. [4] Cemiyetimizin had realiteleri ise cemiyetimizin imparatorluk, İslam ve kurumları gibi mevcut realiteleriyle teşekkül etmekte olan yeni hayatın ulus devlet ve laiklik gibi yeni realiteleri arasındaki yerdi. Devrin aydınlarından bir kısmı eskiyi olduğu gibi muhafaza taraftarıyken, bir kısmı da eskiye ait ne varsa tümden değiştirmeyi savunuyordu.

Yani, o nesilden bir kısmı aruzun ölü kalıpları gibi hayatımızda dolaşan ölü değerleri savunan mürteciler iken, bir kısmı da millî bünyeye uymayan, yabancı değerleri yeni diye Türk toplumuna dayatmayı etmeyi düşünen radikallerdi. Gökalp ne radikal ne de mürteci idi. O, muhafazakâr bir liberaldi.

> "…Muhafazakârlığın şartı yalnız, canlı an'aneleri muhafazaya çalışmaktır. Bunların cansız olanlarını muhafazaya çalıştığı zaman irtica dairesine girmiş olur. Nasıl ki liberalizmin şartı da yalnız canlı mefkûreleri teşe'ün (realite haline getirmeye çalışmak) ettirmeğe çalışmaktır. İçtimâî vicdandan henüz feveran etmemiş hedefleri tahakkuk ettirmeğe uğraşırsa radikalizm dairesine atlamış olur" (Gökalp, Ankara 1977: 22).

Muhafazakârlığı da bu şekilde bir muhafazakârlıktı. Eskiler buna "*kadem-nazar*" ilişkisi der. Buna mümkün ve muhtemel arasındaki ilişki de denebilir. Mümkün, çözümleri mevcudun içinde arama, muhtemelse çözümleri mevcudun dışında arama iradesidir.

Gökalp'ın içinde yaşadığı devir, geçmişten günümüze devrim çapında hadiselerin yaşandığı bir geçiş devri idi. Gerçi o meseleler bugün bile güncelliğini kaybetmiş değil. Başta Türklük olmak üzere İslamlaşma, modernleşme, çağdaşlaşma, geri kalmışlık, ilerleme, klan, aşiret, cemaat, cemiyet, camia, kavim, ulus, sınıf, ümmet, kozmopolit, töre, yasa, fıkıh, hukuk, hilafet, kadı, müftü, fıkıh, usul-i fıkıh, cemiyet-i akvam, kültür, medeniyet, talim-terbiye, parti, grup, grup kararı, gazete, efkâr-ı âmme, mefkûre, örf, anane, zümre… gibi bir yığın mesele, problematik bir alan ve mevzu olarak tartışılmakta ve bir çözüm bulunmak istenmektedir.

Gökalp işte böyle bir devirde çözümleri "köken mitolojisi" de denilebilecek bir parantezde, tarihsel realitede arayan gelenekselciler ile her şeyin çözümünü parantez içindeki mutlak bir ilkede arayan yenilikçiler arasında üçüncü bir yol denedi. Bu, çözümlerin ne çağdaş olduğu ileri sürülen mutlak bir ilkede ne de yerli diye tutturulan donmuş bir geçmişte aranmadığı farklı bir yoldur. Buna hakikatin 'devam zinciri' içinde aranması da denebilir.

---

[4] Tanpınar, A.H. (1977), *Edebiyat Üzerine Makaleler*, (haz) Zeynep Kerman, Dergâh Yayınları, İstanbul, s. 107.

Ona göre hakikat ne nokta zamana ait tarihsel bir kesitte ne de hâlihazırdaki yabancı bir çıktıdadır, hakikat akan zamana ait yeni hayatın kendisinde, bizim realitemizdedir. Yeni Hayat derken de bu kastedilir, "halka doğru" derken de. Bu da avuçlarımızda tuttuğumuz sabit bir realite değil, sürekli değişen dinamik bir süreçtir. Gökalp'ın aradığı budur, dinamik hakikat ve bunun ilmi.

Gökalp buna *Yeni Hayat* der. Yeni hayatın gayesi de zihinde başlayıp zihinde biten malum bir sabite değildir. Yeni Hayat'ın programı yok metodu vardır. [5]

> "Program istikbalin bütün safhalarını gösterir ve peygamberce bir keşif gerektirir. Metot, program gibi mağrur değildir, yükseklerde uçmaz. İlimlerin metotları vardır, programları yoktur. Çünkü ne gibi hakikatler keşfedileceği evvelden tasarlanamaz. Âlim muntazam bir metoda sahiptir. Onu takip eder ve hakikatleri birer birer bulur; 'Genç Kalemler'in önümüzde çıkacak sayısında bu metodu yazmak isterim" [6]

Gökalp'e göre bunun ilmi sosyoloji, konusu da cemiyettir. O yüzden Gökalp'ın çağdaşlaşma tasarımı, cemiyetin kendisi olan milliyetçilik ve bunun bilimi üzerinde yükselir ve onu esas alır. Bu anlaşılmadan Gökalp'e ait hiçbir şey anlaşılamaz. Bu yaklaşım epigrafta da geçtiği üzere "*batılılaşma yoluyla çağdaşlaşma değil, uluslaşma yoluyla çağdaşlaşma*" olarak formüle edilir.

Fakat cemiyet derken bile onu belirsiz, müphem bir kitle olarak ele almaz, şubelere ayırır. Bir yerde bunu ikiye ayırır ki, bu, genel anlamıyla gelişmiş örgütlü toplumlarla gelişmemiş örgütsüz toplumlara dair çok yerinde bir tanımlamayı içerir. Bunlardan birini "örgütsüz/kıtavî" cemiyet, diğerini de müteazzi/organize" cemiyet olarak tanımlar.

> "Bunlardan kıt'avî cemiyetlerde yalnız müşterek vicdan vardır. Henüz taksim-i a'mâl kâfi derecede vücuda gelmemiştir. Müteazzi cemiyetlerde ise mâşerî vicdandan başka, taksim-i a'mâl ve onun neticesi olan ihtisas da teşekkül etmiştir". [7]

Gökalp'ın müteazzi cemiyetle kastettiği Batı'daki sınıflı ve örgütlü toplumlardır. Örgütlü toplumu iş bölümü yaratmıştır. Böylece tabipler odası, eczacılar odası, ticaret ve sanayi odası vb. mesleki odalar ve bunlara ait ortak bilinçler doğmuştur. Marks olsa buna "sınıf bilinci" derdi. Gökalp daha farklı tabirler kullanıyor.

---

5 Gökalp, Z. (Şubat 1982-a), *Makaleler II*, (haz) Süleyman Hayri Bolay, Kültür Bakanlığı Yayınları 361, Ziya Gökalp Dizisi 21, Başbakanlık Basımevi, Ankara, s. 43.

6 Erişirgil, M.E. (1984), *Bir Fikir adamının Romanı: Ziya Gökalp*, Remzi Kitabevi, İstanbul, s. 77.

7 Gökalp, Z. (1980), *Makaleler IX: Yeni Gün-Yeni Türkiye-Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, (haz) Şevket Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, s. 110.

Her toplumda ekonomik açıdan birbirine benzeyen ikincil/tâli zümreler vardır ve bunlara da "sınıf" denir der. Bunlar tüketim açısından birbirine benzeyen grupların adıdır. Bir de üretim yönünden birbirine benzeyen gruplar vardır ki bunlara da "meslekî zümreler" denir. Böylece cemiyet içindeki "millî vicdanın" hemen yanı başında bir de "sınıf vicdanı ve meslekî vicdan" oluşur.

Fakat sınıf gibi tâli zümreler iş bölümünün geliştiği müteazzi/örgütlü toplumlarda gelişirken, kıtavî, yekpâre cemiyetlerde bu tür sınıflı yapı ve bilinçler gelişmez. Bu tür toplumlarda her şey, henüz uzuvları gelişmemiş tek hücreli canlılar gibi bir şeye bağlıdır. İş bölümünün geliştiği toplumdur ki orada bireyle devlet arasında ilişkiler hem doğrudan doğruya hem de aracı kurumlar vasıtasıyla oluşur. Demek ki cemiyet içinde zümreler, zümre içinde de tali zümreler vardır. Bir de cemaatler vardır ve her biri farklı saiklerle hareket eder. Marksistler bu zümrelerden sınıfı her şey, diğer her şeyi hiçbir şey sayarak toplum dinamiklerini tek bir sebebe irca etmiş ve yanılmışlardır.

Sınıf cemaatten farklıdır. Cemaat denince kapalı yapılar, cemiyet denilince de açık yapılar anlaşılır. *Millet, devlet ve vatan cemiyet; ondan daha kapsamlı olan kavim, ümmet ve medeniyet camia*, bunların altındakiler de cemaattir. Şu durumda cemiyet aynı cemiyetken bile farklı açılardan bakılınca farklı isimler alabilir. Millet, halk, devlet ve vatan kavramlarında mevzu aynıdır ama sonuç başkadır. Hepsinde mevzu cemiyettir ama birinde millet, birinde halk, birinde devlet, birinde ise vatan şeklinde tezahür eder. Ve aynı şey (toplum) her birinde farklı anlamlara gelse de farklı ahkâma tâbi olur.

> "Cemiyet, harsî bir zümre olarak nazara alınırsa millet adını alır. Siyasî bir zümre itibar olunursa devlet adıyla anılır. Ahlâkî bir zümre mahiyetinde görülürse vatan diye adlanır. Hukukî nokta-i nazardan bakılırsa halk tesmiye olunur… İkincisi cemiyetin müteaddit camialara mensup olmasıdır. Cemiyetten daha büyük olup onu içine alan zümrelere camia adı verilir: Kavim, ümmet, medeniyet zümresi gibi". [8]

Demek oluyor ki bir toplum içinde kültürel, hukukî, siyasî, ahlakî, dinî, meslekî ve ekonomik durumlara göre birbirinden çok farklı şubeler ortaya çıkabiliyor. Bunlardan kültürel birlikteliğe ulaşan cemiyete millet, hukukî bir mukaveleyle bir araya gelen cemiyete halk, siyasî bir birlik oluşturan cemiyete devlet, ahlakî bir birlik oluşturan cemiyete yurttaşlar topluluğu veya vatan, dinî bir grup oluşturan cemiyete ümmet, cemiyet içinde meslekî bir birlik oluşturan tali zümrelere meslek odaları ve nihayet cemiyet içinde hayat şartları açısından ekonomik bir birlik ve benzerlik oluşturan gruplara da sınıf denir diyor. Tekrar edelim, bunlardan her birinin tâbi olduğu ahkâm bir diğerinden farklıdır ve bir bireyde eş zamanlı olarak bu gruplardan her birine ait

---

[8] Gökalp, Z. (Şubat 1982-b), *Makaleler VII: Küçük Mecmua'dakı Yazılar*, (haz) Abdülhalik Çay, Ankara, s. 59.

farklı farklı bilinç biçimleri olabilir. Hatta buna Cemiyet-i Akvam (BM) [9] gibi uluslararası kolektif bilinç biçimleri bile ilave olunabilir.

Gökalp milliyetçilik derken, işte buna; kültürel bir bütünlüğe ulaşmış toplumun kendiliğinden oluşmuş değerler manzumesini savunmayı kasteder. Bu ise, bizatihi toplumun kendi etrafında birleştiği değerler bütününü esas almak ve ona tâbi olmaktır. Fakat burada bile bir değerler arkeolojisine da geçmişte o topluma ait olsa bile hâlihazırda yaşamayan ölü değerleri öne çıkartmayı irtica sayar. İlginç olan şu ki, Gökalp bütün bu fikirleri, vâki bir realiteye; imparatorluk realitesine nihaî şeklini veren bir zeminde ortaya koyduğu için büyüktür. Tanpınar da buna, onun bu yönüne işaret eder.

Bir yanda "*tamamıyla İslamiyet'e ait olan ve devletin teşekküllerinden birini veren hilafet kurumu ve yapısı icabı anasırcı olan bir imparatorluk*" realitesi, diğer yanda ise "*henüz realite halinde olmasa da ikinci bir realite gibi bunun hemen onun yanı başında yükselmeye başlayan*" ikinci bir realite, Türklük. Gökalp'ın büyük rüyası; işte bu ikisinden "*hayatımızın kendisi olan bir sentez vücuda getirmek*"ti (Tanpınar, 1977: 107).

Bunun da ötesi vardı ve bu ötesi ancak yerleşik bir kavram haritası inşa edilerek anlaşılabilirdi. Gökalp ve eserinin anlaşılması önündeki en büyük engellerden biri, onun ilk defa ileri sürdüğü kavramların, onun ortaya koyduğu bütünlük içinde değil, birbirinden kopuk ve ilgisiz biçimde yerleşik kalıplar içinde ele alınmasıdır. Hâlbuki Gökalp "vicdan" derken, bu kavramı bugün bizim anladığımız anlamda değil, çok daha farklı bir anlamda ve kurduğu sistemin en önemli kurucu unsurlarından biri olarak kullanıyordu.

Aydınlanma Sonrası Yarılan Bilinç

Aydınlanma sonrası girilen süreçte geleneğin "damgalı sözleri" geçerliliğini yitirmiş ve varlık yeniden tanımlanmıştı. Dolayısıyla "içerinin kapsamıyla dışarının biçimleri, artık organik olarak birbirlerine denk düşmemekte", birbirini karşılamamaktadır. Toplumu dört bir yandan saran yeni dünya ve yeni gerçekler karşısında "geç kalmış bir tasavvurun" içerikleriyle davranılamayacağı aşikâr olduğu gibi bunlarla ne yeniye hükmetmek ne de eskiyi ayağa kaldırmak da mümkün değildi.

Yeni durum şeylerle kavramlar arasındaki ilişkilerin yeniden kurulduğu yeni re-

---

[9] Gökalp Musul-Kerkük Meselesi ve Cemiyet-i Akvam'a dair yazdığı bir yazıda bu kurumu (BM) camia olarak tanımlamış ve yasama, yürütme, yargı gibi sahici kurumlara sahip olmadığı için de hiçbir yaptırım gücüne sahip olamayacağını söylemiştir. "Mütarekeden sonra, İstanbul'un bazı Türk matbuatı da millî mefkûreyi terk ederek beynelmilel mefkûreye büyük kıymet verdiler: Milletler Cemiyeti'nin teşekkülünden büyük ümitlere düştüler. Hâlbuki Milletler Cemiyeti yoktu ve olamazdı. Mümkün olan ancak medeniyet zümresi mahiyetinde müeyyidesiz ve i'cazsız bir Milletler Camiası idi". Bkz. Gökalp, Z. (Şubat 1982-b: 61).

aliteler, yeni kavramlar demekti. Bunun tersi geleneğin muhayyel dünyasında yaşayanların durumuydu. Orada ise durum fikirlerle şeyler arasındaki ilişkilerin koptuğu bir dünya idi. Tıp diliyle anlatmak gerekirse, görme duyuları normal birinin görme korteksinde meydana gelen bir bozukluktan dolayı sanrılar görülmesi veya tersi bir durumda duyuların işlevsiz kalmasından dolayı kortekse veri gitmemesi gibi bir şeydi yaşanan. Burada görme duyuları hayatın kendisi ve olgular, görme korteksi de onu algılayan kavramlar ve dünya tasarımı idi. Bozukluk hayatın içine giren yeni olgularda değil, bunların eski kavram ve eski dünya tasarımıyla kavranmaya çalışılmasıydı. Ya da olgulara ait verileri aktaracak yeterli donanımın olmayışından dolayı beyin korteksinin ıssız, boş kalması gibi bir durumdu yaşanan.

Modernleşme sürecine gecikmiş olarak giren birinin görme ve işitme duyularıyla gördükleri ve deneyimledikleri de normal olarak herkesin gördüğü ve yaşadığı şeylerdi. Fakat böyle bile olsa, beynin görme ve işitme korteksi bütün bunları işlerken yeniye ait şeylerin tarihi ve soy kütüğü üzerinden değil, eskiye ait kavramların tarihi ve soy kütüğü üzerinden işlediği için, nihaî çıktı da gerçeğin kendisi olarak değil, bir tür sanrı ve yanılsama olarak kişiye ulaşmış oluyordu. Sorun tam olarak buradaydı.

Kişilerle kavramlar arasındaki nedensellik ilişkisinin kopması şeklindeki şizofrenik bir durumdu bu. Böylece geleneğin kavram dünyası bir anda işlevi olmayan ve kendi kendine dönen "avara bir kasnağa" dönüşüyor, zihin ve algı sahici bir yanılgıya düşüyordu. Bu, sadece varlığın gerçek anlamda algılanmasını değil, aynı zamanda hakiki manasında anlaşılıp değerlendirilmesini de kesintiye uğratan ontolojik ve bilişsel bir yarılmaydı. Bunun temel nedeni ise iki dünyanın iki ayrı tarihsel deneyimden geçmesinde yatıyordu. Doğu'nun kendi parantezinde yaşadığı zaman aralığı, Batı için geleneğin[10] dünyası ve onun kullandığı kavramlardan uzaklaştığı bambaşka bir zaman aralığı idi. Dönem aynı dönemdi ama deneyimlenen şey birbirinden çok farklıydı. Biri "şimdiki zamanla karışan bir geçmişi" yaşıyor, diğeri ise içinde bulunduğu çağı modernite ve onun kavramlarıyla yaşıyordu. Birinde bellek hâlihazırı (hâlihazırla Gökalp ve muasırlarının dönemini kastediyorum) başka bir anlam haritası üzerinden okuyor, diğerinde ise şimdiki zaman bambaşka bir anlam haritası üzerinden okunuyordu. İkisi de dünyayı eş zamanlı olarak deneyimliyor fakat birinde hayat bizimkilerin "asrî" diye ihtiyatla yaklaştığı hayat formları üretiyor, diğerinde ise hayat kendini geleneğin kalıpları içinde devam ettirmeye çalışıyordu.

Bunların ikisi de hayatın içinde ve bizim realitemizdi, ama hatırası ne kadar büyük olursa olsun "bizim" dediğimiz şekillerle hayatı dilediğimiz gibi devam ettiremiyor ve hayatın dışına itiliyorduk. Hayatın başka bir realitesi ise kökleri Rönesans, Reform ve Aydınlanma gibi büyük deneyim ve devrimlere dayanan bir bütünlük içinde an-

---

[10] Gelenek derken Platon ve Aristo'nun kavram dünyasını ve Modern Çağlara kadar sürgit devam eden Doğu ve Batı Dünyasındaki üretim biçimleri ve gündelik hayatın hallerini kastediyorum.

lam kazanıyor ve hayatı bambaşka değerlerle kuruyordu. Çelişkinin kökleri gerçekten de çok derinlerde, büyük kıtaları yerinden oynatır gibi görünen büyük kırılmalarda yatıyordu.

Netice olarak bizim de içinde bulunduğumuz Batı dışındaki dünya varlıkla kurduğu ilişkiyi bölünmüş bir bilişsel gerçeklik üzerinden devam ettiriyor, bu da sadece bilişsel değil, kültürel, ontolojik ve sosyal anlamda kendilik yarılmalarına neden oluyordu.

Çatışma bu yüzden tam içimizde, benliğimizdeydi.

> "Batı'da teknik-bilimsel altüst oluşların neden olduğu devrimler, bilinci her seferinde yeni bir bakışın gereklerine uyduran bir paradigma değişikliğine yol açmışken, benim durumumda böyle olmamıştır. Bilincim hâlâ büyülü dünyanın zamanında yaşamaktadır. Sürekli bombardıman sonucunda yeni şeylerdeki engellenemez çekiciliğin etkisinde olduğum doğrudur, ama bunların şeceresi ve arkeolojisi benim için bilinmez olarak kalmaktadır". [11]

Burada temel açmaz yeniyle temasın zihinde bıraktığı etkinin, yeninin şeceresi ve arkeolojisi tarafından değil, eskinin şeceresi ve arkeolojisi tarafından belirlenmesidir. Evet, yeniyle temas kurulmakta ve yeniye dokunulmaktadır ama değerlendirme "gecikmiş bir bellek" tarafından yapıldığı için dokunulan şeyin içeriği ne ise o şekilde değil, "yaralı bir belleğin" dolaylı bir yansıması, kırık bir imge olarak intikal etmektedir.

Şurası doğrudur; 'zamanın değiştiğini, dünyanın dönüşüme uğradığını, tarihin durmadan yeni üretim biçimlerini, yeni toplumsal ilişkileri biçimlendirdiğini bilirim, ama *bu tarihin içeriği benim yokluğumda oluşmuştur*'. Sorun da burada, içinde benim olmadığım zaman diliminde yaşanan değişiklikleri benim deneyimleme imkânımın olmayışındadır.

Benim realitemle karşı karşıya geldiğim realitenin her ikisi de oluşturulmuş, kültürel bir realite idi. Her ikisi de aksi iddia edilemeyecek kadar gerçek, aksini savunamayacağımız kadar sahici idi. Eskiden kullandığımız araçlar da pratik sonuçlar doğuruyordu, yenileri de. Her ikisi de hayatın kendisiydi. Her ikisinde de sahici nesnellik alanları vardı ve bu gözlerimizin önündeydi. Ne ki bunlardan bize ait olanların çoğu artık sosyal birer fosil olmanın ötesinde bir değer ifade etmiyordu.

Sanayi Devrimi öncesi toplumlarını düşünün! Asırlarca hiç değişmeden devam eden içine kapalı ekonomiler ve buna bağlı olarak gelişen üretim ve tüketim kalıpları, davranış biçimleri. Aynı döngünün bir sonucu olarak muazzam boyutlara ulaşan mesafeler ve insan takatini aşan doğal engeller. Oysa Sanayi Devriminden sonra yaşanan gelişmelerle muazzam miktardaki emtia ve insan eskilerden hiçbirinin tasavvur bile

---

[11] Shayegan, D. (2014), *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, (çev) Haydun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, s.16.

edemeyeceği mesafelere hiçbir zorluk çekmeden çok kısa zamanda taşınabiliyor ve kıtaları birbirine yakınlaştırabiliyordu.

Üretim ilişkilerindeki devrim çapındaki ilişkiler sadece kendi içinde sınırlı kalmıyor, sosyal hayatı da derinlemesine etkiliyordu. Bunun sonucu olarak eskinin tarım toplumunun yerini sanayi toplumu alıyor ve ilişkilere yeni bir nizam veriyordu. Eskinin akraba, eş dost ve değer yüklü yerel ilişkileri, yerlerini çıkar esasına dayalı kent hayatının çok daha farklı ilişkiler ağına terk ediyordu. Nasıl tarım toplumunun üretim ilişkileri ve buna dayalı oluşturulan sosyal ilişkileri sahici bir realite ise, yeni hayatın sosyal hayata soktuğu yeni ihtiyaçlar ve ilişki ağları da birinciler kadar sahici ve hakikiydi.

"Hocamın Vasiyeti"[12]

Gökalp'ın çocukluk yıllarına dair bir anısı "Hocamın Vasiyeti" şeklindeki bir yazısında çok açık biçimde bu ikilemin izlerini verir. O yıllarda İdadî'de okumakta ve hocaları derslerde kendilerine hem doğa bilimlerini hem de tasavvuf ve kelam gibi dinî ilimleri birlikte okutmakta, öğrencileri o şekilde yetiştirmektedirler.

Ne ki bu ikili okumalar, Genç Ziya'da ruhî bir tatmin yerine, zihninde "reybîlik" [13] tohumlarının yeşermesine sebep olmuştur. Bir yanda doğa bilimlerinin, insan da dâhil bütün varlığı bir makine gibi tasarlayan nedensellik yasaları, öte yanda insan-öznenin hür iradesi arasında yaşanan gelgitler. Bütün bunlar Genç Ziya'yı, tam bir ikilem içinde bırakmıştır. O günlerdeki halet-i ruhiyesini şöyle anlatır:

> "Kalbim, vecdimin yegâne menbaı olan faziletli ve kahraman insanın, asaletsiz, pespaye, esir ve âciz maddeden yapılmış ihtiyarsız (seçme özgürlüğü olmayan) ve istiklâlsiz bir makine olmasına bir türlü kâil olamıyordu" (Gökalp, 2023: 180).

> "Böylece bir taraftan okulda okuduğu fizik, kimya ve matematik gibi müsbet ilimler yanında 'ilm-i kelam' gibi manevi ilimler onun henüz inkişaf etmeye başlayan kafasında huzursuzluklar doğurmuştu. O bu meseleyi şöyle anlatıyor: 'Bende sükûn verici bir yakîn yerine derin şüphecilik uyandırıyordu' diyor. "[14]

Bu ikileme bir de içinde yaşadığı devrin ikilemi eklenmiş ve ruhî buhran katlanmıştır. Bu ikinci ikilemin parçalarından biri o yıllarda mutlak bir istibdat halinde milletin üstüne çöken Sultan Hamid rejimiydi ve bu rejim sultanın şahsında bütün

---

[12] Gökalp, Z. (2023), *Küçük Mecmua Yazıları*, (haz) Ali Duymaz, Ötüken Neşriyat, İstanbul, s. 180-186.; (Şapolyo, 1943: 20-23).

[13] Çağrıcı, M. (2010), "Şüphecilik", *TDV, İA, C. 39*, Ankara, ss. 265-268.

[14] Göksel, A.N. (1963), *Ziya Gökalp: Hayatı, Sanatı, Eseri*, Varlık Yayınevi, İstanbul, s.4.

kötülüklerin sembolü olarak canlanıyordu. Diğer tarafta ise Yeni Hayat'ı temsil eden Namık Kemal gibi büyük mübeşşirlerin şahsında istikbalin güzel günlerini canlandıran ümidin adresi vardı.

> "Bütün emelim, bin türlü tehlikelerle tehdit olunan, fakat istibdadın uyuşturucu macunuyla vaziyetinden bihaber olan milletimin mucizevî bir hamleyle kurtulması mümkün olup olmadığını bilmekti. Bana bir ümit felsefesi, bir necat (kurtuluş) nazariyesi lazımdı" (Gökalp, 2023: 180).

Modern bilimlerin mekanik kesinlikteki determinizmi, sadece eskiyi yerle bir etmiyor aynı zamanda geleceğe dair ümitlerin yerle bir olmasına da neden oluyordu. Eğer eşyada böyle zorunlu bir gerekircilik/determinizm varsa diyordu, o zaman geleceğe de bugünkü yönetimin belirlediği şartlar istikamet verecek ve Yeni Hayata dair hiçbir çıkış umudu kalmayacaktı. İçinde yaşadığı buhranı bu derece derinleştiren asıl sebep, felsefî görüşleriyle içinde yaşadığı devir arasında böylesine bir ilişkinin bulunmasıydı. Şöyle diyordu:

> "Bana, bir ümit felsefesi, bir necat nazariyesi lazımdı. **Eğer insan bir makineden ibaretse, eğer onda bu tabiatın fevkine fırlayabilecek mucizevî bir kudret yoksa milletim tehlikelerden kurtulamayacaktı.** İnsaniyet de sonuna kadar vahşetlerde çırpınacaktı. **Ne Kelâm ne Tasavvuf bana böyle bir ümit felsefesi, bir kurtuluş nazariyesi veremedi.** Onlar bugünkü hayata ait mefkûrelere kıymet veremiyorlardı… Fakat kafamın içinde, her hükmü riyazî ölçülerle ölçen, mantık miyarıyle ayarlayan vakıaların, tecrübelerin mihengine vurmaksızın hiçbir hükmü kabul etmeyen uğursuz bir şahsiyet daha vardı. Bu benim aklımdı. Bu akıl isyan ediyor, ümidimi kırmaya, emelimi boğmaya çalışıyordu. Benim o sırada yegâne istinatgâhım 'tevil'dir. Bir gün kalemimden bir mısra fırlayarak beni bu istinatgâhtan mahrum etti: *Tevile ihtiyacı olur mu hakikatin*" (Gökalp, 2023: 180-181). [15]

Burada problem, geleneksel kaynaklar ve oradaki kurgunun hâlihazırdaki "vak'a ve deneyin" verileriyle uyuşmayışı ve sebeplerle kavramlar arasındaki ilişkinin kopmuş olmasıydı. Artık geleneğin kavramları ne olguları ne de olgular arasındaki nedensellik ilişkilerini açıklayabiliyordu. Aynı şey İslam'ın tarihsel yorumları için de geçerliydi. Orada da nihayet her devrin kendi örfü ve o örfün kendi ahkâmına göre şekillendirdiği yorumlar vardı. Örf değişince ahkâm da değişmiş ve kendi tarihsel bağlamı içinde anlaşılması gereken her bir içtihat, büyük ölçüde tarihî tecrübenin bir kesiti olarak müzelik bir malzeme hâline gelmişti. Daha sonra Ziya Bey ve en nihayet Ziya Gökalp olacak bu şahsiyet, bu buhranları yaşarken, bir taraftan da zihninin arka planını hem hocasının hem babasının hem de pirinin vasiyeti meşgul ediyordu. Zaten

---

[15] Şapolyo, E. B. (1943), *Ziya Gökalp: İttihat Terakki ve Meşrutiyet Tarihi*, Güven Basımevi, İstanbul, s. 21.

hayatı boyunca "babasının, hocasının ve pirinin" vasiyetleri kendi istikametini belirlemişti. Babasının vasiyeti şuydu:

> "-Ben daha gençtim, Diyarbekir'deki evimize birçok zevat misafirliğe gelmişti. Beni orada görünce babama:
>
> -Artık Ziya'yı Avrupa'ya gönder, orada tahsil-i kemalât etsin! tavsiyesinde bulundu. Babam,
>
> -Avrupa'ya giderse gavur olur, diye korkarım.
>
> Orada bulunanlardan birisi,
>
> -Ya burada kalırsa sualini sordu.
>
> Babam da tereddüt etmeden
>
> -Eşek olur dedi.
>
> -İşte ben, babamın endişesiyle Avrupa'ya gitmedim. Fakat eşek olmamak için de kendi kendimi yetiştirdim. Fransızcayı da öğrendim" (Şapolyo, 1943: 75).

Gökalp hem de çok genç sayılabilecek bir yaşta böyle bir arayışa girerken pek tabii ki hem Batı bilimine radarlarını açacak hem de geleneğin aslî kaynaklarına müracaat edecekti. Oysa o devrin uleması ve aydınları içinde, biri Batı bilimini toptan reddeden, biri olduğu gibi kabul eden ifrat ve tefrit arası iki eğilime bir de eklektik bir başka eğilim daha ilave olmuş ve hiçbiri kendi sistemini kurma cesaretini gösterememişti. Biri geleneğin otoritelerine, diğeri de Batı biliminin otoritelerin kayıtsız şartsız teslim olurken, bunlardan hiçbiri vak'a ile kuram arasında sahici bir ilişki kurma yoluna girmiyor, giremiyordu.

Geriye tek bir yol kalıyordu: "tevil"! Gökalp'ın ise "teville" kaybedecek bir lahzaya bile tahammülü yoktu.

Hakikati arayan bir hakikat yolcusundan başkası da beklenemezdi.

Bu arayışlarının had safhaya vardığı ve henüz hiçbir çıkış bulamadığı o günlerde, muhtemelen derslerine giren Dr. Yorgi'nin modern bilgi ve bilgi felsefelerine dair telkin ve kitaplarıyla amcası Hasip Efendi'nin tavsiyesiyle aşina olduğu İslamî metinler arasındaki çelişki, Genç Ziya'yı muazzam bir bunalıma sürüklemiş olmalıdır. Kendi anlatımlarıyla bu bunalım o kadar şiddetliydi ki, sabahlara kadar gözlerine uyku girmiyor ve vücudu gittikçe takatten düşüyordu. Kendisi bu dönemin birkaç yıl devam ettiğini söylüyor (Şapolyo, 1943: 23).

O dönemde yazdığı manzum bazı parçalar, hazretin o günlerde içinde bulunduğu durumu veciz biçimde anlatır:

"Ey hayat-ı umumî-i âlem

…

Akıl ve fikrimde sen müdebbirsin

Her ne yapsam sen ona müessirsin!

Sensin ef'âlimde benim faal…

Ben neyim bir hayat makinesi…" (Şapolyo, 1943: 22).

Karşımızda eskilerin tabiriyle bir Dehriyyûn vardır, ama buna kendisinin bile rızası yoktur. Bir yanı Allah derken, bir yani tabiat diye seslenmekte ve elindeki bilgi ve kuramlar hiçbir şekilde buna çare olamamaktadır. Gazali'nin "El Münkızü mined-dalâl" isimli eserini amcası Hasip Efendiyle birlikte okuyalı hayli zaman geçmiş, ama kendisi de onun gibi felsefî bir buhrana yakalanmaktan kurtulamamıştı. Bir çıkış arıyordu. Bu, hem mevcut gidişata kendimize göre bir çözüm bulmak hem de modern bilimin mekanik yasalarına karşı aynı sistematik modeli kullanarak alternatif bir çıkış yolu bulma arayışıydı. İyi de karşısında kökleri 17. yüzyılda atılan bilimsel gelişmelerin bir sonucu olan bir tasarım vardı. Ve bu tasarım o kadar mükemmel, o kadar kusursuz biçimde kurgulanmıştı ki, bu kurama göre dışarıdan hiçbir müdahale bu doğadaki işleyişe karışamaz, onu etkileyemezdi. Onun kendiliğinden işleyen doğal yasaları ve bu yasalar içinde mutlak bir uyum vardı.

Bir anda her şeyin Tanrı'ya dayandırıldığı evren ve doğa tasarımından, her şeyin doğa ve doğal yasalara dayandırıldığı bambaşka bir evrene geçilmiş ve eskiye ait her şey paramparça olmuştu. Bilim, eski kurguların tamamını "mitik" bir efsaneye dönüştürmüş, onların doğayla kurduğu ilişkiyi etkisiz hâle getirmişti.

Vâkıa, bir kuram en yalın haliyle kendi içinde tutarlı kapalı bir önermeler sistemi olarak tanımlanabilirdi. Bu kapalı yapıda da "her bir parça birbiriyle istisnasız ve çelişkisiz bir biçimde bağlantılı" olmalıydı. Bu da yetmezdi. Ayrıca bu kuram "olaylar üzerinde hiçbir etkisi olmayan gereksiz, saf dogmatik bileşenlerden" arındırılmış etkin bir nedensellik ilişkisi ve referans sistemine sahip olmalıydı. [16]

Gökalp'ın karşısında tam olarak böyle bir kuram, kurumsal bir bilim evreni ve kurgusu vardı ve aşılması gereken de buydu. Gökalp'ın karşı karşıya kaldığı bilimsel tasarım buydu.

Kökleri 17. yüzyıla kadar giden bilimdeki gelişmeler, fizik ve astronomide Copernicus, Galileo ve Newton'un başarılarıyla zirveye ulaşmıştı. Bunlar tarihte emsali görülmemiş devrim niteliğinde değişmelerdi. Kuram her ne kadar Descartes'ın

---

[16] Horkheimer, M. (Ocak 2023), *Geleneksel ve Eleştirel Kuram,* (çev) Mustafa Tüzel, YKY, İstanbul, s. 340-341.

tasarladığı doğanın matematiksel tasviri ve analitik akıl yürütme yöntemiyle Francis Bacon tarafından güçlü biçimde savunulmuş yeni bir araştırma yöntemine dayansa da Newton'la yepyeni bir aşamaya ulaşmıştı. Newton'un tasarladığı bu kuram, sistematik deneyde Bacon'ı, matematiksel çözümlemede de Descartes'ı aşan yepyeni bir yöntemdi. [17]

Gökalp ve nesli, "Bilim" diye işte bununla muhataptı. Gerçi 20. yüzyılın başlarında Max Planck (1858-1947), Albert Einstein (1879-1955), Neils Bohr (1885-1962), Louis de Broglie (1892-1987), Erwin Schrödinger (1887-1961) ve Werner Heisenberg (1901-1976) gibi fizikçiler tarafından Newton'un bu eşsiz tasarımı sarsılmaya başlamış ve bilim denilen şey yeni bir istikamet kazanmaya başlamıştı ama bu gelişmeler belli bir forma kavuşmadığı gibi Türkiye'deki bilim efkâr-ı âmmesi de henüz bunun farkında değildi.

20. yüzyılın ilk otuz yılı içinde ortaya yepyeni bir bilim (the science denince Fizik anlaşılıyordu) çıksa da Gökalp'ın buhran geçirdiği yıllarda fizik bilimlerinde meydana gelen devrim çapındaki gelişmeler henüz belli bir forma kavuşmuş değildi. Gökalp, işte böyle bir devirde yepyeni bir bilimsel kuram inşa etmeye çalışmış, bunu yaparken de Newton'un "demir perdesi" dışında insan hürriyetine açılan kapıları aralamaya çalışmıştı.

Gökalp'ın yaptığı ya da yapmaya çalıştığı şey buydu: katı determinist bir dünyanın dışında insan özgürlüğünü esas alan başka bir nedensellik dizgesi ve davranış yasaları bulmaya çalışmak ve kendi referans setini oluşturmak. Bu bilim, kendisinin "içtimaiyat" olarak adlandırdığı bilimdi.

Batı Dışında Bir Bilim Mümkün mü?

Batı dışında bir bilim mümkün mü değil mi sorusu, yıllar sonra F. Fukuyama tarafından dile getirilen "tarihin sonu" tezine inanacak mıyız inanmayacak mıyız sorusunda düğümlenen bir soruydu. Sahiden de bilme biçimlerinin sonuna gelinmiş miydi gelinmemiş miydi; cevabı aranan soru buydu.

Gökalp ve neslinin karşı karşıya kaldığı problematik de buydu. *The Science* olarak adı konan *Bilim*, artık felsefeden farklı olarak kesinliğin kendisi olarak anlaşılıyordu. pozitivizmin bu biçimine göre varlık ve ona dair bütün gizem kesin biçimde ve açık seçik olarak bilinebilir ve bu bilme yetisi ve yetkesine dayanılarak varlığa istenildiği gibi müdahale edilebilirdi. Daha sonra dünyanın büyüsünün bozulması şeklinde anlaşılan bu yaklaşım, kendisine bir de ölçüt buldu: rasyonellik. Weber'e göre Batı'yı Doğu'dan ayıran en temel ayrımlardan biri olan bu ilke, iki dünya arasındaki sınırları belirliyordu. Birinde nedensellik dizgelerindeki bütün süreçlerin eksiksiz biçimde ta-

---

[17] Capra, F. (1989), *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, (çev) Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul, s. 52.

nımlandığı apaçık bir kesinlik ve öngörü, diğerinde ise her şeyin el yordamıyla yapılmaya çalışıldığı bir belirsizlik, rastlantısallık ve tahminî yaklaşım söz konusuydu. Sınır çizgisindeki pasaportun adı rasyonellikti. Birinde olan, diğerinde olmayan ehliyet. İyi de rasyonellik denilen şeyin tek bir biçim ve türevi olmadığı gibi rasyonellik olarak bilinen doğa bilimlerine ait bu kurgu, kültür bilimlerine ne kadar uygulanabilirdi. ? Soru buydu. Gökalp ve metodunu rasyonalist olarak değil de eleştirel rasyonalist ya da tecrübî rasyonalist olarak nitelersek, bu probleme yaklaşımı hakkında daha net bir fikir sahibi olabiliriz.

Gökalp önce akıl nedir sorusuna cevap arar. Soyut bir eğilim mi, oluşturulmuş bir nesnellik alanı mı; bunlardan hangisi? Gökalp bu konuda muasırlarına göre oldukça ileri bir seviyededir. O, aklı soyut ve mutlak bir değer olarak değil, tarihsel ve sosyolojik bir kategori, oluşturulmuş bir nesnellik ölçütü olarak kabul eder.

Aklın pratiğe dökülmüş hali olan "ılm-i mantık da" Gökalp'e göre, "diğer içtimaî vâkıalar gibi tarihî bir mahsul, içtimaî bir müessesedir" (Gökalp, 1977: 17). Gökalp'ın "pratik aklı" tarihsel bir kategori, "içtimaî bir mahsul" olarak değerlendirmesi önemlidir.

> Akıl tabirinden iki türlü mânâ anlarız: Brinci mânâya göre **'Akıl, bizden evvel meratibevî (hiérachique) bir surette tasnif olunmuş mefhumların mecmuudur'**. Bu kurulmuş mekanizmalara tâbi olarak düşünmek hiçbir zaman ilmî tetkiklere istinadgâh olamaz. Çünkü bu 'yaratılmış akıl' ile düşünmek haricdeki şe'niyeti (réalité) evvelce zihnimizde mevcut olan mefhum çerçevelerine sıkıştırmak demektir… Hâlbuki aklın vazifesi, zihnimizdeki mefhumları haricdeki şe'niyete mutâbık bir surette yeniden tanzim ve tasnif etmektir…". [18]

Buna göre, tarihsel birer araç olan oluşturulmuş kavramlar mutlak bir değer olarak alınamaz. Mutlak bir değer sadece var sayılabilir. Akıl, oluşturulmuş tarihsel bir kategori olarak kabul edilince, hayatın dinamik hadiseleri karşısında oluşturulmuş, tarihsel bir aklı esas almak düşünülemez.

Gökalp akıl gibi iradeyi de koşullu ve tarihsel bir kategori olarak kavrar.

> "'Kant' da aynı duyguyu, başka bir surette ifade ediyor. **Bu filozofa göre şahsiyetin anahtar taşı, 'irade'dir. Hâlbuki irade de 'akla' muvafık (uygun) bir surette hareketler icra etmek melekesidir; akıl ise insanlarda en ziyade gayrişahsi olan fikirlerin mecmuudur (toplamıdır).** Çünkü «akıl» denildiği zaman bu benim aklım demek değildir. Bu umumi surette bütün insanların aklıdır. Akıl, ruhun öyle bir melekesidir ki onun vasıtasıyla hususi, caiz, ferdi vakaların fevkine (üzerine) yükselerek umumiyatı ve külliyatı dü-

---

[18] Gökalp, Z. (1977), *Makaleler III, Millî Tetebbular Mecmuası'ndaki Makaleler*, (haz) M. Orhan Durusoy, Kültür Bakanlığı Yayınları: 228, Ziya Gökalp Serisi, Seri: II, No: 13, s.5.

> şünmek iktidarını haiz olur (taşır). Bu noktainazara (bakış açısına) göre, insanı bir şahıs yapan amel, onu başka insanlarla farksız bir hale sokan ameldir. Yani onun şöyle yahut böyle bir insan olması değil, umumi mahiyetiyle bir insan olmasıdır. Kant, bilakis, hasseleri (duyguları), bedeni, hülasa insanı ferdîleştiren bütün şeyleri, şahsiyetin muarızları (karşı çıkanları) olarak telakki ediyor" (Gökalp, 2022: 71).

Bu haliyle akıl gibi irade ve tercihlerimiz de ferdî yanımızın sağladığı duyusal veriler tarafından değil, şahsî ve içtimâî yanımızın sağladığı oluşturulmuş kültürel veriler tarafından belirlenmiş olur. Gökalp, ferdî yanımızla biyolojik eğilimlerimizi; şahsî ve içtimâî yanımızla da değerlerden oluşan kültürel yanımızı kasteder. Birinci yanımızın sağladığı acıkma, dokunma, üşüme, görme, işitme gibi "duyusal" veriler bilinçle; ikinci yanımızın sağladığı "iyi, güzel ve doğru" gibi kültürel veriler ise "içtimâî vicdanla" kavranır.

Demek ki akletme denilen süreç bireysel ve kendiliğinden işleyen dolaysız ve saf bir süreç değil, dolaylı ve kültür yüklü, tarihsel ve sosyolojik bir süreçtir. Gökalp'ın deyimiyle içtimâî bir süreç. Siyasî, ekonomik, ahlakî, estetik, dinî, hukukî, lisanî ve mantıkî bütün süreçler tanım gereği içtimâîdir.

Şu hâlde bilim, bu içtimâîlik parantezi içinde aranabilir. O yüzden Gökalp epistemolojisi, hakikati, zihinde başlayıp zihinde biten "zihnî" bir hadise olarak değil, zihnin dışında, cemiyette başlayıp cemiyette biten sosyolojik bir hadise olarak görür ve bütün varsayımlarını buna göre oluşturur. Buna göre bilim ve bilme edimi de sosyolojik sürecin bir parçası, onun devamıdır.

Gökalp terminolojisindeki bu ayrım; doğa bilimlerindeki *çözümleyici analitik açıklamacı* yöntemle kültür bilimlerindeki *yorumlayıcı anlamaya dayalı hermeneutik* yöntemin Türkiye'deki ilk prototipi olması bakımından hayati önemi haizdir.

İki Kültür, İki Alan

Gökalp epistemolojisi iki yanlı bir bilme alanı ve bilim nesnesine dayandırılır. Bunlardan biri doğa bilimlerine ait kesin bir nedensellik dizgesine dayalı doğal olgular dünyası; diğeri de içinde insan iradesinin de bulunduğu kültür bilimlerine ait diğer bir nedensellik dizgesine dayalı başka bir olgu sahası.

Gökalp için bunlardan her ikisi de de muhayyel değil, olgusaldır. Bunlardan duyusal alana ait olan aklın sahasına, duygusal alana ait olanı ise fikrin sahasına girer. Duyusal akıl derece derece hayvanlarda da bulunan bir eğilimdir. Onlar da duyusal veriler sayesinde şu ya da bu şekilde davranışlarını yönlendirebilir.

Fakat hayvanla insan arasındaki fark, hayvanlarda duyusal olan bu eğilim ilk başta nasılsa öyle ve doğal, işlenmemiş olarak devam ettiği için, onların davranışlarında

tarihsellik aranmaz. Bir hayvan 10. 000 yıl önce nasıl davranıyorsa bugün de aynı şekilde davranır.

İnsanda da görme, işitme, dokunma, koklama ve tatma gibi duyu organları 10. 000 yıl önce nasılsa şimdi de aynıdır. Bu anlamda insanla hayvan arasında hiçbir fark yoktur. O yüzden duyular yoluyla elde edilen verilerde değişen bir şey olmaz. Ne var ki, bu yolla elde edilen veriler hayvanda, olduğu gibi, işlenmemiş ve ham olarak tüketilirken; insanoğlu bunları işleyerek bambaşka bir hâle getirir. Yani, duyularla elde edilen duyusal veriler, insan beyninin serabral korteksinde işlenerek kullanıma sokulur ve insan doğayla kurduğu ilişkiyi bu dolayımda kurar.

Gökalp'ın, adına kültür bilimleri dediği bu alan, işte bu alandır ve bunun araştırılması da sosyolojinin alanına girer. Ve bu alanda ruhun başka bir yetisi olan "müfekkire", *mefkûre* yoluyla eşyaya yeni anlamlar yükler. Ve toplum hem kendisi hem de fizik dünyayı bu oluşturulmuş değerler sistemi üzerinden kavrar ve ilişkiyi de buna göre kurar.

Bizim başlıkta "iki alan" dediğimiz alanlardan biri fizik dünyanın doğası iken, diğeri, insan eliyle sonradan oluşturulan kültürel dünya ve onun doğasıdır. Birinci alan doğa bilimlerinin, ikinci alan da kültür bilimlerinin sahasına girer. Gökalp'te bunlardan biri "hars", diğeri de "medeniyet ve fenniyât" olarak nitelendirilir.

Eşyanın Kurucu Gücü

Şeylere adını veren şeylerin kendisi değil, insandır. Bu, şu demektir: insan eşyayı sadece duyuların aksettirdiği saf hâliyle değil, aynı zamanda değerler üzerinden ve değerler dolayımında deneyimler.

Pekâlâ, değerleri kim yaratır? Değer dediğimiz iyi-kötü, güzel-çirkin ve doğru-yanlış gibi şeyler eşyanın zatında bizatihi var olan şeyler değil, onlara sonradan eklenen şeylerdir. Bir şey kültür iyi dediği için iyi, kötü dediği için kötüdür. Buna estetikten ahlâka, dinden hukuka, dilden mantığın gramerine kadar her şey dâhildir.

Bunların hepsi insan ürünü ve onun tarafından yaratılmıştır. Hepsi oluşturulmuş, hepsi sonradan ihdas edilmiş şeylerdir. Böyle olduğu için de Gökalp varlığın zatında olan şeylerle olmayan şeyleri iki ayrı hassanın kavradığını ileri sürer. Varlığın zatında olan şeyler "şuur" ile zatında olmayan oluşturulmuş şeyler ise "içtimâî vicdan" ile kavranır.

Şuur cana, vicdan da ruha ait bir hassadır. Gökalp bunu şöyle açıklar:

> "Ferdiyet ve şahsiyet ruhun iki muhtelif sistem dâhilinde vücuda gelmiş iki muhtelif teşkilatıdır. Ferdiyet sisteminin merkezi, nev'in fertlere mevdu' (emanet bırakılmış) bir müdrikesi (anlama kabiliyeti) hükmünde olan "şuur»dur. Şahsiyet sisteminin merkezi ise, cemiyetin şahıslara mevdu› bir müdrikesi mahiyetinde olan «vicdan"dır" (Gökalp, 2022: 28).

Zaten davranışlarımız biyolojik eğilimlerimizle kültürel eğilimlerimiz arasında bir yerde, hangisi baskınsa orada belirlenir.

> "Vicdana gelince, bu maddî olan keyfiyet (qualite)'leri değil, bilâkis manevî olan kıymet (valeur)'leri duymak melekesidir. Bir mevzuun mukaddes tanınması (dinî), iyi tanınması (ahlakî), şanlı/glorüeux telakki olunması (siyasî), adilane addolunması (hukukî), fasih addolunması (lisanî), güzel telakki olunması (bediî/estetik), değerli telakki edilmesi (iktisadî), doğru telakki edilmesi (mantıkî) kıymetler demektir. Vicdan bu kıymetleri ruhumuzda yaşamamız haline denilir" (Gökalp, Kasım 1981-a: 131).

İşte, Gökalp'ın hars ve mefkûre dediği şey, insanın eşyaya tasarruf etme, onu yorumlama ve anlamlandırma dediği güçtür. Bu güç dolayısıyladır ki insan, eşyayı olduğu gibi değil, her defasında tekrar-be-tekrar yeniden üretir ve yeniden yaratır. Ve bu yeniden yaratma bir içtima, insanların kolektif biçimde bir araya gelmesi sonucu ortaya çıkar. Böylece şeyler kendinde neyse o şekilde değil, her cemiyetin ortak bir nesnellik olarak yarattığı söz, kavram, cümle ve değerler üzerinden kavranmaya başlar.

Sosyal bilimcinin görevi bu dili çözmek ve toplumsal davranışları bu gramer üzerinden okumaya çalışmaktır. Gökalp'e göre bu gramer her ulus ve topluluk için ayrı ayrıdır. Varlığın kendinde şey olarak algılanmaya çalışıldığı doğa bilimlerinde göz, kulak, burun her yerde neyse odur. Ama bunların gördüğü şeyler, işittiği sesler ve kokladığı kokular bile madde olarak her yerde aynı olsalar bile, anlam ve içerik olarak kültürden kültüre farklılık taşır.

Anlam Bilimin Sınırları

Gökalp, Gustave Le Bon'e (1841-1931) atıfla terbiyeyi tarif ederken, terbiye şuurlu hadiseyi şuursuz hâle getirmektir diye bir tanım yapar. Mesela "evvelâ yazı yazmaya başlarken, kalemi nasıl tutacağımız hakkında düşünür ve öğreniriz. Fakat bir defa âdet ettikten sonra şuursuz bir halde yazarız" (Şapolyo, 1943: 121).

Bu tanım önemlidir, zira Gökalp felsefesinin temeli olan millî kültür de çoğu zaman, bilincin dışında gelişen hareketler olmak üzere anane ile nesilden nesle aktarılan eğilim, alışkanlık ve en nihayet zihniyet denilen davranışların toplamı olarak tanımlanır. Burada söz eyleme değil, eylem söze tekaddüm eder. Aynı şekilde zihin sosyolojiye değil, sosyoloji zihne tekaddüm eder.

Gökalp bu yüzden bir tür "kültürel yaratımlar dizisi" olan örflerle "bunların ritimleri, birbirlerine bağımlılıkları" ve tarihî süreç içinde aldıkları şekilleri kendi bağlamsal çerçeveleri içinde anlamayı öne çıkartır. Çünkü bunların tamamı iradî olarak öğrenmeyle değil, kendiliğinden oluşan süreçler ve alışkanlıklarla kazanılır. Bu demektir ki, bunların hepsi kendi bağlamı ve bu bağlamın ritmi içinde anlaşılabilir. Çünkü bunları hiçbiri bir şeyin kendi cevheri ve aslında olan bir şey değil, sonradan o

şeye yüklenilmiş anlam ve içeriklerdir. Ve bu içeriklerin hepsinin bir şiddeti, ağırlığı ve rengi vardır. Bunlar da canlılar gibi gençlik, olgunluk ve yaşlılık çağlarını yaşar ve nihayet içtimâî bir fosil olarak kültürel eko sistemin gelişmesine farklı bir yoldan yarar sağlamaya başlarlar.

Hâl böyle olduğu için Gökalp araştırma usulünde söz, kavram ve deyimleri varlık veya olayların kendisi olarak değil, onlara iliştirilmiş kültürel izler, bazen de "bir zihin çamuru" olarak değerlendirir. Burada kullanılan söz ve kavramlara, mantıkî nedensellik dizgeleri de dâhildir. Bunlar da mutlak değerler olarak değil, oluşturulmuş değerler olarak ele alınır.

Eşyanın üzerine bir şal gibi örtülmüş kültürel varlık ve desenler, bizatihi varlığın kendisi olarak değil de onun anlaşılma biçimlerinin sergilendiği bir fuar, gösteri alanı gibi anlaşıldığında, sosyal bilimcinin ilgi alanı birdenbire, varlığın kendisi değil de onun algılanma ve yorumlanma biçimi üzerindeki sembol ve işaretlere odaklanır.

Kültür bilimlerinin ilgi alanı da zaten burasıdır. İnsan ve insan eseri olan kültürel kumaşı araştırmak. Burada, kullanılan malzeme her ne olursa olsun, onun her devir ve kültürel sahadaki kullanım biçimleri farklı farklı bir biçim alır. Buna millî kültür denir.

Gökalp, bunun anlaşılması için, daha çok Dilthey ve Weber tarafından sistemleştirilen yönteme müracaat ediyor gibi görünse de onun asıl ilham kaynağı Durkheim'dır. Burada, belirli bir dönemdeki grupların veya düşünürlerinin değil, bir bütün olarak o toplumda yaşayan herkesin düşünce tarzı, inanç sistemi, bilişsel haritaları ya da sözü edilmeyen varsayımları veya sağduyu veyahut sağduyu gibi görünen şeylerinin arkeolojisi çıkartılmak istenir.

Gökalp bu anlamda bir zihniyet tarihçisidir. Fransa gibi memleketlerde bile zihniyet tarihi çalışmaları, ancak 1960'lar gibi geç bir tarihte ancak popüler olabilirken,[19] Gökalp, çok erken bir tarihte bunun temellerini atmış bulunmaktaydı.

Fakat o, meseleyi daha da ileri götürerek toplumsalın şubelerine indi. Bunu yaparken kullandığı yöntem ise, yukarıda da işaret edildiği üzere Dilthey ve Max Weber gibi düşünürlerin kullandığı yönteme benzer bir yaklaşımdı. O, bunu yaparken sadece bir düşünür ve düşünür grubunun kuru bir taklitçisi değil, faydalandığı düşünürlerin fikirlerini kendi kuramı istikametinde yeniden yorumlayan özgün bir teorisyendi.

Bu açıdan bakılınca onun kuramı, tarihsel devirlerin ürünü olan örüntüleri, belli bir tipoloji üzerinden kavrama yaklaşımı olarak özetlenebilir. Bu yöntem, daha sonra Frankfurt Okulu olarak bilinen filozoflardan Horkheimer, Adorno ve sonrasında J. Habermas gibi düşünürler tarafından da devam devam ettirilen ve sonraları çok daha gelişmiş biçimlere ulaşan "yorumlayıcı anlama" yönteminden başka bir şey değildir.

---

[19] Burke, P. (Mart 2005), *Tarih ve Toplumsal Kuram*, (çev) Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, s. 91.

Bu durumda kullanılacak yöntem, boşlukta sallanan bağlamsız ve mutlak bir akıl değil, gücünü vakaya bağlı tarihsel ve bağlamlı bir tipolojiden alan bir yöntem olabilir. Bu da ancak "İlim ancak umumiyattan bahseder. Umumi kanunların keşfedilebilmesi için umumi enmûzeclerin bulunması lazımdır" (Gökalp, 1977: 9) şeklinde ifade edilen tipolojilere dayanarak yapılabilir. Burada Gökalp'ın enmûzeçle kastettiği tipolojilerdir. Max Weber'in sosyal bilimlere armağan ettiği bu yöntem, kökleri, W. Dilthey, daha da ileri gidilirse Immanuel Kant'a kadar dayanır.

> "Bir bilimsel yöntem ya inceleme alanı üzerinde tekil olayların gözlenmesinden meydana çıkan eşbiçimlilikleri araştırır ki, bu durumda daha sonra bizzat bulunan eşbiçimlilikler üzerinden genel açıklamalar yapılmaya başlanır ve tekil olayların kendileri, onların özgüllükleri ve aralarındaki ayrımlar görmezlikten gelinir veya olsa olsa bu özgüllükler ve ayrımlar ancak ve sadece eçbiçimliliklerin basit ve önemsiz görünümleri, izdüşümleri olarak kabul edilir. Fakat bir bilimsel yöntem, bu ayrımları ve özgüllükleri, bizzat tekillerde kalarak ve tekilden tekile giderek de araştırabilir, ayrımların derecelerini saptayabilir, yakınlıkları ve benzerlikleri genellemeyle değil, tipsel yoldan ortaya koyabilir. Böyle bir bilimsel yöntem, ayrımlar ve benzerlikler kadar, tek-olanla küme, bireyle grup arasındaki ilişkileri, bunlardaki değişimleri anlaşılır kılan temel eğilimleri, hatta eşbiçimlilikler peşindeki genelleştirici bilimsel yöntemin yerine getiremeyeceği bir şekilde, ortaya açıklıkla koyabilir. Ayrımları, dereceleri, benzerlik ve yakınlıkları, tipleri konu edinen bu ikinci yöntem, bilimlere karşılaştırmacı bir karakter verir". [20]

Gökalp, akıl, mantık ve referans seti dediğimiz muhakeme biçimleri ve bilimsel yöntemleri de bir soyutlama biçimi olarak tarihsel bir kategori olarak görür. O yüzden aklı da tıpkı sosyal, siyasal, ekonomik, hukukî, estetik ve ahlakî değerler gibi oluşturulmuş ve tarihsel bir kategori olarak değerlendirir.

> "[…] Mazinin muhtelif devrelerinden kalmış ve ancak hissî yahut itiyadî bir zindegî ile mevcudiyetini muhafaza eden ananelerden ibaret" bir akıldır. Bu akıl, nihayet geçmişin bir devrinde kurulmuş ve alışkanlık eseri bugün de devam eden canlı bir anane, bir gelenekten öte bir şey değildir. Diğeri ise ilmî tetkiklerden sonra oluşturulan ikinci bir akletme biçimdir ki bu da "ananelere hatta onların ahenginden teşekkül eden mihanikî aklımıza garip görünen bir takım "tarife/paradoxe"lar şeklini de alabilir. (Gökalp, 1977: 6).

Görüldüğü gibi Gökalp hem eski akletme biçimlerinden herhangi biri hem de yeniden inşa edilen akletme biçimleri veya referans setlerinden her ikisine karşı da ihtiyatlı, hatta mesafelidir. O, her biri tarihsel bir kategori olan oluşturulmuş bu değerlerin kendi olağan seyirleri içindeki akışının "anane", yani bir devam zinciri içinde izlenebileceğini düşünür.

---

[20] Dilthey, W. (2017), Hermeneutik ve Tin Bilimleri (çev) Doğan Özlem, Notos Kitap, İstanbul, s. 78-79. Alıntıdaki vurgular bana aittir.

> "Bergson, ferdin ruhunu hatıralarının mecmuundan, cesedini itiyatlarının mecmuundan ibaret görüyor. Bir milletin hatıraları ananeleridir. İtiyatları ise kaideleridir; demek ki bir milletin ananeler ruhunu, kaideler bedenini teşkil eder. İstinat noktasını ananeci bir millet ruhunda, kaideci bir millet bedeninde arar. **Birincisi hayatın manalarını, ikincisi lafızlarını okur. Birincisi tarihî bir hürriyet, ikincisi coğrafî bir esaret içinde yaşar.** " (Gökalp, 2007: 54-55).

Bergson'dan mülhem olarak dile getirilen bu ifadelerdeki bazı hükümlere katılmak mümkün olmasa bile, bizim ilgimizi esas olarak ananeye yüklenen anlam çektiği için, bu ifadeler iktibas edildi. Gökalp'ın yanıldığı husus ise Bergson'un *"(insan) bedeni itiyatların/alışkanlıkların bütününden ibarettir*" tespitini yorumlama biçimi ve çıkardığı sonuçtur.

Bergson'un alışkanlıklarla kastettiği "kaideler" değil, bilinçdışına gömülmüş şuursuz davranışlardır. Kaideler, bilincin erişimine açık iradî davranışlardır. Alışkanlıklar ise istemsiz, gayri ihtiyari davranışlardır. Gökalp burada bilinçdışı olarak kastedilen bir ifadeyi, yanlış biçimde kaideler şeklinde yorumlamıştır. Mesela "Kelimelerle düşündüğümüz zaman «müddet» âleminden çıkarak 'imtidât' âlemine intikal etmiş oluruz" (Gökalp, Şubat 1982-a: 64). Burada iki farklı işlem biçimi ve iki farklı aşama vardır. Bunlardan birincisi kelimelere aktarılan duygunun, sözsüz olan, tanımsız ilk hâli, yani sadece duyulur olan hâli. İkinci durumda ise bunun ikincil şahısların da anlayabileceği bir söz ve kavramlara aktarıldığı durum. Bergson'da bu ikinci durum "imtidat" olarak anlatılır ve Gökalp de yazılarında bunun üzerinde durmuş ve bu konuyu enine boyuna işlemiştir (Gökalp, 1982-a: 64). İşte, anane bu ikincil durum üzerinden, yani kavramlara yüklenilen anlam ve çağrışımları üzerinden yürür.

Alışkanlıklarda da durum böyledir. Burada da bir şeyin bilinçsiz biçimde ilk deneyimi ve bu deneyimin ikincil şahıslara sirayet etmesi üzerinden bir anane oluşabilir. Veyahut bilinçli olarak yapılan bir davranış, daha sonra bilincin dışında, sırf alışkanlık olarak bambaşka şekillerde kendini devam ettirebilir ve orada da kendiliğinden işleyen bir anane oluşabilir.

> "Mesela "evvelâ yazı yazmaya başlarken, kalemi nasıl tutacağımız hakkında düşünür ve öğreniriz. Fakat bir defa âdet ettikten sonra şuursuz bir halde yazarız" (Şapolyo, 1943: 121).

Bu örnekte alışkanlık başta bilinçli biçimde başladıktan sonra, kendini bilinçsiz biçimde yapılan bir "alışkanlık" olarak devam ettirmektedir. Bu tür alışkanlıkların da bir tarihi ve tarihî süreçte geçirdiği değişimler vardır. Bunların tamamı bir devam zinciri (anane) içinde izlenebilir.

İşte, bu anane, zamanın hükmüne bağlı olarak sürekli değişir. O kadar ki, alışkanlık, zamanla ilk ortaya çıktığı andaki çıkış sebebinden gittikçe uzaklaşarak ikincil bir tabiat hâlinde bambaşka şekillere girebilir. Bunun da bir tarihi ve bu tarih içinde geçirdiği aşamalar ve her aşamanın kendine göre özellikleri vardır.

Gökalp'ın yöntemi ve araştırmasında bu kısımlar yeterince işlenmemişti. Bu, çok da tuhaf değildir. Çünkü o devirde bunları dile getirmek bile başlı başına bir devrim niteliğindedir.

Gökalp, bizzat hayatın kendisini, sosyolojiyi esas alan yeni bir bilim kurmak isterken bu sahayı kasteder. Fakat Ülgener ve çalışmaları bir kenara bırakılırsa (O da Gökalp'e hiçbir şekilde atıfta bulunmamıştır) bu sahaya yönelen bilim insanı yok denecek kadar az veya yoktur.

Bu bilimin de kendine göre usulleri, yasaları vardır. Hazret, devrin hâkim havasına kapılarak, doğa bilimlerinde kullanılan metodolojiyi kültür bilimlerine uygulamayı doğru bulmaz.

Bunun üzerine bütün dikkatlerini bu sahaya, içtimaiyat ilminin inceliklerine verir. Kendi kurduğu bu ilmin en merkezî kavramlarından biri mefkûre olur. Mefkûre, bir şeyi iyi dendiği için iyi, güzel dendiği için güzel, doğru dendiği için doğru yapan ve bir kere bu kabul edildikten sonra da bunları, tıpkı diğer realite ve olgular gibi hakiki bir realite hâline getiren şeydir. Fakat mefkûre de bir esasa, bir temele dayanır. Bu temel, toplumun adını koymadan yaşadığı değerler ve alışkanlıklardır. Mefkûre, buna uyanmak ve bunu bilinçdışından bilincin sahasına çıkarmak olabileceği gibi yeni bir değer ihdas etmek şeklinde de tezahür edebilir. Bunların her ikisi de toplumların kriz anlarında ortaya çıkar ve çoğu kez de dehanın davranışlarında makes bulur ve görünür hâle gelir.

Gökalp yeni bir bilim derken, toplum bilimi, toplum bilim derken de Türk toplumu ve o toplumun tarih içinde oluşturduğu değerler sosyolojisini kastetmiştir. Fakat bu bilim, darülfünun öğrencileri için verdiği "İlm-i İçtima" dersinin ilk bahsinde belirttiği üzere bir anda ortaya çıkmış bir şey değildi. [21]

Gökalp'e göre Platon, Aristo, Campenalla (1568-1839), Hobbes (1588-1679) ve Rousseau (1712-1778) gibi düşünürler de içtimaî hadiselerden bahsetmişlerdi. Fakat böyle olmasına rağmen onların yaptığı "içtimâî hadiselerin nasıl olduğunu değil, nasıl olması gerektiğine" dair araştırmalardı". O yüzden de "bunların yapmak istedikleri 'ilim' değil, bir nevi 'sanat' idi" (Şapolyo, 1943: 114).

Bu da olguları değil kavram ve kategorileri esas alan bir yaklaşım demekti. Olgunun bizatihi kendisini değil de oluşturulmuş tarihsel kategorileri esas alan, hatta çoğu kez, bu kavramlarla olgular arasında hiçbir ilişki kuramayınca, istek ve temennilerini "meli-malı…" şeklinde ortaya koyan bir yaklaşıma pek tabii ki bilim denemezdi.

Zihnin kendi içindeki soyut bir aklîleştirme ve gerekçelendirmesinden başka bir şey olmayan bu tarz bir akıl yürütme, zihnin kendi içindeki totolojik bir kıvrılmasıdır. Böyle olduğu için de netice itibarıyla ek hiçbir bilgi ve deneyim içermez. Sonuçta ek

---

[21] Bu ilk dersin ders notları bizzat Enver Behnan Şapolyo tarafından tutulmuş ve yazarın yukarıda atıfta bulunulan eserine kaydedilmiştir. Bkz. (Şapolyo, 1943: 114).

hiçbir bilgi vermediği için de zihnin bu tarz işlemleri bilgi değil sanat veya retorik olarak tanımlanır. Bazen o bile olmaz.

Oysa yapılmak istenen bir tür geviş getirme ve retorik değil, bilim yapmaktır. Bilim de olgu ve vakalara dayanır.

> Bir kere, "*Bir ilim mevcut olabilmek için bir şe'niyetinin olması lazımdır*" Gökalp (1977: 7) bunu belirttikten sonra "*Maddî, hayatî, ruhî şe'niyetler/realiteler mevcut olduğu içindir ki maddiyat, hayatiyat, ruhiyat ilimleri teşekkül etmiştir*" şeklinde tarif edilen ilmî usulleri hatırlatır.

Pekala, maddi hayat, hayatiyat/biyoloji ve ruhiyat/psikoloji tamam da içtimaiyat/sosyoloji bunun neresindedir? Gökalp'e göre o "içtimaî hayatın" tamamı, kendisidir ve o da diğerlerinden ayrı, müstakil bir usule ve yasalara sahiptir.

> "İçtimâî hadiseler şe'niyetin müstakil bir nev'i olduğuna göre maddî, hayatî, ruhî hadiselerin haricinde aranmak iktiza eder" (Gökalp, 1977: 8).

Fakat içtimaiyat ilminin bile kendi içinde birbirinden bağımsız şubeleri vardır ve bunlardan her birinin kendine göre işleyiş biçimleri, nedensellik dizgeleri vardır. Başka bir yerde bu hususu şöyle ifade eder: "Hâlbuki *kanun sebebiyet rabıtasından ibarettir*. Her iki vaka arasındaki sebebiyetin ifadesi bir kanundur" (Gökalp, Şubat 1982-b: 195).

Bu ifadeler, bilimi, sebeplerin bilgisi olarak anlayan Bacon'ı hatırlatır.

> "Bilimin kılavuzu felsefenin gerektiği konuma gelebilmesi ve insanın bilim ışığı altında yükselebilmesi için, Bacon'a göre zihnin "putları" yıkılmalıydı. "Put" ile Bacon'ın kastı, gerçeklerin yerine konulmuş, yanlış ve hatalı, akıl-dışı yöntemler ve düşüncelerdir. Bu yanlış yöntem ve düşünceler, sadece yeni yanlışlıkların doğmasına yol açar, böylece bilimin gerçek yolunun ve gerçeklerin üstünü örter. Eserde dört çeşit put ile karşılaşırız: Kabile (Oymak) putları, Mağara putları, Çarşı putları ve Sahne (Tiyatro) putları". [22]

Buradaki dört puttan kabile ve mağara putları geçmişten gelen zihnî alışkanlıklar ve bakış açılarını, çarşı putları ise dil oyunları ve bunların sonuçlarını ve nihayet sahne putları ise çağlar boyu ürettiğimiz terim ve dogmaları temsil eder. Gökalp de öncelikle bu putların yıkılması ve metodik bir yaklaşımla doğrudan doğruya vak'a ve olgularla temasa geçilmesini savunur.

Gökalp'ın o tarihlerde getirdiği yenilik budur. Daha doğrusu o söylenmedik olanları söylemekte ve her şeyi yeni bir biçimde yorumlamaktadır. Bu bakış açısı ilk bakışta katı determinist bir pozitivizmi çağrıştırsa da Gökalp oralarda değildir.

---

[22] https://tr.wikipedia.org/wiki/Francis_Bacon (26.07.2024: 07:45).

O, her ne kadar devrin icabı olarak pozitivizmin ciddi biçimde etkisi altında olsa bile, asıl çabası, bu katı determinizme karşı insan özgürlüğünü aramak ve onun ilkelerini ortaya koyabilmektir. Mesele bu şekilde ortaya konunca, onun istikameti de Kant gibi insan özgürlüğü ve nedensellik arasında orta bir yol bulmak şeklinde ortaya çıkar.

> "Ruha gelince, bu maddî kanunların fevkindedir. Maddî kuvvetlere tâbi değil, metbûdur. (Yani, maddî kuvvetler ona tâbidir). Ruh gerek akıl melekesinde gerek hassasiyet ve irade melekelerinde müstakildir. Müstakil akılla nefs'ülemirdeki hakikate ulaşabilir. Müstakil hassasiyetle mefkûrelerini bulabilir. Müstakil iradesiyle vazifelerini icra edebilir".

> "İnsanda ruhî hürriyet var mı? Bu suale cevap vermeden Alfred Fouillée soruyor: Dediğiniz insanın, ruhunun hür olduğuna imanı var mı? Eğer, bu adamda böyle bir kanaat mevcutsa, bu adam gerçekten ruhî hürriyete maliktir. Eğer, bilâkis, bu adam ruhen hür olmadığına, esir olduğuna kani ise, onda ruhî hürriyetten bir şemme bile yoktur. " (Gökalp, Şubat 1982-b: 67-68).

Dikkat edilirse burada insandaki "akıl, irade ve hassasiyet" melekeleri müstakil ve hür bir yeti olarak tanımlanıyor ama asıl vurgu uzviyetle bunlar arasındaki ilişkide son sözü hangisinin söyleyeceği üzerine yapılıyor.

> "Bilgiler hariçteki eşyayı bize olduğu gibi göstermeye çalışan bir ruh faaliyetidir. Kıymet hükümleri ise, hariçteki eşyaya onlarda olmayan yeni mahiyetler ilâve eder ve ruhlarımıza bilgilerin haricinde yeni bir hayat, yaşatır. Demek ki ruhumuzun idrâk faaliyeti yalnız bilgilere münhasır değildir. Bilgiler haricî eşyayı taklîd edici, istinsah edici bir anlayışsa, **kıymet hükümleri de yeni hayatlar yaratıcı, yeni** şe'niyetler **ibdâ edici bir yaşayıştır.**

> Fikirler eşyaya hiçbir şey ilâve etmez, yalnız onların mücerret suretlerini, umumî hayallerini gösterir. **Mefkûreler ise, maddî tabiatta olmayan, hatta ferdî ruhlarda hiç yaşanmayan yeni bir hayatı bize yaşatır. Ruhumuzu bilgiler âleminin fevkinde vecidli, esrarengiz, sırrî bir** şe'niyete yükseltir" (Gökalp, Şubat 1982-b: 53).

Burada imana, özel bir anlam yüklenir. Reel bir karşılığı olmasa bile bir şeye yüklenen anlam ve iman, eşya ve hadiselere, bunlarda olmayan bir güç ve enerji verir. Böylece maddî sebeplerle açıklanması güç harikalar ve sonuçlar ortaya çıkar.

> "Termopil'de üç yüz Ispartalının yüz binlerce İranlıyı mağlup etmesi mefkûre sayesinde değil miydi? Jandark adlı, cahil bir çoban kızının İngilizleri, Fransız vatanından kovup çıkarması, o zaman Fransızların ruhunda uyanan mefkure sayesinde değil miydi? İskender'in, Anibal'ın, Sezar'ın, Büyük Frederik'in, Napolyon'un ve büyüklükte bunlardan hiç de geri kalmayan İslâm ve Türk fâtihlerinin harikalı zaferlerini, yalnız bu meşhur kumandanların şahsı

> dehâlarına atfetmek doğru değildir. Bunların gerek ordularının ruhunda gerek milletlerinin vicdanında alevlenen mefkûre ateşini de hesaba katmak lâzımdır. Zaten şahsî dehâların hakikî membaı da o şahısların ruhunda iştial eden mefkûre değil midir?" (Gökalp, 1982-b: 63).

Bu yaklaşım Gökalp'ın bilim felsefesi ve "nedensellik ilkesinin" temelidir. Çünkü mefkûre bizatihi kendinde nedendir. Bir şeye inanılınca sebep oluşmuş olur. Çünkü imanın kendisi bizatihi sebep ve olgu, realitenin ta kendisidir. Gökalp epistemolojisinin temel kavramı olan mefkûre ve onun etrafında teşekkül eden kavramların tamamı gücünü buradan alır. Bu, insan özgürlüğünün saltanatıdır. Gökalp, gençlik yıllarından beri doğa yasalarına karşı aradığı dayanağı nihayet bulmuş ve mesele bundan sonra, bunun usullerini ortaya koymaya kalmıştır.

İmdi, basitçe tanımlarsak "bir ümit felsefesi" olan bu yaklaşım ve temelleri üzerinde biraz duralım. "Mesela" demeye getirir, bir proje ne kadar rasyonel bir zemine dayansa da arkasında sağlam bir iman yoksa bir yere varamaz. O yüzden "Bence" der, "*gayr-ı makul bir ümit, makul bir ümitsizliğe müreccahtır*" (Gökalp, 1980: 160). Ümitsiz ve imansız bir Wilson, cihan sahnesine çıkardığı prensiplere hayat vereme(-miştir). Oysa Peygamberlerdeki iman ve ümit kuvvetleridir ki, bugün hâlâ yüzlerce milyon insanı peşinden koşturmaktadır "(Gökalp, 1980: 112-113).

> "Hülâsa, ümit, haricî şe'niyetlere müstenit olmakla beraber, kendisi de ruhî bir şe'niyettir. Diğer kuvvetleri, sermayeleri ve şe'niyetleri ihmal etmemekle beraber, ümidin de kudretini ve mahsuldarlığını hiçbir zaman unutmamalıyız" (Gökalp, 1980: "Ümit": 161).

Pekâlâ, bu ümit muallaktaki bir kurgudan mı güç alır, yoksa bir olgudan mı? Olgudan güç alır, ona dayanırsa bu olgu nedir? Gökalp'e göre ümidin yeşerdiği bu zemin, hakiki bir realite olan mefkûredir.

> "Mefkûre, dokunduğunu şe'niyete kalbeden bir peridir.
>
> "Geçen, musahabemizde gördük ki mefkûre bir fikir halinde başlayarak sonradan şe'niyete istihale etmez. Belki mefkûre tâ ilk menşeinde bir şe'niyet olarak doğar. Büyük bir buhran zamanında, cemiyette yalnız müşterek vicdan hâkim olur. Ferdî vicdanlar kaybolur. Bu müşterek vicdan ruhlara vecdler saçan, bütün fertleri kudsiyetine karşı hürmetkâr ve fedakâr kılan canlı bir şe'niyettir. Mefkûre dediğimiz şey bu ma'şerî vicdanın şedîd ve mütekâsif bir hayat yaşamasıdır" (Şubat 1982-b: 56).

Görüldüğü gibi mefkûre, daha ilk ortaya çıktığında bizatihi bir realitedir ve hiçbir şeye indirgenemez. Çünkü kendinde nedendir. Gökalp'ın mefkûre kavramına yüklediği anlam ve bu anlam etrafında inşa ettiği kavram evreni onun bütün bir bilim felsefesini verir. Gökalp'ın kavram dünyası üzerinde müstakil olarak durulduğu için burada ayrıntıya girilmeyecektir.

KAYNAKÇA

Gökalp, Z. (1976), Türk Töresi, (haz) Hikmet Dizdaroğlu, Kültür Bakanlığı ziya Gökalp Yayınları, Devlet Kitapları, Güneş Matbaacılık.

Gökalp, Z. (1976), Makaleler-I (Diyarbekir-Peyman-Volkan Gazetelerindeki Makaleler), (haz) Şevket Beysanoğlu, İstanbul.

Gökalp, Z. (1976), Kızılelma, (haz) Hikmet Tanyu, Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, İstanbul.

Gökalp, z. (1976), Türk Medeniyeti Tarihi, (haz) İsmail Aka-Kâzım Yaşar Kopraman, Kültür Bakanlığı ziya Gökalp Yayınları, İstanbul.

Gökalp, Z. (1976), Yeni Hayat-Doğru Yol, (haz) Müjgan Cunbur, Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, Devlet Kitapları, Ankara.

Gökalp, Z. (1976), Kızılelma, (haz) Hikmet Tanyu, Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, Ankara.

Gökalp, Z. (1976), Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak, (haz) İbrahim Kutluk, Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, Devlet Kitapları, Ankara.

Gökalp, Z. (1977) Malta Konferansları, (Haz) Fahrettin Kırzıoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları Ziya Gökalp Serisi, Gündüz Matbaası, Ankara.

Gökalp, Z. (1977), Makaleler III: Millî Tetebbular Mecmuasındaki Makaleler, (haz) Orhan Durusoy, Kültür Bakanlığı Yayınları 283, Ziya Gökalp Serisi, Gündüz matbaası, Ankara.

Gökalp, Z. (1977), Makaleler IV, İslâm, İktisad, İçtimâiyat, Şâir, Halka Doğru Mecmualarında Çıkan Makaleleri, (haz) Ferit Ragıp Tuncor, Kültür Bakanlığı Yayınları: 284, Ziya Gökalp Serisi, Seri: II, No: 14, Ankara.

Gökalp, Z. (1980), Makaleler-IX: Yeni Gün-Yeni Türkiye-Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar, (haz) Şevket Beysanoğlu, İstanbul.

Gökalp, Z. (1981), Türk Devletinin Tekâmülü, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara,

Gökalp, Z. , (Kasım 1981-a), Makaleler VIII, (haz) Ferit Ragıp Tuncor, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Gökalp, Z. (Kasım 1981-b), Makaleler V, (HAZ) Rıza Kardaş, Kültür Bakanlığı Yayınları, Sevinç Matbaası, Ankara.

Gökalp, Z. (Şubat 1982-a), Makaleler II, (haz) Süleyman Hayri Bolay, Kültür Bakanlığı Yayınları 361, Ziya Gökalp Dizisi 21, Başbakanlık Basımevi, Ankara.

Gökalp, Z. (Şubat 1982-b), Makaleler VII, Küçük Mecmuadaki Yazılar, (haz) Abdülhalik Çay, Ankara.

Gökalp, Z. (1986), Türkçülüğün Esasları, Kültür ve Turizm bakanlığı Yayınları, Ankara.

Gökalp, Z. (Nisan 2007), Kitaplar 1, (haz) Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Gökalp, Z. (2022), Yeni Mecmua Yazıları, (haz) Salim Çonoğlu, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Gökalp, Z. (2023), Küçük Mecmua Yazıları, (haz) Ali Duymaz, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

İKİNCİL KAYNAKÇA

Adorno, T. W. (2014), Negatif Diyalektik, (çev) Şeyda Öztürk, Metis Kitabevi, İstanbul.

Adorno, T. W. (2015), Ahlak Felsefesinin Sorunları, (çev) Tuncay Birken, Metis Kitabevi, İstanbul.

Berkes, N. (2002), Türkiye'de Çağdaşlaşma, (haz) Ahmet Kuyaş, YKY, İstanbul.

Berkes, N. (2005), Unutulan Yıllar, İletişim Yayınları, İstanbul.

Burke, P. (Mart 2005), Tarih ve Toplumsal Kuram, (çev) Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Dilthey, W. (2017), Hermeneutik ve Tin Bilimleri (çev) Doğan Özlem, Notos Kitap, İstanbul. Erişirgil, M. E. (1984), Bir Fikir Adamının Romanı, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Heyd, U. (1979), Türk Ulusçuluğunun Temelleri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

İlgen, A. (17 Mayıs 2024), "İncir Kuşunun Sesi, Perspektif, https://www. perspektif. online/incir-kusunun-sesi/. (28. 06. 2024, 23:25).

James, W. (2021) Bilinç akışı: Zihin ve Deneyim Üzerine, (der) Celal Türer, Fol Yayıncılık, Ankara

Jung, C. G. (2022), Anılar, Düşler, Düşünceler, (çev) İris Kantemir, Can Yayınları

Kant, I. (2019), Pratik Aklın Eleştirisi, (çev) İoanna Kuçuradi-Ülker Gökberk-Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.

Karatanî, K. (2019), Dünya Tarihinin Yapısı: Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına, (çev) Ali Karatay, Metis Yayınları, İstanbul

Nietzsche, F. (2020), Ahlâkın Soykütüğü: Bir Polemik, (çev) Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Parla, T. (1993), Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm, İletişim Yayınları, İstanbul.

Tanpınar, A. H. (1977), Edebiyat Üzerine Makaleler, (haz) Zeynep Kerman, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Tanpınar. A. H. (Ocak 1982), Yahya Kemal, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Tanpınar, A. H. (2013), Edebiyat Dersleri, (haz) Abdullah Uçman, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Tansel, F. A. (1989), Ziya Gökalp Külliyâtı-I, Şiirler ve Halk Masalları, TTK Basımevi, Ankara.

Tansel, F. A. (1989), Ziya Gökalp Külliyâtı-II, Limni ve Malta Mektupları, TTK Basımevi, Ankara.

Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük, (2011), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu, Ankara.

Ülken, H. Z. (2007), Seçme Eserleri-I: Ziya Gökalp, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Ünver, S. (2017), Yahya Kemal'in Dünyası, İşaret Yayınları, İstanbul.

Wittgenstein, L. (2018), Tractatus Logico-Philosphicus, (çev) Oruç Arıoba, Metis Yayınları, İstanbul.

ZİYA GÖKALP'TE EVRENSEL SOSYOLOJİ-MİLLİ SOSYOLOJİ AYRIMININ ANLAMI NEDİR VE BU BAĞLAMDA TÜRK SOSYOLOJİSİ GELECEĞE DÖNÜK NASIL BİR YOL İZLEMELİDİR?

Hacı Bayram KAÇMAZOĞLU*

Öz

Ziya Gökalp, Türk sosyolojisinin kurucuları arasında, yaptıkları ile tarihsel açıdan ilk sırada yer almaktadır. O bir sosyoloji kürsüsü açmakla kalmamış, sosyolojinin Türkiye'deki genel eğilimini ve yönünü belirlemiştir. Gökalp, sosyoloji araştırmalarının gerçekleştirilebilmesi için "İçtimaiyât Dârülmesâîsi" adıyla bir enstitü kurmuş ve sosyoloji biliminin ve eğitiminin akademik olarak gelişim göstermesi adına süreli bir yayın organı olan 'İçtimâiyât Mecmuası'nın çıkarılmasını sağlamıştır. Sosyoloji anlayışını biçimlendirirken ve Türk toplumunu tahlil ederken Gökalp, Batılı toplumlar ile Türk toplum yapısı arasında belirgin farklılıklar ortaya koymuştur. Bu ayrı toplum yapılarının aynı teorilerle, şablonlarla açıklanamayacağına, toplumlararası farklılıkların yok sayılamayacağına ve her uygarlık çevresinin kendine özgü birikimlerinin, özelliklerinin olduğuna işaret etmiştir. Bu bağlamda da evrensel sosyoloji-milli sosyoloji ayrımına gitmiş ve hem karşılaştırmalı sosyoloji hem de milli sosyolojinin önemini vurgulamıştır.

Bu yazıda, Gökalp'in sosyolojide neden ve hangi amaçlarla evrensel sosyoloji-milli sosyoloji ayrımına gittiği, milli sosyoloji anlayışı ile neyi vurguladığı ve Gökalp'in milli sosyoloji ayrımı üzerinden 21. yüzyıl Türkiye'sinde nasıl bir sosyoloji anlayışı geliştirmek gerektiği konusu tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, evrensel sosyoloji, milli sosyoloji, karşılaştırmalı sosyoloji.

What is the Meaning of the Universal Sociology-National Sociology Distinction to Ziya Gökalp and What Path Should Turkish Sociology Follow for the Future in This Context?

Abstract

Ziya Gökalp is historically at the forefront among the founders of Turkish sociology. He not only founded a sociology department, but also determined the general

* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü haci.kacmazoglu@inonu.edu.tr ORCID: 0000-0002-9223-8897.

tendency and direction of sociology in Turkey. Gökalp founded an institute called "İçtimaiyât Dârülmesâîsi" for the conduct of sociological research and ensured the publication of a periodical publication called 'İçtimâiyât Mecmuası' for the academic development of sociology science and education. While shaping his understanding of sociology and analyzing Turkish society, Gökalp revealed significant differences between Western societies and Turkish social structures. He pointed out that these different social structures cannot be explained with the same theories and templates, that differences between societies cannot be ignored, and that each civilization has its own unique accumulations and characteristics. In this context, he made a distinction between universal sociology and national sociology and emphasized the importance of both comparative sociology and national sociology.

This article discusses why and for what purposes Gökalp made the distinction between universal sociology and national sociology in sociology, what he emphasized with his understanding of national sociology and what kind of an understanding of sociology should be developed in 21st century Turkey based on Gökalp's distinction of national sociology.

Key words: Ziya Gökalp, universal sociology, national sociology, comparative sociology.

1- Giriş

Ziya Gökalp, Türkiye'de sosyolojinin her açıdan gerçek kurucusu ve ilk öğreticilerindendir. O, yıkılmakta olan bir devletin, yok olmakta olan bir toplumun kendine gelmesi, yeniden ayağa kalkması için gerekli olan bilinci ateşleyen, hedefi belirleyip bunun için yol gösteren bir önderdir. Sosyoloji, Gökalp tarafından ülkenin kurtuluşu için önerilen reçetenin bilimsel kılavuzudur. Bu kılavuzun öncülüğünde toplum tebaadan vatandaş, ümmetten millet aşamasına geçecek; adı var kendisi tükenmiş imparatorluk da ulus devlet aşamasına evrilecektir.

Gökalp anlaşılmadan Cumhuriyet Türkiye'sinin kimliği, devlet ve toplum yapısı, kurucu felsefesinin temel ilkeleri, din-toplum ilişkileri ve tartışmaları, Batı uygarlığına katılma mücadelesi, modernleşme çabaları, ekonomi ve sosyal politikaları, toplumun sosyal özellikleri anlaşılamaz.

Gökalp, saltanat, hilafet, Batıcılaşma, halkçılık, demokrasi, siyasi ve ekonomik bağımsızlık, laiklik, eski Türk uygarlığı gibi Cumhuriyet kurulurken tartışılan başat konuları, Cumhuriyet öncesinden başlayarak inceleyen bir sosyologdur. Gökalp, pozitivist sosyolojinin düşün ilkelerini tümüyle ülkemize aktarmış ancak bu ilkelerin Türk toplumunu açıklama konusundaki yetersizliklerini fark ederek, bir toplum yapısının

anlaşılmasında onun tarihsel özelliklerinin, örfünün, kültürünün dahil olduğu uygarlıklarının da hesaba katılması gerektiğine işaret ederek bir de milli sosyoloji açılımı yapmıştır. Gökalp toplumcu ve yurtsever bir sosyologdur. Bazıları gibi doğrudan, birebir ne Fransız ne Alman ne de İngiliz sosyolojisinin etkisi altındadır. Önceliği Türk toplumunun sorunları ve geleceğidir. Sosyolojiden de bu kapsamda yararlanmıştır. O nedenle Gökalp'in sosyolojik çözümlemelerinde inceden inceye teorik tutarlılıklar aramanın pek de anlamı yoktur.

Gökalp, çok dilli, çok dinli, çok kültürlü, çok milletli bir İmparatorluğun çözülmesi ve II. Meşrutiyet Dönemi ile başlayan ve 1919'ların atmosferinde hızlanan tek dilli, tek dinli, tek kültürlü, tek milletli bir toplum ve devlet oluşturma sürecinde cereyan eden tartışmaları yöneten, yönlendiren, iki ayrı dönemde iki ayrı çıkış yolu gösteren siyasetçi bir sosyologdur (Karadaş, 2008, s. 192). Gökalp, birincisinde bir Türk imparatorluğu, ikincisinde ulusal bir Türk devleti formülü ile yolunu arayan Türk milletine rota çizen bir düşünürdür. Gökalp, kendinden önceki dönemlerin Türk mirasını somutlaştıran ve kendinden sonraki kuşaklar üzerindeki etkileri uzun yıllar süren ve hala sürmekte olan bir düşünürdür.

Kısaca, Gökalp, Sosyolojizm ekolünün Türkiye'deki temsilcisi olarak bu ekolün görüşlerini Türk sosyolojisinin resmi görüşüne dönüştürürken, pozitivist sosyoloji çerçevesinde milli ve yerli bir sosyoloji anlayışını da oluşturmaya çalışmıştır.

2- İttihatçıları ve Gökalp'i Sosyolojiye Yönelten Nedenler

İttihatçılar 1908'de rejimi değiştirmiş ama yönetimi tamamen ele almamışlardı. İktidarın tamamen ele alınması için bir takım dönüşümlerin gerçekleştirilmesi gerekiyordu. Sosyoloji, Fransız Devrimi sonrası Batı'da oluşan yeni rejimi, yeni siyaseti, yeni burjuva kimliğini savunup yeni sistemin devamını sağlayacak bir bilim dalı olarak ortaya çıkmıştı. Batı'da sosyoloji uluslaşma ve milli devletlerin kurulma sürecini de kapsamaktaydı.

Türkiye'de de 1908 ile oluşan rejim ve siyaset değişikliğini sahiplenecek ve açıklayacak bir bilime ihtiyaç duyulmaktaydı. Bu yeni bilim dalı neden sosyoloji olmasındı. Tam da bu süreçte Türkiye'nin sorunlarının çözümünde etkili olma iddiası ile yeni Batı sistemini tanıtmayı amaçlayan sosyoloji ekolleri ve bu ekolleri temsil eden ideolog sosyologlar belirmeye başladı. Ancak sosyolojinin işlevini yerine getirmesi için Türkiye'nin sorunlarına çözüm üretebilecek uygun bir ekolün de seçilip öne çıkarılması gerekiyordu. Zira uygun sosyoloji ekolü ve bu ekolü temsilen sosyoloğu olmayan bir millet yürüyeceği yolu da doğru tayin edemezdi (Gökalp, 1982a, s. 135).

Sosyoloji, bilim olarak Türkiye'nin toplumsal dönüşümünde, Batı uygarlığının, ulusallığın, ulusal devlet aşamasının, halkçılığın, demokrasinin ve laikliğin benimse-

nerek uygulanmasında, yeni vatandaş kimliğinin yapılandırılmasında en büyük araçtı. Osmanlı Devleti'nin parçalanma sürecinde yeni bir ulusal kimlik arayışına girişilmişti. Sosyolojinin bilim olarak ülkemize aktarılması, devletin, devleti yönetenlerin yeni siyasi tercihlerine, yeni yönetimlerine rehberlik etmesi, yol göstermesi gerekiyordu. Bu bağlamda sosyoloji, II. Meşrutiyet döneminde yeni rejimin ideolojik ve kurumsal aygıtlarını tanıma, tanıtma, millileşme ve modernleşme sürecinde ortaya çıkan ve çıkacak sorunları bilimsel bir çerçevede açıklama ve sürecin meşruiyetini sağlama misyonunu üstlenerek ülkeye girmiştir. Gökalp ve İttihatçılar, yeni sisteme bilimsel bir dayanak oluşturmak üzere sosyolojiye yönelmişlerdir (Kaçmazoğlu, 2013, s. 71).

3- Sosyolojizm Ekolu Temsilcisi Olarak Ziya Gökalp

Sosyoloji 19. yüzyılın ikinci yarısında yeni ortaya çıkan, oldukça toy bir bilim alanıdır. Bilim olup olmadığı yönünde yoğun tartışmalar yürütülmektedir. Kendisini sosyolog olarak gören birkaç Avrupalı düşünür ve/veya yazar, sosyoloji adına farklı toplum teorileri ortaya atmakta, ideolojik ve ülke destekli uluslararası boyutlu bir çevre oluşturarak bu teorileri dünyaya kabul ettirmeye ve bu çevre aracılığı ile etkilerini genişletmeye çalışmaktadırlar. Ancak ortaya atılan her teori diğer teorileri çürütmeye çalışmaktadır. Batı'da iki temel siyasal eğilimi temsilen iki isim ve iki temel sosyoloji anlayışı öne çıkmaktadır: Komünizmi, sol muhalefeti ve işçi sınıfını temsilen Karl Marx; Fransız devrimi sonrası kapitalizme dayalı burjuva düzenini temsilen Emile Durkheim. Sınıf çatışması esasına dayalı bir anlayış ile Batı burjuva düzenini eleştiren Marksist, maddeci sosyoloji; mevcut sisteme karşı çıkmakta ve emekçilerin yönetimde bulunduğu devrimci bir siyasal sistem öngörmektedir. Böyle bir anlayış, liberal Batı sisteminin yıkılması anlamına gelmektedir. O yıllarda Max Weber'in "anlayışçı sosyoloji" ekolü, Marx ve Durkheim'ın sosyolojik görüşleri kadar tanınmamaktadır. Dolayısı ile Marksist sosyoloji anlayışı karşısında Batı'da yaygın kabul gören ve sosyolojiye egemen olan Durkheim'ın mevcut Batı düzenini reformist bir anlayışla savunan, pozitivist sosyoloji anlayışıdır (Türkdoğan, 1998, s. 10). Bu iki sosyoloji kutuplaşmasında, anti-Marksist ağırlıklı Türk düşüncesi ve Gökalp Durkheimcı sosyoloji anlayışını benimser.

Comte-Durkheim ikilisinin önderlik ettiği Sosyolojizm ekolü, devrimci değil, düzen içerisinde ilerlemeci ve bu açıdan reformistir. Çatışmayı ve sınıf esasını değil, milliyetçiliği ve liberalizmi esas almaktadır.[1] Dini temel toplumsal kurumlar arasında görmekte ve bu yanı ile halkın dinsel değerlerini önemsemektedir. Dini toplumsal bir kurum olarak gören, milliyetçiliği benimseyen, düzen içerisinde ilerlemeden yana olan ve hepsinden önemlisi bireye göre toplumu öne çıkaran bu sosyoloji anlayışı, Türkiye'nin sorunlarını çözme, değer yargılarını tamamen yok saymama ve saygılı

[1] Ancak Gökalp Türkiye'nin ekonomik açıdan Batı ile rekabet edecek güçte olmadığına işaret ederek liberalizm yerine devletçiliği savunmuştur.

davranma, yeni bir toplum oluşturma hedeflerini gerçekleştirme yönünde birçok sosyoloji ekolünden daha elverişli bir konumda bulunmaktadır.

Gökalp, Selanik'te bulunduğu yıllarında felsefi arayışlar içerisinde olmuş, sosyolojiden çok felsefeye yakınlık duymuş, Genç Kalemler dergisinde, felsefenin bilimler arasındaki yerini ve bazı felsefecilerin görüşlerini inceleyen yazılar kaleme almıştır. Gabriel Tarde (taklit kuramı), Alfred Fouillee (idealizm ve dayanışma), Gustave Le Bon (kitle psikolojisi), Edmond Demolins'i (bireycilik) okuyup görüşlerini gözden geçirdikten sonra Durkheim'ın sosyolojik görüşlerini kendisi için daha uygun bulmuştur. Bir başka anlatımla Gökalp, Gabriel Tarde, Edmond Demolins, Alfred Fouille, Hengri Bergson, Karl Marx gibi Batılı sosyologların fikirlerinden farklı şekillerde etkilenmiş ancak daha sonra belirgin şekilde Durkheimcı sosyoloji anlayışına, yöntemine, yaklaşımına yakınlık duymuştur. Gökalp, sosyoloji alanında Türk devletinin ve toplumunun sorunlarına en uygun çözümü üretebileceğini düşündüğü için Durkheim'ın sosyolojisini tercih etmiştir. Durkheim'ın fikirlerini de birebir benimsememiş, onun bazı görüşlerini Türkiye'nin toplumsal yapısına uyarlarken, bazı konularda kendi görüş ve tercihlerini öne çıkarmıştır.

Gökalp'i Selanik'te sosyolojiye yönelten nedenler nelerdir? İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin gençlik konularından sorumlu yöneticisi olan Gökalp'in sosyolojiyi seçmesi tesadüfi değil, bilinçli bir tercihtir. Gökalp, toplumsal sorunların siyasal boyutlu olduğunu ve yine siyaset aracılığı ile çözüleceği anlayışını benimsediği için sosyolojiyi tercih etmiş; İttihat ve Terakki'nin milliyetçi ve Batıcı yeni siyasetine destek sunmak üzere sosyolojiye yönelmiştir.

Diğer yandan Durkheim sosyolojiyi bir bilim haline getirmek, Avrupa'ya, dünyaya kabul ettirmek için olağanüstü bir çaba göstermektedir. Böyle bir ortamda belirli bir arayıştan sonra Gökalp Sosyolojizm ekolüne yönelmiştir. Bu seçim sosyolojinin mevcut durumuna, Türkiye'nin siyasal içerikli toplumsal sorunlarına, ideolojik tutumuna, Batıcılaşma yaklaşımına, Gökalp'in siyasal eğilimlerine uygundur. Gökalp, Sosyolojizm ekolünü Türkiye'nin sorunlarının çözümünde en uygun rehber olarak gördüğü için benimsemiştir. Türkiye'de Marxist söylemin tutunacağı sosyoekonomik ve düşünsel bir alt yapı bulunmadığı gibi Gökalp'in kendisi de anti-materyalist ve anti-Marxist'tir. Bu seçimin isabetli olup olmadığını yüz yıl sonra tartışmaya bile gerek yoktur. Zira saydığımız nedenlerden dolayı o dönemin öne çıkan isimleri arasında belki de en etkilisi olan Marx'ın seçilmesi mümkün değildir. Her şeyden önce Gökalp'in siyasal eğilimleri, ülkenin toplumsal yapısı buna engeldir. Tüm bunlara rağmen Gökalp, Marx'ı seçseydi bir yere varılabilinir miydi? Varılamayacağını tarihi gelişmeler ortaya koymuştur. O zamanın koşullarında Marx'ı eledikten sonra Gökalp, Durkheim dışında bilinen sosyologlardan birisi tercih edilmiş olsaydı, Türkiye'nin toplumsal sorunlarına çözüm üretme konusunda herhangi bir düşünsel ve yöntemsel katkı sağlanabilir miydi? Bu soruya da olumlu cevap vermenin mümkün olmadığını

yine tarih bize göstermektedir. Gökalp, Durkheim'ın sosyoloji anlayışını Türkiye'ye aktardığı tarihlerde sosyolojideki coğrafyacı ilmi içtima ekolü (Prens Sabahattin), psiko-sosyoloji ekolü (Abdullah Cevdet) ve Biyoloji ekolü (Ahmet Şuayip) de ülkemizde temsil edilmekteydi. Bu ekollerin Türkiye'de karşılığı olmadığı, sorunlarımız karşısında tutarlı, geçerli, işe yarar, çözüm üreten bir taraflarının bulunmadığı kısa sürede tutunamamaları, taraftar bulamamaları ile ortaya çıkmıştır.

Gökalp, Batı sisteminin "düzen içerisinde ilerleme" ilkesi doğrultusunda değişimi benimseyen Comte-Durkheim ikilisinin Sosyolojizm ekolünü Türk toplumunun sorunlarını çözme adına benimsemiştir. Bu tesadüfi değil, gayet bilinçli bir seçimdir. Gökalp, Sosyolojizm ekolünü seçişinde ne kadar bilinçli davrandığını şöyle ifade etmektedir: Toplumsal olayları birbirine karşıt şekilde yorumlayan ve açıklayan iki sosyoloji sistemi vardır; tarihsel maddecilik ve toplumsal ülkücülük (Sosyolojizm). Bu iki akımın ortak paydası determinizm ilkesidir. Marx'a göre din, ahlak, estetik, siyaset, dil, akılla ilgili olaylar gölge, ekonomi temeldir. Durkheim'da ise ekonomik olaylar öbür olayları, öbür olaylar da ekonomik olayları etkilemektedir (Gökalp, 1978, 61-63). Bazı düşünürlerin yalnız dine, bazılarının yalnız ekonomiye değer vermeleri doğru değildir. Toplum hayatı içinde bunların her ikisi de lazımdır. Ekonomi ve din gibi ahlak, sanat, felsefe, bilim de toplumsal hayat için aynı derecede gereklidir (Gökalp, 1977, s. 40).

Gökalp'in sosyolojideki aktarmacılığına, Sosyolojizm ekolünün Türkiye temsilciliğine gelirsek, onun yaşadığı ve sosyoloji yaptığı dönemde Batı'da da sosyoloji kendisini tam bir bilim olarak kanıtlamamış; yöntemi, içeriği, sistematiği oturmamıştır. Bu konuda çeşitli tartışmalar yapılmaktadır. Türkiye'de ise 19. yüzyılda, Gökalp öncesinde, Avrupa'da olduğu gibi sosyolojinin gelişmesine öncülük edecek bilimsel-düşünsel gelişmeler ya yoktur ya da çok yetersizdir. O nedenle bazı öncü isimlerden yararlanılması, bu bilimin çeşitli kanallar aracılığı ile öğrenilmesi gerekiyordu. Böyle bir durumda Gökalp'in Durkheim'den etkilenmesini doğal karşılamak gerekir. Gökalp, "esas" sosyoloğu seçmiştir. Çünkü Batı'da sosyolojiyi teknik olarak, dayanaklarıyla bilim haline getiren isim Durkheim olmuştur. Gökalp, "suret"lerle uğraşmamış orijinale yönelmiştir. Gökalp, sosyoloji biliminin Batı'da ortaya koyduğu genel kurallar ve Durkheimcı toplumsal evrim şemasıyla modern ve ulusal bir toplum, devlet ve millet biçimi oluşturmaya çalışmıştır. Ulus devletin gerektirdiği milli kimliğin özelliklerini sosyolojinin emredici bilimsel aşamasının özellikleri şeklinde benimsemiştir. Bu konularda sosyolojiye ve özelikle Durkheim'ın sosyoloji anlayışına "inancı" tamdır. Durkheim-Gökalp ilişkisini aktarmacılık açısından böyle okumakta yarar vardır. Her alanda olduğu gibi sosyoloji konusunda yetişenlerin öncülere, ustalara ihtiyacı bulunmaktadır. Bu sadece isim olarak değil gelenek olarak da böyledir. Diğer yandan aşağıda üzerinde durmaya çalışacağımız gibi Gökalp'i bugünkü "evrensel bilim" mottosuna sığınan sosyoloji yaklaşımına göre Batılı sosyologların her yazdığını benimseyen, tartışmaya bile yanaşmayan, aktarmacı ve "mürit" vari sosyo-

loglarla aynı kulvarda değerlendirmek ona büyük bir haksızlık olur. Gökalp, Durkheim'ın Sosyolojizm ekolünün genel eğilimlerini benimsemekle birlikte, onun her söylediğini birebir aktarmamış, ağırlıklı olarak yöntem anlayışından yararlanmıştır. Başka bir anlatımla Gökalp, Türkiye'nin sorunlarına en uygun çözümü Sosyolojizm ekolünün bazı teorileri ve özellikle yöntemi ile bulacağına kanaat getirdiği için Durkheimcı görüşlerden yararlanılmıştır. Gökalp Durkheimcı'dır ama bu Durkheimcılık veya Sosyolojizme bağlılık körü körüne bir bağlılık değildir. Kendi fikirlerine yakın bulduğu, aklına yatan görüşleri referans amaçlı kullanır. Türk toplumunun özelliklerine karşılık oluşturmayan sosyolojik bazı kavramlar yerine kendi kavram ve yorumlarını hiçbir kaygı duymadan ortaya koyar. Kendisini asla sınırlandırmaz, sansürlemez. Gözlemlediği olgular ile Durkheimcı olmayan teoriler arasında ilişki kurmakta da bir sakınca görmez (Dikeçligil, 2005, s. 51).

"*Gökalp'in ana sorunsalı, Durkheim'ın sorunsalından farklılık gösterir. Durkheim, mevcut Fransız toplumunda etik ağırlıklı ahlak ekseninde bütünleşme arayışları içindedir; Gökalp ise, kültür ekseninde bir ulus inşa etme arayışına girmiştir. Durkheim, çağdaş toplum koşulları içindeki bireyin aklına hitap ederken; Gökalp, ulusu tarihsel özne olarak görüp ulusun özsel ruhuna, mefkûreye (altun ışık, kızıl elma) bağlı kalmaya çalışır. Gökalp'e göre, milleti kaynaştıran ilke ortak bir gelecek değil ortak bir tarihtir*" (Özyurt, 2014, s. 430).

Gökalp'in sosyolojide pozitivizme belli sıkılıkta bağlılık göstermesinin iki temel nedeni bulunmaktadır. Bunlardan birincisi söylediklerine meşruiyet kazandırmak ve ciddiye alınmasını sağlamak, ikincisi de sosyolojideki diğer paradigmaların bugünkü kadar ayrışmış ve belirgin olmaması, egemen paradigmanın pozitivizm olmasıdır. Gökalp'in pozitivizmi, içtimaiyata göre bu böyledir tavrı, bunlara bağlı kalması söylediklerinin meşruiyetini sağlama adına kullandığı teknikler olarak algılanmalıdır. "Bilim dediğin pozitivist bir şeydir, olgusaldır ve itiraz etmenin anlamı yoktur. O zaman ben de bu ilkelere göre ortaya çıkan sonuçlardan söz ediyorum" demenin bir şeklidir.

Tekrar hatırlatırsak Gökalp, Durkheim'ın görüşlerinin Türk sosyolojisindeki birebir aktarıcısı, tercümanı değildir. Gökalp'in Durkheim'ı tercihinde önceden düşünülmüş ve tartışılmış iki temel nokta bulunmaktadır. Bunlardan ilki sosyolojinin bir bilim olarak kabulünü gerçekleştiren isim Durkheim'dır. İkinci temel nokta ise Türkiye'nin sorunlarını açıklamaya daha uygun ve elverişli bir bakış, yöntem ve olanak sağlamasıdır. Bu konuda Gökalp'in ne kadar haklı olduğu, yerinde karar verdiği kendi görüşlerinin hala yaşıyor ve tartışılıyor olmasına, başka ekolleri Türkiye'de temsil edenlerin ise unutulması olayı yeterince ortaya koymaktadır. Gökalp'in görüş ve düşünceleri tüm canlılığı ve sosyal karşılıkları ile varlıklarını sürdürmesine, hala Türk toplumunun açmazları, sorunları karşısında işlev görmesine, rehberlik edecek gücü bünyesinde taşımasına karşın diğer sosyoloji ekollerinin temsilciliğini yapan yazarlar hiçbir iz bırakmadan silinmişlerdir (Sezer, 1989, s. 44).

Gökalp'in kendisi Türkiye koşullarına uygun ve özgün bir teori geliştiremez miydi? O dönemin koşullarında böyle bir başarıya imza atmak hayli zor olsa gerek. Zira Batı'daki sosyoloji ekollerinin ve sosyologların arkasında önemli, iddialı, en azından yüz yıllık bir geçmişe dayalı zengin bir birikim bulunuyordu. Türkiye'de ise Batılı anlamda ne böyle bir birikim ne de iddialı yazarlar, düşünürler, sosyologlar vardı. Doğru dürüst kurumsallaşmış, bilimsel düzeyi ile kendisini kanıtlamış, özerk bir üniversite bile bulunmuyordu. Batılı ülkeler dünya hâkimiyetinde etkinliklerini artırırken Osmanlı Devleti bu konuda sürekli kan kaybediyordu.

4- Ziya Gökalp'te Evrensel Sosyoloji-Milli Sosyoloji Ayrımı

Gökalp, birbirine yakın milletlerin ananelerinin toplamına uygarlık denildiğini, ananelerin birçok millet arasında ortak olduğu için uygarlığın uluslararası bir özelliğe sahip bulunduğunu yazmaktadır. Ortak bir uygarlığa sahip olan milletlerin toplamı ise uygarlık grubunu oluşturmaktadır. Bazen bir millet birden çok uygarlık ananesine mensup olabilir. Örneğin Osmanlı Türkleri, eski Türk, İslam ve Avrupa uygarlıklardan birçok anane almıştır. Ananelerin yanında her milletin kendine özgü bir toplumsal vicdanı vardır ki buna da örf denir. Ananeler uluslararası olduğu halde örf tamamen millidir. Ananeler uygarlığa, örfler kültüre aittir. Bir milleti meydana getiren özellikler kendi bireyleri arasında örflerde ortaktır. Örflerde farklılaşma, milletler arasındaki ayrışmanın nedenidir. Her millet özel bir takım çoklu sosyal koşullarda yaşadığı için onun kendisine özgü bir takım değerlerinin yani örflerinin olması doğaldır. Bu bakımdan bir milletin gerçek vicdanı, ananelerinde değil örflerinde ortaya çıkar. Bu da zaman zaman ananelerle örfler arasında çatışmaya neden olabilir. Bir milletin toplumsal vicdanı ancak kurumlarında yansımasını bulur. Kurumlar uluslararası değil, tamamen millidir. Her milletin kurumlarının toplamı o milletin aynı zamanda kültürünü oluşturur. Örf ve kurumlar tamamen milli bir içeriğe sahiptir (Gökalp, 1982a, s. 110-111). Dolayısıyla uygarlıklardan bahseden bir bilim olarak sosyoloji toplumların dününü ve bugününü diğer toplumlarla olan ilişkileri çerçevesinde ele almaktadır (Tuna, 1986, s. 66).

Gökalp, sosyolojiyi birbirinden ayrı amaçlara yönelik araştırma alanları olan evrensel ve ulusal içerikli bir bilim şeklinde ele almaktadır. Pozitivist anlayışa dayalı evrensel sosyoloji genel olarak toplumların yapısını, işleyişini ortaya çıkaracak yasaları; milli sosyoloji ise ulusların ortak özelliklerini, aynı uygarlık grubuna dahil kurumlar arasındaki gizli ve açık farklılıklarını, aynı kökenden gelen ulusların ortak geleneğe ne oranda uyduklarını, bir ulus içerisinde yer alan grupların uygarlık ve kültür düzeylerini araştırmaktadır. Bir başka anlatımla Gökalp'e göre genel uygarlıkları ve kültürleri karşılaştırarak toplumların ve kurumların tâbi oldukları yasaları arayan soyut bilime karşılaştırmalı sosyoloji; yalnız bir millete ait kültürü mensubu olduğu uygarlıklardan ayıran ve kendi kimliği çerçevesinde gelişen yanlarını ortaya koyan bilime de milli sosyoloji denilmektedir (Gökalp, 1982a, s. 112). Bu bağlamda Gökalp'in bi-

rinci sosyoloji anlayışı, Durkheimcı, kısmen aktarmacı ve Batı sosyolojisinin egemen paradigmasına; ikinci sosyoloji anlayışı Türk toplumunun tarihsel, kültürel, yapısal özelliklerinin Batılı toplumlarla benzerlik göstermeyen, farklı uygarlık çevrelerinin sosyal yasalarını inceleyen milli sosyoloji anlayışına dayanmaktadır (Gökalp, 1982a, s. 116-122). Bu karşılaştırmalı sosyoloji anlayışı ile Gökalp hem genel sosyolojinin hem de milli sosyolojinin neyi kapsaması, araştırması gerektiğinin yönünü göstermektedir (Akter, 2015, s. 248).

Milli sosyoloji ile "*Türk içtimaiyatçıları, (...)* Türklüğün, içtimai tekâmülün hangi seviyesinde bulunduğunu, hangi medeniyet dairelerine mensup olduğunu, bu medeniyetlerle Türk harsı arasında ne gibi farklar bulunduğunu aramalıdır. *Diğer taraftan da milletlerin intizam ve terakkisi ne gibi içtimai kanunlara tabi olduğunu tetkik ederek milli hayatımıza sekte veren marazi âmillerin bu kanunlar dairesinde tedavisine çalışmalı, milli tekâmülümüze selim bir istikamet vermeye uğraşmalıdır*" (Gökalp, 1982a, s. 137-138).

Bir milletin kültürüne ait özellikleri bularak mensup olduğu uygarlıklardan kendisini ayırt edici özellikleri araştırma işi "milli sosyolojinin" konusudur. Karşılaştırmalı sosyoloji tamamen pozitivist bir bilim özelliği taşırken, milli sosyoloji az çok tarafgirlikten kurtulamayacağı için sanat hükmündedir. "*Umumi içtimaiyatın mevzuu bütün milletlere ait harsların mukayesesidir. Yalnız bir millete ait harsın tetkikinden husule gelecek mürekkep marifete de milli içtimaiyat diyebiliriz. Bir milletin milli içtimaiyatı o millete ait milli sarf, milli ahlâkiyat, milli hukikiyat ilh. namlarını verdiğimiz bütün içtimai marifetlerinin karşılaştırılmış bir terkibi demektir. Milletler, eğer aynı içtimai neve mensup iseler, harsları; aynı medeniyet zümresine mensup iseler, medeniyetleri birbirine benzer. O halde içtimaiyat ilminin mukayese tarikiyle teşekkül etmesi için evvelemirde milli içtimaiyatın tedvin olunması lâzım olduğu gibi, bir millet de milli içtimaiyatın tedvin edilebilmesi için de o milletin, hangi neve dahil ve hangi medeniyet zümresine mensup olduğu anlaşılmak, yani içtimaiyat ilminin mütekaddim keşiflerinden haberdar olmak iktiza eder*" (Gökalp, 1982a, s. 144-145).

Buradaki ikirciliğe rağmen Gökalp, farklı uygarlık çevrelerindeki veya aynı uygarlık içerisindeki toplumların benzer özelliklere sahip olmayabilecekleri anlayışı ile sosyolojik bakışını katı bir determinizm anlayışı üzerine oturtmamış, toplumların tek bir evrim çizgisine değil, farklı gelişme çizgileri ve potansiyellerine sahip oldukları gerçeğini de hesaba katmış olmaktadır (Gökalp, 1982a, s. 122).

Milli sosyolojinin çalışma alanları arasında bir milletin örfüne ait ortak özellikleri aramak, milleti oluşturan farklı grupların ortak ananelerini, kültürde yaşayan milli unsurlarını keşfetmek bulunmaktadır. Yine milli sosyolojinin görevleri arasında kurumlarımızın hangi nitelikleriyle diğer Türk toplumlarından, Müslüman kavimlerden, Avrupa milletlerinden ayrıldığını araştırıp bulmaktır. Aynı uygarlık çevresinde bulu-

nan milletlerin aynı ananeye ne oranda uyduğu istatistik tekniği kullanılarak tespit edilebilir. Yine milli sosyoloji araştırmalarıyla hangi ananelerin geri plana düştüğü, hangi ananelerin etkili duruma geldiği ortaya çıkarılır. Böylece her millete ait farklı ve benzer örflerin varlığı ve yaygınlığı orantısal olarak belirlenebilir; milleti oluşturan farklı gruplar ve fikirler uzlaştırılabilir (Gökalp, 1982a, s. 116-122).

Gökalp, Batı kaynaklı her görüşe eleştirel yaklaşmış veya Batılı görüşleri belirli ölçütlerden geçirerek değerlendirmiştir. Avrupa kaynaklı görüşlerin hazır elbise gibi alınamayacağına işaret eden Gökalp, Batı'dan hangi ölçüler çerçevesinde yararlanılması gerektiğinin sınırlarını göstermiş, bu tutumu ile doğrudan aktarmacı sosyolojinin ve siyasetin karşısında olduğunu net şekilde ortaya koymuştur. Gökalp, her zaman Türk dünyasının, Türk toplumunun Batı toplumlarından farklı özelliklere, uygarlık çevresine sahip olduğunu görmüş ve kendi değerlendirmelerini bu çerçevede yapmıştır. Bu çizgi doğrultusunda milli sosyoloji, Türk toplumunu millet yapan özellikleri karşılaştırmalı ve bilimsel araştırmalarla ortaya çıkarmalıdır. Ancak bu aşamaya gelmeden önce sosyoloğun milli toplum diye bir sorununun olması gerekmektedir. Gökalp'in millî sosyoloji oluşturma girişimleri, Türk toplumuna sunulan yeni kimliği meşrulaştırma çabalarından biri olarak da okumak mümkündür.

Gökalp, Durkheim tarafından oluşturulan Sosyolojizm ekolünün temsilcisi olması yanında ülkemizde milli sosyoloji bilincinin temellerini atan ve genel çerçevesini belirleyen sosyologdur. Gökalp, Türk toplumunun sorunlarını ve özelliklerini "milli sosyoloji" bağlamında mütalaa etmektedir. Durkheim, sanayileşen Batı toplumlarının sosyal yapısında meydana gelen değişmeleri, sınıflaşmaları inceleyerek, bunlardan kaynaklı sorunları gidermeye dönük evrensel sosyolojinin ilkelerini araştırırken, onun Türkiye'de öne çıkan temsilcisi Gökalp, Batı'dan farklı bir yapıya sahip, feodal ve kapitalist toplum düzenlerinden geçmemiş Türk toplumunun tarihsel özelliklerini, evrimini incelemekte; millet olabilme şuuruna erişmeye gayret eden toplumun kültürünü teşhis etmeye, ülkeyi siyasal dağınıklıktan kurtarmaya, millî ülküyü bir program çerçevesinde sistemleştirmeye ve yönlendirmeye çalışmaktadır (Celkan, 1991, s. 193). Sosyolojide Durkheimcı çizgiyi temsil eden Gökalp milli sosyoloji anlayışı ile Türk toplumunun tarihini, üretim ve yönetim biçimini, kimlik ve temel özelliklerini açıklamaya, topluma verilmek istenilen yeni kimlikle bütünleştirmeye çalışmaktadır. Milli sosyoloji, Türk toplumunu ve tarihini tanımada, sorunlara çözüm aramada ve Batı uygarlığı ile ilişkilerde karşılaşılan sorunları çözmede yardımcı bir unsurdur (Gökalp, 1982a, s. 135 ve Tuna, 1986, s. 66). Milli sosyoloji ile Türkçülük anlayışı öne çıkarılmakta, ona bir çerçeve oluşturulmaktadır (Arık, 2014, s. 150).

Gökalp, 1910'lu yıllarda, Türkiye'de bilimin ne olduğunu bilen öğretim üyelerinin azlığına işaret ederek medresede yetişenlerin bilimi fıkıh ve kelam gibi dine ve şeriata; Avrupa'da okuyanların ise Batı bilim insanlarının yazdıklarını bilme bilgisine dayandırdıklarını belirtir. Gerçek bilim ise bir yöntem dahilinde araştırma yapmaktır.

Gökalp de üniversitede böyle bir ortamın oluşması ve yerleşmesi için çalışmış, bu anlayışla ülkemizde gerçek anlamda bir bilim ortamının, zihniyetinin, içselleştirilmiş bir çalışma disiplininin oluşturulmasıyla bilimsel gelişme kaydedileceğine inanmış; bilimde aktarmacı, kutsallaştırıcı anlayışlara olan karşıtlığını net şekilde ortaya koymuştur (Erişilgil, 1984, s. 101-102). Dinci, ezberci ve aktarmacı anlayışla bilim yapılamayacağının bilincindedir. Gökalp, ilk gençlik yıllarından itibaren içinde yaşadığı toplumun özellikleri, tarihi, kültürü, ruhu incelenip öğrenilmeden "yeni hayat"ın kurulamayacağının farkındadır.

Gökalp'e göre sosyoloji, genel uygarlıkları ve kültürleri karşılaştırarak toplumların ve kurumların tabi oldukları kanunları bulan ve toplumlara istenilen yönü veren bir bilimdir. Toplumların tabi oldukları kanunları bilen sosyologlar, bir ulusun gelişmesinde etkili olurlar. Bu görüşün Gökalp terminolojisindeki ifadesi; dâhiler sezerek, sosyologlar da toplumsal kanunları bilerek bir milletin gelişmesinde başat rol oynarlar (Gökalp, 1982a, s. 134-137). Bu bağlamda milli sosyolojinin amacı, Türk ulusunun bağlı bulunduğu uygarlıklardan hangi farklı özelliklere sahip olduğu ve hangi evrim aşamalarından geçerek kendi kimliği çevresinde ilerlediğini araştırmaktır (Günay, 2015, s.311).

Gökalp, milli sosyoloji anlayışı ile Türk toplumunun ortak tarihsel, sosyal, kültürel özelliklerini tespit ederek bu özelliklerden yararlanıp liberal ve komünist ekonomi politikalarına tamamen uzak, sosyal devlet ilkesini, dayanışmacılığı, milliyetçiliği esas alan ve Osmanlı'dan kalan geleneksel tüm kurumları ulusal ve modern bir yapıya kavuşturmaya çalışan bir toplum modeli oluşturma çabasındadır.

5- 21. Yüzyılda Milli Sosyoloji Adına Neler Yapılabilir?

Sosyolojinin Türkiye'ye girmesi ve kurumsallaşması gerekiyordu. Gökalp, bunun için her türlü çabayı gösterdi. Kürsü kurup araştırma merkezi açtı. Sosyolojinin ihtiyacı olan metinlerin yayımlanması için dergi çıkardı. Üniversitede sosyal bilimlerin yerleşmesi için çalıştı ve aradan tam yüz on yıl geçti. Bu zaman içerisinde sosyoloji Türkiye'de çeşitlenerek alt dallara ayrıldı. Kurumsallaşmasını tamamlayarak belli bir düzeye ulaştı. İddialı metinlere imza atan önemli sosyologlar yetişti (Kaçmazoğlu, 2024). Ancak Türk sosyolojisi yüz on yıllık geçmişine, birikimlerine rağmen dünyada etkili bir konum elde edemedi. Gökalp'in yerli sosyoloji önerisi de Türk sosyoloji tarihi içerisinde etkili olamadı. Bugün milli sosyolojinin neresindeyiz? Gökalp'in temellerini attığı milli sosyoloji, günümüz koşullarında ve gelecekte nasıl bir yol izlemelidir?

21. yüzyılda Türk sosyolojisinin asıl sorunu aktarmacılıktır. Türk sosyologlarının büyük bir çoğunluğu Batılı sosyologların ve ekollerin peşinden gitmekte, onların Türkiye temsilciliğini yapmaktadır. Bu yanı ile de Türk sosyologları ve sosyolojisi zih-

niyet açısından yüzyıl önce Gökalp'in sergilediği sosyoloji anlayışının çok gerisinde bulunmaktadır. Aktarmacı görüş ve teorilerle ülke sorunlarına katkı sağlanamayacağı bundan yüz küsur yıl önce Ahmet Şuayip'ler, Prens Sabahattin'ler, Abdullah Cevdet'ler ile ilerleyen yıllarda ve bugün onlarca sosyologla kanıtlanmıştır. Buna rağmen aynı yanlışlığın yüz küsur yıl sonra da sürdürülmesi, bir bilim olarak sosyolojinin tam anlaşılmadığını göstermektedir.

Türkiye'de sosyolojiye, sosyolojinin alt dallarına ait genel bilgiler, yaklaşımlar, teoriler, teknikler genel olarak Batı'dan aktarılmakta, bazı Batılı sosyologların yazdıkları ülkemizde "kutsal metin" muamelesi görmektedir. Birçok Batılı sosyoloğun görüşleri, sosyolojik düşün çizgisi temel referans olarak alınmaktadır. Batılı sosyologların teorileri ülkemizin sosyoloji literatürüne aktarılarak bu teorilerle Türkiye'nin toplumsal yapısını "yanlış" yorumlamak için olağanüstü bir çaba harcanmaktadır. Batı kaynaklı her sosyolojik görüş evrensel kabul edilmekte, o görüşlerden hareketle Türk toplumunun geçmişinin ve bugününün anlaşılabileceği sanılmaktadır. Batı'da üretilen sosyolojik görüşlerin en azından bir kısmının aynı zamanda Batı çıkar çevrelerinin paradigmalarını meşrulaştırma aracı olduğu unutulmamalıdır. Batı'da üretilen sosyolojik bilgi, Türkiye'de, Çin'de, Güney Amerika'da üretilen sosyolojik bilgi kadar değer taşır. Daha fazlası değil. Buna rağmen Türk sosyologlarının büyük bir kısmı hala Batılı sosyologların Türkiye temsilciliğini yürütmeye, onların görüşleri doğrultusunda "sosyolog" olmaya çalışmaktadır.

Bir Türk sosyoloğu evrensel bilime katkı sunma adına elde ettiği verilerden ürettiği yorumları Batılı sosyologların yaptığı gibi kendi toplumuna dönük tezlerle ele almalıdır. Bu bilim dışı bir tutum veya bilime ihanet değildir. Bir Türk sosyoloğu nesnellik, tarafsızlık söylem oportünizmine sığınıp kendi toplumu aleyhine iş yapmamalıdır.[2] Çünkü sosyolojik verinin karşılığı, yorumu toplumdan topluma farklılık göstermektedir. Evrensel olduklarını iddia eden Batılı sosyologlar bile yaptıkları toplum sınıflamalarında emperyalist devletlerini ve toplumlarını en gelişmiş kategoriye yerleştirerek diğer toplumları buna göre ele almaktadırlar. Her konuda Batılı sosyologları örnek alan bazı sosyologlarımızın bu konuda neden onları örnek almadıkları da ayrı bir konudur. Batı'da öne çıkan teorileri alıp Türkiye'de tekrarlamanın bilime, evrenselliğe, ülkemiz gerçeklerine hiçbir yararı, sosyolojiye hiçbir katkısı yoktur. Bazı Türk sosyologlarının Batılı toplumların özellikleri üzerinden geliştirilen teorilerin ve genel görüşlerin, Türkiye'nin tarihsel ve toplumsal yapısı için de geçerli olduğunu kanıtlamak adına ne kadar çok uğraş verdikleri ortadadır. 21. yüzyılda bile sosyologlarımızın önemli bir kısmı hala Batı sosyolojisine ait metin çevirilerini mesleklerinin temel uğraş alanı olarak görmekte, Batı kökenli sosyoloji ekollerini, sosyologlarını anlatan kitapları temel referans olarak izlemeye devam etmektedirler. Bu bağlamda

---

[2] Buradaki anlamıyla oportünizm terimini Barlas Tolan'ın Çağdaş Toplumun Bunalımı: Anomi ve Yabancılaşma adlı eserinden ödünç aldım.

Batı sosyolojisinin genel eğilimlerini, teorilerini, kavramlarını Türk toplumuyla ilgi kurmadan, genel bilgi şeklinde, ezbere aktararak kullanan metinleri ciddiye almaya gerek bile yoktur.

Türk sosyologları ülke sorunları karşısında kendi teorilerini, ekollerini oluşturamazlar mı? Oluşturdukları bu teorilerle sosyolojide merkezi bir konum elde edemezler mi? Bu sorular çeşitli açılardan tartışılmalıdır. Türk sosyoloji tarihinde az da olsa bu açıdan başarılı örnekler bulunmaktadır. Asıl sorun ve tartışma, milli veya yerli sosyolojinin Batı sosyolojisi karşısında tutarlı ve iddialı sosyolojik bilgi üretme konusundaki başarısızlığıdır. Sosyologlarımız neden kolaya kaçıp sadece aktarmacılık yapmayı tercih etmektedirler? Tartışılması gereken konulardan birisi de budur. Türk toplumuna ait verileri, tarihsel ve mevcut farklılıkları çarpıtarak Türkiye'nin özelliklerini toplumsal yapısına yabancı kavramlar kullanarak çözümlemeye çalışmak emeğin hebasıdır. Oysa sosyologlarımız aktarmacılık yerine kendi görüşlerini bilgi ve bulgularıyla kavramlaştırdıklarında çok daha başarılı sonuçlar elde edeceklerdir. En azından bu yönde çaba gösterilmelidir. Böyle bir tutum Türk sosyolojisinin gelişmesinde önemli bir aşamaya vesile olacak, Türk toplumunu gerçeğe yakın özellikleri ile tanıma ve sorunlarına çözüm üretmede olumlu katkılar sağlayacaktır. Türk sosyologları Batılı sosyologların, felsefecilerin, düşünürlerin doğrudan veya dolaylı etkisi altında kalmamalı, onlar tarafından geliştirilen yaklaşımların, teorilerin temsilcisi olmaktan, etkilenen konumda bulunmaktan ziyade alanlarında etkili ve yetkin bir konumda olmalıdırlar. Böyle iddialı bir duruş, aktarmacı ve uyarlamacı sosyoloji anlayışı ile gerçekleşemez.

Sosyolojide ülkemizle ilgili tartışmalar, sorunlar genellikle Batı merkezli metinler, ilişkiler, çıkarlar üzerinden değerlendirilmektedir. Hatta bazı sosyologlar bilinçsizce Türk sosyolojisi kavramlaştırmasından ne kastedildiğini irdelemeden, her toplumun değişiminde etkili faktörün aynı olup olmadığını sorgulamadan, ayrıntılara, farklılıklara dikkat etmeden, tamamen tepkisel davranarak Türk sosyologlarına ait metinleri bile okumaya gerek olmadığını ifade ederken aslında kendi kendilerini imha etmektedirler. "(…) *Batı'nın dünya görüşü, evren, doğa ve toplum anlayışı çerçevesinde sunmuş olduğu*" (Köktürk, 2013, s. 166) sosyoloji teorilerinin, açıklamalarının, dünyayı okuma biçiminin neye karşılık geldiğini görememek acaba hangi bilimsel bakışın veya paradigmanın ürünüdür? Batı merkezli görüşlerle temellendirilen değerlendirmeler, Batı dışı toplumları gerçek özellikleri ile asla tam veya yakın şekilde kavrayamaz, açıklayamaz.

Evrensel sosyolojinin bileşenleri arasında Fransız, İngiliz, Alman, Amerikan sosyolojisi kadar Türk sosyolojisi de etkili bir şekilde yerini almalıdır. Evrensel sosyolojinin ortak paydaşları arasında yer almak için ona karşılaştırmalı çalışmalar ve Batı eksenli olmayan yorumlarla katkı sağlamak gerekir. Bunun için de Türk sosyologlarının Türkiye'nin tarihsel ve sosyal yapısına ait veri ve gerçeğe yakın bilgiye dayalı

değerlendirmelerini teorik olarak biçimlendirip sistemli hâle getirme uğraşısı içerisinde olmaları sosyolojinin günümüzde yaşadığı açmazlar açısından da bir çıkış yolu olabilir.

Gökalp'in milli sosyoloji anlayışı çerçevesinde çalışılmış olsaydı Türk sosyolojisi düzey, kimlik, özellik ve ekolleri ile 20. yüzyılda Fransız, Alman, Amerikan sosyolojileri gibi dünya literatüründe etkili bir yere sahip olabilirdi. 20. yüzyılda gerçekleştirilemeyen bu hedefi Türk sosyologları 21. yüzyılda gerçekleştirebilir. 21. yüzyılda Türk sosyolojisi, sosyologlarının öne sürdüğü teoriler, sürdürdükleri veya oluşturdukları ekoller, alternatif görüş ve önerileriyle kimliğini net olarak ortaya koymalıdır. Ancak Türk sosyologlarının teorileri, alternatif görüş ve önerilerinin ciddiye alınması, önemsenmesi, dünyada yaygınlık kazanması ve tanınması için devletin de dünya siyasetinde güçlü ve etkili bir konuma sahip olması gerekir. Uluslararası siyasette söz sahibi olamayan ülkelerde üretilen sosyolojik görüşler, bugünün dünya konjonktüründe Batı çıkarlarına hizmet etmedikçe dünyada etkili olması, kabul görmesi beklenilemez. Diğer yandan Gökalp'in de belirttiği gibi bir ülkenin ekonomik açıdan yaşam koşulları yüksek değilse o ülkede ne bilim ne sanat ne felsefe ne de ahlak ve din yüksek bir gelişme gösterebilir (Gökalp, 1982b, s. 37).

Türk sosyolojisi veya milli sosyoloji 21. yüzyılda aktarmacı, aşırmacı, çeviri ağırlıklı sosyoloji anlayışından hızla uzaklaşmalı, dünya sorunları karşısında bakışını, kendi çözüm önerileriyle birlikte sunmalıdır. Türk sosyologları ve sosyolojisi aktarmacılık özelliğini unutturmalı, sosyologlar çalışma yaparken Batılı kaynaklardan kendi görüşlerini güçlendirme adına yararlanmalıdırlar. Türk sosyologları dışarıdan aldıkları şablon teorileri ülkemizde, toplumumuzun farklı kesimlerinde test etmeyi bırakmalı, Batılı verilerle uyum göstermeyen verilerini aktarılan teorilere uyarlamak adına akla hayale gelmeyen zorlamalardan vaz geçmelidirler. Sosyologlarımız sosyolojide şu ya da bu ekolün Türkiye temsilcisi olmak yerine, görüşleri vesilesiyle dünyanın farklı ülkelerinde izleyicileri, devamcıları olan sosyologlar konumuna gelme çabası içerisinde olmalıdırlar. Milli sosyoloji anlayışının başarılı olabilmesi için farklı uygarlık çevrelerinde farklı toplumsal yasaların geçerli olduğu paradigmasını benimseyen, bu doğrultuda Türk toplumunun sahip olduğu özellikleri ortaya koymayı amaçlayan, bilimselliği ve ulusal bilinci birlikte kullanabilen sosyologlara ihtiyaç vardır.

Sonuç

Gökalp'in pozitivist paradigmanın egemen olduğu bir dönemde sosyolojide evrensel sosyoloji-milli sosyoloji ayrımına gitmesi önemlidir. Sosyolojizm ekolüne mensup olmakla birlikte milli sosyoloji anlayışı ile Gökalp, "*toplumlar dünyada tek bir evrim çizgisi izler*" türü katı determinist anlayışa katılmadığını göstermiştir. Gökalp, farklı uygarlıklar içerisinde yer alan toplumların tarihsel evrim sürecinde birbirinden ayrı ilerleme eğilimleri gösterdiklerini, bu bağlamda Türk toplumunun da değişme

ve gelişme aşamalarının Batılı toplumlardan farklı bir seyir izlediği gerçeğini milli sosyoloji ayrımı ile ortaya koymuştur. Gökalp'in milli sosyoloji anlayışı ne tamamen içe dönük ne de dışa bağımlı bir anlayıştır. Bu sosyoloji anlayışı, sosyolojik bilgi üretirken farklı uygarlık çevrelerine mensup toplumları birbirinden ayırarak özelliklerini keşfetme anlayışıdır.

Gökalp, Türk toplumunun yoğun siyasal ve toplumsal sorunlar yaşadığı bir dönemde ona çıkış yolu öneren bir sosyologdur. Gökalp, sentezci bir anlayışla imparatorluktan ulus devlet yapısına geçişin üst yapısı için sağlam bir fikri zemin hazırlamış, bu girişimi Cumhuriyet'in kuruluşu ve yol alışıyla başarılı olmuştur. Bugün de Türkiye'nin jeopolitik olanaklar ve milli sosyoloji anlayışı ile yakın coğrafyamızda yeni yolculuklar başlatması, yeni sözler söylemesi, siyaset üretmesi mümkündür.

Gökalp'in karşılaştırmalı sosyoloji üzerinden evrensel sosyoloji-milli sosyoloji ayrımına gitmesi Türk toplumunun diğer toplumlardan farklı sosyolojik özelliklerini ortaya koyma girişiminin bir yöntemidir. Bu ayrım ile Gökalp tüm toplumların mekanik olarak aynı sosyal yasalara, aynı evrim aşamasına dahil olmadığını ve olması gerekmediğini; Türk sosyologlarının Türk toplumunu bu gerçekler bağlamında inceleyerek, onun ait olduğu sosyoloji yasalarını ortaya çıkarma girişimine öncülük ve önderlik etmiştir. Gökalp'in milli veya yerli sosyoloji anlayışını yerelleşme, yerlileşme, içe dönüklük olarak anlamaya gerek yoktur. Milli sosyoloji bize ait özelliklerin, bizim tarafımızdan, kendi bakış ve anlayışımızla ortaya çıkarılmasıdır. Milli sosyoloji anlayışı, kendi tarihsel ve toplumsal birikimlerimizin, özelliklerimizin tamamen dışarıdan gelen teoriler güdümünde değerlendirilmesine karşı koyuştur. Milli sosyoloji, Türk toplumunun sorunları karşısındaki ilgisizliğe, bilgisizliğe, farkında olmayışa, lejyonerliğe, yabancılaşmaya karşı olmaktır. Milli sosyoloji, toplum dinamiklerini, özelliklerini, birikimlerini hesaba katarak sosyoloji yapmaktır. Milli sosyoloji, Türk sosyolojisi ve sosyologlarının aktarmacılık yerine Türk toplumunun özellikleri ile dünyadaki diğer toplumların özelliklerini çeşitli açılardan karşılaştırarak sosyoloji üretme biçimidir. Milli sosyoloji, karşılaştırmalı sosyoloji araştırmalarından elde edilen verileri kullanarak dünya toplumlarının farklı tarihsel ve sosyal özelliklerini anlama çabasıdır. Böyle bir yol izlendiğinde hem milli sosyoloji amacına ulaşmış hem de Türk sosyolojisi hedeflerini gerçekleştirme adına hayli yol almış, kimliğini iddialı bir şekilde ortaya koymuş olacaktır.

> Gökalp'in milli sosyoloji anlayışı, 21. yüzyılda da Türk sosyologlarının sosyolojide izlemeleri gereken yoldur. Bu anlayışın 1920'li yıllardan itibaren ciddi takipçileri olabilseydi Türk sosyolojisinin önemli bir mesafe kat etmesi mümkündü. Geç de olsa vakit geçmiş değildir. Bu anlayışla toplumlar arası karşılaştırmalı çalışmalar yapılmalı ve bu çalışmalar sonucu ortaya çıkacak teorilerle Türk sosyolojisinin bağımsız kimliğe kavuşması sağlanmalıdır.

Kaynakça

Akter, N. (2015). "Ziya Gökalp ve Kültür Buhranı", Sağlam, S. (der.) *Türk Sosyolojisinin 100. Yılında Ziya Gökalp* içinde, Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 240-267.

Arık, E. (2014). "'Birtakım Muğlak Ziya Oyunları': Milli Mücadele'de Ziya Gökalp ve Durkheim Sosyolojisine Yönelik Eleştiriler ve Dergâh Dergisi", *Sosyoloji Dergisi*, 3/28(1), 139-170.

Celkan, H. Y. (1991). "Ziya Gökalp'in Milli Sosyoloji Anlayışı", Coşkun, İ. (der.) *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji* içinde, İstanbul: Bağlam Yayınları, 183-194.

Dikeçligil, B. (2005). "Eski ve Yeni Sosyolojide Nedenselliğin Anlamı ve Ziya Gökalp'te Büyük Adam Sorununa Yeniden Bakış", *Sosyoloji Dergisi*, 3/10, 37-46.

Erişilgil, M. E. (1984). *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Gökalp, Z. (1977). *Makaleler IV*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gökalp, Z. (1978). *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları.

Gökalp, Z. (1982a). *Makaleler VIII*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gökalp, Z. (1982b). *Makaleler VII*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Günay, Ü. (2015). "Gökalp, Milli Kimlik, Din ve Modernleşme", Sağlam, S. (der.) *Türk Sosyolojisinin 100. Yılında Ziya Gökalp* içinde, Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 303-331.

Kaçmazoğlu, H. B. (2013). *Türk Sosyoloji Tarihi II: II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e*, İstanbul: Doğu Kitapevi Yayınları.

Kaçmazoğlu, H. B. (2024). *Türk Sosyoloji Tarihi IV: Kurumsallaşma, Uzmanlaşma, Ayrışma ve Çeşitlenme Dönemi (1960-1990)*, İstanbul: Doğu Kitapevi Yayınları.

Karakaş, Y. (2008). *Ziya Gökalp'te Şarkiyatçılık*, İstanbul: Anahtar Kitapları Yayınevi.

Köktürk, G. V. (2013). *Türk Sosyolojisinde Metodolojik Değişmeler: 1980-2003*, İstanbul: Doğu Kitabevi Yayınları.

Özyurt, C. (2014). "Ziya Gökalp: İmparatorluktan Milli-Devlete Sosyoloji", *Sosyoloji Divanı*, 4, 425-456.

Sezer, B. (1989). "Türk Sosyologları ve Eserleri I", *Sosyoloji Dergisi*, 3/1, 1-96.

Tuna, K. (1986). "Ziya Gökalp'in Milli Sosyoloji Anlayışı", *Sosyoloji Konferansları*, 21, 51-67.

Türkdoğan, O. (1998). *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

SOSYOLOJİ İLE ANTROPOLOJİ ARASINDA CUMHURİYET, ULUS DEVLETLEŞME VE ZİYA GÖKALP

Mahmut Hakkı AKIN[*]

Giriş

Cumhuriyet döneminde modernleşmeyi anlamak için Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşanan büyük olayları takip etmek gerekir. On dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıla iç ve dış etkilerle devam eden olaylar aynı zamanda ulus devletleşmeye de kaynaklık etmişlerdir. Özellikle Balkan Savaşları, Türkiye'nin ulus devletleşmesi açısından çok kritik bir dönüm noktasıdır. Balkan Savaşları, Osmanlıcılık fikrinin artık devam edemeyeceğini ve fiilen iflas ettiğini göstermiştir. Böylece Türk fikir hayatında Türkçülük, İslamcılık ve Batıcılık karşılığı olan fikir hareketleri olarak öne çıkmışlardır. Aynı zamanda Türkiye'nin aralıksız savaş halinde olduğu bu dönemde fikirleri ile gündem belirleyen ve yeni kavramlaştırmalar yapan entelektüellerin başında Ziya Gökalp gelmiştir. O, sadece Türkçülüğü yeni ulus devletleşme sınırlarında tanımlamakla kalmamış, aynı zamanda Türkiye'de toplumun yeniden döneme ve şartlara uygun bir şekilde nasıl örgütleneceği meselesi üzerine de kafa yormuştur. Bu mesele odaklı çalışmaları onu sosyolojiye yönlendirmiştir. Ziya Gökalp hem Darülfünun'da müstakil bir sosyoloji bölümü kurma hem de sosyolojik analizlerine bağlı bir toplum örgütlenmesi modeli oluşturma çabası ile Türk sosyolojisinin en önemli kurucu ismi olarak kabul edilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu sonrasında gerçekleştirilen inkılapların onun fikirlerinin etkisinde gerçekleştiği iddia edilmiştir. Ancak buna karşılık Cumhuriyet'in Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e devam eden Osmanlı modernleşmesinden koptuğunu ve farklılaştığını iddia edenler de olmuştur. Bu konuda özellikle Ziya Gökalp'in etkisi bağlamında bir tartışma söz konusudur. Bu tartışmanın bir yönü de Türkiye'de sosyolojinin kurumlaşması ile ilgilidir. Çünkü Ziya Gökalp, yeni toplumun oluşumunda kültür ve medeniyet ilişkisinin yeniden nasıl kurulması gerektiğine odaklanmış ve bu konuda kapsayıcı bir bilim olarak sosyolojiyi esas almıştır. Cumhuriyet döneminde oluşan resmî ideoloji, bazı konularda doğrudan toplumsal gerçeklikten hareket etmek yerine yeni bir toplumsal gerçek oluşturmak yönünde siyaset izlemiştir. Özellikle kültür alanında yapılmak istenen inkılaplar, toplumsal gerçekliğin kendi kültürel sürekliliğini esas almak yerine onu farklı bir kurguda yeniden oluşturmak isteyen bir anlayışı yansıtmıştır. 1930'lu yıllarda dünyada da yükselen fiziki antropoloji, Türkiye'de de sosyolojiye göre daha fazla itibar görmüştür. Cumhuriyet yöneticilerinin kendi tarih ve toplum tezleri için araçsal olarak sosyolojiye değil de fiziki antropolojiye başvurmaları, Ziya Gökalp'in anlayışından farklı bir tavırdır. Bu

* Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Mail: mahmuthakin@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8140-8600

yazıda Cumhuriyet döneminde Ziya Gökalp'in sosyoloji anlayışına bağlı çıkarımlarından devam eden, yeniden yorumlanan ve inkâr edilen yönlerin neler olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Cumhuriyet'in ilk döneminde fiziki antropolojiye gösterilen teveccüh, Türk sosyoloji ve fikir tarihine etkileri açısından değerlendirilecektir.

Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Ziya Gökalp Sosyolojisi

Türk sosyolojisinin kurucu isimlerinin başında kabul edilen Ziya Gökalp'in düşünceleri, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemi modernleşme hareketinin en önemli kaynakları arasında kabul edilir. Onun İttihat ve Terakki Fırkası'nın en önemli ideologlarından biri olduğu ve İttihat ve Terakki üzerinden bir meşrutiyet-cumhuriyet devamlılığı da göz önünde bulundurulursa bu kabulün tarihsel süreklilik açısından da karşılığı olduğu söylenebilir. Elbette II. Meşrutiyet dönemi ile Cumhuriyet'in kuruluşunun ardından gerçekleşen inkılaplar arasında bazı farklar olduğu inkâr edilemez. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nun son nefesini verdiği bir parçalanma dönemi ile savaşlardan çıkmış ve barış halinde bir devletin ulus devlet olma yönünde izlediği siyasetin tarihi ve sosyolojik sınırlarının farklılaşması da olağan görülebilir.

Bu yazının konu ve amaç sınırları dolayısıyla Ziya Gökalp'in biyografisinin detaylarına girilmeyecektir. Gökalp, cumhuriyetin ilanından sonra yaklaşık bir yıl yaşamış ve 25 Ekim 1924 tarihinde vefat etmiştir. Onu cumhuriyet dönemi değişiminin fikri kaynaklarından biri olarak kabul etmek mümkünse de doğrudan bu değişimin bir takipçisi ve şahidi olmadığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Bu konuda "yaşasaydı fikirleri değişir miydi ya da nasıl değişirdi" gibi sorular sorulmuştur. Ayrıca cumhuriyetin tek parti dönemi de kendi içinde alt dönemlere ayrılabilir. Her ne kadar bu dönemde inkılapların uygulanması konusunda yöneticiler radikal ve tepeden inmeci bir yol ve yöntem kabul etseler bile tarihsel süreklilikte inkılapçılığın ve toplumsal mühendisliğin değişen vurguları söz konusudur.

Ziya Gökalp, sosyolojiyi Türkiye'nin değişimine yön verecek bir bilim olarak düşünmüş ve ona büyük önem vermiştir. Onun sosyolojiye dair bu kabulünde Fransız pozitivist sosyoloji geleneğinin ve özellikle de sosyolojinin akademik bir disiplin haline gelmesinde büyük katkıları olan sosyolog Emilé Durkheim'ın büyük etkileri vardır. Durkheim, sosyolojiyi 1789 Fransız Devrimi'nden itibaren siyasal ve toplumsal düzenini bir türlü kuramayan Fransa'nın bir millet olarak yeniden örgütlenmesi için bilgi üretecek disiplin olarak kabul etmiştir (Parla, 1993, s. 148). Durkheim'ın takipçisi olarak Ziya Gökalp de Osmanlı son döneminde özellikle Balkan Savaşları'ndan itibaren geri dönülemez bir şekilde ulus devletleşmeye doğru giden ülkede toplumun yeniden nasıl örgütlenmesi gerektiği meselesini kendi çalışmalarına temel olarak belirlemiştir. Durkheim'ın Fransa'da III. Cumhuriyet'in en etkili düşünürlerinden birisi olmasına karşılık Ziya Gökalp'in de Türkiye'de Meşrutiyet ve Cumhuriyet döneminin en etkili fikir adamı olduğu iddia edilmiştir. Özellikle II. Meşrutiyet döneminde İttihat ve Terak-

ki'nin en önemli fikir adamlarından biri olması dolayısıyla fikirlerinin gündem belirleme gücü inkâr edilemez. Yine de yaşadığı dönemde Ziya Gökalp'in fikirlerinin bütün siyasal ve kültürel süreçleri belirlediğini iddia etmek abartılı bir iddia olacaktır. Bununla birlikte o dönemde yaşanan hızlı değişimde farklı fikirler ortaya çıksa da Cumhuriyet elitinin inkılapçılık anlayışı üzerinde Ziya Gökalp'in önemli etkileri olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Cumhuriyet, Türk modernleşmesinin bir sonucu ve ürünüdür. Bu nedenle Cumhuriyet'i anlamak için onu ortaya çıkaran tarihsel sürekliliğe bütüncül bir şekilde bakmak gerekir. Tarihsel süreklilikte bazı isimler, eserler ve fikirler başkalarına göre daha çok öne çıkmıştır ki Ziya Gökalp'i de bu şekilde değerlendirmek doğru olacaktır.

Ziya Gökalp ile ilgili literatürde ve tartışmalarda onun düşüncelerinin Cumhuriyet döneminde ne kadar etkili olduğu meselesi, önemli bir yerde durmaktadır. Bu konuda birbirinden ayrılan ve hatta birbiriyle çelişen iki ayrı görüşten bahsetmek mümkündür. Bir tarafta "Atatürk'ün fikirlerinin babası" olarak görülen bir Ziya Gökalp'ten bahsedilirken diğer tarafta Cumhuriyet'in devrimci çizgisinin onun düşüncelerinden ayrıldığı ve abartılacak bir etkisinin olmadığı dile getirilmiştir. Örneğin Ziya Gökalp'in öğrencilerinden ve takipçilerinden Enver Behnan Şapolyo (1974, s. 307), milli hayatın düşünürü ve müjdecisinin Ziya Gökalp, yeni Türkiye'nin kurucusunun Mustafa Kemal olduğunu kabul etmiş ve "devrimin teorisi Ziya Gökalp, realitesi ise Atatürk'tür" demiştir. Ona göre Cumhuriyet öncesi modernleşme ve Batılılaşma, siyasal devrim sınırlarındadır. Cumhuriyet, siyasal devrimin bir devamı olmak bakımından Tanzimat-Meşrutiyet sürekliliğine bağlıdır. Ancak siyasal devrimin ötesine geçerek "sosyal devrim yapmak ve eski hayatı beğenmeyerek onun yerine yeni bir hayat yaratmak" (Şapolyo, 1974, ss. 110-111), Cumhuriyet'in Türk modernleşmesinde asıl ayırt edici yönüdür. Yeni Hayat vurgusuyla sosyal devrim yapma fikrinin en önde gelen ismi şüphesiz Ziya Gökalp'tir.

Tek parti döneminin en önemli fikri hareketlerinden biri olarak kabul edilebilecek Kadro Dergisi'nin kurucularından ve Atatürk ile ilgili önemli biyografilerden birinin yazarı olan Şevket Süreyya Aydemir (1999, s. 168) ise Ziya Gökalp'in Cumhuriyet dönemindeki inkılaplarda ve özellikle de Atatürk üzerinde ciddi bir etkisi olmadığını iddia etmiştir. Ona göre Atatürk, onu "İttihatçı ve Enverci" olarak görmüş ve mesafeli durmuştur. Yine Niyazi Berkes (2019, s. 28), Atatürk'ün Ziya Gökalp Türkçülüğünü benimsemediğini, Meşrutiyet Türkçülüğünden ayrılmak için onun ideolojisinin gelişme kaynağı olan Türk Ocaklarının kapattırdığını ve Halkevlerini kurduğunu yazmıştır. Birinci görüşü savunanlar Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet şeklinde bir sürekliliğe vurgu yaparken ikinci görüşü savunanlar Türkiye'nin modernleşme sürecinde Cumhuriyet'in devrimci bir kırılma olduğunu kabul etmiştir. Ebette bu ayrımı siyah-beyaz zıtlığında bir ayrım olarak kabul etmek sosyal bilim mantığı açısından mümkün değildir.

Ziya Gökalp'in ulus devlet gerçeğine yönelen milli sosyoloji anlayışı, bir toplumsal değişim iddiasına sahiptir. Milli sosyoloji, bir toplumun dâhil olduğu mede-

niyet içindeki nasıl özel bir görünüm ve kimlik kazandığının ve bu çerçevede nasıl geliştiğinin araştırır (Tuna, 2002,5. 128). Batılılaşma, Tanzimat döneminden itibaren devam eden ikiliği sürdürmemelidir. Çünkü eski kurumların varlığını sürdürdüğü ve yanında yeni olanların da kurumlaştığı bir yapı, üç yüzlü» bir durumun oluşmasına sebep olmuştur. Halk, medreseli ve mektepliden oluşan bir milletin üç yüzlü bir hayat yaşaması normal değildir (Z. Gökalp, 2019, s. 210). Gökalp›in milli sosyoloji anlayışı, toplumun bölünmüşlüğünün sebep olduğu sorunları "medeniyetlerimizin tevhit edilmesi" yoluyla çözme amacındadır. Bir millet, başka bir milletin dini, ahlaki ve bedii duygularını taklit edemez. (Z. Gökalp, 2019, s.195). Bu tespitinde o, harsın temel özelliğinin duygu/his temelli olmasına dikkat çeker. Bir milleti o millet yapan asıl karakterini veren unsurlar hars kaynaklıdır. Medeniyet ise bilgi temellidir ve usul yönünden bilgi ve teknik aktarılabilir şeylerdir.

Ziya Gökalp Türk toplumunun Garp medeniyetine dâhil olmasını arzu ederken harsın kendine özgülüğünü esas alır. Onun sosyolojisi, bu iki temel kavram üzerine inşa edilmiş ve yine bu iki gerçekliğin uyumunu aramıştır. Özellikle aydınlar ile halk arasındaki ikilik ve ayrışma, medeniyet ile kültür arasındaki uyumsuzluğu yansıtır. "Aydınlar medeniyete sahipken halk harsa sahiptir" (Z. Gökalp, 2019, s. 199). Bu nedenle aydınların halktan harsî terbiye almaları ve onlara medeniyet götürmeleri gerekir. Ancak burada bir toplumun esas karakterinin geleneğinden devam eden ve halkta yaşayan kültüründe olduğu kabulünde sosyolojinin güçlü bir etkisi olduğu tespit edilebilir. Türk ve Müslüman olmak ve kalmak şartıyla Garp medeniyetine girmek (Z. Gökalp, 2019, 198), *Türkçülüğün Esasları*'nda Türkiye'nin milli bir devlet olması yolundaki sorunları ortadan kaldıracak çözüm olarak ortaya konulmuştur.

Cumhuriyet döneminde gerçekleşen pek çok inkılabın fikri arka planında Ziya Gökalp'in eserlerinin etkisi olduğunu kabul etmek gerekir. Burada onun "yeni hayat" vurgusu ve bu konuda sosyoloji temelli bir sistematik geliştirme çabası oldukça önemlidir. Cumhuriyet'in ilanından itibaren elbette her şey onun istediği ya da eserlerinde sistemleştirmeye çalıştığı şekilde gerçekleşmemiştir. Eserlerinin II. Meşrutiyet döneminde gündem belirlediği ve tartışmalara yön verdiği de unutulmamalıdır. Ancak Cumhuriyet'in özellikle kültür-medeniyet ilişkisini kabul tarzındaki değişikliği ve inkılapçı metodunun evrimcilikten devrimciliğe doğru geçişi, onun II. Meşrutiyet sonrası dönemdeki ideolog olma rolünün tam anlamıyla da devam etmediğini gösterir. Başka bir deyişle Ziya Gökalp, II. Meşrutiyet Döneminde iktidar olan İttihat ve Terakki'nin ideoloğu olmuşsa da Cumhuriyet'in ve Halk Fırkası'nın ve Cumhuriyet sonrası Türk devriminin bir ideoloğu olmamıştır (Sarıbay, 1976, s. 117). Daha geç vefat etseydi farklı bir durum ortaya çıkabilir miydi? Bu soru tartışmaya açıktır. Ancak Ziya Gökalp inkılapçı bir fikir adamı olmasına rağmen Cumhuriyet döneminde inkılapçılık hem fikirde hem de pratikte daha radikalleşmiştir. Ayrıca bu dönemde pratiğin fikrin önünde olduğu ve fikir üzerinde belirleyiciliği de göz önünde bulundurulmalıdır ki bu anlayış, Atatürkçülüğün belirgin özelliklerinden biridir (Sarıbay, 1976, s. 106). Öyle ki Atatürk'ün belli

bir teorik doktrinin inkılapçılığı yolundan alıkoyacağı anlayışıyla Kadro dergisine son verdiği bilinmektedir (Aydemir, 1999, s. 474). Cumhuriyet'in ilk döneminde toplumsal değişimin pratiğinin teorisinin önünde olduğu tespit edilebilir. Her şeye rağmen resmî ideolojiye uygun bir teorileştirme çabası olduğu da dikkat çeker.

Ziya Gökalp'in de şahit olduğu hilafetin kaldırılması olayı Cumhuriyet'in kuruluşundan kısa bir süre sonra gerçeklemiştir. Onun vefatından sonra 1925 yılında Şeyh Said İsyanı ve Takrir-i Sükûn Kanunu ile birlikte ülkede siyasi bir olağanüstü hâl dönemine geçilmiştir. Bu geçiş, uzun sürecek bir tek parti döneminin başlaması ve inkılaplarda tepeden inmeci bir yolun uygulanmasıyla sonuçlanmıştır. Ziya Gökalp, pek çok inkılabı etkilese de yeni hayata geçişte kültür ve medeniyet ilişkisinin uyumlu bir şekilde kurulabilmesi için evrimci kabul edilebilecek bir yolu önermiştir. Başka bir deyişle devrimci bir gelenekten kopuş yerine kendi gerçekliğini esas alan bir toplumsal dönüşümden yana olmuştur. Bu tavrını özellikle hars konusundaki yorumlarında takip etmek mümkündür. Öyle ki dönemine uygun ve Batı medeniyeti ile uyumlu yeni bir toplumun örgütlenmesi kabulünde, kültürün manevi yönü olan harsın oluşturulmasında tarihten gelen birikimin kullanılmasına ve Türklerin İslamlığına büyük önem vermiştir. Sosyoloji, toplumsal gerçekliği açıklamaya çalışırken onu kendi kaynakları ve varoluşu üzerinden kabul etmek zorundadır. Ziya Gökalp, sosyolojik bilgiyi Durkheim gibi toplumsal örgütlenme için bir araç olarak görse de yeni gerçekliğin oluşumunda tarihi ve sosyolojik gerçekliği kabul eden bir bakış açısına sahiptir. Toplumsal dönüşüm talebi onu inkılapçılığa yaklaştırır. Ona göre dönüşümcülük, çağdaşlığa giden yolda ilericilik ve evrimciliği içerse de aşırılıklar olarak kabul edilen gericiliğe ve radikalliğe karşıdır (Parla, 1993, s. 156) Onun radikal devrimciliğine karşı değişimden yana olmasında sosyolojinin etkisi açık bir şekilde görülebilir.

Ziya Gökalp'in fikirlerinin tek parti dönemindeki uygulamalar ve Atatürk üzerindeki etkileri süreklilik ve kopuş açısından karmaşık bir yapıya sahiptir. Siyasi iktidarın daha da otoriter hale geldiği ve tarih, dil, sanat ve edebiyat gibi temel kültür alanlarını ideolojik olarak tanımlamaya başladığı bir ortamda sosyolojinin böyle bir dönüşüm sürecine nasıl uyum sağlayacağı da başka bir tartışma konusudur. II. Meşrutiyet ve Milli Mücadele döneminde sanat, müzik, tarih, dil ve edebiyat konularında ulus devletleşme yönünde en özgün fikirlere sahip olan isimlerin başında Ziya Gökalp gelmiştir. Ancak 1920'lerin sonundan itibaren 1930'lu yıllarda kültürel alanlarda izlenen siyasette onun harsın halkın geleneğinden devam eden geleneğe bağlı sürekliliğine aykırı, yeni ve daha Batıcı bir kurgunun hayata geçirilmeye çalışıldığı dikkat çeker. Türk müziğinin konservatuar ve radyolarda icrasının yasak edilmesi, Hititlerin ve Sümerlerin Türklerin ataları olduğu tezi, Türk diline yerleşmiş bulunan Arapça ve Farsça kelimelerin yerine öz Türkçeci yeni kelimeler türetilmesi ve laikliğin katı bir ideolojik yorumla pratiğe geçirilmesi, Ziya Gökalp'in bu konulardaki yorumlarının ötesindedir. Burada bahsedilen Türk müziğinin radyolardan icrası ve öz Türkçecilik gibi bazı inkılaplar kısa süreli uygulamalardan sonra devam etmemiştir. Bu denemelerin başarısız olmasında toplumun kültürel birikimi ile

çelişmenin önemli bir yeri vardır. Vazgeçilen inkılap denemeleri, Ziya Gökalp'in harsın başka bir toplumdan alınamayacağına dair yorumunun ve kendi geleneğinden devam eden gerçekliğine dair vurgusunun önemli sosyolojik tespitler olduğunu göstermiştir.

İnkılapların temel amaçlarından biri, laiklik ilkesini temel ilke olarak kamusal alanda hâkim kılmak olmuştur. Türkiye'de laikliğin sadece din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasının ötesinde rejimim yeni toplum modelinde de belirleyici bir rolü vardır. Bu nedenle ilerleyen yıllarda da toplumsal gerilimlerin bir şekilde ilericilik-gericilik ikilemine ve laiklik ilkesine bağlandığı söylenebilir. Öyle ki Cumhuriyet'in laiklik ilkesi diğer ilkelerden ayrı ve asıl ilke olarak belirlenmiştir. Ziya Gökalp'in laiklik konusundaki uygulamaların da fikri kaynaklarından biri olduğu kabul edilmiştir ki II. Meşrutiyet döneminden itibaren onun önerdiği ve bazıları gerçekleşen önerilerinde bu kabulün karşılığı bulunabilir. Tevhid-i tedrisat, mahkemelerin, okulların, vakıfların laikleşmesi ve Şeyhülislamlığın sadece dini vazifelerle sınırlandırılması gibi görüşleri II. Meşrutiyet döneminde ifade etmiştir (Korkmaz, 1994, s. 207). Ayrıca Türkçe ezan ve Türkçe ibadet konularında en önemli fikrî kaynaklardan biri olarak Ziya Gökalp gösterilmiştir. Bu fikirlerin Türkiye'de resmi laiklik anlayışının oluşumunda etkileri olduğu inkâr edilemez.

Carter Findley (s. 239), Ziya Gökalp sosyolojisinde Türk-İslam kültürü sınırlarında kalan anlayışın daha sonra cumhuriyetçi laiklik anlayışında devletin din üzerinde egemenlik kurması şeklinde değiştiğine işaret etmiştir. Ona göre Gökalp sosyolojisinin ötesine geçen yeni laiklik anlayışı, bilimsel materyalizme ve Fransız anti klerikalizmine dayanmıştır. Tek parti döneminden itibaren oluşan ve sürdürülen laiklik siyaseti, dinin kamusal alanda etkinliğinin azalmasının ötesinde laisizm şeklinde bir tür devlet ideolojisine dönüşmüştür. Bu anlayış ve pratik, Ziya Gökalp'in din konusundaki görüşlerine karşıdır. Balkan Savaşları sırasında ve sonrasında yazdığı yazıların toplandığı *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* kitabında Türkçülerin "muasır bir İslam Türklüğü" gayesine ve ümmetçi bir İslam mefkûresine sahip olmaları gerektiğini iddia etmiştir. Erol Güngör (1996, s. 51), Ziya Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları* kitabının "Dini Türkçülük" başlıklı bölümde *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* ve 1921'de *Küçük Mecmua*'da yayınlandığı "Dine Doğru" makalesine göre Türkiye'nin en önemli meselelerinden birini adeta geçiştirdiğine dikkat çekmiştir. Ona göre din kitapları, hutbe ve vaazların Türkçe olması gerektiğinden ibaret görüşlerin aktarıldığı bu ihtiyatlı tavırda o günkü siyasi atmosferin etkisi vardır. Bu değişim göz ardı edilmese de onun geleneği önemseyen hars teorisinde İslam, merkezi bir yerde durmaktadır.

Sosyoloji Yerine Antropoloji Tercihi

Ziya Gökalp için sosyoloji, yukarıda belirtilen kültür ile medeniyet arasında birliği ve uyumu sağlayacak bir araç olarak kabul edilebilir. Cumhuriyet'in kuruluşundan

önce Ankara'da bir İçtimaiyat Fakültesi kurulacağına dair bir haber yapılmış ve Ziya Gökalp bu fakültenin kurulmasını ısrarla istemiştir (Toprak, 2012, ss. 89-90). Ankara'da kurulacak olan ilk yüksekokulun İçtimaiyat Fakültesi olması, Ziya Gökalp'in tıpkı II. Meşruiyet döneminde İttihat ve Terakki iktidarındaki ideolog olma özelliğini Cumhuriyet döneminde de devam ettireceği izlenimi oluşturmuş olabilir. O, cumhuriyetin ilk yılında vefat etmiş ve böyle bir fakülte de kurulmamıştır. Onun çok önem verdiği sosyoloji bilimi üniversitede ve liselerde okutulmasına rağmen yavaş yavaş gözden düşmeye başlamıştır. Cumhuriyet kurulduktan sonra antropoloji, sosyolojiden daha fazla itibar gören bir bilim olmuştur. En azından Ankara'da resmi ideolojinin iddialarını temsil eden bir fakülte olarak kurulan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde sosyoloji bölümüne bir yer verilmezken antropoloji bölümü önemli ve aktif bir bölüm olarak kurulmuştur.

Ziya Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler* başlıklı kitabında antropoloji ile etnografya arasındaki ayrımı ırk ve kültür farklılığına dayandırmıştır. O, insan ırkına ait özelliklerin (boy, iskelet yapısı vb.) sosyal ve kültürel gerçeklik üzerinde etkileri olmadığını Léonce Manouvrier gibi antropolojistlere referansla iddia etmiş ve sosyolojinin antropolojiye ihtiyacı olmadığını iddia etmiştir. (Ziya Gökalp, 2019, s. 561). Sosyolojiye yardımcı bir disiplin olarak etnografyaya ve bir ulus devlet için etnografya müzesinin önemine dikkat çekmiştir. Ancak o, etnografya ile sosyolojiyi kıyaslarken sosyolojinin çok daha kapsamlı bir disiplin olduğunu kabul etmiştir. Ona göre etnografın, sosyoloji öğrenmesi gerekir. Ancak "bir amele mesabesinde olan" etnografın daha çok gözlem yoluyla elde ettiği bilgileri sosyoloğun bir mimar gibi işleyebileceğini iddia etmiştir (Ziya Gökalp, 2019, s. 563). Dikkat edilirse Ziya Gökalp, fiziki ve kültürel antropoloji arasında net bir ayrım yapmış ve kültürel antropolojinin sosyolojiye yardımcı bir disiplin olarak kabul edilebileceğini savunmuştur. İki sosyal bilimin tarihi takip edildiğinde sosyoloji ile antropolojinin elbette birbirlerine yakın disiplinler oldukları söylenebilir. Ancak antropolojinin kültürel ve fiziki antropoloji olarak iki alt gruba ayrılması düşünüldüğünde özellikle fiziki antropolojinin sosyolojiden uzak ve hatta biyoloji gibi bir doğa bilimine yakın olduğunu söylemek mümkündür. Kültürel antropolojiye kıyasla fiziki antropolojinin sosyoloji tarihine etkilerinin sınırlı kaldığı tespit edilebilir.

Hilmi Ziya Ülken (2018, s. 549), 1924'ten sonra Ziya Gökalp'in tesirlerinin gittikçe darlaşarak devam ettiğini iddia etmiştir. Türkçenin sadeleşmesi, Türk tarihinin geniş çaplı olarak araştırılması, laiklik, Türkçe ibadet, sanat ve müzik gibi konularda onun geliştirdiği fikirlerin etkileri takip edilse bile bu dönemde resmî ideolojinin inkılapçılığın da ötesinde devrimci bir karakter kazanan siyaset anlayışı, otoriter bir tarzla hareket etmiştir. 1930'larda Türk tarihi ve dili konularında gerçekliği zorlayan bir teorik yönelim, daha sonra terk edilmek zorunda kalınmıştır. Ziya Gökalp de Tanzimat'tan itibaren devam eden yeni ve eskinin bir arada olmasını eleştirmiştir. Ancak ona göre halk ve halkın kendi gerçekliğinin kaynağı olan hars, zorunlu olarak bir gele-

neğe dayanır. Görüşlerinde bazı değişimler olsa bile "Osmanlı medeniyeti konusunda inkılapçı, Türk harsı sahasında da muhafazakârız" (Ziya Gökalp, 1980, s. 39) demiş ve hars konusunda geleneğin sürekliliği vurgusu yapmıştır. Sosyolojinin Avrupa'da ve özellikle Gökalp'in de takip ettiği Fransız sosyolojisinde devrimciliğin gelenek karşıtlığı dolayısıyla verdiği zarara vurgu yapması burada dikkat edilmesi gereken bir hususdur. Burada artık yeni rejimin ve onun kurduğu resmî ideolojinin tarihsel ve toplumsal gerçeklikle ya da olgu ile kurduğu ilişki değişmiştir. Gerçekliğin kendisinin ne olduğundan çok ne olması gerektiği önem kazanmıştır.

1930'lar Türkiye'sinde devlet yönetiminin totaliter bir rejim olarak kabul edilip edilmeyeceği özellikle Türk modernleşmesi alanında çalışanlar için önemli bir tartışma konusudur (Atalay, 2019). Tek parti yönetiminin otoriter yapısı, bazı konularda totaliterleşme eğilimleri gösterse bile bu konuda rejimin otoriterlik sınırlarında kaldığı kabul edilebilir. Burada tam bir totaliterleşmenin önünde kitle toplumu olmama ile ilgili engeller ve teknik sınırlar da göz önünde bulundurulmalıdır. Yine bu dönemin ulus devletlerin iç siyasete odaklandıkları ve totalitarizmin dünyada da yükseldiği bir dönem olduğu dikkat çeker. Sosyolog Peter Berger (2017, s. 64), sosyolojik anlayışın devrimci ideolojilere muhalif olduğunu iddia etmiştir. Ona göre bu anlayış, sosyolojinin toplumsal gerçekliğe dair muhafazakâr önyargılarından kaynaklanmadığı gibi devrimci ideolojilerin geleceğe dair yanıltıcı beklentilerine itibar etmemesiyle de ilgilidir. Berger (2017, s. 65), Nazi Almanya'sı örneğini vererek totaliter rejimlerde sosyolojinin hızla sahadan çekilmesine vurgu yapmıştır. Alman Sosyoloji Derneği, Naziler iktidara geldikten kısa bir süre sonra kapatılmıştır (Simmel vd., 2021, s. 10). Benzer bir durum Sovyetler Birliği tecrübesinde de takip edilebilir. Stalin döneminde sosyoloji sahte bir burjuva bilimi olarak tanımlanmış ve itibar görmemiştir (Greenfeld, 1988, s. 100). Totaliter rejimler, toplumsal gerçekliğin ne olduğundan çok ne olması gerektiği ile ilgilenmişlerdir. Bu rejimlerde devletin ideolojik kurgusunun toplumsal gerçekliğe dayatılması ve hatta toplumsal gerçekliğin zorlanması yolları tercih edilmiştir. Böyle bir yol ise toplumsal gerçekliği olduğu haliyle tespit etmeyi esas alan sosyolojiye mesafeyi ve hatta özellikle onu görmezden gelmeyi gerektirir.

Türkiye'de kendi toplumunun modernleşmesini analiz etme ve ulus devletleşme konusunda yön gösterme konularında başvurulan bir disiplin olan sosyoloji, Cumhuriyet rejiminin devrimci bir yönteme bağlı olarak yaşanan otoriter yönetimde öncelikle önemsenen ve ürettiği bilgilere başvurulan bir sosyal bilim olmamıştır. Her ne kadar liselerde sosyoloji ders olarak okutulmuşsa da 1933'teki üniversite reformundan sonra sosyoloji, Ziya Gökalp dönemindeki önemini kaybetmiştir. 1933-1940 arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde sosyoloji dersleri müstakil bir sosyoloji bölümü olmaksızın güçlükle sürdürülebilmiştir (Bulut, 2021, s. 123). Ankara'da DTCF'de Felsefe Bölümünün ve bu bölüme bağlı sosyoloji kürsüsünün kuruluşu 1939, İstanbul Üniversitesinde Hilmi Ziya Ülken'in başkanlığında Felsefe Bölümü altında bir kürsü olarak kuruluşu ise 1941 yılında gerçekleşmiştir.

1930'lu yıllardan itibaren Türkiye'de özellikle önem atfedilen bilim antropoloji olmuştur. Türkiye'de Şevket Aziz Kansu ve Afet İnan'ın öncülüğünü yaptıkları fiziki antropoloji, Ankara'da ulus devletin resmî ideolojisini temellendirmek amacıyla kurulan DTCF'de aktif bir bölüm olarak kurulmuştur. 1933 Üniversite Reformu esnasında Türkiye Antropoloji Tetkikat Merkezi, Fen Fakültesine taşınmış ve Türk Antropoloji Enstitüsü adıyla yeniden örgütlenmiştir. Atatürk'ün isteği üzerine 1935 yılında Antropoloji Enstitüsü ile Şevket Aziz Kansu'nun kadrosu da Ankara'da kuruluş çalışmaları devam eden DTCF'ye aktarılmıştır (Demir, Atılgan, 2008, s. 37). 1936 yılında Türk Antropoloji Enstitüsünde uygulamaya konulan Antropoloji ve Etnoloji Tedrisat Programının amacı "yeni bir ulus oluşturma isteği çerçevesinde Türklerin biyokültürel kökenlerini araştıracak bilginler yetiştirmek olarak belirlenmiştir (Demir, Atılgan, 2008, s. 37). DTCF'nin Güneş Dil Teorisi ve Türk Tarih Tezi gibi resmî ideolojinin önemli tezlerini doğrulamak amacıyla ve Şevket Aziz Kansu ve Afet İnan'ın çalışmalarına referansla "ırkçı" bir okul olarak kurulduğu iddia edilmiştir. (Münüsoğlu, 2010, ss. 1-2). Hatta erken bir dönemde itibar edilmesine rağmen antropoloji Türkiye'de kökleşmemiş ve genelde onunla ilgili "ırk bilim" tanımı kalıcı olarak yerleşmiştir. DTCF üzerine yaptığı sözlü tarih çalışmasında Hayriye Erbaş (2016, s. 37), bu görüşün yanında dönemin evrenselci bilim anlayışının hâkimiyetinin de dikkate alınması gerektiğine işaret etmiştir.

Fiziki antropolojinin henüz fakülte resmi olarak açılmazdan evvel önemsenmesine ve İstanbul'dan Ankara'ya taşınmasına rağmen sosyolojinin Felsefe Bölümünün bir kürsüsü olarak kurulması, Atatürk'ün vefatından sonra Milli Eğitim Bakanı olan Hasan Âli Yücel'in girişimleriyle gerçekleşmiştir. 1940'lı yıllarda DTCF'deki sosyoloji hocalarının köy araştırmalarının bir kısmına katılan ve esas eğitimi itibariyle tıp doktoru olan Şevket Aziz Kansu, hem hasta köylüleri muayene etmiş ve onlara ilaç vermiş hem de antropolojik ölçümler yapmıştır (Berkes, 1997, s. 94). Sosyoloji kürsüsündeki Behice Boran ve Niyazi Berkes, Darülfünun'da Ziya Gökalp etkisinde sosyoloji öğrenmelerine rağmen Amerika Birleşik Devletleri'nde doktora için bulundukları yıllarda hem Marksizm'e ilgi duymuşlar hem de uygulamalı sosyolojiye yönelmişlerdir. Türkiye'ye döndüklerinde Ankara'da Amerikan sosyolojisinin ampirik araştırma tarzını uygulamışlardır. Dolayısıyla tek parti döneminde fiziki antropolojiye itibar edilmesi, Türkiye'de Ziya Gökalp sosyolojisinin bir geleneğinin oluşmasına da engel olan bazı durumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

1930'lu yıllarda Türk Dil Kurumu ve Türk Tarih Kurumu'nun öncülük ettiği dil ve tarih çalışmalarında antropoloji ve arkeoloji yardımcı disiplin olarak işlev görmüştür. Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisinin tarih öncesi ilk insanı ya da "anthropos"u açıklama iddiası, yeni ve evrensel bir tarih yazımı girişimi şeklinde yorumlanabilir. Zafer Toprak (2012, ss. 462-463), 1930'larda tarih ve dil çalışmalarının fiziki antropolojide biyolojik özellikleri dolayısıyla üstün kabul edilen Alpin ırkının tarih sahnesine Anadolu'da çıkışını ve kökenin Türk olduğu varsayımına dayandığına işaret etmiştir.

Türk Tarih Tezi, Türklerin İslam öncesi tarihine vurgu yaparken Güneş Dil Teorisi de Türk dilini yine İslam öncesine referansla İslami kaynaklarından kurtarma iddiasını dolaylı olarak taşımıştır (Toprak, 2012, s. 465). Üçüncü Türk Dil Kurultayında "Güneş Dil Antropolojisi" başlıklı bir bildiri sunan Agop Dilaçar (2024, ss. 243-244), dil menşeini psiko-sosyal mihverden uzaklaştırıp biyolojik ve antropolojik temel üzerine eğilmek gerektiğini savunmuştur. Kurultay kitabının önsöz kısmında Türk Dil Kurumunun kuruluş amaçları, *"ülke içinde halk ağzından, ülke içinde ve dışında bütün lügat kitaplarıyla başka eserlerden Türk Dili hazinelerini toplayıp ortaya koymak, bunlara ve dil bilgisi üzerindeki araştırmalara dayanarak Türk dilinin dünya dilleri arasındaki yüksek yerini belirlemek, Hind-Avrupa dilleriyle Semitik dillere Türkçenin ana kaynak olduğunu meydana çıkarmak"* olarak belirtilmiştir (Üçüncü Türk Dil Kurultayı, 2024, s. IV). 1936'daki kurultayın daha önceki kurultaylardan özellikle Türkçede sadeleşme konusunda bazı farklı vurguları olmuştur. 1933-1935 yılları arasında Arapça ve Farsça kelimelerin Türkçeden atılması ve her alanda istisnasız bütün kelimelerin Orta Asya'daki Türkçe ilk örneklerinden türetilmesi gibi aşırı bir yol izlenmiştir. 1936'da Güneş Dil Teorisi sayesinde Türkçenin hem Hint-Avrupa dillerine hem de Semitik dillere kaynak olduğu iddia edilince dolaylı olarak Hind-Avrupa dil ailesine mensup Farsçanın ve Semitik dil ailesine mensup Arapçanın da Türkçeden türediği iddia edilmiştir.1936'dan itibaren hem Atatürk tarafından hem de matbuatta tekrar gündelik hayatta kullanılan Türkçeye yerleşmiş Arapça ve Farsça kelimeler kullanılmıştır.

Tarih ve dil, Ziya Gökalp'in milli sosyolojisi dâhilinde en çok önem verdiği konulardır. Bu konularda çalışmalarda da öncü bir role sahip olan Ziya Gökalp'in yine sosyolojik sınırlarda kaldığı ve 1930'larda bu iki kurumun çok daha farklı amaçlarla hareket ettiği görülebilir. Öyle ki Ziya Gökalp, dilde sadeleşmede aşırıya gidilmesini ve gündelik hayatta kullanılan Arapça ve Farsça kökenli istisnasız bütün kelimelere Çağatayca, Özbekçe, Tatarca ve Kırgızcadan karşılık bulunmasını savunan "tasfiyeci" görüşe karşı çıkmıştır (Z. Gökalp, 2019, s. 243). Tasfiyecilerin müfrit yani aşırı olduklarını savunmuş ve İstanbul Türkçesini esas alan bir sadeleşme görüşünü kabul etmiştir. Ona göre dil "cansız cezirelerden değil, kendi canlı tasarruflarından mürekkep canlı bir uzviyettir" (Z. Gökalp, 2019, s. 244). Bu nedenle sadeleşmede Arapça, Farsça ya da bir dilden Türkçeye geçmiş, yerleşmiş ve kültürün bir parçası haline gelmiş kelimelere eski Türkçe kökenli karşılık bulmak yanlıştır. Türkçesi bulunan ve gündelik hayatta kullanılan kelimelerin yerine yabancı dillerden kelimeler kullanmaya karşı çıkmıştır. Bu görüşler, tarihsel ve toplumsal gerçekliği esas alan sosyolojik bir bakış açısını yansıtmaktadır. Tek parti yönetimi, 1930'lu yıllarda bu konuda onu değil, eleştirdiği tasfiyecileri takip etmiştir. Ancak kurguya olguyu uydurma girişimlerinden istenen sonuçlar alınamayınca 1936 sonrasında yine Ziya Gökalp'in dediği yere dönmek durumunda kalınmıştır. Bu gelişmeler sonucunda Ziya Gökalp'in 1930'lar Türkiye'si için oldukça geri kalmış bir figür olduğu bile iddia edilmiştir:

Ziya Gökalp o denli gözden düşmüştü ki, 1937'de İkinci Türk Tarih Kongresi için açılan tarih sergisinde 'Atatürk İnkılâbı' başlıklı panoların birinde "büyük Türk inkılâbından evvel, zaman zaman yapılmasına teşebbüs edilen ıslahatın ne kadar yarım, ne kadar iğreti, ne kadar taklit, ne kadar köksüz ve şuursuz olduğu en sade ve katî vesikalarla göz önüne konuyor, ıslahatçı saydığımız Namık Kemal'in ve Ziya Gökalp'in şimdiki telâkkilerimizle birer şeriatçı softa gibi konuşmuş ve fikir yürütmüş olduklarını görüyoruz" deniyordu (Toprak, 2012, s. 184).

Türk modernleşmesinin çok önemli iki fikir adamı Namık Kemal'in ve Ziya Gökalp'in esaslı bir ıslahat başaramadıkları ve "şeriatçı softalar" gibi konuştukları ve fikir yürüttükleri iddiası, Cumhuriyet modernleşmesinin 18. Yüzyılda Osmanlı'da devlet aracılığıyla başlatılan modernleşme sürecinden radikal bir şekilde ayrıldığı kabulü olarak yorumlanabilir. Öyle ki ancak devrimci bir anlayış geleneğinden kopma ve geleneğini yok sayma Ayrıca bu iddia, Atatürk'ün "duygularımın babası Namık Kemal, fikirlerimin babası Ziya Gökalp'tir" dediği şeklindeki rivayetin sorgulanması gerektiğini de göstermektedir. Burada Atatürk'ün sadece bir devlet yöneticisi olarak kalmaması ve bütün bu zihniyet değişiminde tarih ve dil başta olmak üzere bilimsel çalışmalarda bir bilim adamı gibi katkı vermesi de göz önünde bulundurulmalıdır. Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi dâhilinde bazı tezler bizatihi kendisine aittir (Lewis, 2007, s. 79). Atatürk, Cumhuriyet'in devrim hareketinin sadece siyasi lideri olmanın ötesine geçerek fikri lideri haline gelmeyi de arzu etmiştir. "Acaba Ziya Gökalp yaşasaydı" şeklinde başlayan sorulara cevap ararken bu durumun da göz önünde bulundurulması gerekir. Ancak döneminde çok karşılık görmeyen ve kısa zaman sonra vazgeçilen gerçekliği yeniden kurgulama yönündeki bu tarz girişimler sosyolojik bilgiye dayanmamıştır.

Sonuç

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinin en etkili fikir adamlarının başında Ziya Gökalp gelmiştir. Balkan Savaşları'ndan sonra toplumun milli bir devlet altında örgütlenmesi meselesi, onun milli bir sosyoloji geliştirmesinde kritik bir öneme sahiptir. Ziya Gökalp'in milli sosyoloji anlayışı, toplumsal değişim ve dönüşüm süreçlerini de amaçlamıştır. Türk milli kültürü ve İslam inancı ile Batı medeniyetine dâhil olma amacındaki bu dönüşüm, Osmanlı modernleşmesinin ürettiği halk ile seçkinler arasındaki mesafeyi kapatma amacında olmuştur. Ona göre halkçılık, geleneğe dayanmak zorundadır. Halk ile aydınlar arasında bir bağ kurmak ve bu bağın medeniyet ile hars arasındaki ahenkli ilişkiyi de kuracağını iddia etmek onun önemli bir idealini yansıtmaktadır. Ancak kültürel olarak birbirlerinden ayrılmış ve hatta kopmuş bu iki zümre, Cumhuriyet döneminde uzlaşmadıkları gibi birbirlerine karşı mesafeleri karşılıklı bir şekilde daha da artmıştır. Cumhuriyet, Türk modernleşmesi sürecinde bir ulus devletleşme dönemidir. Ne var ki Cumhuriyet devrinde II. Meşrutiyet'ten itibaren ulus devletleşmenin en önemli fikir adamı olarak öne çıkan Ziya Gökalp'in fikirlerinin

etkileri tamamen hayata geçmemişse de büsbütün ret ve inkâr da edilmemiştir. İnkılapların pek çoğu onun bir şekilde tartıştığı meselelerle ilgilidir. Halk ve onun manevi kültür yönü olarak hars, yeni rejimin doğrudan bir hareket noktası olmaktan çok yeniden oluşturulmak ve yaratılmak istenen bir gerçeklik olarak düşünülmüştür. Başka bir deyişle yeni bir kültür oluşturulmak istenmiştir. Ziya Gökalp, Türkiye'de laikliğin kurumlaşması konusunda fikirler geliştirmiş bir aydın olsa da 1930'lu yıllarda Türklerin İslam tarihini paranteze alan ve din derslerini eğitim müfredatından kaldıran bir laiklik anlayışına sahip olmamıştır. Burada 1930'lu yıllarda Türklerin öteden beri Anadolu'da oldukları ve İslam tarihinden önce de büyük bir medeniyetin ve hatta bütün medeniliğin öncüleri olduklarıyla ilgili iddianın disiplin olarak sosyolojiden çok fiziki antropoloji ve arkeolojiden destek alması dikkat çeker. 1930'lu yıllarda devletin otoriterliğinin belirginleşmesi ve hatta bazı totaliter yönelimleri, inkılapçılığın daha fazla kültürel alana yönelmesine sebep olmuştur. Böylece yer yer gelenekle çatışan, hatta onu yok sayan ve bazen yeniden tanımlayan bir yol benimsenmiştir. 1930'lu yıllarda Türkiye'de sosyoloji geri plana itilirken ve fiziki antropoloji itibar görmeye başlamıştır. Aynı yıllarda birçok totaliter rejimde de sosyolojiye olumsuz bakılmıştır. Ankara'da ulus devletin ve resmî ideolojinin temel iddialarını bilimsel olarak araştırmak amacıyla 1935 yılında kurulan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde ilk kurulan bölümlerden biri antropoloji olmuştur. Fiziki antropoloji ve arkeoloji, tarihin başından itibaren Türklerin Anadolu'da bir medeniyet kurduğu tezini temellendirmek için daha çok imkân sağlayan yardımcı disiplinler olarak işlev görmüşlerdir. Bu dönemde olması gerekene dair kurgu, olana dair olgunun yerine geçmiştir. Sosyoloji, gerçekliğin ne olduğuna odaklanan bir sosyal bilimdir. Ziya Gökalp'in aynı zamanda toplumsal dönüşümü amaçlayan milli sosyolojisi, toplumun kendi gerçekliğinden bir değişim ve dönüşüm amacında olmuştur. O dönemde sosyoloji ile antropoloji arasında yapılan tercihin tarihsel bir bağlamı olduğu elbette gözden kaçırılmamalıdır. Ancak geçmişten bugüne Türkiye'de sosyal bilimler ve genel fikir tarihinde fiziki antropoloji çalışmaları yapan Şevket Aziz Kansu ya da Afet İnan'ın mı, yoksa sosyolojiyi esas alan ve bir dönem görmezden gelinen Ziya Gökalp'in mi daha etkili olduğu sorusu da çok önemli bir sorudur.

KAYNAKÇA

Atalay, O. (2019). *Türk'e Tapmak*. 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aydemir, Ş. S. (1999). *Tek Adam Mustafa Kemal (1922-1938)*. 16. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Berger, P. (2017). *Sosyolojiye Çağrı*. A. E. Koca (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Berkes, N. (1997). *Unutulan Yıllar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Berkes, N. (2019). *Atatürk ve Devrimler*. 3. Baskı, İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları.

Bulut, Y. (2021). *Türk Sosyolojisinin Kısa Tarihi*. İstanbul: Alfa Yayınları.

Demir, R., Atılgan, D. (2008). *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi ve Türkiye'de Beşerî Bilimlerin Yeniden İnşası: Elli Portre*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Dilaçar, A. (2024). "Güneş Dil Antropolojisi". Üçüncü Türk Dil Kurultayı: Tezler, Müzakereler, Zabıtlar *(24-31 Ağustos 1936)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Erbaş, H. (2016). *Bir Cumhuriyet Çınarı: Sözlü Tanıklıklarla Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinin 75 Yılı*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Findley, C. (2011). *Modern Türkiye Tarihi*. G. Ayas (Çev.), İstanbul: Timaş Yayınları.

Greenfeld, L. (1988). "Soviet Sociology and Sociology in the Soviet Union". *Annual Review of Sociology*. (14), 99-123.

Güngör, E. (1996). *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*. 3. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Korkmaz, A. (1994). *Ziya Gökalp: Aksiyonu, Meşrutiyet ve Cumhuriyet Üzerindeki Tesirleri*. 2. Baskı, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Lewis, G. (2007). *Trajik Başarı: Türk Dil Reformu*. M. F. Uslu (Çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları.

Münüsoğlu, H. (2010). *Türkiye'de Antropolojinin Kurulma ve Kurumsallaşma Sorunlarına Tarihsel Bir Yaklaşım: DTCF Örneği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi İnkılap Tarihi Enstitüsü.

Parla, T. (1996). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Sarıbay, A. Y. (1976). "Türk Devrimi ve Ziya Gökalp". *Sosyoloji Konferansları.* Sayı: 14, ss. 85-118.

Simmel, G., Tönnies, F., Weber, M., Sombart, W., Troeltsch, E., Kantorowicz, H. (2021). *Sosyolojinin Öncüleri: Alman Sosyoloji Cemiyeti'nin İlk Kongresi (1910)*. Ö. Orhan (Çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları.

Şapolyo, E. B. (1974). *Ziya Gökalp:* İttihadı Terakki ve Meşrutiyet Tarihi. İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları.

Toprak, Z. (2012). *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji.* İstanbul: Doğan Kitap.

Tuna, K. (2002). *Yeniden Sosyoloji*. İstanbul: Karakutu Yayınları.

Ülken, H. Z. (2018). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi.* 14. Baskı, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Ziya Gökalp, (1980). *Makaleler IX.* İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Ziya Gökalp, (2019). *Kitaplar I.* 2. Baskı, İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları.

KİMLİK SİYASETİ EKSENİNDE ZİYA GÖKALP SOSYOLOJİSİNE 21.YÜZYILDAN BAKMAK

Zafer DURDU[*]

İkbal VURUCU [**]

Özet

Ziya Gökalp 19.yüzyıl sonu ve 20.yüzyılın değişen, değişme sancısı çeken, çökmekten kurtulmak isteyen bir imparatorluk içinden yazan, düşünen bir sosyologtur. Yazıları, fikirleri Cumhuriyet Türkiye'sinde de önemli etkiler bırakmıştır. İmparatorluktan Cumhuriyete geçişte çok dinli, çok etnili, çok kimlikli bir yapıdan modern bir ulus-devlete geçiş hedeflenmiş, kimlik konusunun ve kavramının da sınırlarının yeniden çizilmesi gerekmiştir. 20. Yüzyılın kimlik siyaseti tartışmaları içerisinde asimilasyon, segregasyon, çokkültürcülük gibi farklı alternatifler geliştirilmiştir ve her bir strateji de kendi bakışına göre sonuçlar üretmiştir. Bu makalede bu soru ve sorunların cevabı aranacaktır. XX. Yüzyıl ve özellikle ikinci yarısında ortaya çıkan ve bugün de tartışılmaya devam eden kimlik siyasetleri ve çok-kültürcülük sorununu Gökalp'in metinlerinde aramak anakronik bir tavır gibi görülse de aslında çok kültürlülük modernlik öncesi toplum yapılarının yaygın biçimidir. Bu eksende modern toplum veya millet olma tartışması da çok-kültürlü, çok dinli, çok etnisiteli bir toplum yapısından millî devletlerin sınırları içinde millî kimliğin hâkim olduğu bir toplum yapısına dönüşümün hikayesidir. Gökalp de Osmanlı devletinin modernleşme (Batılılaşma) sürecinde millet olma, imparatorluktan millî devlete geçişin koşulları ve bu süreçte ortaya çıkan sorunları geniş şekilde tartışmıştır. Bunun için öncelikle günümüzdeki kimlik siyaseti tartışmaları ana başlıklarıyla ortaya konulacak ve buna bağlı olarak da Gökalp'in metinlerine yönelinecektir. Gökalp'te "Millet ve kültür" kavramları genel hatlarıyla ele alınacak, sonrasında ise bir devlet çatısı altında farklı etnisite ve dini grupların devletle ve toplumla olan ilişkisinin mahiyeti ve Gökalp'in bu sorunu aşma yöntemleri ortaya koyulacaktır.

Giriş

Türk sosyolojisinin kurucusu, Ziya Gökalp'in vefatının 100. yılında onun düşüncelerinden ve varsayımlarından hareketle bugünkü sorunları yorumlamak yeni bakış

[*] Prof. Dr. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, zaferdurdu@mu.edu.tr ORCID: 0000-0002-0573-9715

[**] Öğretim Görevlisi. Pamukkale Üniversitesi Acıpayam Meslek Yüksekokulu Mülkiyet Koruma ve Güvenlik Bölümü ivurucu@pau.edu.tr ORCID: 0000-0001-9680-2320

açılarının kazanılması açısından önemlidir. Gökalp, bir imparatorluğun çöküşü ve yok oluşunun içinde bizzat bulunduğu için gözlemleri ve analizleri büyük önem taşımaktadır. Çağdaşlarından ele aldığı konuların çeşitliliği yanında bu konuları bilimsel bir bakış açısı ise ela almış olması ile ayrılan Gökalp, çöken bir imparatorluğun yerine modern millî devletin ikame edileceği inancı ile bütün fikrî mesaisini yürütmüştür. Millî devletin dayandığı sosyo-politik ve kültürel zeminin imparatorluktan bambaşka bir nitelik taşıdığı için üzerine aldığı sorumluluk da artmış ve teorik olarak bütün bu boşluğu tek başına doldurmaya girişmiştir.

Ziya Gökalp, çok kültürlülük konusunda imparatorluğun yapısına bağlı olarak görüş belirtmiş ve kendini konumlandırmıştır. Zihnî arka planda temel olarak, millî hayat, millî devlet ve millet sistemi vardır. Fakat İmparatorluğun koşulları bu ideal sosyo-politik ve kültürel yapıya uygun değildir. Balkan Savaşı'nın daha ufukta görünmediği, Hristiyanların da Balkanlar'da yoğun olduğu ve diğer Müslüman azınlıkların da bulunduğu bir ülkede kısa bir dönem de olsa Osmanlıcıdır. Daha sonraki dönemlerde de Osmanlıca fikirlerden bütünüyle vazgeçmiş değildir. Özellikle Balkan Savaşları'nın bitimine bağlı olarak Müslüman toplumlarla ortak bir birliğin oluşturulabilmesi için çözüm yolları aramıştır. Bir inanç ve ahlak sistemi olan din ve kurumsal niteliği ile hilafet, şeyhülislamlık gibi yapılar Müslüman toplumların birliği için onun düşüncesinde araçsal açıdan önemli bir yer tutar. Fakat Arapların da isyan etmesi ve imparatorluktan ayrılmasıyla birlikte her zaman eserlerini vermesine ilham kaynağı olan millet ve millî hayata daha güçlü bir vurgu yaptığı görülür. Ziya Gökalp'in bir toplumda farklı etnik ve dinî yapıları değerlendirmesi toplumun ve devletin formuna göre değişmektedir. Çok kültürlü ve dinli bir imparatorluk içinde kültürel özerklikten siyasi özerkliğe giden alternatifler sunarken millî devlet ve millet yapısında ise türdeş bir kültürel yapı üniter siyasî sistemi savunur. Gökalp, millî devletleşme sürecinde antropolojik açıdan kültürleşmeye bağlı bir entegrasyon tipini esas alır ve bunu gayet doğal görür. Sosyolojik yapının bir unsuru olarak devletin bir toplumu zorla yok etmesi veya asimilasyona maruz bırakmasından ziyade kültürel süreçlere öncelik verir. O, bir toplum güçlü olduğunda diğer grupların güçlü olan toplumda temsil edileceğini düşünür. Bu bağlamda Türklerin de Araplar ve Kürtler içerisinde temsil edilmesini yani asimile edilmiş olmasını doğal görür. Aynı şekilde Kürt ve Arap ve diğer gruplar da gerektiğinde Türklerce temsil edilebilir. Çünkü toplum yaşamı bunu gerektirmektedir. Biz de bu çalışmada Gökalp'in içinde yaşadığı devletin çok kültürlü yapısını millî bir devlet ve toplum yaratma sürecinde nasıl yorumladığını ele alacağız. Ziya Gökalp'in Osmanlı Devleti'nin yıkılışında çok kültürlü ve dinli yapısının etkisine yönelik görüşleri analiz edilecektir. Ayrıca, modern devlet olamayışımızda azınlıklara tanınan imtiyazların ne gibi etkisi olduğu üzerinde durulacaktır. Sonrasında Yeni Türkiye'nin yani millî devletin kuruluşu ile birlikte farklı etnik ve dinî grupların konumunun ne olacağı konusundaki görüşleri değerlendirilecektir.

Kimlik

Bir kavram olarak kimlik, Latince idem (aynı) kelimesinden türetilmiştir. Kimlik, bireyin ya da grubun kendi öz kabulünü ve başkaları tarafından kabul edilmesi yeterliliğini belirtir. 20. yüzyıl ortalarına kadar ortaya çıkmamış olan kavram sosyoloji dışında psikoloji, toplumsal dilbilim ve antropolojide de kullanılmaktadır. Aynılık anlam kökünden gelmesinin sonucu olarak kimliğin birbirine zıt iki yüzü vardır; birincisi, toplumsal gruplar içerisinde kendimizi bulmamız nedeniyle ötekilerle benzerliği vurgularken; ikinci yüzü ötekilerden farklılığı gösterir (Borlandi vd. 2011: 412-413). Kimlik, bazı insanlarla nelerinizin ortak olduğuna ve sizi başkalarından neyin farklılaştırdığına ilişkin bir ait olma sorunudur. En temel anlamıyla size kişisel konum duygusu, bireyselliğinize değişmez bir öz verir (Weeks, 1998: 85). Yapılan tanım kuşkusuz ki kimliğin sadece bir yönünü gösteriyor. Kimliğin bireyin kendini tanımlaması ile ilgili olduğu bir gerçeklik olsa da kimliğin tek bir biçimi yoktur. Kolektif kimlikler, bireyselliği geri plana iten kendini tanıma ve tanımlama biçimleri de vardır. Peki, acaba insan neden kendisini diğerinden ayırt etmek ister? Ya da kolektif özellikli kimliklerde görülen bireyi törpüleyen, uymaya zorlayan dürtü nedir? Bu tür sorulara farklı disiplinlerden bakarak farklı açıklamalar getirilebilir. Sosyolojik anlamda ise sosyal bir canlı olan insanın topluluk içinde kendisini var etmesinin, kendisini ortaya koyabilmesinin, ait olma duygusunun dışsal bir yansımasının sonucu olduğu noktası bir başlangıç olarak alınabilir.

Benim kimliğim seçtiğim, ya da rıza gösterdiğim şeylerden çok ne olduğum ve nasıl tanındığımdır. Seçme, isteme ve rıza gösterme yoğun benlikten doğarlar. Bu yoğunluk olmadan, bu edimler olmaz. Bizim kimliğimiz de olduğumuz şey ve yola çıktığımız temeldir. Bir kimlik bu anlamda toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkla olan ilişkisi yoluyla oluşturulur. Bu farklılıklar onun varlığı için hayati önem taşır. Eğer onlar farklılık olarak birlikte var olmasaydı kimlik de onlardan farkı sayesinde ve kendi sağlamlığı içinde var olmazdı. Neticede kimlik, var olmak için farklılığa gereksinim duyar ve kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür (Connolly, 1995: 92-93). Kimlik; bizim için neyin en önemli olduğunun bir ifadesi, kim olduğumu bilmek bir nevi nerede durduğumun bilgisidir. Taylor'a göre benim kişiliğimi her olayda neyin iyi, neyin değerli olduğu, neyin yapılması gerektiği ya da neyi onaylayıp neyi reddetmem gerektiğine karar vermeyi deneyebileceğim çatıyı ya da ufku temin eden inançlar ve özdeşleşmeler belirler. Bir başka ifadeyle, kimliğim benim içinde bir duruş belirlemeye muktedir olduğum ufuktur (Taylor, 2012: 52). Demek ki kimlik, anlamlar dünyasıdır. Kişi, grup, topluluk veya bir ulusun kendisini tanımlarken kullandığı ifadeler, farklı alanlarda bunların içinde yer aldığı ilişkiler ağı, bu ilişkiler ağı içindeki konumlanmalar kimlikle ilgilidirler. Kimlik bir keşif, fakat daha çok bir inşadır. Bu süreçte kişinin kendi benliğini ve ötekilerini tanıması bir keşif, kendini ya da ötekilerini tanımlaması ise bir inşadır (Anık, 2012: 22). Kimliğin bize kattığı şey, kim olduğumuzu bize söylediği için, ne-

yin iyi, neyin kötü olduğu, neyin değerli ya da değersiz olduğu, sizin için anlamlı olan ile olmayan arasındaki farklılıkları göstermesidir. Böyle bir bağlamdan bakıldığında kimliksiz bir hayat mümkün olsa da pek arzu edilir değildir. Böyle bir durumda ne ben herhangi bir şey olur, yapar ya da başarırdım ne de biz der. Öyleyse kimlik bir şekilde insan hayatının vazgeçilmezlerindendir (Connoly, 204-205).

Kimlik kavramının birbiriyle yakından ilişkili iki farklı boyutu vardır. Kişisel kimlik ve toplumsal/kolektif kimlik olmak üzere ayrıştırılan bu boyutlar ele alındığında; kişisel kimlik bir bireyin mevcut dünyaya olan yaklaşımını ve bu dünyada bulunduğu konumu belirleyen inanış ve bağlılıklarını ifade etmektedir. Toplumsal kimlik ise bireyin kendini tanımlamasına ve kendisini bunun ayrılmaz bir parçası olarak görmesine vesile olan ilişkilere tekabül eder. Toplumsal kimlik doğal olarak çoğul bir kavramdır. Bir bireyin farklı kimlikleri tartması ve belli bir kısmına öncelik vermesi, kendi benlik anlayışı ile toplumsal ve siyasî ortamı arasındaki diyalektiğin bir sonucudur (Parekh, 2014: 53). Kimlik kavramı bireysel ve kolektif olarak ayrıştırılsa da temelde tüm insan kimliklerinin sosyal bir boyutu vardır. Kendimizin ya da başkalarının kimliğini tespit etmek, bir anlam meselesidir. Anlamlar da etkileşimseldir; anlaşma ve karşı çıkma, gelenek ve yenilik, iletişim ve müzakere içerir. Sosyolojik olarak kimlik, bireylerin ve kolektiflerin sosyal ilişkilerinde, diğer bireyler ve kolektiflerle aralarındaki ayrım noktaları olarak tanımlanabilir. Kimlik kimin kim olduğunu bilme meselesidir (Jenkins, 2016: 19-20). Bu çalışma özelinde kimliğin kolektif boyutu üzerinden ilerlemek daha doğru olacaktır. Kolektif kimlik, çeşitli bireyler tarafından üretilen, etkileşim halinde ve ortaklaşa bir tanımdır; eylemin yönelimleri ve eylemin içinde gerçekleştiği imkânlar ve sınırlılıklar alanı ile ilişkilidir. Bu bağlamda kolektif kimlik ilk olarak araçlar ve eylem alanı ile ilgili bilişsel tanımlar gerektirir. Kolektif eylemin bu farklı unsurları ya da eksenleri toplumun bir bölümü ya da tamamı tarafından paylaşılan ya da bir gruba özgü olan bir dil içinde tanımlanmıştır. Bunlar verili ritüeller, pratikler, kültürel ürünler grubuna dâhil edilmiş ve değişik biçimlerde çerçevelenmiştir. İkinci olarak, bir süreç olarak kolektif kimlik birbirini etkileyen, iletişim kuran, müzakere eden ve kararlar veren aktörler arasındaki aktif ilişkiler ağına göndermede bulunur. Son olarak da kolektif kimlik içinde bireyler kendilerini ortak bir birliğin parçası olarak hissetmek isterler ki bunun için duygusal bir bağlam gerekir (Melucci, 2014: 83-84). Sıralanan özellikleri ile kolektif kimlikler üyeleri arasında ortak bir dil, söylem, eylem ve davranış pratiği geliştirmek zorundadır. Bu zorundalık bir yerde kimliğin sürekliliği açısından hayatidir.

Kolektif kimlikler genellikle asgari davranış normlarını üyelerinden beklerler. Bazı vatandaşlar kurallara saygı göstermeyi, bazıları ise koyu vatanseverliği içselleştirirler. Hiçbir toplumsal kimlik boş bir kâğıt parçası değildir, fakat aynı şekilde sonuna kadar yazılıp çizilmiş de değildir. Toplumsal kimlik bireylerin kendilerini bu dünyada nasıl konumlandırdığını ve yönlendirdiğini temsil eder. Bize bir bakış açısı, kendimize ve diğerlerine bakış açısı sunar. Birini kadın olarak görmek, sosyal dün-

yayı cinsiyet üzerinden ikiye bölmektir. Aynı şey birinin kendini ve diğerlerini renk, etnisite ve sınıf bağlamında görmesinde de geçerlidir. Tüm toplumsal kimlik görüş açısından baktığımızda, insanlar farklı şekillerde ortaya çıkar, farklı şeylere öncelik verirler ve farklı bir şekilde sınıflandırılıp anlaşılırlar (Parekh, 2014: 66). Kolektif kimliğin bu temel nitelikleri bireyleri kendini özdeşleştirdiği kimlik bağlamına, değer ve normlarına yerleştirir, bireyi adeta tekil bir özne olmaktan çıkarır ve kitleleştirir yani nesne haline getirebilir. Farklı kolektif kimlikler birbiri ile olumlu karşılaşmalarla da olumsuz karşılaşmalarla da temas edebilirler. Bu temaslar modern zamanlardan beri siyasî organizasyonlar tarafından kontrol edilmeye ya da düzenlenmeye daha da fazla ihtiyaç duymaktadırlar.

Geleneksel toplumlarla karşılaştırıldığında, modern toplumlarda çoğul aidiyetlerden, aidiyetlerin çoğulluğuna bir geçiş söz konusudur. Eskiden belirli bir anlayışın toplumun geneli tarafından benimsenmesi yaygın bir durum iken günümüzde aynı toplum içerisinde birbirinden farklı, birbirine zıt pek çok anlayış ortaya çıkabilmektedir. Bu nedenlerle günümüz toplumlarında eskiden gelme siyasî, kültürel, dinsel veya sosyal anlayışların giderek parçalanması ve bunlara bağlı aidiyetlerin de çoğalması söz konusudur (Anık, 2012: 47). Parçalanma ve farklı aidiyetlerin artışı da bölünmelere yol açma riskini ortaya çıkarmaktadır. Modern toplumsal yaşamın heterojenleşmiş yapısı çevreden spora, cinsel kimlikle ilgili hassasiyetlerden etnikliklere, edebiyat, sanat, siyaset gibi tüm farklı yaşam alanlarına dair çeşitliliği beslemektedir. Bir taraftan bu çok renklilik ve farklılık zenginlik iken, bireyler için seçme alternatiflerinin artması demek iken, diğer yandan tüm bu farklılıklar her zaman barış içinde bir arada olmayabilirler. Aynı zamanda böyle bir ortamdaki bireyler için de artık aidiyetler tekil olmaktan çıkmıştır. Bireyin aynı zamanda birçok kimliği benimseyebilmesi mümkündür.

Kolektif kimliğin bir diğer yönü kendi mensuplarına en doğru yaşam biçimini, en doğru hayatı tarif etmede tek bir yol sunmasıdır. Sosyolojik olarak gerçekliği, kurumları, değerleri, ilişkileri insanlar olarak bizler inşa etmiş olmamıza, yüzyıllarca süren hatta binlerce yıl sürmüş olan kolektifliğin mirasçıları olmamıza rağmen tüm bunları bilmezden gelmemiz kolektif kimlik ile bize söylenir. Yani kolektif kimlik toplumsal dünyadaki doğruları tek'leştirir. Diğer kültürler, diğer değerler, yaşam tarzları, kimlikler yanlıştır, tehlikeli hatta düşmandır, aslında ötekidir. Kolektif kimlik tekillikleri yok ederek bizi anonimleştirir ve öteki olanları bir tehdit olarak sunma potansiyeli taşır. Bunun olası en güçlü sonucu ise bu denli çoğulluğun olduğu modern zamanlarda, bu denli çok kolektif kimliklerin varlığında bir arada yaşamak nasıl mümkün olacaktır? Bu noktadan itibaren kimlik yalnız kimlik olmaktan çıkan, siyasî alanın da merkezine doğru ilerleyen bir kavrama dönüşecektir. Modern zamanlardan bugüne değin kimlik siyasallaşması ile birlikte bir yandan birleştiren, bütünleştiren, kolektif anlam üreten bir kavram, diğer yandan da ayrışmalar, ötekilik, parçalanma endişeleri ve tartışmaları ile birlikte düşünülür olmuştur.

Günümüzde insanların paylaştığı birçok kolektif kimlik bulunmaktadır. Bunlar içinde millî/ulus kimlik belki en temelli ve kapsamlı olanıdır. Özellikle modern dünyada millî kimlik siyasî alanda da dâhil olmak üzere her alanda çok fazla ön plandadır. Millî kimlik her yurttaşın gündelik yaşamını düzenleyen siyasî hedefleri ve idari uygulamaları da etkiler, yurttaşlara temel bir siyasî bağlılık da buyurur. Bu özellikleri ile millî kimlik uluslararasılık açısından da meşruluğun, devletler sisteminin de kabul görmüş bir kriteri haline gelmiştir (Smith, 2004: 221-223). Millî kimlik kavramının arka planı dünyanın birkaç yüzyıllık Batı Avrupa'dan başlayarak yaşadığı büyük dönüşüme dayanır. Modernlik olarak da en kısa biçimde ifade edilen süreç devlet yapılarını da değiştirmiş, ulus-devletleri merkeze almıştır. Ulus-devlet de belirli sınırlar içerisinde egemen bir güç olarak biçimlenen, tek kültür, tek kimlik, ortak vatan, ortak tarih ve ideallere dayanan bir kurumsallaşmadır. Bu modern yapılanmada kimliğin içeriği de yukarıda bahsedilen teklikler ile doldurulmak istenmiş, ortak ideallere ve özelliklere uymayanlar bir sorun olarak devletlerin çözüm üretmesi gerekenler haline gelmiştir. Bu değişim/dönüşümden itibaren modern, demokratik sistemler başta olmak üzere aynı ülkeyi paylaşan farklı kimliklerdeki birey ve topluluklara dair siyaset arayışları başlamıştır. Özellikle 20. yüzyıl başlarından itibaren ulus-devletler apartheid ayrı yaşatma, asimilasyon, eritme potası, mevsim salatası, çoğulculuk, entegrasyon, çokkültürcülük gibi farklı kimlik siyasetleri takip etmişlerdir. Söz konusu kimlik siyasetlerinin bazıları daha sert ve ayrıştırıcı, bazıları ana akım lehine uyumlulaştırıcı, bazıları da bir arada yaşama anlayışına dayanmaktadır. Aralarındaki farklılıklar bir yana denenmiş kimlik siyasetlerinin her birisi kendine has sorunlar üretmiş/üretmeye devam etmektedir. Bunlar içerisinde tarihsel olarak en yakın zamanlarda ortaya çıkmış ve deneyimlenmiş olan çokkültürcülük siyaseti Taylor'a (2000), göre farklı kültürlerin eşit değerde olduğunu herkesin kabul etmesi olarak görmektedir. Kymlicka (1998) ise, çokkültürcülük tartışmasında ulusal ya da etnik azınlıkların ana toplum karşısında ezilmelerini ya da asimilasyonlarını engellemenin en önemli nokta olduğunu düşünür. Ona göre tüm ulusal grupların, ayrı bir kültür olarak varlıklarını sürdürebilme hakları olmalıdır. Kymlicka'ya göre çokkültürcülük yönündeki talepler, azınlık gruplarının üyelerinin toplumun merkezine girmek yönündeki isteklerinin bir göstergesidir ve bütünleşme ile ilgili bir probleme de yol açmazlar (Kymlicka, 2008: 213-14).

Çokkültürcülük, 1960'lı yıllar ve sonrasında pek çok ülke tarafından farklı biçimlerde de olsa uygulanan (Kanada, ABD, İngiltere, Hollanda vb.), genel olarak ulus-devletin tekilliği, farklı kimliklerin yok sayılması, azınlıkların ve göçmenlerin yaşadığı zorluklar gibi konulara odaklanır. Burada amaç, anti demokratik olarak görülen bu siyaset anlayışının aşılarak, barış içerisinde bir arada yaşamanın formülünü bulmaktır. Çokkültürcülük ilkesel olarak çoğulcu bir toplum ve siyaset kurgusunu öngörür (Durdu, 2010:43). Ancak farklı çevrelerden çokkültürcülüğe dair önemli eleştiriler yükselmiştir. Çokkültürcülüğe yönelik eleştirilerde temel iddia ulusal bütünlüğü zedelediğine yöneliktir. Ulus-devletin zaafa uğratılmasına yol açtığı iddiasıyla da bir-

likte düşünmek gereken bu eleştiride farklı etnik ya da dinsel grupların hak talepleri tek bütünleyici kimliği parçalamaya yol açacaktır endişesi ön plandadır. Bir diğer eleştiri çokkültürcülüğün toplumdaki eşitsizlikleri pekiştirme olasılığı taşıdığını, yok etmeye çalıştığı kültürel farkları, ayrımcılıkları yeniden ürettiğidir. Çokkültürcülükle ilgili bir diğer eleştiri kültürcülük yönüdür. Kültürleri yaşayan organizma gibi, kendi varlığı varmış gibi ve daha da önemlisi homojenmiş gibi gördüğü de önemli bir eleştiridir. Bu anlamda çokkültürcülük bir tür özcülük olarak karşımıza çıkar (Durdu, 2020: 55-56). Diğer eleştirilerden bazıları, pozitif ayrımcılık uygulanan kişilere (üniversiteye giremeyen azınlıklara kota ayrılması gibi) yönelik tartışmalar, farklı cemaatleri çatıştırma potansiyeli taşımasına dair endişeler. Toplumsal bütünlüğü zedeleme, aşındırma ve sonuçta parçalanma risklerine vurgu yapanlar da az sayıda değildir (Doytcheva, 2009). Aşınma ile ilgili endişe ve eleştirilerin belki de en önemli yönü kimliklerin politize olmasının ortaya çıkaracağı sert iklimdir. Çok kültürlü, çok etnikli, çok kimlikli ya da birçok farklı dine mensup olan kesimlerin fazlaca olduğu toplumlarda siyasî alanın oyun kurucuları ve genel olarak devlet talepleri karşılamakta zorluk çekeceği gibi söz konusu gruplar arasındaki çatışma riski doğurabilecek uygulamalara izin vermek de yeni sorunları ortaya çıkarabilir. Çokkültürcülük kaynaklı uygulamaların tanıdığı ayrıcalıklar, ulus devletleri de zorlamakta, ortak sınırlar içerisinde uyumlu bir bütünlüğü yaşatmayı geriletme riski taşımaktadır. Farklılıkları bir arada yaşatmayı idealleştirmekle birlikte, bir arada yaşayanların aralarındaki ilişkileri, etkileşimleri nasıl olacaktır sorusu da bir diğer sorun odağıdır. Böylesi bir durumda farklı kimlikler adacığı olarak bu gruplar birbirinden yalıtılmış halde yaşayacak ya da farklılıkların yaşatılması esnasında gerilimler ortaya çıkacaktır. (Durdu, 2020: 56-58).

Kısaca özetlemeye çalıştığımız şartlar altında Osmanlı son döneminden itibaren Türkiye'de de kimlikler ayrışmaya, kendi millî çıkarları peşinde rekabet etmeye başlamışlardır. Osmanlı millet sisteminin yüzlerce yıldır bir arada tutabildiği ve yaşatabildiği azınlıklar, modernleşme hareketlerinin ve uluslararası etkilerin de desteğiyle bağımsızlık aramaya, ülke sınırları içerisinde hak taleplerinde bulunmaya başlamışlardır. Bir yandan da millî kimliğin Türk toplumunda inşası süreci de özellikle 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında aydınlar ve devlet adamlarında konunun gündem olmasına yol açmıştır. Bu arayışlar içerisinde Ziya Gökalp, dayanışmacı, uyumlu, modern bir millet kurma yolunda mücadele eden bir sosyolog olarak yazılarını yazmış, siyasî alanda da etkili olmuştur.

1. Gökalp Düşüncesinde Millet ve Oluşum Süreçleri

Gökalp'in düşünce dünyası her ne kadar Türk milliyetçiliği ekseninde gelişmiş olsa da kavramlara yüklediği anlamlar zamana ve devletin içinde bulunduğu siyasî duruma göre değişebilmiştir. Kavramlardaki bu değişimler Osmanlı devletinin çöküş sürecindeki sosyo-politik dönüşümün etkisine bağlıdır. Gökalp düşüncesinin değişmeyen boyutu ise "Yeni Hayat"ın bir nirengi noktası teşkil etmesidir. Gökalp, ilk

gençlik döneminde kısa bir süreyi kapsasa da Osmanlıcı çizgide yer almıştır. Gökalp (1976a), Osmanlıcı düşüncede olduğu dönemde "millet"i şöyle tanımlar:

> Millet, asırlarca beraber yaşamış, zulüm ve felâkete beraberce göğüs germiş, şan ve şerefi beraber istihsâl etmiş, beraber ağlayarak beraber sevinmiş, âtiyen de gaye-i müşterekeye vusüliğin beraber muzaffer olmağa azmetmiş efrâd-ı müteâvinenin hey'et-i mecmûasıdır. Osmanlı Milleti, tarihimizin şehâdetiyle sâbittir ki böyle bir millettir. Bir Milletin meâsir-i siyâsiyye ve mefâhir-i içtimâiyyesi umûmî bayramlarında temessül eder. Şimdiye kadar Osmanlılığa ait resmen kabûl edilmiş bir îyd-i Millîmiz yoktu (s. 69).

Burada sosyolojik bir tanımdan ziyade yaşanmışlıklara bağlı, hamasi nitelikli bir tanım yaptığı görülür.1917 yılında "Millet Nedir?" başlıklı makalesi fikrî olgunluk dönemine aittir. Burada öncelikle millet kavramının sıklıkla karıştırılmasına bağlı olarak ırk, kavim, ümmet, halk, devlet kelimelerinden ayrıştırmaya çalışır. Irk (race) kelimesi, biyolojik kökenli bir kelimedir ve at gibi hayvanların cinsleri ve nitelikleri ifade edilirken kullanılır. Arap ırkı, Macar ırkı, İngiliz ırkı gibi. Bu tasniflemenin insanlara da uygulanması ile antropoloji doğmuştur. İnsanlar da beyaz ırk, siyah ırk, sarı ırk, kırmızı ırk olarak tasniflenmektedir ama her bir kavim bu tiplerin birine mensup değildir. Bir kavim içinde bu ırklara mensup fertler bulunduğu gibi aynı ailenin dahi içinde üç ırkın mensubu görülebilmektedir. Bu da bize sosyal bir zümre olan milletin ırkla bir ilgisinin bulunmadığını gösterir (Gökalp, 1981: 151). Görüldüğü gibi ırk, Gökalp için, "millet"in tanımlanmasında belirleyici bir özellik taşımaz.

Gökalp, kavim (ethne) kelimesinin de ırk kelimesiyle çokça karıştırılan bir tabir olduğunu belirtir. Bir zamanlar, Fransızcada, "ırkî" anlamında "ethnique" kullanıldığını bu sebeple de zamanla ayrışmış olsa da kavmiyat (etnografi) ile beşeriyat (antropoloji)nin karıştırıldığını dile getirir. Bugün, "ırkî" "raciale" yerine "kavmi" de "enthnique" olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu tanımlamalara bağlı olarak "Kavim", lisanda ve teamüllerde müşterek olan bir zümre demektir. Arap kavmi, Türk kavmi, Alman kavmi gibi (Gökalp, 1981: 151). Milletin kavimden bir farkı kavmin inhisarcı olmasıdır. Kavim, dini kendine hasreder, insaniyeti kendisinden ibaret görür. Hatta kozmogonisi vasıtasıyla kâinatın teşekkülünü kendi kavmi teşekkülüyle izah eder. Millet, kavim ve ümmet gibi inhisarcı değildir. Millet, asrî medeniyeti bir bütün, kendisini de onun bir parçası olarak görür (Gökalp, 1981: 158). Gökalp, "ümmet" kelimesinin de "église" mukabili, fıkhî ve beynelmilel bir dine mensup fertlerin toplamı anlamında kullanıldığını belirtir. Muhammet ümmeti, İsâ ümmeti, Musa ümmeti gibi. Halk (peuple) kelimesi de bazen kavim manasında, bazen bir devletin tebaası manasında, bazen de millet manasında kullanılan bir tabirdir (Gökalp, 1981: 152; 1976b: 82).

Gökalp, 1917 yılında yazdığı eserindeki millet tanımı ile 1923 yılında yazdığı millet tanımının değişmediğini bir süreklilik sergilediği gözlenmektedir. Gökalp, Türkçülüğün Esasları eserinde "millet"i şöyle tanımlar:

> Millet, ne ırkî, ne kavmî, ne coğrafî, ne siyasî, ne de iradî bir zümre değildir. Millet, lisanca, dince, ahlâkça ve bediiyatça müşterek olan, yâni aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir. Türk köylüsü onu 'dili dilime uyan, dini dinime uyan' diyerek tarif eder. Filhakika, bir adam kanca müşterek bulunduğu insanlardan ziyade, dilde ve dinde müşterek bulunduğu insanlarla beraber yaşamak ister. Çünkü, İnsanî şahsiyetimiz, bedenimizde değil, ruhumuzdadır. Bu itibarla milliyette şecere aranmaz. Yalnız, terbiyenin ve mefkûrenin millî olması aranır (1968: 21; 1982: 228-229).

Gökalp, millet konusunu tartışırken milleti pek çok boyutuyla birlikte ayrıntılı şekilde ela alır. "Millet (nation)"i, şahsiyetini uzun müddet kaybettikten sonra tekrar ihyaya çalışan bir kavim şeklinde tanımlayan Gökalp, bir milletin, şahsiyetini dille kazandığı gibi dille de kaybettiğini vurgular. Çünkü, millet müşterek bir devletin, dinin ve medeniyetin tesirlerinden kurtularak şahsiyetini yeniden ihyaya başladığı zaman varlığını kazanır. Bu bağlamda işe öncelikle lisanını ihya etmekle başlar. Bir kavmin şahsiyetini kaybetmesine "ziyâ-ı millet (Denationalisation)" denilir. Gökalp'e göre, dinin, devletin ve medeniyetin müşterek olması iki kavimden birinin diğerine temessülünü kolaylaştırır fakat, hangi kavmin temsil, hangi kavmin temessül edeceğini tayin etmez (Gökalp, 1981: 154). Burada dikkat edilmesi gereken şahsiyeti kuvvetli olan kavmin, şahsiyeti zayıf olan kavmi temsil ettiğidir. Fakat, bu şahsiyet, yalnız dinî, siyasî, medenî hâkimiyetlerde tecelli etmez. Her birine bağlı olarak görülebilir. Mesela Romalılar şarkta Yunanlılara hâkim oldukları halde kültürün etkisi ile Yunanlılaşmışlardır. Oysa, Romalılar, fatih İslavlara kültürel açıdan üstün olmalarına rağmen siyasî nüfuzun tesiriyle Slavlaşmışlardır. Bulgar Türkleri de Hıristiyanlığı kabul edince Slavlaşmışlardır (Gökalp, 1981: 155). Gökalp, beraber yaşayan iki kavimden birinin diğerine temessül etmemesini dinin veya medeniyetinin ayrı olmasının bir neticesi görür. Mesela, Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin temessül etmemesi dinin farklı olmasıdır. İrlandalıların İngilizleşmelerine mâni, Katolik olmalarıdır. Lehliler Katolik oldukları için, Ortodoks Rusya'nın temsil teşebbüslerine rağmen milliyetlerini muhafaza etmişlerdir (Gökalp, 1981: 155).

Gökalp, Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılan halkların millet olma sürecini de bu yaklaşımla izah etmektedir. Buna göre, söz konusu ortak hayatlar içinde kavim, büyük değişimlere uğramıştır. Millet olarak doğduğunda eski kavim özelliklerini büyük ölçüde kaybetmiştir. Bir kavim, bu müşterek hayatlar içinde, ister hâkim, ister mahkûm mevkiinde bulunsun, genellikle tekâmüle uğrar. Özellikle mahkûm kavimler, baskının etkisiyle aristokratsız, demokrat yani mütecanis bir millet halini alırlar. Bulgar, Sırp,

Yunan milletlerinin Türkiye'den ayrılır ayrılmaz daha mükemmel meşruti devletler teşkil etmeleri bu sebeptendir. Devletin bünyesindeki mahkûm kavimler milletleşirken hâkim kavim ise, temsilden istifade etmekte beraber, egemen sınıfın kozmopolit olması ve halktan tamamıyla ayrılması dolayısıyla zarar görür. Avusturya Almanları ve Osmanlı Türkleri gibi (Gökalp, 1981: 157).

Gökalp, millî lisanın doğmasının saltanatların ve ümmet dinlerinin çöküşüyle başladığı tespitini yapar. Mesela, Almanya'da millî lisanın yazılması Luther'in reform hareketiyle başlamıştı. Reform ise, ümmet dininin çöküşü demektir. İrlanda'nın, Çehistan'ın, Ukrayna'nın, millî lisanlarını ihyaya çalışması İngiliz, Avusturya ve Rusya saltanatlarının çöküşü sonucudur. Eski Osmanlı saltanatının çöküşü ile de Balkanlardaki milletlerin doğuşu başlamıştır. Ayrıca, bir milliyetin doğması, müşterek bir medeniyetin etkisine karşı da olabilir. Mesela, Alman milliyeti, Fransız medeniyetinin ve edebiyatının etkisinden kurtulmak gayesiyle ortaya çıkmaya başlamıştır. Gökalp'e göre, bir milletin doğması, dinin millî lisanda yazılması ve millî surette yaşanılması, siyasî istiklalinin geri verilmesi, harsının müşterek medeniyet içinde müstakil bir surette ortaya çıkışı demektir (Gökalp, 1981: 157).

Gökalp, Türklerin bir "millî hayat" yaratması için öncelikle modern bir devletin oluşması, dinin millî dille ifadesi ve Avrupa medeniyeti içinde bir Türk kültürünün teşekkülünü zorunlu görür (Gökalp, 1981: 159). Gazeteyi de millî hayatın oluşturucularından biri olarak değerlendiren Gökalp, gazetenin aynı lisanla konuşan insanları "âmme" (publique) halinde topladığını ve onlara müşterek bir vicdan verdiğini belirtir (Gökalp, 1976b: 2). Gazete halk dilinde yazıldığı ve halka hitap ettiği için, halka duygularını uyandırmaya başladı. Halka hitap ederken de milliyete kıymet vermeye, millî duyguları uyandırmaya çalışıyordu (Gökalp, 2018: 294). Gökalp, gazetenin etkisini ve yarattığı tahayyül edilen aidiyeti şöyle anlatır:

> Evinizde otururken, yalnız günün gazetesini okumakla, göze görünmez bir içtimâin, mânevî bir cemiyetin içine girmiş olursunuz. Çünkü, her gün aynı gazeteyi okuyanlar, aynı suretle duymağa, düşünmeğe, irade etmeğe alışarak müşterek bir vicdana malik olurlar. Bundan başka, aynı gazeteyi okuyanlar, her gün akşama kadar, zihnen aynı vakalarla meşgul olurlar. Çünkü gazetede bu vakalar havadis olarak yazılmıştır. Gazetenin zuhurundan sonra ise, kırk milyon nüfuslu bir millet, tarihî bir âmme halinde, aynı suretle duymağa, düşünmeğe, irade etmeğe kabiliyet kazandı. Bütün bir millette müşterek efkâr-ı âmme bu suretle doğdu. Millî devlet ve millî vatan, ancak bundan sonra teşekkül edebildi. Demek ki, milliyetin ve asrî devletin doğması başlıca gazetenin sayesindedir. Gazete, her gün, her ferdin ayağına giden ve herkesin anlayabileceği dersleri okutan canlı bir mekteptir. O halde, bir memleketin ihyâsı için, ıslâhata, ilk önce gazetelerinden başlamalıdır. Gazete her müesseseyi tenkit ve kontrol eden, her hatâyı müsebbibine tashih ettiren,

> âsrî bir millete, umdeler ve mefkûreler veren içtimaî bir şâri'dir (toplumsal kanun koyucu) (Gökalp, 2016: 52-54).

Milliyet hissinin yayılmasında gazetenin muazzam işlevini vurgulayan Gökalp, milliyet hissinin, bir kavimde uyandıktan sonra komşu kavimlere de kolayca sirayet ettiğini belirtir. Bunun sebebi milliyet duygusunun sahiplerinde yardımlaşma, fedakârlık, mücadele hislerini artırması ve ahlâkî, lisanî, edebî, iktisadî ve siyasî yükselişlere sebep olmasında görür (Gökalp, 1976b: 2). Gökalp, milleti (nation), şahsiyetini uzun müddet kaybettikten sonra tekrar ihyaya çalışan bir kavim, olarak değerlendirirken bir yoktan varoluştan ziyade "yeniden doğuş" vurgusunu öne çıkarır (Gökalp, 1981: 153).

Gökalp, milletin oluşum sürecinde eğitime de özel bir yer ayırır. O, bireyin bir millete mensubiyetin aracı olarak eğitimi görür. Bir insan hangi milletin terbiyesini alırsa o milletin mefkûresine hizmet edeceğini söyler. Mesela, uzun zaman önce dedeleri ülkemize Arnavutluk'tan veya Arabistan'dan gelmiş kişiler vardır. Bunlar millettaşımızdır, çünkü bunlar Türk terbiyesiyle büyümüştür. Ayrıca Türk mefkûresine çalışıyorlarsa ve sadece saadet zamanında değil, felâket zamanında da bizden ayrılmayanları milletdaşlarımızdan farklı görmeyiz, demektedir (Gökalp, 1968: 21; 1982: 228-229).

Gökalp, millet olma sürecinde halkın yönetime katılımını da önemser. Bu açıdan İngilizlerin Meclis sistemini idealleştirir. İngiliz parlamentosunun Anglosaksonlardan oluştuğunu ve millî siyasete engel teşkil edecek yabancı unsurların yani azınlıkların, gayr-i millî akımlara sebep olacak yabancı fertlerin bulunmadığını özellikle vurgular. Bu sebeple millet oluşları ile parlamentolarının niteliği arasında bir ilişki kurması dikkat çeker. Ona göre,

> Asırlarca, İngiliz parlamentosu, münhasıran Anglosaksonlardan mürekkep olmak üzere müzakere etti. İçlerinde millî siyasete mâni olacak hiçbir yabancı unsur, gayr-i millî cereyanlara sürükleyecek hiçbir yabancı fert mevcut değildi. İngilizler, tam dört yüz sene bu samimî ve mahremâne meşrutiyet hayatını yaşadıktan, millî harslarını ve millî seciyelerini artık bozulmaz ve değişmez bir selâbet haline getirdikten sonradır ki, İskoçya, Gal ve İrlanda ülkelerini feth ederek İngiltere'ye ilhak eylediler. Fakat, bu ilhak, yalnız siyasî bir ilhaktan ibaretti. Hiçbir vakit, İngilizler, bu üç yabancı kavmin İngiliz cemiyetine, Anglosakson milletine iltihak etmesine meydan vermediler. Memleket, sanki yine eskisi gibi yalnız İngilizlerden mürekkepmiş gibi, münhasıran İngiliz menfaati ve İngiliz mefkûresi nokta-i nazarından idare olundu. Daha sonraları, Amerika gibi, Hindistan gibi, Cenubi Amerika gibi, Mısır gibi, Avustralya gibi müstemlekelere ve müstâmerelere mâlik oldular. Fakat, yine daima parlamento, İngiliz parlamento-

> su halinde, kabine, Anglosakson kabinesi halinde kaldı. İngiliz milleti, gittikçe büyüyen siyasî câmia içinde kendi benliğini bir an için olsun hiç unutmadı. İşte, İngiliz milletinin, asırlardan berî cihan siyasetinde hükümrân olmasının sebebi budur. Görülüyor ki, bir kavim, ancak kendi kendini millî bir parlamento ile idare eden hakikî bir millet haline geldikten sonra, yüksek ve samimî bir cemiyet hayatı yaşayabilir (Gökalp, 1977a: 56-57).

Gökalp, bir kolektif kimlik ve/ya millet ile bilinç arasında varoluşsal bir zorunluluk görür. Mesela, ülkedeki işçilerin kolektif bilincinde "Biz amele sınıfını teşkil ediyoruz" fikrinin bulunmadığı için bir işçi sınıfının bulunmadığını dile getirir. Aynı şekilde, Türklerin de kolektif vicdanında "Biz Türk milletiyiz" fikri bulunmadığı için Türk milleti de yoktur. Çünkü, Gökalp'e göre, bir zümre, fertlerinin kolektif vicdanında şuurlu bir biçimde idrâk olunmadıkça, sosyal grup kimliğini kazanamaz. "Türk milletindeniz" demek ise şu anlama gelir (Gökalp, 1980: 28-29):

> "Türk milletindeniz" dediğimiz için, lisanda bediiyatta, ahlâkta, hukukta, hattâ dinîyatta ve felsefede Türk harsına yani Türk zevkine, Türk vicdanına göre bir özgünlük, bir şahsîlik göstermeye çalışırız. 'İslam ümmetindeniz' dediğimiz için, bizim için en mukaddes kitap Kur'an-ı Kerim, en mukaddes insan Hazret-i Muhammed, en mukaddes mâbed Kâ'be, en mukaddes din İslâmiyet olmuş olur. 'Garp medeniyetindeniz' dediğimiz için, ilimde, felsefede, fenlerde medenî sistemlerde tam bir Avrupalı gibi hareket ederiz.

2. Gökalp'te Millî Devlet

Gökalp, "Devlet (état)"i kendine mahsus bir hükümete, bir araziye ve bir ahaliye "population" sahip olan zümre olarak tanımlar. Devletleri de kavmî (ethnique), sultanî (impérial) ve millî (national) olarak üçe ayırır. Gökalp, millî devleti, imparatorlukların çöküşüyle başlatır. Ona göre, Avrupa'da Roma ve Cermen imparatorluklarının çöküşünden sonra millî devletler teşekküle başlamıştır. Fakat bugün Almanya'dan başka millî bir devletin gösterilemeyeceğini iddia eder. Diğer devletler ise millî devlet ile saltanatın muhtelif şekilleridir. Meselâ İngiltere devleti, Büyük Britanya'da millî bir devlettir, fakat İrlanda ile sultanlık ilişkisi kurar. Fransa'da millî devleti teşkil edenlere vatandaş denilir (Gökalp, 1981: 153; 1976b: 83). Gökalp'in Almanya'dan başka millî devletin bulunmadığı iddia etmesi kültür temelli bir devlet yapısını benimsemesinden kaynaklanır. Çünkü, Gökalp, millî devleti, hükümetin bir millî seciyeye dayanmasının bir sonucu görür (Gökalp, 2018: 296-300).

Gökalp 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başında millet üstü devletlerin parçalandığı millet altı devletlerin ise birleştiğini gözlemler. Ona göre, bütün bu parçalanmalar ve birleşmeler aslında tek bir anlama gelmektedir ki o da "millete dayanan" modern millî devlet kurmaktır (Gökalp, 1981: 153). Gökalp, imparatorlukların dağılması ile millî devletlerin

teşekkül etmesinin dört müesseseye dayandığını belirtir: 1. Asker mükellefiyetinin ortaya çıkışı ve ordunun millileşmesi, 2. Meşrutiyet, 3. Matbuatın serbestliği, 4. Maarifin yaygınlaşması. Bu dört müessesenin her devri de hükümetin millî bir kamuoyuna dayanmasını gerektiriyordu. Oysa, millî kamuoyu, millî harsla millî seciyeden ibarettir. Yani millî devlet, hükümetin bir millî seciyeye dayanmasının sonucudur. Millî devlet öncesi devletlerde, ahali, hakiki bir cemiyet değil, bir karışımdan ibaretti (Gökalp, 2018: 295).

Millî devletleşme sürecinde Avrupa'da olduğu gibi bizde de millet teşkilâtıyla ümmet teşkilâtı birbirinden ayrılmaya başladı. Gökalp, mütarekeden sonra, iki önemli sebebin bu ayrılmayı zorunlu kıldığını belirtir (Gökalp, 1982: 176). Birincisi, çok-milletli imparatorlukların çöküşüyle her milletin ayrı bir devlet hâlini almasıdır. İkincisi de, siyasî vicdanın tekâmül neticesi olarak, saltanatın tamamıyla millete ait olması ve hiçbir ferdin saltanat hakkına iştirak iddiasında bulunamaması ilkelerinin son zamanlarda büyük bir kuvvet kazanmasıdır. Çünkü, tarihin de gösterdiği gibi, sarayların menfaatiyle milletlerin menfaatleri ayrı şeylerdir.[1] Ayrıca, Meşrutiyet'ten evvelki devletlerde, hükümet halkın hâkimi olduğu için, millî bir seciyeye dayanmak zorunda değildir. Oysa, meşrutî bir devlette, hükümet ahalinin hâkimi değil, yardımcısıdır (Gökalp, 2018: 296-300).

Gökalp, 14 Mart 1918 yılında yayımladığı "Milliyetçilik ve Beynelmileliyetçilik" başlıklı makalesinde "Türkçülük, Türkler için istediği siyasî hürriyetle harsî istiklali, her millet hakkında da aynı sistem dâhilinde talep etmeyi kendisine bir vazife bilir" derken bundan dolayı da genellikle milliyetçiliğin ve dolayısıyla Türkçülüğün siyasî mefkûrelerini şöyle belirler:

> Evvela toplumsal yoğunlaşmaları itibarıyla millî ülkeyi malik olan her milletin müstakil bir devlet teşkil etmesi hakkını tanımak. İkincisi, hiçbir ülkede ekseriyet teşkil etmeyen ekalliyetlerin (azınlıkların) harsî muhtariyetlerini tanımak. Üçüncüsü, coğrafi bir tesanütün dayanışmanın yahut dinî, siyasî, iktisadî icapların neticesi olarak beraber yaşamaları zaruri olan ülkelerin "siyasî ittihatlar" teşkil etmeleri hakkını tanımak. Dördüncüsü, hiçbir ülkenin müstamere (muhacir) yahut müstemleke namıyla başka bir devletin idaresine girmesini kabul etmemek (Gökalp, 2018: 303).

---

[1] Gökalp, bizim yakın tarihimizden örnekle görüşlerini destekler. Buna göre, "Mütarekeden sonra, hain bir hükümdarla onun damadı olan hain bir sadrazamın düşmanlara satılıp millet aleyhinde son derece şen'î cinayetler irtikâp etmeleri, hep millete ait hakların saray menfaatine gasbedilmesi maksadından ileri geldi. Bu acıklı tecrübeler Türk milletine gösterdi ki bundan böyle siyasî mukadderatı, kendi menfaatinden başka bir şey düşünmeyen bir sarayın eline bırakmak asla caiz değildir. Buna binaen, Türk milleti, kendisine ait olan saltanat hakkını, tamamıyla eline alarak, teşriî ve icra sahalarındaki velâyet-i âmmesini vekâlet tarîkiyle yalnız Büyük Millet Meclisi'ne tevdî etti. Bu suretle, millet teşkilâtı hususî bir mahiyet aldı" (Gökalp, 1982: 177).

Gökalp, bu dört ilkeyi Osmanlı devletine uygular ve şu sonuca varır:

> Osmanlı devleti dâhilinde içtimaî tekâsüfe (toplumsal yoğunluğa) malik olarak yalnız iki millî ülke vardır ki birinci Türk ili olan Anadolu, ikicisi Arabistan'dır. Birer yarımadadan ibaret olan bu iki ülke, coğrafî vaziyetleri itibarıyla siyasî bir ittihat halinde yaşamak mecburiyetindedirler. Coğrafi zaruretlere, aynı zamanda dinî icaplar da inzimam eder (katılır). Çünkü İslâm milletleri için millî istiklalden evvel, dinî istiklalin emin bir halde bulunması lazımdır. Türklerle Araplar siyasette ayrıldıkları zaman her ikisinin de öncelikle dinî istiklalleri tehlikede kalır. Hâlbuki bu milletlerden ikisi de istiklalin ruhu ve esası olarak evvelemirde gayrimüslim bir idareye tâbi olmamayı kabul etmişlerdir. Müslüman milletler, millî istiklali, ancak dinî istiklalden sonra nazara alabilirler. Yani iptida (önce) ümmetçe, hür, sonra milletçe müstakil olmak isterler. Türk, Arap milletlerinin siyasetçe beraber yaşamaları bilhassa Araplar için lazımdır. Çünkü Araplar devlet ve ordu teşkilinde henüz hazırlıksız oldukları için kendi başlarına kaldıkları gün Afrika'da olduğu gibi İngiliz, Fransız, İtalyan istilâlarına geçeceklerdir. İşte vazıh (açık) bir surette görüyoruz ki gerek coğrafî, gerek dinî ve siyasî sebepler dolayısıyla Türk ve Arap milletleri siyasette müttehit (birlik olarak) olarak yaşamak mecburiyetindedirler. Osmanlı halifesi Türk ve Arap milletlerinin müşterek hükümdarıdır. Bu iki kardeş millet, millî harslarında tamamıyla müstakil ve siyasî hayatta da daima ayrılmak hakkını haiz olmakla beraber, sırf tarafeynin (iki tarafın) zarurete müstenit (dayalı) iradeler neticesi olarak ilelebet siyasî bir vahdet halinde yaşayacaklardır (Gökalp, 2018: 303-304).

Görüldüğü gibi Gökalp, Osmanlı Devleti içinde nüfus açısından iki millî ülkenin varlığından bahseder. Birincisi Türklerin yoğun yaşadığı Anadolu ikincisi de Arapların yoğun yaşadığı Arabistan'dır. Gökalp, bu iki halkın siyasî açıdan birlikte yaşamak zorunda olduğunu vurgular. İslam milletleri için millî istiklalden önce dinî istiklalin önemli olduğunu dile getirir fakat dinî istiklali millî istiklale bağımlı kılar. Arapların ve Türklerin gayrimüslimlerin egemenliğini kabul etmediğini çünkü öncelikle ümmetçe hür olduktan sonra milletçe müstakil olunacağını dile getirir. Gökalp'in, birlikte yaşamının öncelikle Araplar için gerekli olduğunu vurgulaması dikkat çeker. Araplar devlet ve ordu açısından henüz teşekkül etmemiştir. Bu sebeple Türklerden ayrılmaları durumunda Afrika gibi İngiliz, Fransız, İtalyan işgaline uğrayıp sömürüleceklerdir. Bu sebeple iki kardeş millet olarak Türkler ve Araplar, iki milletin de hükümdarı olan Osmanlı halifesi etrafında farklı milletler olarak örgütlenip birleşmezse diğer halklar gibi Avrupa'nın sömürgesi olacaktır. Onun bir diğer vurgusu da Araplar ve Türklerin millî kültür açısından müstakil ve siyasî hayatta da ayrılma hakkına her zaman sahip olacağı üzerinedir. Ona göre, bu iki halk zorunlu olarak birlikte yaşamak zorundadır.

Buradaki düşüncelerde bir halkın belirli bir coğrafi alanda politik bağımsızlığını diğer devletlerin iradesi dışında kendisinin özgürce belirlemesi gerektiği anlamında

self determinasyona vurgu varken diğer yandan post-modern felsefenin kutsadığı kültürel özerklik göndermesiyle çok-kültürcü politik yapılanma yaklaşımları arasında bir yöndeşlik görülmektedir. Bu görüşler, Osmanlı İmparatorluğunun parçalandığı, İngilizlerin desteklediği Arap isyanının baş gösterdiği iç siyasî ve uluslararası koşullar altında sarf edilmiştir. Gökalp, Arapları ve Türkleri gözeten bir proje önermektedir. Çünkü, koskoca bir imparatorluktan elde kalan topraklarda iki "milletin" yoğun olduğunu bunların ise Türk ve Arap olduğunu belirtir. Kürtlerin, Ermenilerin, Rumların Araplar gibi denkleme dâhil edilmemesinin sebebini belirli bölgelerde etnik yoğunluğu sağlamamaları buna mukabil Arapların belirli coğrafi bölgelerde çoğunluğu teşkil etmeleri ve ayrılma potansiyellerine bağlı olmaları görülebilir. Oysa sonraki dönemdeki önerdiği ümmet projesinde (Gökalp, 1982: 25-26) diğer bütün Müslüman toplulukları da kapsamaktadır.

Bu dönemde Osmanlı devletinin parçalanmasını önlemek için birtakım öneriler kamuoyunda gündeme gelişmiş ve tartışılmıştır. Bunlar içinde en çok tartışılanı Ziya Gökalp'in de mensup olduğu İttihat Terakki Cemiyeti'nin savunduğu merkeziyetçilik ve Sabahattin Bey'in ve onun kurduğu Teşebbüsü Şahsi ve Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti'nin savunduğu âdem-i merkeziyetçilik fikridir. Sabahattin Bey'in Osmanlı İmparatorluğu'nun merkeziyetçiliği terk ederek âdem-i merkeziyetçiliği benimsemesi gerektiği yönündeki düşünceleri kamuoyunda yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Merkeziyetçiliği savunanlar ise bu fikrin parçalanmakta olan devletin dağılmasını hızlandıracağını iddia ederler.

Sabahattin Bey, âdem-i merkeziyeti, işlerin hususiyetine göre yönetim gücünün bölünmesi, yani her belli sorumluluğa karşılık bir yetkinin ortaya çıkması olarak tanımlarken merkeziyeti ise işlerin karıştırılması, mesuliyetlerin muayyen bir yetkiye karşılık olmaması şeklinde tanımlar. Bu sebeple Sabahattin Bey, hükümdarın saltanatıyla milletin hâkimiyeti arasında bir farklılık görmez. O, âdem-i merkeziyeti halkın kendi kendini yönetmesi ve ferdiyetçi toplumların yönetim hayatını doğuran bir olay olarak görürken millî egemenliği ise cemaatçi zihinlerin ortaya çıkardığı bir sonuç, belirsiz bir teori olarak görür (Sabahattin Bey, 2018: 242). Sabahattin Bey, âdem-i merkeziyetçi görüşleri nedeniyle bölücülüğü meşrulaştırmakla da suçlanmıştır. Sonrasında sıklıkla âdem-i merkeziyetçiliği etnik ve dinî bir proje değil, halkın vergilerinin en doğru şekilde halk için kullanılması argümanı ile açıklamaya çalışmıştır. Oysa, dönemin aydınları da bu kavramı etnik ve dinî özerklik şeklinde anlamışlar ve tartışmışlardır. Mesela, Said Nursi, Sabahattin Bey'in âdem-i merkeziyetçi fikrini nazari olarak güzel diye nitelendirmekle birlikte medenileşmiş ülkelerde tatbik edilen bu sistemin Kürdistan gibi bedeviliğin, taşranın hâkim olduğu bir bölgede uygulanmasının çok büyük sıkıntılara sebep olacağını düşünmektedir. Said Nursi, insanoğlunun ve kabilelerin doğasında olan istila ve çatışma duygusunun âdem-i merkeziyetçilikle bilhassa bedevilerde muhtariyet (özerklik) ve akabinde istiklaliyete gidebileceğine

vurgu yapar. Ayrıca, âdem-i merkeziyet politikasının tevsi-i mezuniyet kabına sığmayacağını, etnik ve mezhepsel farklılıkların ve merkeze karşı birikmiş mahalli nefretin devletin bekasını parçalayacağını savunur (Aydın ve Atmaca, 2018: 332-344; Kocaoğlu, 2006: 152-156). Günümüz araştırmacıları da benzer görüşleri savunur. Mesela Sina Akşin âdem-i merkeziyetçiliğin iddia edildiği gibi bilimsellikle, hatta ciddiyetle dahi bağdaşmadığını söyler. Çünkü gerçeklik düzeyinde de, Müslüman olmayanlar arasında azgın bir ulusçuluk ve hemen her yerde "hasta adam" sayılan İmparatorluğu parçalamak, bölüşmek emelleri kol gezerken, âdem-i merkeziyeti istemek İmparatorluktan vazgeçmek demekti (Akşin, 2005: 87; Kaçmazoğlu, 1999: 41). Ömer Korkmaz (2021)'ın değerlendirmesine göre,

> Âdem-i merkeziyet olarak çevirebiliriz dediği decentralization kelimesi tıpkı âdem-i merkeziyet kavramı gibi tevsi-i mezuniyet, deconcentration kavramı ile aynı anlama gelmemektedir. Birincisinde kelime anlamı olarak merkezin yokluğundan bahsederken diğerinde merkezin yetkilendirdiği makamlara kendi yetkilerinin bir kısmını devretmesi söz konusudur. Sonraki yazılarında da federatif bir devlet tahayyülüne yakın olduğu görülmüştür. Yerel meclislere verdiği yetkiler ve oluşturulacak genel meclisin üyelerinin yerel meclislerce belirlenmesi ve bunların hükümeti denetlemesi daha otonom bir yapıyı ortaya çıkartmaktadır (158).

Gökalp'in hazırladığı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bir tamiminde "Merkezi umumî" ile "Mahallî merkezlerin vazifeleri" arasındaki ayrım yaparak farklılıkları açıklar. "Tefrik-ı vezaif" (Görev ayrılığı) öğesinin Kanun-u Esasiye'de bulunmasına rağmen uygulanmadığı için aralarındaki farkında bilinmediğini ifade eder. "Tefrik-i vezaif" öğesinin "tefrik-i kuva" öğesi ile karıştırıldığı için Gökalp bu kavramları açıklamaya çalışır. Ona göre,

> Tefrik-ı kuva, (güç ayrılığı) kuvve-i devletin (devlet gücünün), 'kuvve-i teşriiye, kuvve-i icraiye, kuvve-i adliye' namlariyle üç kuvvete ayrılmasıdır. Tefrik-ı vezaif ise Fransızların 'decentralisation' dedikleri şeydir ki Meclisi Millî ile vilâyet meclisi umumilerine ait salâhiyetlerin tefriki (yetkilerin ayrılması) demektir. Bu kelimeyi 'âdem-i merkeziyet' (merkezle ilişkisiz) suretinde tercüme edenler, ihtiyar ettikleri ıstılah-ı siyasîyi menvi-i siyasilerine (kullandıkları politik terimleri, politik davranışlarına ve konuşmalarının başlangıçlarına) bir beraat istihlâl yapmak maksadını takib ettikleri içindir ki böyle namünasip bir kelime ihdas etmişlerdir. Hâlbuki Mithat Paşa merhum ve Kanunu Esasinin tertibinde ona muavenet eden zatlar 'decentralisation' tâbirini 'tefrik-ı vezaif' ve 'concentration' tâbirini 'tevsi-i mezuniyet' suretlerinde tercüme etmişlerdir. Vilâyet kanununun idare-i hususiye-i vilâyet kısmı tefrik-ı vezaif kaidesinin sureti tatbikini gösterdiği gibi idare-i umumi-

> ye-i vilâyet kısmı da tevsi-i mezuniyet uknumunun suver-i tatbikıyesini irae ediyor (Duru, 1975: 51-52).

Kazım Nami, bu tartışmaların yaşandığı 1911 yılındaki Osmanlı imparatorluğunun siyasî ve içtimaî durumunu şöyle betimler:

> Edirne, Selanik, Kosova, Manastır, İşkodra, Yanya gibi altı büyük il ki üzerlerinde, dört küçük devlet kurulmuştur. Bunlara Hicaz, Suriye, Yemen ve Irak'ı ekleyiniz, gözünüzün önünde canlanacak ülke, Osmanlı imparatorluğu denilen memleketti. Bu ülkede temel öğe olan Türk, Anadol'unun dışındaki yerlerde azınlık olarak yaşıyordu. Tüm yabancı öğeleri kendiliğinden atıvermezdi. Hem o, bu yerleri beş altı yüzyıllık bir dönem içinde çocuklarının kanlarım döke, döke almış, her karış toprağında yüzbinlerce şehit bırakmıştı. Meşrutiyetten önceki padişahların yönetimdeki beceriksizlikler yüzünden böyle birçok yerleri elinden çıkarmıştı. Bırakılan yerlerde de sayısız şehitler yatıyordu. Meşrutiyet ilân edilince, hiç olmazsa elde kalanları iyi yöneterek, korumak gerekti. İşte 'İttihat ve Terakki' bu ülküyü taşıyordu; amacı Türk öğesini güçlendirmek, Türk'e egemenliğinin hakkını vermek isteğindeydi (Duru, 1975: 56).

Kazım Nami, Ziya Gökalp, İttihatçılıkta bu nedenle durduğunu söyler. Çünkü İttihat ve Terakki'den aldığı güçle Türkçüğü yaratmaya, Türk kültürünü ortaya çıkarıp yükseltmeye çaba gösteriyordu. Kazım Nami, Sabahattin Bey'in "âdem-i merkeziyetcilik"ini İttihat ve Terakki'nin tutmadığını çünkü "Yetki genişliği ve görev ayrılığı" prensiplerine göre, illere bir çeşit egemenlik veren yasayı bu nedenle çıkardığını belirtmektedir (Duru, 1975: 57).

3. Gökalp'in Çok-Kültürcülük Üzerine Yaklaşımı

Gökalp'in yazılarını yazdığı ve fikirlerini geliştirdiği dönemde bugünkü post modern felsefenin savunduğu tarzda etnik merkezli bir kimlik siyaseti söz konusu değildir ama İmparatorluklar yıkılırken tezahür eden millî kültür üzerine bir toplum inşasını esas alan siyaset tarzı iki yüz yıldır revaçtadır. Daha önce belirttiğimiz üzere kimliğin siyasî alanda rekabet eden politikalar biçiminde ortaya çıkışı II. Dünya Savaşı sonrası döneme tekabül eder. Ancak, pratik olarak Gökalp'in yaşadığı zaman dilimi imparatorluğun çöküş süreci yaşadığı, azınlıkların yani farklı dinî ve etnik grupların ayrılmak, ayrışmak istediği bir dönemdir. Böylesi bir zamanda Gökalp, çağdaş devlet ve toplum düzenlerinin yeni formu millî devlet (ulus-devlet) ve millî kimlik etrafında fikirlerini ortaya koyar. Gökalp düşüncesinde elbette bugün tartışılan kavramlar ekseninde çok-kültürcülük tartışması olmamakla birlikte dönemin önemli bir sorunu olan birlikte yaşama, gayrimüslimler veya azınlıklar konusu metinlerinde önemli bir yer tutar. Bu konuda Müslüman olmayanlar ile Müslümanların devletle ilişkileri noktasında önemli düşünceler üretmiştir. Etnik gruplarla, mesela Araplarla, Kürtlerle ilişki-

ler, farklı formatlarda yani tarihî ve sosyo-kültürel özgünlükleri gözetilerek ele alınmıştır. Esas olarak, Tanzimat ve özellikle Islahat fermanı ile Müslüman olmayanlara verilen imtiyazlar ve kapitülasyonlar konusunu tartışırken konuyla ilgili eleştirilerini ortaya koymuştur. Tartışılan sorun alanını daha iyi anlamak için kısaca da olsa kültür anlayışını bilmek zorunludur.

Gökalp, kültür ve medeniyet tanımı ile Türk sosyal bilim literatürünü yönlendirmiş bir düşünürdür. Ona göre, "Bir cemiyetteki dinî, ahlakî, hukukî, siyasî, bedii iktisadî, terbiyevî hayatların mecmuuna hars namı verilir." Hars, bütün sosyal hayatları ihtiva eden genel bir kelimedir. Gökalp, milleti de aynı harsa mensup fertlerin toplamı şeklinde tarif eder (Gökalp, 1982: 176). Medeniyet ise "müsbet ilimle, usuller, fenniyat gibi milletler arasında müşterek olan zihniyetlerin heyet-i mecmuasıdır." Millî hars, milletin lisanıyla beraber, kendine mahsus olan dinî, ahlakî, bedii duyguların bütünüdür. Ona göre, milletler, medeniyet itibariyle türdeşleşmeye doğru giderlerken hars itibariyle de birbirinden uzaklaşmaktadırlar (Gökalp, 1981: 159).

Gökalp'e göre, Avrupa'da "yeni hayat", isyanlarla başlar. Bu suretle, millî harslar ortaya çıkar. Ümmet devrine, imparatorluk devrine, nihayet millî hayat devrine girilir. Bizde ise Tanzimat'la "millî hars fikri" uyanmıştır çünkü halkta, eski Türklük yaşamaktadır. Yalnız, yönetici sınıfta, Şark İran medeniyeti yerleşmiştir. Demokrasi devrine girince de, millî hars, meydana çıkmıştır (Gökalp, 1977b: 67).

Gökalp'in çok-kültürlü toplum yapısını çözümlerken dikkat etmemiz gereken iki boyut vardır. Birincisi İmparatorluk içindeki farklı etnik ve dinî gruplara olan bakış açısı, ikincisi de, millî devlet bünyesinde yer alan etnik ve dinî gruplara karşı yaklaşımıdır. Bu noktada Gökalp'in asimilasyon yaklaşımına özel bir yer ayırmamız gerekmektedir. Gökalp, milletleşme sorunlarına değindiği söyleminde "asimilasyon/ istimlâl/ denationalisation" olgusunu sosyolojik bir yaklaşımla ele alır. Gökalp, aynı dine mensup iki milletin yan yana yaşadıkları zaman, bunlardan birinin diğerini yutması ve temsil etmesi olayına "istimlâl (denationalisation)" adını verir. Ona göre, "Temsil, bir milletin lisanını ortadan kaldırarak, kendi lisanını ona kabul ettirmek suretinde tecellî eder. Mesela, ilk çağda Fransa'da, Goluvalılar, Lâtinlerle temas ettikten sonra kendi lisanlarını kaybetmeleri gibi. Türkler İslâm olduktan sonra, Avrupa'da ve Çin'de temsil olunmak tehlikesinden kurtuldular. Fakat, bu kere de İslâm ülkelerinde temsile uğramak tehlikesine hedef oldular" (Gökalp, 1982: 233). Gökalp, bir istilâ gerçekleştiğinde bazen hâkim milletin mahkûm milleti, bazen de mahkûm milletin hâkim milleti istimal ettiğini örneklerle açıklar. Türkiye'de de Türklerle Kürtlerin birbirini sevdikleri ve birbirine benzedikleri için kolayca birbirlerini temsil ettiklerini belirtir. Ona göre, Türkler şehir medeniyetine daha istidatlı olduklarından Türklük merkezi haline gelen şehirlere gelen Kürtleri de Türkleştirmektedirler. Oysa, köylerde ve çadırlarda yaşayan Türkmenler ise, sahra medeniyetinde daha kuvvetli bulunan Kürtlüğü temsil etmektedirler (Gökalp, 1982: 232-233).

3.1. Tanzimat ve Islahat Fermanları

Modern öncesi dönemde bireysel kimlikten ziyade kolektif kimliklerin ve aidiyetlerin belirleyici olduğu dönemlerde İmparatorluk bünyesinde her cemaat iç düzenini kendi hukukunu ekseninde tanzim etmiştir. Gerek Roma İmparatorluğu ve gerekse İslam öncesi Ortadoğu İmparatorluklarında dinî topluluklar merkeze karşı sorumlu olan dinî otoritelerin yönetiminde kendi hukuklarını uygulardı (Akyol, 2021: 16-17). Bu dönemlerde "kanunların şahsiliği" ilkesi geçerli idi. Modern dönemde ise hukuk birliğine yöneliş, aynı zamanda toplumların "milletleşme" sürecinin de bir boyutudur. Ulus-devlet ve milletleşmenin hukukî ifadesi "hukuk birliği"dir. Başka bir ifade ile kişilerin mensup olduğu etnik ve dinî gruplarına özgü farklı hukuklar artık "vatandaş" olmalarına bağlı olarak tek hukuka tabi olmalarıdır (Akyol, 2021: 18).

Devlet kontrolünde işleyen bir millet sistemi ancak İstanbul'un fethinden sonra kilise örgütlenmelerinin devlet tarafından yapılandırılmasıyla oluşturulmuştur. Bu dönemde "gayrimüslim cemaatler için imparatorluğun yönetimsel olarak ikincil ve hukukî olarak birincil yapısı" şekillendirilmiş, devlet tarafından tanınan her milletin ekonomik, hukukî, dinî, dilsel ve kültürel gelişimleri desteklenerek özgün kimlikleri korunmuştur. Tanzimat'a kadar din/mezhep temelinde sınıflandırılmış toplulukların dini liderleri, verilen beratlarla topluluklarını yönetmekle görevlendirilmişti (Akça, 2007: 58). Bu sistem modernliğin belirginleşmesine bağlı olarak bir sorun kaynağı haline geldi. Çünkü, Osmanlı toplumunun din farklarına göre ayrışmış bir yapı görüntüsüne yol açmıştı (Akyol, 2021: 23). Osmanlıların zayıflamasına yöndeş olarak Avrupalılar bu durumu müdahaleleri için fırsat saymışlar, yerli Hıristiyan "milletler" de "kendi" örgütleriyle, kurumlarıyla Avrupa müdahalesini talep etmişler ve sağlamışlardır. Millet sistemi gayrimüslimlerin millet olmalarına güçlü bir zemin yaratmıştı (Akyol, 2021: 25).

Osmanlı devleti de bu soruna karşı modern yapıyı benimsemek zorunda kalmıştır. Yani, artık "millet"lerden oluşan, parçalı, çok-hukuklu bir sistem yerine, Tanzimat Fermanı'yla birlikte "bilâ tefrik-i cins ü mezhep bütün tabaa-i Osmaniye" kavramı devletin temel sütunu haline gelecekti. Bundan böyle, "ırk ve din farkı gözetmeden, bütün Osmanlı vatandaşları" olacaktı. Bu artık din farklarına dayanan "çok-hukuk"-tan, "vatandaşlık" esasına dayanan bir hukuk birliğine geçiş çabasıdır. Nitekim 19 Şubat 1869 tarihinde "Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi" çıkarılmıştır (Akyol, 2021: 26-27).

Yargı organlarının teşkilatlanması, bütün dünyada değişik zamanlara göre değişik formlar içinde olmuştur. Evrimin genel yönü, özelden kamuya ve âdem-i merkeziyetten merkeziliğe doğrudur. Bu evrimin çok önemli bir yönü de kanunların "şahsiliği" ilkesinden "mülkiliği" (ülkeselliği) ilkesine geçmiş olmasıdır (Akyol, 2021: 31). Fakat İslam dünyasında bu evrim gerçekleşmemiştir. Bunun sebebini Akyol şöyle izah

eder: "Fıkhın oluştuğu ve geliştiği çağlarda bütün dünyada 'kanunların şahsiliği' ilkesi geçerliydi. Sosyal ve ekonomik gelişme sürecinde İslam dünyasının 16. Asırdan sonra geride kalması ve bunun yanında içtihat kapısının kapatılmasıyla hukukî düşüncenin de duraklaması, İslam toplumlarının kendi iç dinamikleriyle 'kanunların mülkiliği' yönünde evrimleşmesini engellemiştir" (Akyol, 2021: 33). Hukukun mülkiliğine geçiş süreci uzun ve sancılı olmuştur. Kapitülasyonlara dayalı konsolosluk mahkemeleri, Müslümanlar için şeriye mahkemeleri, Hıristiyan azınlıklar için "kendi" cemaat (kilise) mahkemeleri… Bu tablonun ağır siyasî sonuçları kendini göstermeye başladıkça "tevhid-i kaza" yani "yargı birliği", Osmanlı'nın iç ve dış siyasetindeki en önemli amaçlarından biri haline gelmiştir (Akyol, 2021: 40). Cevdet Paşa'nın öncülüğünde nizamiye mahkemeleri kurulur. Bu mahkemelerin uyguladığı kanunlar din esasına dayanmıyor, vatandaşlık ve mülkilik esasına dayanıyordu (Akyol, 2021: 36). İşte Gökalp, Osmanlı devletinin içine düştüğü bu çıkmazı yetkin bir şekilde çözümler.

Gökalp, Islahat Fermanının Avrupa devletlerini memnun etme amacı taşıdığını bu sebeple de ıslahat yapılırken Avrupa Devletleri tarafından "Islahatın gayesi, gayrimüslimlerin muhâfaza-i ırz ve canları olmalıdır", şartını getirdiklerini belirtir. Hükümet de zayıf olduğu için Avrupalıların istekleri doğrulusunda ıslahatlar yapılmıştır. Gökalp, 1839'da Reşit Paşa tarafından ilan edilen Gülhâne Hattı'nda bütün Osmanlı efradı için "Müsâvât" ve "Adâlet" ilkelerinin konulduğunu vurgular. Gülhane Hattı'nda Müslümanlar himaye edilirken gayrimüslimlere herhangi bir imtiyaz söz konusu değildi. Modern anlamda bütün tebaa eşit olacaktı. Fakat Mehmed Emin Ali Paşa'nın hazırladığı ve Kırım Savaşı esnasında, 18 Şubat 1856'da ilan edilen "Islâhât Hatt-ı Hümâyûnu" Hıristiyanlara önemli imtiyazlar tanıyordu. Bu sebeple Gökalp Islahat Fermanı'nı "İmtiyaz Fermanı" olarak adlandırır. Islahatlarda Hıristiyanlar, Müslümanlara göre üstün tutuldu. Önceden Patrik imtiyaza sahip iken şimdi Patrik Makamında kuvvetin toplanmasına karşı çıkılmış ve bir "Meclis-i Cismânî" icat edilmiştir (Gökalp, 1977b: 100). Gökalp, bu fermanla gayrimüslimlerin yeniden teşkilatlandırıldığını dile getirir. Yani, önceden sadece bir "Ruhani Meclis" varken şimdi bir de "Meclis-i Cismanî" oluşturulmuştu. Bu meclis üyeleri seçimle gelmekte ve Patriği kontrol etmektedir. Gökalp'in eleştirisine göre, Patrikhâne'nin, Adliye, Mâliye, Maarif Nezaretleri ile, Meclis-i Mebûsânı var. Hâlbuki mezhebi olan bu imtiyazla, Meclis-i Rûhânî'nin, hiç alâkası yok. Şu hâlde, Cemâat-i Hıristiyâniyye, "Meşrûtî" bir idareye mazhar oluyor. Yani, meclis, idare, yargı düşününce müstakil birer "Devlet Müessesesi" hâlini almıştır (Gökalp, 1977b: 101). Bu ıslahatlarla aslında modern anlamda bir "devlet" haline geldiği eleştirisi Gökalp'in özgün bir yaklaşımını teşkil eder. Yani, Islahat fermanı ile birlikte merkeziyetçiliğe dayanan modern bir devlet değil, cemaatlerin devletleştiği pre-modern bir devlete dönüşmüştür.

Bunlara bağlı olarak Gökalp, Tanzimat ile Islahat Fermanının aslında iki hükümet biçimi olduğunu vurgular. Tanzimat ile sultan kendi egemenliğini kurmuştur. Koca Reşit Paşa'nın fikri, "merkeziyetçilik"tir. 1856'da "Islahat Fermanı"nı Sultan Mecit'e

ilân ettirten Mehmed Emin Ali Paşa'nınki ise "âdem-i merkeziyet"tir. Fakat, vilâyetleri değil gayrimüslim cemaatlerin âdem-î merkeziyeti. Bu zihniyete göre, Halife, İslâmlar'la beraber bir "Cemaat", Rum ve Ermeniler'e ait Patrikhâneler bir "Cemaat" olmaktadır. Bu durumda da Osmanlılık, "Cemaatler Konfedarasyonu" halinde teşekkül ediyor demektir (Gökalp, 1977b: 102). Ona göre, bir cemaatin, siyasî hukuku, hakk-ı kazâsı, maarif işleri teşekkül ediyorsa o yapı zaten bir "devlet"tir. Gökalp, kapitülasyonları genişleterek, sefarethanelere hakk-ı kazâ, Patrikhânelere hakk-ı kazâ, Meşihat'e kezâ hakk-ı kazâ vermekle memlekette pek çok "devlet" teşkil edildiğini güçlü argümanlar ile vurgular (Gökalp, 1977b: 103).

Gökalp (2019)'e göre, "Tanzimatçılar, devleti asri bir devlet olmaktan da mümkün olduğu kadar uzaklaştırmışlardır. Çünkü, asri devletin esası, memleketindeki bütün teşkilâtları ya hizmet-i umumiyye (service publique), yahut cemâat-ı hususiyye (association privee) haline getirerek, cümlesini kanunu rabıtalarla kendi mekanizmasına raptetmektir" (105). Otoritenin tekliği ve bölünmezliğine yönelik bu vurgu modern devletin temel niteliğinin tespiti açısından önem taşımaktadır. Bir teşkilatta kamu otoritesinin mevcut olup olmadığını gösteren toplumsal ölçü "hakk-ı kazâ"dır, yani "yargılama yetkisi"dir. Herhangi bir zümrenin hakk-ı kazâsı var ise, onun aynı zamanda bir velâyet-i âmmesi ve binâenaleyh bir devlet mahiyeti var demektir. Bu açıdan değerlendirilince Tanzimat'tan önce sefarethanelerde ve patrikhanelerde hakk-ı kazâ ve yani bir nevi devlet mahiyeti mevcut idi. Gökalp (2019)'e göre, Tanzimatçıların asıl hatası gayrimüslimlere uygulanan âdem-i merkeziyetçi yapıyı normal görmeleri ve hatta bunu Müslümanlara da teşmil etmeleridir (106).

Gökalp, Tanzimatçıların yönetim kuramlarının bir sonucu olarak ecnebi cemaat yapısı gibi bir de "İslam cemaati" teşkil etmeye çalışmasını eleştirir. "Mehâkim-i şer'iyenin (şer'i mahkemelerin) Meşîhat-ı İslâmiye'ye (Şeyhülislamlık makamına) raptı bu gayenin birinci adımı olduğu gibi cemaat-i İslamiyeler teşkili hakkındaki projeler de bunun ikinci adımı idi." Fakat sadece Edirne'de uygulanan bu sistem diğer vilayetlerde uygulanmamasını Gökalp, olumlu görür. Burada temel sıkıntı ise ecnebi cemaatlerin birer devlet hüviyeti konumunu elde ederken, Osmanlı devletinin halifenin riyaseti altında zaten bir İslâm devleti iken onun karşısında cemaat namıyla bir ikinci İslâm devleti ikâme edilmesidir. Bu tehlike iki İslam teşkilatı arasında çatışma yaratması yanında bir de harici ve dâhili kapitülasyonların meşruiyetini kendi uygulamalarımızla tasdik ve teyit etmemizdir. Bununla birlikte, "cemaat-i İslamiye teşkilatı" yapılmamakla beraber onun kadar tehlikeli bir uygulama başlatılmıştı. İslâm dini dâhilinde devlete ait hakk-ı kazâdan (hukuk hakkı) başka bir de Bâb-ı Fetvâ'ya ait ikinci bir hakk-ı kazâ tanınmıştı. Başka bir ifade ile "Taaddüd-i kazâyı (çok hukukluluk) kabul etmek ve umûr-ı diyâniyeyi (din işleri) umûr-ı kazâiyeden (hukuk işlerinin) temyiz ve tefrik etmemek İslâmiyet'in esâsâtına muvafık(uygun) geliyordu." Bunun anlamı, Avrupalı aydınların iddia ettikleri gibi İslam devleti hiçbir zaman asri bir dev-

let mahiyetini alamayacak dolayısıyla, ne dâhilen ne de haricen müstakil olamayacaktı. Bu takdirde kapitülasyonları kaldırmaya da hiçbir hakkımız bulunmayacaktı (Gökalp, 2019: 112).

Avrupa'nın Osmanlı İmparatorluğunun egemenliğindeki etnik ve dinî farklı gruplara olan bakışını ve onlarla olan ilişki tarzını eleştirir. Bunun içinde "cemaat" ve "umûr-ı mezhebiye" (mezhep işleri) kavramlarını inceler. Avrupalı devletlerin kendi ülkelerindeki azınlıklarla olan ilişkileri örnek göstererek sorunu anlamaya ve çözmeye çalışır. Ona göre, Fransa'da Protestan ve Musevî kiliseleri, Paris'te Rus ve Amerikan kolonileri bulunmalarına rağmen bunların bizdeki "yerli yahut ecnebi cemaatlerine" benzememektedir:

> Bizdeki yerli ve ecnebi cemaatlerin hakk-ı kazâları, imtiyazât-ı hukukiyeleri, velâyet-i âmmeleri mevcut olduğu halde Fransa'da yahut Paris'te mevcudiyetini zikrettiğimiz kilise yahut kolonilerin bu kâbilden hiçbir hakları, hiçbir imtiyazları yoktur. Fransa'daki bütün Protestanlar ve Mûsevîler, Ruslar ve Amerikanlar bütün hukuki ilişkileri özellikle Fransa devletinin hukuk otoritesine tâbidir. Bu durum bütün medeni milletlere şâmildir. Görüldüğü gibi, asri bir devlette cemaat mahiyetini hâiz heyetler yoktur ve olamaz. Bunların ya genel hizmetleri ya da özel topluluklar haline dönüşümü kamu hukuku gereğidir. Onlara göre Osmanlı Devleti fertlerden mürekkep bir heyet değil cemaatlerden mürekkep bir müttehide mahiyetindedir (Gökalp, 2019: 106-107).

Gökalp (2019)'e göre, yerli ve ecnebi cemaatler arasında bir de, halifenin "riyaset-i diniyesi" (dini başkanlığında) bir cemaat-i İslâmiye tasavvur edildiği için böyle bir "cemaatler konfederasyonu" kendilerine gayet mâkul görünüyordu. Bu sistemde Sultan bu konfederasyonun "süzeren"i olacak, halife ile beraber patrikler ve sefirler onun vasalları hükmünde bulunacaktı. Sultan aynı zamanda hilâfet sıfatını da hâiz olduğu için cemaat-i İslâmiye'nin diğer cemaatler üzerindeki hakk-ı tefevvuku nev'anma (cins ve çeşit bakımından) temin edilmiş bulunuyordu" (s. 106-107).

Tanzimatçıların bu politikaları "dinlerin serbestiyesi" ilkesi adına yapılıyordu ve bu yapılara "cemaat-i diniye" adını vermişlerdi. Özerk bıraktıkları hukuk sistemine de "umûr-ı mezhebiye" tesmiye ediyorlardı. Bu noktada Gökalp, "mezhep" kelimesini çözümlemeye girişir.

> Mezhep kelimesi tamamıyla Fransızca Doctrine kelimesinin mukabilidir. Her imamın mezhebi 'fıkhi bir doktrin' mahiyetindedir. Bizim umûr-ı mezhebiye dediğimiz şeyler hakkında Fransızlar *affaires cultuelles* tabirini kullanırlar ve Mezâhib Nezâreti mevkiinde Ministere des Cultes tabirini istîmal ederler.

> Culte kelimesinin mukabili 'ibadet' olduğuna göre bu tabirlerin doğru tercümeleri 'umûr-ı taabbüdiye' ve 'ibâdât nezâreti' olmak lazım gelir. Umûr-ı taabbüdiye tamamıyla umûr-ı diyâniye mânâsındadır. O halde serbesti-i edyan, umûr-ı taabbüdiyenin yani umûr-ı diyâniyenin hürriyeti demektir. Bunun temini için taabbüdî zümrelerden siyasî cemaatler teşkil ederek onlara hukukî imtiyazlar vermek icap etmez. Hâlbuki, Âlî Paşa, Ermeni cemaatine mevcut imtiyazlar haricinde bir nevi 'meclis-i millî' ve 'meşrutiyet-i milliye' haklarını vermekte bile beis görmemişti (Gökalp, 2019: 108).

Gökalp, bir devlet egemenliğinde eğitim dilinin ne olması gerektiği konusunu da sorunlaştırır ve tartışır. Ona göre, tahsilin devlet tarafından genele yayılması meselesi ortaya çıkınca, tahsilin hangi lisanda cereyan edeceği hakkında da doğal olarak birtakım ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Çünkü bir memlekette birçok lisanlar mevcut olup da her lisanda gazeteler çıkıyorsa, bu gazeteler mensup bulundukları lisanların tahsil ve terbiyede esas olmasını istemekte gerek cemiyet ve gerek menfaat açısından bağlantılıdır. Bu istek Osmanlı meclisindeki milletlerin temsilcileri tarafından da kabul edilmektedir (Gökalp, 2018: 296). İşte bu duruma dayanarak

> Meşrutî bir memlekette günden güne her lisanın etrafında hususî bir harsa malik müstakil bir milliyet teşekkül etmeye çalışır. Devletlerin haricinde olarak bir takım millî vicdanlar ve seciyeler, millî edebiyatlar ve harslar teşekkül edince artık hükümetin eski kuvveti katiyen kalmaz. Eski imparatorluklara dâhil olan muhtelif milletler birbirinden yalnız lisan cihetiyle değil, bazen din cihetiyle de ayrı bulunduğundan lisan ihtilaflarına, daha şiddetli olarak bir de din ihtilafları ilave olunur. Hatta bu ihtilaflar hem lisan hem de din cihetiyle olursa, daha şiddetle vukua gelir. Bu hale iki canlı misal olarak, eski Türkiye'nin kırkılması ile bugünkü Rusya'nın parçalanmasını gösterebiliriz. Bu iki inhilalde lisan ve hars ihtilaflarından başka, din ihtilafları da şiddetle amil oldu. İşte bu izahlar imparatorlukların niçin parçalandığını, bir milletten olan müteaddit (birçok) devletlerin de neden birleştiğini gösteriyor (Gökalp, 2018: 297).

Gökalp (2018), İngiliz ve Fransızların Müslüman kavimlerin "millet enmuzecine (örneğine)" geçmesini istemediğini ve bunların daima cemaat halinde kalmasını arzu ettiklerini" belirtir (s. 310). Avrupalıların cemaatçiliği desteklemesinin sebebini şöyle açıklar:

> Cemaatin müstakil harsı yoktur; müstakil bir devleti de olamayacaktır. Fakat bu mahrumiyetlere mukabil, cemaatin, kendine mahsus bir aile kanunu, bu kanunun hükümlerine münhasır (mahsus) bir şeriye mahkemesi, yine bu daire dâhilinde kalmakla mükellef bir kadısıyla bir de müftüsü var. Yani cemaat, küçük aileleri içine alan büyücek bir aileden ibarettir. Bu bü-

> yük ailenin kendisine mahsus mahkemesi de var, artık, cemaat bundan başka müesseseler isterse bir tama'kârlık yapmış olur. Müslümanlar, gözlerini ahiren çevirerek, saadeti yalnız oradaki cennette aramalı, dünya Avrupalıların cenneti olduğu için, Müslümanlar burada mütemadiyen çalışarak İngilizlere vergiler, cizyeler vermeli! (Gökalp, 2018: 308).

Gökalp (2018), milliyet mefkûresinin İslam milletleri arasında yayılması gerektiğini belirtir. Buna bağlı olarak da İttihat-ı İslâm mefkûresi, bütün Müslüman kavimlerin asrileşerek milletleşmesi ve siyasî istiklalini elde etmek için mücadele etmesi demektir (s. 309).

4. Yeni Türkiye'de Millet Olmak

Gökalp (1968), bir kişinin bir millete mensup olmasını asıl olarak ferdin içinde yaşadığı toplumun bütün duygularını terbiye aracılığıyla alması ve ona benzemesi ile olacağını belirtir. Bu sebeple bir ferdin keyfince milliyetini değiştirmesi kendi elinde değildir. Çünkü, milliyet ona göre, haricî bir gerçekliktir. Bir partiye girer gibi bir millete intisap edilmez (s. 19). Farklı etnik kimlikten gelenler açısından Gökalp (1982)'in formülü şudur: Türk terbiyesi almışsa Türk mefkûresi için çalışır. Somut olarak ifade edecek olursak, Arabistan veya Arnavutluk'tan gelmiş ama Türk terbiyesi ile büyümüş ve Türk mefkûresi için çalışıyorsa millettaşımızdır (s. 228-229). Halka göre "Türk" demek, "Türkçe konuşan Müslüman" demektir. Kan birliğine, soy birliğine lüzum görmez (Gökalp, 1980: 34).

Yeni Türkiye kurulduktan sonra yani millî devlet bünyesinde etnik ilişiler konusunda "temessül hakkında da muayyen, vazıh, aleni bir programımız olmalıdır" diyen Gökalp, Türk halkı, bu eski dostları, dili diline uymak, dini dinine uymak şartıyla kendisine müsavi kardeş tanıdığını belirtir. Yani bunları da Türk sayar fakat bir şartla:

> Artık onlar da millî mahalle, millî köy, millî nahiye ve kaza yapmak gibi, eski lisanlarını, âdetlerini, elbiselerini muhafaza etmek gibi anel merkez emellere, dileklere düşmekten sakınmalıdırlar. Yeni Türkiye artık Anadolu'da yeni hiçbir milliyetin muhaceret tarikiyle tesisine müsaade edemez. Yeni Türkiye'ye gelecek Türkler ancak Türkleşmek ve Türklüğe temessül etmek arzusu ile gelebilirler. Binaenaleyh bu hususta yapılacak kanunlara, nizamnamelere, talimatnamelere samimî bir surette itaat etmelidirler. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Türk hükümeti ve Türk matbuatı bu hususta son derece dikkatli ve basiretli bulunmalıdır. Hulasa, şimdi biz millî tesânüde müstenit millî bir devlet, millî harsa tecelligâh olmak üzre millî bir vatan istiyoruz. Milliyet de, din gibi 'kalben tastik ve lisanen ikrar' şartlarına bağlıdır. Lisaniyle 'Türküm' diyen ve samimi olarak kalbinde bu kanaati taşıyan her fert Türk'tür. Bu vasıfları haiz olanların Türklüklerinden asla şüphe etmemeliyiz. Her ferdin Türklüğe olan samimi merbutiyeti

> (bağlılığı), millî mefkûrelere sarf edeceği faaliyetlerle, fedakârlıklarla ölçülecektir. Türk olmak için Türk doğmak kâfi değildir. Türk gibi duymak, Türk gibi düşünmek, bilhassa Türk gibi irade edip Türk gibi çalışmak da lâzımdır. Kimin ve ne dereceye kadar Türk olduğunu ancak içtimaî sireti gösterecektir. O halde 'Hakikî Türk, Türkçülük için büyük fedakârlıklarda bulunandır' diyebiliriz (Gökalp, 1980: 35-37).

Yeni Türkiye'de farklı etnik ve dinî kimliklerin hangi şartlarda topluma dâhil olabilecekleri konusunda dile ve dine vurgu yapan bir kültür yaklaşımını savunması devletin yeni politikasına da zemin teşkil etmiştir. Gökalp, ırk ve soy gözetilmeksizin aynı ülküde birleşmiş olan kişinin Türk olduğunu vurgular. Bu sonraki dönemde de önemli bir referans kaynağı olmuştur. Güngör (2017)'e göre, bu yaklaşımın 1924 Anayasasının 88. maddesinde yer alan "Türkiye'de din ve ırk ayırdedilmeksizin vatandaşlık bakımından herkese 'Türk' denir" ibaresinde karşılığını bulduğu, yürürlükteki Türkiye Cumhuriyeti Anayasanın 66. maddesindeki "Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk'tür" hükmünde devamlılık göstermiştir (s. 240).

Sonuç

Ziya Gökalp'in Türkiye'de sosyoloji biliminin kurucusu olması ne kadar önemli ise gelmekte olan çağın nasıl bir çağ olacağını da öngörmesi bir o kadar doğaldır. Bu bağlamda imparatorlukların çökmekte olduğu, sanayi toplumunun kaçınılmazlığı, devlet ile toplumun bütünleşmesinin gerekliliği, yeni bir kimlik ile (millî) yeni bir modern toplum kurabileceğimizi görmesi, düşünmesi onun ulus-devlet vizyonuna sahip olduğunu göstermektedir. 20. Yüzyılın ilk çeyreğinden ülkeye ve dünyaya bakan bir düşünür olarak Gökalp, sosyolojinin pozitivist ve Durkheim ekolünden gelmesinin de etkisi ile düzen, uyum, bütünleşme, dayanışma içinde bir toplum tasavvur eder. Bilimin kesinliği, toplumun çağa uyumlulaştırılması gibi fikirlerin baskın olduğu pozitivist fikirler ile yola çıkmış, kimliğin çoklu içeriğinin Osmanlı gibi imparatorluklar için yıkıcı olmakta olduğunu görmüş, tek bir kimlik etrafında, aynı eğitimi almış, aynı kültür ile yoğrulmuş olanların milletleşebileceğini öngörmüştür. Böylesi bir perspektifin etkisiyle Gökalp'in millî kültür ve millet tanımı bir millî devlet (ulus-devlet) içindeki farklı etnik ve dinî kimliklerin korunması ilkesini içermez. Bir millet farklı devlet kurmalı, imparatorluk içinde özerk olmalıdır ama millî devlet içinde kendi siyasî kimliği ile görünürlük kazanmalıdır. Bu sebeple millî devlet içindeki farklı etnik grupların asilimile edilmesi gerektiğini savunur. Bu asimilasyon ise eğitim ve sosyalleşme ile gerçekleşecektir. Gökalp, halkın gözüyle "Türk"ü "Türkçe konuşan Müslüman" olarak tanımlar ve bunun için kan birliğine, soy birliğine lüzum görmeyeceğini belirtir (Gökalp, 1980: 34).

Gökalp, modern toplumlarda siyasî, hukukî, dinî imtiyazları haiz cemaat yapılarının bulunmadığını, müşterek bir lisan, din, tarih ve kültür gibi unsurlara dayalı türdeş

bir toplum olduğunu vurgular. Avrupa'daki dinî ve etnik cemaatlerin devletin egemen hukukuna bağlı olduğunu bu hukukun dışında özel bir hukuklarının söz konusu olmadığını da gözlemlemiştir. Gökalp, modern toplum analizi ile günümüzdeki millî toplum-çok kültürlü toplum tartışmasının ana özünü yakalamıştır. Osmanlı devletinin de modern bir devlet ve toplum olamamasını yıkılışının önemli bir sebebi olduğu tespitini yapmıştır.

KAYNAKÇA

Akça, G. (2007). Osmanlı Millet Sisteminin Dönüşümü. *Fırat Üniversitesi Doğu Araştırmaları Dergisi*. 6(1). 57-68.

Akşin, S. (2005). *Jön Türkler ve ittihat ve Terakki*. Ankara: İmge.

Akyol T. (2021). *Medine'den Lozan'a.* İstanbul: Doğan Yayıncılık.

Anık, M. (2012). *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*. İstanbul: Açılımkitap

Aydın, E. ve Atmaca C. A. (2018). Âdem-i Merkeziyet Fikrine Bediüzzaman Said Nursi'nin Kürd Muhitinin Yerel Vasıfları Açısından Yaklaşımının Değerlendirilmesi. *Kent Akademisi ,* 11 (2) 332-344.

Borlandi M., Boudon, R., Cherkaoui, M., Valade, B., (2011) *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü.* (Çev: B. Arıbaş). İstanbul: İletişim Yayınları.

Connolly, W. E. (1995). *Kimlik ve Farklılık*. (Çev: F. Lekesizalın). İstanbul: Ayrıntı yayınları.

Doytcheva, M. (2009). *Çokkültürlülük* (T. A. Onmuş. Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Durdu, Z, (2010). Küresel Siyaset ve Çokkültürcülük. *Yakındoğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi.* cilt 3, (1). 27-50.

Durdu, Z. (2020). Küresel çağın bütünleşme sorunları karşısında çokkültürcülük. *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi Gürsoy Akça Özel Sayısı*. (5). 50-60.

Duru, K. N. (1975). *Ziya Gökalp*. İstanbul: M.E.B.

Gökalp, Z. (1968). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Varlık Yayınları

Gökalp, Z. (1976a). *Makaleler-1* (Haz. Ş. Beysanoğlu). İstanbul: Kültür Bakanlığı.

Gökalp, Z. (1976b). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (Haz. İ. Kutluk). Ankara: Devlet Kitapları.

Gökalp, Z. (1977a). *Makaleler -IV* (Haz. F. R. Tuncor). Ankara: Kültür Bakanlığı.

Gökalp, Z. (1977b). *Malta Mektupları*. (Haz. F. Kırzıoğlu). Ankara: Kültür Bakanlığı.

Gökalp, Z. (1980). *Makaleler-IX: Yeni Gün-Yeni Türkiye-Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar* (Haz. Ş. Beysanoğlu). İstanbul: Kültür Bakanlığı.

Gökalp, Z. (1981). *Makaleler-VIII (*Haz. F. R.Tuncor). İstanbul: Kültür Bakanlığı.

Gökalp, Z. (1982). *Makaleler VII: (Küçük Mecmua'daki Yazılar)* (Haz. M. A. Çay). Ankara: Kültür Bakanlığı.

Gökalp, Z. (2016). *Çınaraltı Yazıları -1924-.* (Haz. S. Çonoğlu). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Gökalp, Z. (2018). *Yeni Mecmua Yazıları* (Haz. S. Çonoğlu). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Gökalp, Z. (2019). *İslam Mecmuası ve Muallim Mecmuası Yazıları* (Haz. S. Çonoğlu). İstanbul: Ötüken.

Güngör, S. (2017). Ziya Gökalp ve Kurucu İdeoloji. (Ed. M.Yiğit ve İ.Vurucu). *Yeni Okumalar Işığında Ziya Gökalp* İç (231-253). Konya: Palet Yayınları.

Jenkins, R. (2016). *Sosyal Kimlik*. (Çev: G. Bostancı). İstanbul: Everest Yayınları.

Kaçmazoğlu, H.B. (1999). *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar.* İstanbul: Birey.

Kocaoğlu, B. (2006). Mütareke İstanbul'unda Âdem-i Merkeziyetçi Bir Oluşum: Radikal Avam Fırkası. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*. 2 (9-10). 151-180.

Korkmaz, Ö. (2021). *Türk Siyasî Hayatında İki Modernist: Prens Sabahattin ve Ahmed Rıza'nın Siyasî Fikirlerinin Karşılaştırılması.* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). T.C. Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Bolu.

Kymlicka, W. (1998). *Çokkültürlü Yurttaşlık* (Çev.). A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kymlicka, W., Norman, W. (2008). Vatandaşın Dönüşü: Vatandaşlık Kuramındaki Yeni Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme. (Haz: A. Kadıoğlu). *Vatandaşlığın Dönüşümü.* İçinde. (185-217) İstanbul: Metis Yayınevi.

Melucci, A. (2014). Süreç Olarak Kolektif Kimlik. *Kimlik Politikaları* (Ed. F. Mollaer). İçinde. (79-104). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Parekh, B. (2014). Kimliğin Mantığı. *Kimlik Politikaları* (Ed. F. Mollaer). İçinde. (53-78). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Sabahattin Bey (2018). *İttihat ve Terakki'ye Açık Mektuplar, Türkiye Nasıl Kurtarılabilir ve İzahlar.* (Haz. A. Z. İzgöer). İstanbul: DBY.

Smith, A. D. (2004). *Millî Kimlik* (Çev. B. S. Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.

Taylor, C. (2000). Tanınma Politikası (Çev. Y. Salman.). (Der. A. Gutman). *Çokkültürcülük* İçinde. (42-84). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Taylor, C. (2012). *Benliğin Kaynakları, Modern Kimliğin inşası* (Çev. S. Aygül Baş ve B. Baş). İstanbul: Küre Yayınları.

Weeks, J. (1998). Farklılığın Değeri. *Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık*. (Ed. J. Rutherford vd.) (Çev. İ. Sağlamer). İçinde. (85-101). İstanbul: Sarmal Yayınevi

KÜRESELLEŞEN DÜNYADA GÖKALP TÜRKÇÜLÜĞÜNÜN TEORİK İMKÂNI

Sıddık AĞÇOBAN*

Özet

Günümüzde dünya çapında etkili olduğu düşünülen küreselleşme olgusu, bazı sosyal ve siyasal sonuçları beraberinde getirmektedir. Devlet sınırlarının ulus hâkimiyetini belirleme gücünün zayıflaması, dinsel ve milli kimliklere gönderme yapan "biz" ve "öteki" duygusunun gerilemesi, bölgesel olgu ve olayların küresel süreçlerden doğrudan etkileniyor hatta bu süreçlerin sonucunda gelişiyor olması bu sonuçlardan bazılarıdır. Bu da doğal olarak küreselleşmenin milliyetçilik gibi ulus bilincine dayalı fikirleri zayıflattığı yönünde bir çıkarıma yol açmaktadır. Küreselleşme; ulaşım, iletişim, kültürel etkileşim, ekonomi, teknoloji gibi fiili alanlarda kendisini göstermektedir. Ancak bunların hepsini anlamlı hale getiren şey küresel bir bilinçtir. Bir ulusun küresel sistemlerle etkileşime girmesi söz konusu bu bilinç üzerinden gerçekleşir. 19. yüzyılda ise dünya çapında etkili olan olayların çoğu doğrudan veya dolaylı olarak ulus bilincinin yükselmesiyle bağlantılıydı. Ziya Gökalp'in Türkçülük fikirleri de bu dönemde böyle bir bilincin etkisiyle ortaya çıkmıştı. "Gökalp Türkçülüğü" diyebileceğimiz bu fikir; onun temelde bir ulusu oluşturan iki ana unsur olarak gördüğü "dil" ve "hars" ilişkisinin 20. yüzyılda yeniden kurulmasına dayalı İslam Türkçülüğü olarak özetlenebilir. Tüm bu unsurları arka planda birbirine bağlayan temel paradigma ise tekâmül fikridir. Tekâmül Gökalp'te sosyal unsurların birbirine entegre olmasını sağlayan doğal süreçlerdir. Fakat bunlar her ne kadar kendileri doğal olsalar da yapay müdahalelerle yönlendirilmeye açıktır. Bu yüzden de sosyal tekâmülün doğal akışı doğru okunmalı ve bu akışa direnmek yerine onun sosyal yapıyı yeniden inşa etme süreçlerine uygun hareket edilmelidir. Bu yazıda onun zaman üstü biri olduğunu ileri sürerek temelsiz bir yüceltme iddiasından uzak şekilde onun fikirlerinin günümüzde ve bilhassa küresel koşullarda neye karşılık geldiğini, nerelerde yetersiz kalabileceğini teorik temeller üzerinde ele almaya çalışacağız. Diğer bir ifadeyle onun geliştirdiği millet temelli sosyal kuramın avantajlarını ve dezavantajlarını küresel koşullar bağlamında değerlendireceğiz. Onun söz konusu kuramının temelini milli bilincin esaslığı ve tekâmülün yol göstericiliği oluşturmaktadır. Bu da kuramın günümüzde ve küresel koşullarda geçerli olacak entegrasyonlar üretmesini mümkün hale getirmektedir. Esnekliği ve dayanıklılığını artırdığı için kuramın en güçlü tarafı burasıdır. Diğer yandan tarihsel (asri) niteliği, belli koşulların pratik ürünü olduğunu gösterdiği için onun en zayıf noktasını oluşturmaktadır. Bu çalışmada nihai amaç Gökalp'in yeniden tartışılmasından ziyade onun fikirlerinin üstüne oturduğu kuramsal

* Doç. Dr. Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

yapıdan yararlanarak güncel bir Türk Milliyetçiliği düşüncesinin kırılgan ve güçlü yönleri üzerine düşünmektir.

Giriş

Ziya Gökalp (1876-1924) kendi döneminde yaşanan güncel sorunlar üzerine günlük fikirlerini açıklayan bir entelektüel olmanın ötesinde yeni bir düşünce ve yaşam sistemi inşa etmeye çalışan bir teorisyendi. Onun fikirleri genellikle kavramsal, tarihsel, siyasal, edebi, felsefi, sosyolojik açıdan ele alındı. Fakat onun kuramsal açıdan yeteri kadar incelendiği söylenemez. Kuramsal açıdan genellikle onun Durkheim sosyolojisini takip ettiği ileri sürülür ki bu yeterli değildir. Çünkü bu yaklaşım başta Gökalp'in kendisinin bir teorisyen olduğu fikrinin büyük oranda göz ardı edileceği/edildiği anlamına gelmektedir. Biz burada onun düşüncesine kuramsal yaklaşmaya çalışmaktayız. Fakat bizim yaklaşımımız küreselleşme olgusuyla sınırlı kalacağı için onun fikirlerinin her açıdan ve tamamen kuramsal bir çözümlemesini içermemektedir.

Küreselleşme hem bir olgu olarak hem de bir kavram olarak evrimini sürdürmektedir. Üstelik bu olgunun dünya çapında eğitim, sağlık, güvenlik, politik, ekonomik, ahlaki, tüketim, tarım ulaşım, iletişim, sanat vs. onlarca başka süreçle ve kapitalizm, Sosyalizm, liberalizm, feminizm başta olmak üzere birçok ideolojiyle aktif karşılıklı ilişkisi söz konusudur. Üstelik bu ilişki tek yönlü ve sabit değildir. Sürekli yenilenen dinamik bir ilişkidir. Buna bağlı olarak bu çalışmada küreselleşmenin her boyutunun derinlemesine incelenmesi, bunun da Ziya Gökalp'in fikirleriyle ilişkilendirilerek tartışılması elbette imkânsızdır. Bu çalışma Ziya Gökalp'in eserlerinden hareketle onun Türkçülük mefkûresinin küreselleşen dünyada ne ölçüde geçerliliğini koruyabileceğini ele almaktadır. Çalışmada Gökalp'in küreselleşme olgusunun zaten farkında olduğu ileri sürülecek ve onun Türkçülük mefkûresinin kuramsal yapısı analiz edilerek söz konusu yapının küresel koşullarda avantaj ve dezavantajları tartışılacaktır.

1. Küreselleşme: Kavramsal Genel Çerçeve

Küreselleşme, artan sosyo-kültürel yoğunluğa ve küresel bilince dayalı olarak dünyanın sıkışması olarak görülür (Robertson, 2003, s. 351). Dünya çapında ve giderek artan bir biçimde bireylerin, ulusların ve grupların birbirine daha fazla bağımlı hale gelmesiyle oluşan şartlarla bağlantılı olarak açıklanır (Giddens, 2012, ss. 83-84). Kavram, daha çok modern ulaşım ve iletişim sayesinde dünyanın "tek bir mekân" haline gelmesine gönderme yapmak için kullanılır (Bodur, 2003, s. 48).

Bauman'a göre modern çağın en belirgin özelliği, ister yanılsama olsun isterse belli bir temeli bulunsun, düzen ve kontrolün elimizde olduğu bilinciydi. Devlet fikri de bu kontrol bilincine göre şekillenmekteydi ve devlet; askeri, ekonomik ve kültürel egemenlik alanları üzerine oturtulmuştu. Küresel dünyada bu egemenlik alanları dağıldı,

"kontrol artık hiç kimsenin elinde değilmiş gibi görünüyor." Dahası "kontrolü elde tutmanın neye benzeyeceği de açık değil." Mesafelerin önemi kalmadı, coğrafi bir sınır fikrini savunmak giderek güçleşmeye başladı. Topluluğu üreten anlam yurtsuzlaşırken üzerinde yaşanan toprak kimlik bahşetme yeteneğinden mahrum kalmaya başladı. Ona göre bu durum bazı kişiler için fiziksel engellerden kurtuluşu temsil ederken geri kalan bazıları için yerelliği bile kendine mal edememe sorunu demektir. "Küreselleşmiş bir dünyada yerel kalmak, toplumsal sefaletin ve alçalmanın bir göstergesi" olarak görülebilmektedir. Yerellikler anlam yaratma kapasitelerini yitirmekte kendi dışından gelen anlam verme eylemlerine bağlı hale gelmektedir (Bauman, 2010, ss. 9, 19, 25, 62-64, 66, 70).

Küreselleşme birçok süreçle bağlantılı bir kavram olarak ele alındığından onu belli bir alanla sınırlayarak izah etmek yanıltıcı olabilir. Ancak anlam ve kültür bakımından onun iki temel özelliğinin ön plana çıktığı savunulabilir. Bunlardan biri yersiz-yurtsuzlaşma diğeri ise görelileşmedir. Tomlinson'a göre karmaşık bağlantılılık kültürün mekâna olan bağlılığını zayıflatır. Bu da kültürün dönüşümü açısından yersiz-yurtsuzlaşma yoluyla kavranabilir bir durumdur. Küreselleşme, deneyimler ve kültürlerin yaşadığı yerle ilişkisini temelde dönüştürmektedir (Tomlinson, 2004, s. 48). Görelilik ise Robertson'a göre küreselleşmenin tüm süreçlerindeki temel dinamiktir ve küreselleşmenin çok boyutlu yapısıyla bağlantılı olarak ortaya çıkar (Robertson, 2015, s. 7).

Küreselleşmeyle ilgili belki de en önemli konu onun tek biçimli, sürekli ve tek yönlü olmamasıdır. O belli koşullarda artarken belli koşullarda zayıflayabilir. Belli zaman aralıkları ve bölgesel farklılıklar açısından da aynı durum söz konusudur. Örneğin küreselleşme otuz yıl öncesinin entelektüelleri ve akademisyenleri arasında en popüler konular arasındayken günümüzde bu popülaritenin azaldığı görülmektedir. Hatta günümüzde küreselleşmenin bittiği, sürecin tersine döndüğü, küresel savaşsızlık ve küresel barıştan artık bahsedilemeyeceği, tıpkı modern öncesinde olduğu gibi ulus bilincinin dünya çapında tekrar yükselişe geçtiği gibi iddialar ileri sürülmektedir. Bunu doğrulayan gelişmeler de vardır. Yeni bir dünya savaşından bahsedilmekte ve mevcut ulusal sınırların güncellenmesi de dahil politik, teknolojik ve ticari ilişkileri yeninden düzenleyen yeni bir dünya tasarımından söz edilmektedir. Böyle bir durumda milliyetçilik fikri tekrar önem kazanacağı gibi ülkemiz için bilhassa Gökalp Türkçülüğünün ifade ettiği anlam merkezi hale gelecek; bu olmasa bile en azından sahip olduğu projeksiyonun güncel koşullarda ne anlama geldiği üzerine yoğun bir fikri çabanın harekete geçmesini sağlayacaktır.

Gökalp'in Türkçülük mefkûresi temelde milli (Türklük) bilince, Türk harsına yani halk kültürüne, devlet hakimiyetine bağlı ve göreliliğe değil kesinliğe dayalıdır. Bu da onun küresel koşullarda ne anlam ettiğini belirlemeye yönelik çalışmaları önemli hale getirmektedir. Bu haliyle Gökalp'in millet temelli sosyal teorisi, temel dayanakları itibariyle sanki küresel koşullarda işlevsiz kalacağı görüntüsü vermektedir. "Gökalp'in Türkçülük mefkuresi küresel koşullarda ne ölçüde geçerlidir?" sorusundan

hareket eden bu çalışma söz konusu problemi teorik düzeyde incelemeyi amaçlamaktadır. Şimdi onun Türkçülük mefkûresinin küreselleşme açısından taşıdığı imkânları ve karşılaştığı/karşılaşacağı dezavantajları incelemeye çalışalım.

2. Küreselleşme Açısından Teorinin Avantajlı Noktaları

2.1. Milli Bilincin Temel Olması

Ziya Gökalp'in millet temelli tasarladığı toplum kuramının özünü onun "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" şeklinde ifade ettiği üçlü sistemin oluşturduğu söylenebilir. Gökalp, Türk toplumunun milli bir şuurla çağdaş medeniyet içerisinde yer almasını ve kendi kültürü etrafında birleşmesini üstelik bunu bir İslam kimliğiyle tamamlamış olmasını hedeflemiştir (Günay, 2010, s. 54). Onun bu kuramının belli başlı bazı kabullere dayandığı görülmektedir. Bunların başında milletin temel olması ve buna bağlı olarak da milli bilincin esaslığı gelir. Onun düşüncesine göre milletler arasında ortak yaşama dayalı simbiyotik bir ilişki olabileceği gibi karşılıklı yararlanmaya dayanan mutualistik bir ilişki de olabilir. Ancak bunlar milli bilinci yok eden koşullar değildir. Gökalp bu yaklaşımını milli bilincin doğuştan geldiği ve yok olamayacağı esası üzerine yerleştirmeye çalışır. Mesela o, Hucurat Suresi 13. ayeti "Sizi şubeler ve kabileler halinde yarattık ki birbirinizle tearüf edesiniz." ifadeleriyle Türkçeye çevirmekte ve İslam dininin kavmiyeti (milliyetçiliği) caiz gördüğü kavim ve milletlere ayrılmayı tasvip ettiği (Gökalp, 2019a, s. 86) şeklinde yorumlamaktadır. Onun, İslam öncesi Türk inançlarından verdiği örnek de onun milletler ayrımının doğuştan (tanrısal) olduğuna inandığını göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim o, Orhun Kitabesi'nde Türk hakanının "Türk Tanrısı, Türk milleti yok olmasın diye atalarımı gönderdi ve beni gönderdi." dediğini belirtmektedir (Gökalp, 2019b, s. 268). Buna göre Türk milletini Türk tanrısı yaratmış, milletin yok olmaması için de önlemler almıştır. Aslında bu inancın tek tanrılı dinlerdeki karşılığı, tanrının (Allah'ın) insan türünü millet-millet yarattığı ve bu milletler ayrılığının devamını teminat altına aldığı yönündedir. İnsan ırkının milletler temelinde yaratılması aynı zamanda onun milli bir bilinçle yaratılmış olduğunu göstermekte ve milletler arası münasebetlerin de bu bilinç üzerinden gerçekleştiği anlamına gelmektedir.

Gökalp, meşhur hars ve medeniyet ayrımında kullandığı en sağlam referanslarından birini de yine bu milli bilincin esaslığı üzerinden ele almaktadır. Ona göre millete ait olan hars duygulardan oluşurken daha çok dine yönelik olan medeniyet ise bilgilerden oluşur. Duygular ise insanda herhangi bir asıl ve iradeye sahip değildir. Her millet için kendine özgüdür. Hatta ona göre bu duygular taklit bile edilemez. Bir millet başka bir milletin dini, ahlaki, sanatsal ve edebi duygularına öykünemez (Gökalp, 2019b, s. 195). Demek ki onun düşüncesine göre ırk bilinci inisiyakidir, bireyi tamamen kuşatmıştır, iradeye tabii değildir. Mesela ona göre bir kişi "ben artık Türk değilim" demekle Türklükten çıkmış olmaz. Ya da "ben artık şu millettenim" demekle

o millete ait olmaz. Kişiler siyasi partilere girer gibi sırf iradesiyle başka milletlere intisap edemezler (Gökalp, 2019b, s. 183).

Milli bilinç bir milletin bünyesini oluşturan manevi unsurdur fakat bunun sosyolojik olarak bir topluluğa dönüşmesi zaman alıcıdır. Önce soy, sop, aşiret devrelerini geçen, bir imparatorluğun baskısına maruz kalan ve bağımsızlık için çabalayan bir millette bu bilinç en ileri halde bulunur. Ona göre "Her kavim, ancak bu merhalelerden geçtikten sonradır ki cemiyet ve millet haline gelebilmiştir." (Gökalp, 2019b, ss. 118-119). Bir topluluğun millet haline gelmesi onun bir eşik atlaması anlamına gelmektedir. O millet adeta ontolojik bir gerçeklik kazanmış demektir. Millet ruhu girdiği yerde siyasi, fikri, dini, ahlaki, bedii vs. her alanda büyük bir ilerleme ve gelişim kaydetmiştir. Sadece gelişim kaydetmekle kalmamış aynı zamanda orayı müstemleke olmak tehlikesinden de ebediyen kurtarmıştır (Gökalp, 2019b, s. 220).

Onun, milli bilincin temel olduğu yönündeki düşüncesini kanıtlayan çok sayıda başka referanslar da vardır. Bunlardan birisi de onun dini ve siyasi emperyalizme karşı uyanan milli bilinçlere yönelik yaklaşımıdır. Ona göre modern döneme kadar milli bilinçler dini ve siyasi baskılar sonucu saltanat ve ümmet çemberleri arasında sıkışmıştı. Fakat emperyal baskı zayıflayınca bu bilinçler doğal olarak hapisten kurtulur gibi tekrar canlandılar ve özgürleşmek için mücadeleye giriştiler. Osmanlı'da ortaya çıkan milliyetçilik akımları ve siyasi özgürleşim hareketleri bunun sonucuydu (Gökalp, 2019b, ss. 215-216). Bu da demek oluyor ki, milli bilinci zayıflatan, baskılayan hatta küresel bir bilincin küçük bir örneği gibi işlev gören beynelmileliyet ne kadar etkili olursa olsun veya ne kadar uzun sürerse sürsün bir gün zayıfladığında milli bilinç tekrar ortaya çıkmaktadır. Yani ona göre milliyet bilinci insanın özündendir, geçici olarak baskılanabilir ama yok olmaz/edilemez.

Söz konusu bu düşünce yani milli bilincin temel olduğuna yönelik düşünsel tutum onun Türkçülük teorisinin en önemli dayanaklarındandır. Bu düşünce bir yandan onun teorisindeki diğer unsurları yerlerine yerleştirmek için yol gösterici olurken diğer yandan teorinin esnek ve uyarlanabilir olmasını sağlamaktadır. Teorinin uyarlanabilir olması -milli bilinç baskılanmadığı sürece- her mefkûre ve ideolojiyle ilişkiye girebileceği, işlevsel melez düşünsel ve toplumsal formların tasarlanabileceği anlamına gelmektedir. Uyarlanabilirlik aynı zamanda onun uzun ömürlü olabilmesiyle de ilgilidir. Bu durum Gökalp'in Türkçülük teorisiyle ilgili şöyle bir ön değerlendirmenin kapısını aralamaktadır: Milli bilinci zayıflatan harici bir unsur zaman zaman hakim olabilir, ancak asıl olan milli bilinç olduğuna göre bu unsur arizi olacaktır. Söz konusu unsur herhangi bir nedenden dolayı zayıflayacak olursa milli bilinç tekrar yükselecektir. Bu varsayımsal öngörünün küreselleşme süreçleri için de geçerli olduğu düşünüldüğünde Gökalp adına şöyle bir tabloyla karşılaşırız:

Globalleşen bir dünyada oluşan küresel bilinç her ne kadar milli şuuru zayıflatsa da

bu geçici bir durum olacaktır. Buhranlı bir zaman bu geçici bilinci derhal izale edecek ve milli şuur tekrar canlanacaktır. Gerçekten de Gökalp'in yazılarında bu öngörüyü teyit eden çok sayıda bilgi bulmak mümkündür. Mesela o buhranlı zamanların mefkûrelerin oluşum günleri olduğunu bilhassa milli felaketlerin kalpleri tek bir kalp gibi bir araya getirdiğini söylemektedir. Onun verdiği örnek de bu manada oldukça dikkat çekicidir. Ona göre "Milletim nev-i beşerdir, vatanım ruy-ı zemin" diyen filozof Fichte, Napolyon ordusu Prusya'yı kuşattığı zaman birden bire Cermenlik mefkûresine yönelmiş ve Cermen olduğunu ilan etmiştir (Gökalp, 2019a, s. 70). Bu örnek onun, küreselleşmiş bir bilincin ulusal bir felaket anında aslına dönerek derhal millileşeğini kuramsal bir alt yapı olarak benimsediğini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

2.2. Tekâmülün Yol Göstericiliği

Tekâmül fikri Gökalp'in düşüncesini uyumlu ve esnek hale getiren temel düşünsel dinamiklerden birisidir. Onun kaidelere karşı olması kaidelerin tekâmül süreçlerine direnmesinden dolayıdır. Ona göre milletler kaideleri değil ananeleri esas almalıdır. Ananeler, bir milletin yeni koşullara nasıl uyum sağlayacağı konusunda temel referans noktalarını oluştururlar. Doğal tekâmül süreci ise bu temel referans noktalarının yeni koşullara nasıl bağlanacağı konusunda yol göstericidir. Bunu biraz detaylandıralım:

Gökalp'e göre "Hayatın özü yaratıcı bir tekâmüldür." Tekâmül sadece cansız varlıklar için söz konusu değildir. Bir milletin dili, mimarisi, edebiyatı, şiiri, bilimi, hatta dini bile belli bir tekâmül sürecinin sonucuna bağlı olarak gelişir (Gökalp, 2019a, ss. 53-55). Kavimler bir tekâmül sürecinin sonunda millet haline gelir (Gökalp, 2019b, ss. 118-119). Fakat tekâmül bir süreçtir ve doğru okunmazsa milletleri hapseden kafesler inşa eder. Bu kafesler kaidelerdir. Kaideler aslında tekâmülün belli bir zamana ve mekâna bıraktığı geçici sonuçlarıdır. Kaideciler bunu sebep sanarak korumaya yönelirler. Tekâmülün seyrini takip etmeye gerek görmez. Bunun sonucunda ortaya çıkan şey ya radikalliktir veya değiştirmeyi küfür gören muhafazakârlıktır. Oysa kaideleri zaman üstü, değişmez, kendinden var olan (kaim bi-nefsihi) hakikatler olarak görmek hatadır. Gerçekte kaideler tekâmüle tabidir. Ananeler ise tekâmülle gelen yeni koşulları eskiyle bütünleştirmek için kullanılacak referans noktalarını belirler. Ananeler muhtelif anları iç içe geçmiş bir maziyi ileriye doğru iten bunu yaparken de yeni inkişafların önünü açan tarihi bir cereyana sahiptir. Hatta ananeler öyle bir dinamiktir ki Türk tarihini İslam tabiatıyla birleştirerek bir Türk-İslam tarih felsefesinin ortaya çıkmasını sağlayabilir. Fakat ona göre "Biz Türkler kaideci, fakat an'anesiz bir milletiz." Bu yüzden tekâmülün tarihini tetkike gerek görmeyiz (Gökalp, 2019a, ss. 53, 54, 55).

Soysal tekâmül toplumu kuşatmıştır. Daha doğrusu, toplum tekâmülü inşa eder tekâmül de toplumu kuşatır. Gökalpte bu adeta sosyal bir yasa gibidir. Söz konusu bu yasa onun "yaratıcı içtima" adını verdiği sosyal dinamik tarafından inşa edilir. Ona göre yaratıcı içtima mefkûreyi ortaya çıkaran sebep olduğu gibi tekâmülün her safhasını

başlatan büyük inkılapların da tetikleyicidir. Yaratıcı içtima, giderek yükselen sosyal gerçeklikleri sırasıyla ortaya çıkararak tekâmülün "müterakkî tekevvünler silsilesini vücuda getirmiştir." (Gökalp, 1982a, ss. 76, 77). İnsanlara düşen görev bu tekevvünler silsilesini doğru takip etmek ve ona uyum sağlamaktır. Yaratıcı içtimanın yasalarına muhalif hareket etmek toplumu hem kaosa sürükler hem de toplumun geri kalmasıyla sonuçlanır. Oysa tekâmülün tarihini tetkit etmek sorunu çözecektir. Yazılarında kullandığı bir yaklaşım onun bu tekâmül sürecini nasıl tetkik ettiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir: Gökalp'e göre "milliyet" fikri gazeteden, "beynelmileliyet" fikri kitaptan ortaya çıkmaktadır. Örneğin İncil Hıristiyanlık temelli bir beynelmilellik fikrini inşa ederken Kur'an Müslümanlık temelli bir beynelmilellik fikrini inşa etmiştir. "Asriyet" dediği modernizm ise "alet"ten (outil) çıkmıştır. Modern dönem asri aletlerin ve fenlerin inkişafından doğmakta bu da medeniyet fikrini temelden değiştirmektir. Giderek dine dayalı beynelmileliyet yerine ilme dayalı beynelmileliyet geçerli hale gelmektedir. Bu günün koşullarını (modern dönem) belirleyen temel unsur alet olduğuna göre muasırlaşmak demek otomobil, uçak, zırhlılar yapıp kullanabilmek demektir. Fakat bu, Avrupalılara benzemek şeklinde değil onlardan bağımsızlaşmak şeklinde olmalıdır (Gökalp, 2019a, ss. 45, 47-49).

Bu örnekten anlaşıldığına göre Gökalp küresel çapta toplumları dönüştüren bir ana sebep ve bu sebebin ortaya çıkardığı bir sonuç tespit etmektedir. Söz konusu sonuç için iki durum söz konusudur. Eğer bu sonuç görmezden gelinirse veya onunla savaşmaya girişilirse genellikle bu, kayıpla sonuçlanır, toplum geri kalır, dağılmaya başlar hatta sömürüye maruz kalır. Şayet aynı sonuç başka sebeplerle elde edilmeye çalışılırsa bu hem zaman kaybı hem de kaos demektir ve bir öncekiyle benzer şekilde sonuçlanır. Öyleyse doğru sebep ve doğru sonuç nedir? Doğru sebebin ne olduğunu gösteren referans sosyal tekâmüldür. Onun gösterdiği yolu takip etmek doğru sonuçları elde etmek için kilit roldedir. Modern koşulları düşündüğümüzde tekâmül bize bilim ve alete odaklanmamız gerektiğini söylemektedir. Avrupa'yı dönüştüren de budur. Ona göre biz Müslümanlar modern koşulları Avrupa'nın ürettiğini düşünerek aslında hata ediyoruz. Çünkü sosyal tekâmül hem Avrupa'nın hem de bizim önümüze bilim ve tekniğin (aletin) kullanılmasına yönelik bir seçenek çıkardı. Ancak bu seçenek dini kaidelere dayanan sistemlerin kaldırılmasını önerdiği için başlangıçta her iki medeniyet için de sorunluydu. Avrupa bu sorunu aşmayı bizden önce başardığı için bizim önümüze geçti. Biz şimdi geride kalmış durumdayız ama bu sorunu aşmayı başarırsak Avrupa'yı yakalayabilir hatta geçebiliriz. Bunun için dinimizi bırakmamıza veya değiştirmemize gerek yoktur, dine dayalı sistemi değiştirmemiz ve bilim ve tekniğe dayalı yeni sisteme geçmemiz yeterlidir. Bunu yaptığımızda Avrupalı bir Hıristiyan olmalıyız, ancak Avrupa'nın girdiği medeniyete girmeyi başarmış Müslüman Türkler oluruz.

Şimdi Gökalp'in düşünme metodunu alıp onu günümüzün küresel toplumsal koşullarına uyarlamaya çalıştığımızı düşünelim: Modern devletin egemenliği askeri, ekonomik ve kültürel egemenlikler olmak üzere üç temel üstüne oturtulmuştu. Oysa

şimdi bu üç temelin üçü de dağılmıştır. Bunlardan en büyük etkinin ise ekonomik ayağın parçalanması sonucu ortaya çıktığı açıktır (Bauman, 2010, ss. 63, 66, 70). Küresel ortamda yeni-liberal ekonomi ulus devletlerin hâkimiyet alanlarını her açıdan kuşatarak pratikte adeta işlevsiz hale getirmiştir. Dünya Bankası, IMF ve Dünya Ticaret Örgütü gibi uluslar arası finansal kuruluşlar 1990'lı yıllara kadar birçok hükümetin ideolojik amaçlarının gizli taşıyıcısı olmuş (Falk, 2005, s. IX) böylece farklı ulusların egemenlik alanları ekonomi görüntüsü altında ihlal edilmiştir.

Şimdi, küresel koşulları oluşturan sebebin küresel sermaye olduğunu ve bunun da toplumsal tekâmülün bir sonucu olarak ortaya çıktığını varsaydığımızda, Gökalp'in düşünce yapısı içinde, bunu kabul etmemiz fakat kendi ananelerimize entegre ederek uygulamamız gerekecektir. Bunun pratikte ne anlama geleceği/geldiği çok açık olmamakla birlikte temelde emperyal küresel sermayenin yol açtığı "Yırtıcı Küreselleşme"yi (Falk, 2005, s. 2) dengelemeye yönelik, insan mutluluk ve refahını doğrudan etkileyen, çevreye duyarlı, büyümenin ve ilerlemenin kendisiyle birlikte ahlakına da odaklanan bir küresel vizyonun üstlenilmesi demek olduğu açıktır. Çünkü Türk ananesi küresel bir vizyonu deruhte etmeye açıktır fakat "öteki"ne karşı takındığı insani tavırla; yer, su ve dağı kutsal bilmesi (Gökalp, 2019c, ss. 422-423) sonucu çevreye karşı takındığı tavır onun emperyal ve "yırtıcı" olmasına izin vermemektedir. Eğer Türkiye'nin küresel bir sermayenin kontrolünü özel şirketler veya devlete bağlı finansal kuruluşlar aracılıyla elde etmesi engelleniyorsa bu, onun egemenlik haklarına karşı apaçık bir saldırı olduğu anlamına gelir. Bu durumda öncelikle bağımsız bir sermayenin kuruluşu için mücadele verilmesi sonra da bu sermayeyi kullanarak küresel finansal sistem kanalıyla dünyaya açılmanın yollarının araştırılması gerekmektedir. Diğer yandan şayet Türkiye dışarıdan bir engel olmamasına rağmen sırf yetersiz kaldığı için bunu başaramıyorsa o zaman modern öncesi dönemden modern döneme geçerken yaşanan sosyo kültürel sarsıntının/uyum sağlamama sorununun bir benzerinin modernden küresel olana geçerken de tekrarlanıyor olduğu anlamına gelmektedir.

Gökalp'in tekâmülcü bir düşünceye sahip olması ve tekâmül fikrinin de yeni sosyal koşullarla savaşmak yerine onu Türk harsıyla entegre ederek yeni bir sentez ortaya çıkarmasını öngörüyor olması, Gökalp adına küreselleşen dünyada Türk harsıyla küresel etkileşimin ortak bir vizyonla buluşabileceği bir sosyal tekâmülün imkân dâhilinde olduğu fikrini ileri sürmeyi mümkün hale getirmektedir.

2.3. Küresel Bilinç Üreten Mefkûreler Karşısında Esnekliği

Gökalp'in Türkçülük fikrinin küreselleşme olgusu karşısında belki de en avantajlı tarafı onun bu fikri geliştirirken küreselleşmeye başlayan bir dünyanın farkında olmasıydı. Diğer bir ifadeyle Gökalp giderek yükselen (evrilen) bir küreselleşmenin önemli bir evresine tanık olmaktaydı. Mesela o, 1912-13 yıllarında yazdığı *Türkleşmek,* İslamlaşmak*, Muasırlaşmak* adlı kitapta Ümit Burnu'nun keşfi, Amerika'nın

tanınması, matbaanın icadı, Süveyş kanalının açılması, posta ve telgraf sisteminin kurulması, demir yollarının tesisi gibi gelişmelerin milletler arası ilişkileri artırdığını ve gittikçe dünyaya "cihanşümul" bir şekil verdiğini belirtmektedir (Gökalp, 2019a, s. 60). "Cihanşümul" kelimesinin her ne kadar literal karşılığı olarak genellikle "evrensel" anlamı kullanılıyor olsa da yukarıdaki ifade bir kavramdan değil bir süreçten bahsetmekte ve bu sürecin yoğunlaşmış haline günümüzde küreselleşme denmektedir.

Diğer yandan başta sosyalizm olmak üzere küresel ideolojiler o gün en canlı dönemlerini yaşadıkları için küresel bir bilincin ne anlama geldiği ve bunun milliyet fikirleri üzerinde ne gibi sonuçlar doğurduğu/doğuracağı konusunda Gökalp yeteri kadar bilgi ve deneyime sahipti. Onun küresel bir bilinç karşısında Türkçülüğün milli bilinci ne şekilde yaşatacağına dair kuramsal bir öngörüsü vardı. Onun Sosyalizm, feminizm, kozmopolitanizm, şehrîlik gibi küresel nitelik taşıyan ve milli bilince muhalif fikir ve ideolojilere yönelik yaklaşımı Türkçülük fikriyle küresel ideolojiler arasındaki ilişkiyi ne surette kurduğu hakkında rafine bilgiler sunmaktadır. Bu konudaki kuramsal yaklaşımını bariz şekilde ortaya koyan veri ona Sosyalizm hakkında soru soran gençlere verdiği cevapta gizlidir. Gençlerin sorduğu soru, ileride milliyet sevdasına muhalif fikri cereyanlar çıkabilir ve bunlar milliyet duygusunu bastırabilir. Mesela yakın veya uzak bir gelecekte Sosyalizmin böyle bir sonuç doğurma ihtimali var mıdır? şeklindedir (Gökalp, 2019a, s. 81).

Gökalp'in bu soruya verdiği cevap dikkat çekicidir ve kuramsal temelli bir varsayıma dayandığı anlaşılmaktadır. O, cevabında, gelecekte hiçbir fikri cereyanın yoktan var olmayacağı, bugün zaten var olan topluluk veya zümrelere istinat edeceği, gelecekte ortaya çıkacak bir mefkûrenin bugün zaten var olan zümrelerden birinin tekâsüf etmesi (yoğunlaşması) sonucunda oluşacağını söylemektedir. Onun tekâmülcü fikri burada da devreye girmekte ve o, söz konusu zümreler içinde en zengin ve en güçlü yapıya sahip olan hangisiyse yeni mefkûrenin ondan çıkacağını ileri sürmektedir. Mesela Avrupa'da işçi sınıfı zaten varken Sosyalizm ortada yoktu. Büyük sanayi dağınık haldeki işçi sınıfını bir araya topladı ve bu da Sosyalizm fikrinin ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Gökalp Sosyalizmin Türkiye'de de teşekkül edeceğinden neredeyse emindir. Çünkü Sosyalizmi doğuran ana etken büyük sanayidir. Büyük sanayi Türkiye'de teşekkül ettiği zaman doğal olarak Türkiye'de de Sosyalizm fikri doğacaktır. Fakat Gökalp Türkiye'de Sosyalizm fikri doğsa bile onun milli mefkûreyi destekler nitelikte olacağını öngörmektedir. Milliyet üstü bir fikri akım ne kadar güçlenirse güçlensin savaş, buhran gibi ulusal kriz anlarında derhal zayıflamaya ve yerini milli bilince bırakmaya mahkûmdur. Ona göre Avrupa'da yaşanan süreç bunun göstergesidir, nitekim Sosyalizm Avrupa'da sürekli güçleniyor olmasına rağmen savaş zamanlarında yerini milli mefkûreye bırakmaktadır (Gökalp, 2019a, ss. 81-82, 84).

Onun bu tutumu yukarıda bahsettiğimiz milli bilincin esas oluşu fikriyle de doğrudan irtibatlıdır. Diğer bir ifadeyle Gökalp'in milli bilincin temel olduğu yönündeki

kuramsal tavrı burada da devreye girmektedir. Bu da onun Sosyalizm hakkında söylediklerinin aslında küreselleşme gibi milli bilinci zayıflatan sosyal gerçeklikler hakkında da bilgi verir nitelikte olduğunu göstermektedir. Çünkü Sosyalizmin mahalli, dini, milli veya belli bir medeniyete ait olmayan kodları onun küresel bir bilincin gelişmesine uygun bir ideoloji olduğu anlamına gelir. Öyleyse Gökalp'e göre küresel bir bilinç bir yerde yoktan var olmaz, zaten var olan bir zümrenin tekâsüf etmesi sonucu ortaya çıkar. Bu da her ne kadar milli bilinci zayıflatan unsurları söz konusu olsa da onda milli mefkûreye taraf olan bir bilincin her zaman var olacağı ve bu bilinç de ulusal bir buhran anında tekrar aslına dönerek milleti tam bir milli şuurla dolduracağı anlamına gelmektedir.

Gökalp'in Sosyalizmin Türkiye'de olsa bile milli mefkûreyi destekler nitelikte olacağına yönelik düşüncesi tarihseldir. Onun bu görüşünü yazdığı tarihi koşullar, Sosyalizm gibi her ne kadar küresel bir mefkûrenin mahiyetini gösterir nitelikte fikri akımlara sahne olmuş olsa da dünya çapında savaşların ve ulusal krizlerin yaşandığı ve ulus bilincinin yüksek olduğu bir dönemdir. Dolayısıyla o günün Sosyalizminin milli bir bilinci destekler mahiyette kısmen yerel versiyonlarının ortaya çıkmış olması doğal karşılanmalıdır. Onun bir yandan Sosyalizmin Türkiye'de çıksa bile Türklük bilincini destekler nitelikte olacağını söylemesi ama diğer yandan Sosyalizmin milliyet fikrinin düşmanı olduğu için Türklerin milli menfaatlerine ters olduğu belirtmesi (Gökalp, 2019a, s. 75) Sosyalizmin tarihsel koşullara göre milli bilince zarar verme riskinin değişeceğini ifade etmek içindir. Ona göre bilhassa savaş zamanlarında milletleri kurtaran esas dinamik milli bilinç/mefkûredir. Sosyalizm değildir, Sosyalizm aksine bu bilinci zayıflattığı için düşmandır. Demek ki, Gökalp'in Sosyalizme mesafeli olmasının nedeni tarihsel bir kaygıdan yani savaş ve buhran döneminde geçerken savunma refleksini azaltabileceği ihtimalinden dolayıdır. Oysa onun Sosyalizme karşı -tamamen açık etmek konusunda temkinli davrandığı- sempatik bir tutumu vardı. Heyd'e göre onun Sosyalizme karşı temkinli olmasının nedeni Türk toplumunun Sosyalizm için henüz gereken tekâmül sürecini tamamlamamış olmasıydı (Heyd, 1950, s. 142). Heyd'in bu görüşü kısmen doğrudur. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Gökalp Sosyalizmin gelişimi için gereken koşullarının Türkiye'de henüz oluşmadığını düşünmektedir. Ama onun Sosyalizme karşı temkinli olmasının asıl nedeni Sosyalizmin başka ideolojilerin mesela Komünizm'in araçsal iyileri (ajanları) olma ihtimalidir. Oysa Sosyalizm aslında Türk toplumuna gerektiği şekilde uyarlanabilirse bir halk dayanışması, hars inkişafını sağlayabilir. Fındıkoğlu'ya göre Gökalp'in düşünce sistemine bağlı bir Sosyalizm mümkündür. Fakat Sosyalizm ile Komünizm birbirine karıştığı için Gökalp, Sosyalizm kavramını rahat kullanmaktan çekinmektedir (Fındıkoğlu, 2011, ss. 62, 64). Gökalp'in iyi bir takipçisi olmak için çabalayan Nihâl Atsız'ın Sosyalizme karşı tavrı da bunu destekler niteliktedir. Zira Atsız, Sosyalizme karşı olmasının sebebini Sosyalizmin Komünist ve kozmopolit şahıslar yetiştirmesi olarak açıklamaktadır (Atsız, 1962).

Gökalp, Sosyalizm yerine Liberalizm ile Sosyalizm arasında orta yol olarak tanımlanan Solidarizm fikrini (Tütengil, 2011, s. 141) açıkça ifade ederek Türk harsına en uygun olan sistemin "Solidarizm" yani tesanüdcülük olduğunu yazar (Gökalp, 2019b, s. 286). Diğer yandan bireysel mülkiyete dayalı Kapitalizm'e karşıdır fakat Kapitalizm yine de uygulanacaksa bu, "devlet kapitalizmi" şeklinde olmalıdır. O, bireysel mülkiyete dayalı Kapitalizme karşıdır çünkü bu, aç gözlü ve yırtıcı bir taife olan kapitalistlerin türemesine yol açar. "Devlet kapitalizmi" ise onun açısından Kapitalizme mahkûm olunmadığını gösteren alternatif bir sistemdir (Gökalp, 1982b, s. 171). O, sadece milli sermeyenin belli bir kesimin (aç gözlü kapitalistlerin) elinde toplanmasına karşı değildir aynı zamanda "iktisadi kan" olarak nitelediği milli sermayenin yurt dışına çıkmasına da karşıdır. Bunu kan kaybı olarak görür (Tütengil, 2011, s. 140). Gökalp'in komünizme karşı olması ise devlete yüklediği anlamla ilgilidir. Gökalp'te devletle millet birbirinden neredeyse ayrılmaz bir bütündür. Devlet "vaki' bir millet" (nation de fait)'tir. Milliyet mefkûresi ise "iradi bir millet" (nation de volonte)'tir. Devleti öldürmek şöyle dursun ona göre esas olan diriltici ve yaratıcı bir mefkûreyle devleti ölmez (la-yemut) hale getirmektir (Gökalp, 2019a, ss. 45, 71).

Onun, kuramsal yaklaşımının koşulsuz uyum sağladığı küresel nitelikli fikir akımı feminizmdir. Ona göre dünyanın en feminist nesli Türklerdir. Türk harsında kadınlara yönelik herhangi bir negatif tutum veya düşünce mevcut değildir. Türk toplumunda kadınlarla ilgili yaşanan eşitsizlik ve diğer sorunlar, İran ve Yunan medeniyetinin tesiriyle oluşmuştur. Gökalp bu konuda önemli bir iddiada daha bulunur. Ona göre ülkemizde Türkçülük akımı doğar doğmaz feminizm düşüncesi de doğmuştur. Bunun nedeni eski Türk yaşamında demokrasi ile birlikte feminizmin de iki temel esastan biri olmasıdır. Türkçülük başlayınca Türklerin kadınlara yönelik eşitlikçi tutumu anında ortaya çıkmış, Feminizm ülkemizde diğer ideolojilerden daha kolay yer edinmiştir. Ona göre gelecekte tarafsız bir tarih demokrasi ile feminizmin Türklerden doğduğunu itiraf edecektir (Gökalp, 2019b, ss. 268, 279). Onun metodolojik yaklaşımının Feminizmle uyumlu olmasının nedeni Feminizmin "tüm dünya benim vatanım" şeklinde kozmopolitan bir arka plan taşımıyor olmasıdır. En fazla tüm kadınların kardeşliği yönünde bir ideolojiyi savunabilir ki bu, sadece kadınlara yönelik eşitlikçi bir bilinci üretir, milliyet fikrine ve ulusal vatanı savunmak gerektiği düşüncesine zarar vermez. İdeolojik olarak da Feminizm Gökalp Türkçülüğüne ters değildir. Hatta onun, kadıncılığın (feminizmin) eski Türklerde bir yaşam biçimi olduğu yönündeki düşüncesini destekler niteliktedir.

Gökalp Türkçülüğünün kesinlikle uyum sağlamadığı küresel nitelikli fikri akım ise Kozmopolitanizmdir. Ulusal kısıtlamalar ve önyargılardan bağımsızlık, küresel bir kimlik ve "dünya vatandaşlığı" düşüncesine gönderme yapan kozmopolitan anlayış (Tomlinson, 2004, ss. 248-249) "Milletim nev'-i beşerdir, vatanım ruy-ı zemin" diyen dünyacılıktır. Kozmopolitler ise bu dünyacılardır. Çünkü Gökalp'e göre insan ırkı milletler halinde yaşar ve milli uyruğu belli olmaksızın bir insanın tanımlanması

milliyetçilik fikri açısından mümkün değildir. Gökalp'in bu konuda tavrı çok nettir: O, "Türkçülük, 'millet' esasını kabul etmeyen hiçbir sistemle itilaf edemeyeceğinden kozmopolitleri içine alamaz." "Hiçbir Türkçü kozmopolit olamadığı gibi, hiçbir kozmopolit de Türkçü olamaz." (Gökalp, 2019b, ss. 230-232) demektedir. Ülkemizdeki ilk kozmopolitler İstanbul elitleri olan "şehrî"lerdi. Bunlar sadece milliyet fikrinden mahrum kişiler değildi aynı zamanda hiçbir milleti beğenmez her birine ayrı bir aşağılayıcı lakap takar eğlenirlerdi (Gökalp, 2019a, ss. 61-62). Gökalp Türkçülüğünün Kozmopolitan bir düşünceyle koşulsuz şekilde uyumsuz olması onun taviz verilemez belli ilkeleri bulunduğunu göstermektedir.

Burada Sosyalizm, Komünizm, Feminizm, Liberalizm, Solidarizm, Kozmopolitanizm gibi kavramlardan bahsetmemizin nedeni Gökalp Türkçülüğünün küresel bir bilinç üreten mefkûrelerle ne ölçüde uyumlu olduğuna dair bir vizyon yakalayabilmektir. Buraya kadar olan kısım sayesinde elde ettiğimiz sonuca göre Gökalp Türkçülüğü küresel nitelikli ideolojilerle belli koşullarda uyumlu hale gelme esnekliğine sahiptir. Bu da Parla'nın da belirttiği gibi onun milliyetçiliğinin ırkçı ve yayılmacı olmadığı (Parla, 1993, ss. 219-220) belli ilkeleri gözeten kuramsal ve bilimsel bir temel üzerine inşa edilmek istendiği anlamına gelmektedir. Temelinde hars ve dil ortaklığına dayanan bir milli bilincin tesisine yönelik olduğu için bu bilincin tamamen yok edilmesine istinat eden kozmopolit mefkûrelere karşı da dirençlidir.

3. Küreselleşme Karşısında Teorinin Zayıf Noktaları

3.1. Bizden Olmayan Fikri

Bu fikir temelde "öteki" kategorisinin tanımlanma araçlarıyla ilgilidir. Dinlerdeki "bizden olmayan" kategorisiyle uyumludur. Dini bir topluluğu bir araya toplayan ve onu bir arada tutan temel unsurlar vardır. Bunlardan biri din kardeşliği bilincini tesis eden ve "bizden olan" sınıfını oluşturan "pozitif kolektivizm"dir. Diğeri ise düşman ve tehdit bilincini canlı tutan ve "bizden olmayan" sınıfını inşa eden "negatif kolektivizmdir. Pozitif kolektivizm mesela İslam için aynı dine inananların birlikte hareket etmesidir ve şu ayette özetlenmiştir: "Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'an'a) sımsıkı sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. …. İşte onun (Allah'ın) bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz." (Al-i İmran 3/103). Negatif kolektivizm ise din düşmanı olan "kâfir"in farkında olmak, ona karşı tetikte olmak ve gerektiğinde birlikte harekete geçmek için hazır bulunmaktır. Negatif kolektivizm Kur'an'da şu ve benzeri ayetlerle özetlenmektedir: "…onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın…" (el-Enfal, 8/60). Hem negatif kolektivizm hem de pozitif kolektivizm bir topluluk için hayati derecede önemlidir. İslam dini bugün küçük bir Mekke grubunun dini değil de küresel karmaşık bir toplumun dini haline gelmişse sosyolojik açıdan bunda her iki kolektivizmin yadsınamaz bir payı olduğu açıktır (Ağçoban, 2021a, ss. 74-78).

Gökalp'in söz konusu bu iki dinamiği Türkçülük mefkûresine yerleştirmeye çalıştığı görülmektedir. Ona göre bir mefkûrenin güçlenmesi için biri "milli muhabbet" diğeri "milli kin" olmak üzere iki hissin yardımına ihtiyaç duyulmaktadır. Milli muhabbet halk ananelerinden iftihar edilecek şeylerden doğar. Milli kin ise baskı ve zulme karşı düşmanlık uyandırmakla ortaya çıkar (Gökalp, 2019a, s. 62). Görüldüğü gibi bizim dini topluluğun korunumu için belirlediğimiz temel dinamiklerden ikisi Gökalpte de aynen bulunmaktadır. Ancak Gökalp bunları milli topluluğun oluşumu ve korunumu için söylenmektedir. Ona göre Türk milletinin toplum olarak bu derece geri kalmasının nedeni Türklerin kendini tanımamasıdır (Gökalp, 2019a, s. 63). Onun "kendini tanımaması" dediği şey aslında baştan beri bahsettiğimiz milli bilinçle de bağlantılı olarak, "bizden olanlar" ve "biz kimiz" anlamında pozitif kolektivizmin ulusal karşılığıdır.

Bir topluluğun kimlik inşasında "bizden olanlar" bilinci kadar önemli olan "bizden olmayanlar" bilincini taşıması açısından eski Türklerin modern Türklerden daha hassas olduğu söylenebilir. Çünkü Gökalp'in verdiği bilgilere bakılırsa eski Türkler kendilerini hem dini hem de milli açıdan başka milletlerden ayırmak için özel kelimeler kullanıyorlardı. Türkçe konuşmayan milletleri ifade etmek için "Sumlım" kelimesini, Türk dininden olmayanları ifade etmek içinse "tat" kelimesini kullanıyorlardı. İkisi birlikte "Sumlım Tat" şeklinde kullanıldığında "asla Türkçe bilmeyen İranlı" anlamına geliyordu. Gerçi kendi milletini başkasından ayırmak için özel kelimeler kullananlar sadece eski Türkler değildi. Mesela Araplar, Arap olmayanı ifade etmek için "Acem" kelimesini (Gökalp, 2019d, ss. 96-97), batı Asya halkları ise aslen Sami veya Ari olmayan milletleri ifade etmek için "Turani" kelimesini kullanıyorlardı. "Turani" Türk olan anlamında değildi, Sami ve Ari olmayan anlamındaydı (Gökalp, 2019b, s. 188). Donghular ise "Doğudaki Hular" anlamında Çinli olmayanlara verilen genel bir isimdi (Yıldırım, 2019, s. 551). Antik milletlerin kendilerini başka milletlerden ayırmak için özel kelimeler kullanıyor olmaları milli bilinci canlı tutmak için pozitif kolektivizmin önemi kadar negatif kolektivizmin de farkında oldukları anlamına gelmektedir.

Demek ki, Gökalp, milliyetçilik mefkûresini temelde pozitif kolektivizm ve negatif kolektivizm dinamikleri üzerine kurmaya çalışmaktadır. Onun, eski Türklerin inanç, hars, töre, tarih, edebiyat gibi nerdeyse tüm tarihi mirasını araştırmak ve ortaya çıkarmak için büyük mesai harcaması, "biz kimiz?" ve "bizden olanlar kim?" sorularının cevabını bulmak içindi. "Bizden olmayan kim?" sorusuna gelince, Gökalp negatif kolektivizmi ateşlemek için genel bir "düşman" çerçevesi kullanır ve somut bir düşman yerine bir "durum tespiti" yapar. Bu durum "büyük milli felaket"tir. Aslında bu felaketin somut olarak hangi millete karşılık geldiğinin bir anlamı yoktur. Bu her zaman ve koşula göre değişebilir ve kurtuluş savaşı sırasında olduğu gibi bazen de bir millet değil birden fazla millet olabilir. Hatta düşmanın insan olması bile gerekmez, örneğin Türkleri Ergenekon'da mahsur bırakan doğal koşullar gibi tabii bir afet de

olabilir. Önemli olan felaketin algılanması, ciddiyetinin kavranması ve Türkün atası nasıl milli felaketlerden mesela Çin istilasından veya Ergenekon'dan kurtulduysa şimdi de onun evladının benzer bir felaketten kurtulmasıdır.

Küresel koşullarda ve küresel bilincin hakim olduğu bir ortamda "bizden olmayan" fikri güçlü değildir. Hatta "milletim nevi beşerdir" şeklindeki kozmopolitan bir düşünce millet temelli mefkûrelerdeki retoriği zayıflatacaktır. Ayrıca küresel bir barış durumu söz konusu olduğunda veya böyle bir durumun söylemi hâkim pozisyona geçtiğinde savaşacak birinin varlığı -en azından fikri planda söz konusu olamayacağından- kimlerin Türk olmadığı sorusu da anakronik bir boşlukta kalacaktır. Son yarım asra baktığımızda bu durumun belli ölçüde fiili hale geldiğini de görebilmekteyiz. Mesela yükselen küresel barış ve hoşgörü söyleminin doğal sonucu olarak en çok konuşulan kişi kim olabilir, Gökalp mı yoksa Mevlana mı? Elbette bu süreçte "Gel! Gel! Ne olursan ol, yine gel" sözü kendisine nispet edilen Mevlana oldukça popüler bir kişi haline gelirken tüm Türkleri Türk olmayanlardan kurtarıp Turan'da toplamaya çalışan Gökalp gözden düştü. Her şeye rağmen, Gökalp'in bizden olmayanlar fikrini oluşturmak ve beslemek için kullandığı kültürel ve kavramsal araçlar her ne kadar küresellik söyleminin hâkim olduğu koşullarda anakronik kalsalar da Türkçülüğün bir mefkûre olarak korunması ve onun sonraki nesillere intikali konusunda hala önemini korumaya devam etmektedir.

3.2. Savaşkan ve Asri Olması

Gökalp'in Türkçülük teorisi "bizden olmayan" fikriyle de bağlantılı olarak özünde savaşkandır. Savaşkan olması onun canlılığını korumak için sürekli bir tehdit ve düşmanın var olduğu bilinciyle hareket etmesi, bu duruma karşı güç birliği yapmak ve zafere ulaşmak için birlik çağrısına sürekli ihtiyaç duymasıdır. Savaşkanlığın ortaya çıkması için de bir tehdit veya buhran durumunun varlığı gereklidir hatta bazı durumlarda zorunludur. Onun, mefkûre dediği kurtarıcı mukaddes düşüncenin "büyük milli felaket"ten kurtulma refleksiyle oluştuğunu ileri sürmesi anlamlıdır. Ona göre korkunç bir tehlike anında millet şuuru bireysellik fikrini yutar. Herkesin ruhu birleşir ve "milli bir şahsiyet" meydana gelir. Kişiler kendi hürriyetlerini değil milletinin bağımsızlığını düşünmeye başlar. Bu yüce duyguyla karışık mukaddes düşünceye "mefkûre" denir. Söz konusu buhranlı bu devre de "ilkah devresi" olarak adlandırılır (Gökalp, 2019a, s. 70).

Onun ilkah devresi dediği süreç "bizden olanlar"ın birleşmesi anlamında bir milli muhabbetle alakalı olduğu gibi "bizden olmayanlar"dan korunma anlamında bir milli kinle de alakalıdır. Ayrıca onun bu devreye ilkah yani aşılanma devresi demesi önemlidir. Çünkü milliyetçilik mefkûresinin buhranlı zamanlarda ortaya çıktığını açıkça belirtmek buhranlı zamanların bitiminde onun zayıflayacağı anlamını zımnen içermesi demektir. Bu da kapsamlı ve uzun soluklu bir barış döneminde mesela küresel barış

söyleminin yükseldiği postmodern zamanlarda mefkûrenin zayıflayacağı sonucunu beraberinde getirmektedir. Ama bu sonucun doğru olduğunu söylemeden önce söz konusu mefkûrenin aynı zamanda asri olduğundan da bahsetmemiz gerekecektir. Çünkü onun savaşkanlığıyla asriliği birbiriyle bağlantılıdır ve teori inşa edilirken bunların ayrılığı üzerinden değil birliği üzerinden hareket edildiği anlaşılmaktadır.

Onun asriliği yani çağdaşlığı mefkûrenin yerleşmeye (ilkah) başladığı periyotla ilgilidir. Bu dönem -on dokuzuncu yüzyılın başları- nerdeyse tüm dünyanın savaş halinde olduğu, sosyal ve siyasi çalkantıların tüm toplumları esir aldığı bir dönemdir. O dönemde neredeyse her yeni mefkûre ya doğrudan ya da dolaylı olarak bu savaş durumunun etkisiyle ortaya çıkıyor veyahut da bu ortam sayesinde savaşkan bir nitelik kazanıyordu. Hatta savaşkan niteliği en düşük olan Kozmopolitan düşünceler bile her yandan adeta fışkıran milliyetçilik fikirlerine karşı bir çeşit savaş ilanı olarak beliriyordu. Yani aslında toplum mevcut şartlara göre mefkûre üretiyor, zaten var olan mefkûreleri de bu şartlara uymaya zorluyordu. Gökalp buna "yaratıcı içtima" adını vermektedir. Ona "göre mefkûreyi yaratan, içtimadır." (Gökalp, 1982a, ss. 76-77).

Modern (asri) dönemde yaratıcı içtima milliyetçilik denilen mefkûrenin mahiyetini tamamen değiştirmeye başladı. Gökalp'e göre milliyetçilik beynelmileliyet dönemi olan Osmanlı döneminde ülkeyi parçalayan bir mikrop gibiydi. Ama modern dönemde tam tersine milleti diniyle birlikte kurtaracak olan toplumsal bir mayaya dönüştü. O, yaşadığı asrı milliyetler asrı olarak nitelemekte ve milliyetçilik fikriyle oluşan toplumsal kuvvetin hem Türk milletini hem de İslam dinini kurtarmak için kullanılması gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre Doğu da Batı da bize zamanın milliyet zamanı olduğunu gün gibi göstermektedir. Bu yüzyılda etkili olacak en büyük güç milliyet mefkûresidir (Gökalp, 2019a, ss. 46, 85). İçinde aşılandığı ve büyüdüğü dönemden dolayı Türklük fikri de asri bir milliyetçiliktir ki Gökalp bunu yazılarında açıkça belirtir. O, *Türkçülüğün Esasları* adlı kitabında "…Türkçülük asri bir cereyandır ve ancak asri mahiyette bulunan cereyanlarla ve mefkûrelerle itilaf edebilir." demektedir. O, aynı yerde Türkçülüğün "harsi bir mücahede" (savaşım) olduğunu da belirtmektedir (Gökalp, 2019b, s. 288). Burada şu soruyu sormamız gerekiyor: Türkçülük mefkûresi savaşkan (taarruzi) vasfını asri niteliğinden alıyorsa kronolojik periyot değiştiğinde ve bu yeni dönem barışçıl olduğunda mefkûre bu vasfını yitirir mi? Gökalp'in kuramsal düşüncesine göre buna şöyle cevap verilebilir: Türkçülük küresel savaşın olduğu bir dönemde ortaya çıktı bu yüzden savaşçıydı. Hem birlik ruhu tesis etmek hem de muayyen veya gayri muayyen bir düşmana karşı temkinli olmak konusunda güçlü bir çağrısı vardı. Fakat yaratıcı içtimanın rehberlik ettiği tekâmül, küresel çapta bir barış ortamı doğurduğunda Türkçülük mefkûresi yapısındaki dinamik özü kaybetmeye başlar. Bu da Türkçülük mefkûresinin zayıflaması hatta bitmesiyle sonuçlanabilir. Bu cevap kuramsal nitelikte bir cevaptır fakat hem Gökalp'in düşünceleriyle hem de zaman için Türkçülüğün başına gelenlerle doğrulanabilmektedir. Örneğin Gökalp –yukarıda geçtiği üzere- Türkçülükle hiçbir şekilde uyumlu olamayacak

fikrin Kozmopolitanizm olduğunu söylemektedir. Çünkü kozmopolitanlar "milletim nev-i beşerdir" fikrine inandıkları için milliyet mefkûresini kendi bilinçlerinde tamamen yok ederler. Kozmopolitan birinin Türkçü olması nerdeyse imkânsızdır. Gökalp –hatırlanacağı üzere- Sosyalizme karşı olmasının nedenini de Sosyalizmin milliyet fikrine ters olmasıyla açıklamaktadır.

Diğer yandan Türkçülük mefkûresinin asri olması Gökalp'i önemli bir sorumluluktan da kurtarmıştır. Çünkü mefkûre savaşkandı fakat Gökalp bunu ispatlamak için önemli bir çaba göstermek zorunda kalmadı. Sadece düşüncelerini kuramsal bir temele oturtmak için akademik nitelikte bazı atıflar yapması yeterli oldu. Her ne kadar o dönemde Kozmopolitanizm, Sosyalizm gibi küresel fikirler yükseliyor olsa da asıl olan ulusal devletlere dayalı sınırlar ve ulusal bağımsızlık mefkûresine dayalı milliyetçilikti. Bu yüzden de o, milliyetçilik anlayışının savaşkan, mücadeleci, negatif kolektivist gibi yapısal dinamiklerini ayakta tutmak için büyük bir çaba göstermek zorunda kalmadı. Fakat küreselleşmemin tekâsüf ettiği yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren durum değişmeye, küresel liberal sermayeyle ve küresel kültürle birlikte küresel bilinç de yükselmeye başladı. Yükselen üniversalist söylem neredeyse her alana sirayet etti ve küresel savaşsızlık söylemi belki de ilk kez bu ölçüde yaygınlık gösterdi, meşruiyet kazandı. Küresel barış, evrensel hoşgörü gibi kavramlar yüksek bir retorik üretmeye başladı.

Bu dönemde mefkûrenin zayıflamaya başladığını fark eden Gökalp takipçileri, savunma dili ve Gökalp'in kullanmadığı sert bir üslup kullanmak zorunda kaldılar. Mesela Nihal Atsız'ın yazılarında bu değişim sürecinde yaşananları rafine bir şekilde izlemek mümkündür. Atsız, Gökalp Türkçülüğünün temsilcisi olarak o gün yükselen küresel barış söylemine karşı adeta savaş açmıştı. O, çağrı tonu yüksek bir üslupla ülkünün "taarruzi" olduğunu, bağımsızlık gerçekleşmiş bile olsa fütuhat için savaşın devam etmesi gerektiğini yazmaya başladı. Ona göre "ülkülere kanla, kılıçla, dövüşle, millî kinle varılır, büyümek istemeyen millet küçülmeye mahkûmdur. Saldırmayan millete saldırırlar." (Atsız, 1944). Bundan başka o, Türkçülüğün yasasının "yaşamak için kavga" olduğunu söylemek zorunda kaldı, "Artık savaş olmayacak" düşüncesini halkın afyonu olarak gördü. Hayatın yalnız sevgiyle devam edeceğini düşünmemin gaflet olduğuna inandı. Ona göre dünyada savaşı kaldırmak mümkün değildi. Her şey zıddıyla bilindiği için sevgiyle birlikte kin muhakkak var olacaktı. Nihayet o, Türkçülüğü "Türkçülük düşmanlığı düşmanlığı" şeklinde özetleyerek mefkûrenin özündeki savaşkanlığı diğer tüm unsurların önünde gördüğünü gösterdi (Atsız, 1952). Atsız'ın kullandığı bu üslup onun kişisel tavrından kaynaklanmamaktadır aksine yükselen küreselci söylem ve küresel bilincin Türkçülük mefkûresinin temellerini zayıflatmasından duyduğu rahatsızlığı göstermektedir.

Sonuç

Ziya Gökalp'in düşünce sistemini kuramsal bir vizyonla çözümlemeye yönelmek küreselleşen dünyada onun Türkçülük teorisindeki güçlü ve zayıf noktaları tespit etme noktasında bazı önemli sonuçların elde edilmesini sağlamıştır. İlk olarak; Gökalp, kendi dönemindeki bilimsel ve fikri akımlardan etkilenmişti fakat o, çevresinde okuduğu milliyetçi fikirleri Türkçülüğe uyarlamış taklitçi bir aydın değildi. O aynı zamanda bir gelecek vizyonu da içeren kuramsal bir fikrin öncüsüydü. Kendisinden bir asır sonra küresel ve yerel koşullar nerdeyse tamamen değişmiş olmasına rağmen onun fikirlerinin uygulanabilir/uyarlanabilir nitelikler taşıyor olması bundandır.

Gökalp, fikrinin kuramsal temellerini inşa ederken milli bilincin esas olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu, onun düşünce yapısına evrimsel süreçler karşısında –en azından teorik açıdan- esneklik ve dayanıklılık kazandırmaktadır. Çünkü o, söz konusu bu bilincin yok olmayacağı varsayımına dayanmakta üstelik bu varsayımın gerçek hayatta sürekli doğrulandığına dair argümanlar da sunabilmektedir. Milli bilinç dışsal etkilere açık olduğundan küresel bilincin yükselmesi gibi nedenlerden dolayı zaman zaman zayıflayabilse de bu durum geçicidir. Herhangi bir ulusal veya küresel kriz durumu bu bilincin tekrar harekete geçmesi için yeterli olacaktır.

Düşüncesinin temeline yerleştirdiği kuramsal altyapıdan biri olan tekâmül fikri ise onun Türkçülüğünün esnekliğini ve dayanıklılığını artıran bir diğer avantajıdır denilebilir. Çünkü bu fikir bir yandan yeni koşullarla savaşmak yerine ona nasıl adapte olunacağına dair referansları belirlerken diğer yandan ülkünün faşizan ve ırkçı bir söyleme yönelmesini engellemektedir. Küreselleşme özelinde söyleyecek olursak; tekâmül fikrine dayalı bir yaklaşım, sermayenin nasıl ulusal bir olgudan küresel bir olguya dönüştüğü, bunun hangi dinamikler sayesinde gerçekleştiği, ulusal yapıları nasıl dönüştürdüğü, global koşullarda neden böyle bir talebin meydana geldiği, bunun nereye kadar gidebileceği gibi problem alanlarının deşifre edilmesini sağlayabilir. Diğer yandan "yırtıcı" bir küreselleşmenin dizginsiz taleplerine esir olmadan ve emperyal davranmayan eşitlikçi bir ulusal sermayenin dolaşımının sağlanması için bir yol haritasının oluşturulmasına öncülük edebilir. Bu yol haritası gerektiğinde söz konusu sermayenin ulusal menfaatleri deruhte etmek için tekrar döneceği zamanı ve nasıl döneceği öngörüsünü de içermelidir. Aynı durum kültürel küreselleşme için de geçerli olduğundan söz konusu yol haritası Türk harsının küresel ölçekte insanlığa sunacağı kültürel katkılar için de yol gösterici bir vizyon içerecektir.

Gökalp'in mefkûrenin temeline yerleştirdiği bu iki dinamik, Türkçülük teorisinin küresel bilinç üreten mefkûrelere karşı tavrını da belirlemektedir. Onun düşünce sistemi feminizm gibi bazı küresel nitelikli ideolojilerle büyük ölçüde entegrasyona

açıktır. Kapitalizm ve Sosyalizm gibi ideolojilerle ise ulus ve devlet fikrini koruyacak şekilde melez versiyonlar oluşturmaya uygundur. Komünizm ve Kozmopolitanizm gibi ulus ve devlet bilincinin yokluğuna dayalı ideolojilerle ise tamamen terstir. Bu da onun Türkçülük teorisinin bir yandan küresel bir vizyona ve küresel koşullara uyum sağlayacak esnekliğe sahip olduğu anlamına gelirken diğer yandan kemiksiz bir küreselcilik anlayışına da teslim olmama noktasında ilkeleri bulunduğu anlamına gelir.

Günümüzde her ne kadar küresellik devam ediyor olsa da küresel bilincin tekrar zayıflamaya hatta dünya çapında milliyetlere dayalı halk bilincinin tekrar yükselmeye başladığı görülmektedir. Yakın geçmişte hiç olmadığı kadar yüksek bir sesle küresel savaş durumundan bahsedilmektedir. Buna bağlı olarak ülkemizde milliyetçilik fikirlerinde canlanma görülmekte bu canlılık hem halk düzeyinde hem de politika ve teknoloji alanında belirgin şekilde hissedilmektedir. Bu durum Gökalp'in fikirlerindeki tutarlılığın ve teorik temellerin sağlamlığını göstermesi açısından önemlidir. Çünkü o milli bilinci zayıflatan dışsal etkenlerin farkındadır ve bu etkenlerin geçici olacağını, zayıfladıklarında ise milli bilincin tekrar canlanacağını öngörmektedir. Bugün dünya çapında yükselen küresel gerginlikle birlikte ülkemizde yükselen milliyetçilik onun bu öngörüsünü doğrular niteliktedir.

Gökalp'in hem milli bilincin esas oluşuna dayalı hem de tekâmülün doğal seyrini takip etmeyi öneren Türkçülük kuramı; bugün bulunduğumuz noktada Türk harsının küresel koşullarla etkileşimini sağlamak yönünde ama tek yönlü ve emperyal değil ortak bir vizyonun geliştirilmesinin mümkün olduğunu en azından teorik olarak ileri sürmemizi sağlamaktadır. Bu, pratikte gerçekleşmese bile Gökalp'in Türkçülük fikrini oluşturmak için kullandığı kuramsal araçların, –tıpkı bugün Amerikan ulusu üzerinden gerçekleştirilende olduğu gibi- Türk ulusu üzerinden küresel bir vizyonu geliştirmeye elverişli olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Onun yapısındaki savaşkanlık, asrilik ve "öteki" tanımı küresel nitelikte bir etkileşimi yavaşlatabilir olsa da bunlar mefkurenin belirleyici aktörü olmadığı sürece etkileşimi tamamen sekteye uğratacak mahiyette değildir. Nitekim hâkim olan koşullara göre mefkurenin belirleyici unsurları değiştirilebilir. Küresel barış durumunda entegrasyona açık unsurları öne çıkarılıp savaşkan unsurları istirahat durumuna geçirilirken ulusal buhran/savaş durumlarında savaşkan unsurları daha etkili sonuçlar almak için harekete geçirilebilir. Bu aynı zamanda küresel veya bölgesel bir savaş durumunda istirahat halindeki milli bilincin tekrar ve kısa sürede nasıl örgütleneceğinin de kılavuzu niteliğindedir.

Son olarak, Gökalp Türkçülüğü ırkçı ve saldırgan değil aksine değişen koşullara göre uyarlanabilir, millet temelli çözümler üretmeye uygun bir sosyal kuramdır.

Öneri

Türk devletleri arası ortak ders önerisi: Gökalp milli mefkûreye engel olmak isteyen bazı devletlerin "Türk uluslarının birbirini tedris ve terbiye etmesine mani olmaya" başladığını ve "Her ulusa mahsus kitapların diğer ulusların mekteplerinde okunmasına" engel olduğunu yazmaktadır. Kendisi ise ortak tarih, sanat ve edebiyatın milli bilincin inşasında temel olduğunu düşünmektedir (Gökalp, 2019a, ss. 76, 86). Bugün üniversitelerimizde OSD kodlu dersler vardır. Bunlar bölümüne bakmaksızın tüm üniversite öğrencilerinin ortak aldıkları derslerdir. Yine tüm üniversitelerde okutulan Türk Dili ve tarihiyle ilgili temel ortak dersler vardır. Benzer bir uygulama Türk devletleri arasında imzalanacak bir protokolle küresel düzeyde uygulamaya konabilir. Bugün üniversitelerde Avrupa eğitim sistemine temel referanslar üzerinden uyumu sağlamak için yapılan Bologna Sözleşmesi de bu tür küresel nitelikli bir sözleşmedir. Dünya çapında Türk üniversiteleri arasında belirlenecek ortak tarih, dil, edebiyat gibi bazı dersler, online açılacak platformlarda, devletler arası gün ve saat uyumunu da gözeterek protokole dahil olan üniversiteler arasında erişime açılabilir. Böyle bir fikir hayata geçirilmek istendiğinde küreselleşmiş koşullar küresel bilinçle birlikte hareket ederek, millet olarak ulusal fakat devlet olarak uluslararası bir projenin ortaya çıkmasını sağlamış olacaktır. Bu da küresel olanla yerel olanın ilişkisini anlatmak için kullanılan "küresel düşün yerel davran" mottosunun "küresel düşün ulusal" davran şekilde Gökalpçı versiyonların mümkün olduğunu gösteren örneklerden birisi olacaktır.

KAYNAKÇA

Ağçoban, S. (2021a). Söylem Yoluyla Dini Topluluğu İnşa Etmek: İslam Örneği. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, *XXXII*(1), 66-83.

Atsız, N. (1944). Ülküler Saldırıcıdır. *Orhun*, (14).

---------- (1952). Türkçülüğün Önemli Meseleleri. *Orkun*, (68).

---------- (1962). Türk Milletine Çağrı. *Orkun*, (1).

Bauman, Z. (2010). *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*. (A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bodur, H. E. (2003). Küreselleşmenin Dini Boyutu ve Türk Toplumu üzerindeki Yansımalarının Bir Değerlendirmesi. *Dini Araştırmalar*, *6*(17), 47-57. Motif Yayıncılık.

Falk, R. (2005). *Yırtıcı Küreselleşme: Bir Eleştiri*. (A. Çaksu, Çev.) (4. bs). İstanbul: Küre Yayınları.

Fındıkoğlu, F. (2011). Ziya Gökalp ve Sosyalizm. *Istanbul Journal of Sociological Studies*, (5), 42-70. İstanbul Üniversitesi.

Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. (H. Özel, Çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Günay, Ü. (2010). Gökalp, Milli Kimlik ve Din. İçinde Ü. Günay & C. Çelik (Ed.), *Türk Kimliğinin Yeniden İnşası Bağlamında Ziya Gökalp* (1. bs, ss. 9-58). İstanbul: Kesit Yayınları.

Gökalp, Z. (1982a). Yaratıcı İçtima. İçinde M. A. Çay (Haz.), *Makaleler VII* (ss. 76-77). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

---------- (1982b). İktisadî İnkılâp İçin Nasıl Çalışmalıyız? İçinde M. A. Çay (Haz.), *Makaleler VII* (ss. 170-172). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

---------- (1982c). Dine Doğru. İçinde M. A. Çay (Haz.), *Makaleler VII* (ss. 21-27). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

---------- (2019a). Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak. İçinde M. Koç (Haz.), *Ziya Gökalp Kitaplar 1* (2. bs, ss. 39-88). İstanbul: YKY Yayınları.

---------- (2019b). Türkçülüğün Esasları. İçinde M. Koç (Haz.), *Ziya Gökalp Kitaplar 1* (2. bs, ss. 165-298). İstanbul: YKY Yayınları.

---------- (2019c). Türk Medeniyeti Tarihi. İçinde Y. Çotuksöken (Haz.), *Ziya Gökalp Kitaplar 1* (2. bs). İstanbul: YKY Yayınları.

---------- (2019d). Türk Töresi. İçinde Y. Çotuksöken (Haz.), *Ziya Gökalp Kitaplar 1* (2. bs). İstanbul: YKY Yayınları.

Heyd, U. (1950). *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*. London and Beccles: The Harvill Press LTD.

Parla, T. (1993). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm* (2. bs). İstanbul: İletişim Yayınları.

Robertson, R. (2003). Küreselleşme ve Geleneksel Dinin Geleceği. (İ. Çapcıoğlu, Çev.)*Dini Araştırmalar*, *6*(17), 351-360. Motif Yayıncılık.

---------- (2015). Beyond the Discourse of Globalization. *Glocalism: Journal Of Culture, Politics And Innovation*, (1), 1-14.

Tomlinson, J. (2004). *Küreselleşme ve Kültür*. (A. Eker, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Tütengil, C. (2011). Ziya Gökalp'in İktisadi Görüşleri. *Istanbul Journal of Sociological Studies*, (5), 122-141. İstanbul Üniversitesi.

Yıldırım, K. (2019). Moğolistan'da Hunlara Dair Temel Tarih Görüşleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme. İçinde F. Turan & Ö. Tabaklar (Ed.), *Doğumunun 120. Yılında Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu Hatıra Kitabı* (ss. 548-555). İstanbul: Türk Ocakları İstanbul Şubesi.

GÖKALP'LI ASRIN GÜNDÖNÜMÜNDE: TARİHİ KIRILMA, KÜRESİZLEŞME, DÜNYACI MİLLİYETÇİLİK VE TÜRK ELİ

Mehmet Akif OKUR *

"...İl kelimesi, sulh manasına idi. İlci, sulhçu demek olduğu gibi İlhan, sulh hakanı demektir. Türk ilhanları, Mançurya'dan Macaristan'a kadar daimî bir sulh vücuda getiren sulhperest müceddidlerden başka bir şey değildiler...
...Türklerin bütün harpleri, daimî ve geniş bir sulh dairesi tesisi maksadıyladır. Bütün ilhanlık devirlerinde, Mançurya'dan Macaristan'a kadar bütün Turan kıtası gayet mesut bir sulh ve asayiş hayatı yaşamıştır.
Türk ilhanları, emperyalist de değildiler. Çünkü yalnız Türk illerini birleştirmekle iktifa ediyorlar, başka milletlerin ülkelerini fethe çalışmıyorlardı..."

***Ziya Gökalp**, Türkçülüğün Esasları, 1924*

1. Giriş

Uluslararası sistem, önceki benzerlerini andırmakla birlikte kendine özgü şartlarda tezahür eden *Küresizleşme* eşliğinde bir *tarihî kırılmaya* doğru ilerliyor. Sürecin zorlukları ve belirsizlikleri Türkiye dâhil birçok aktörü tedirgin ederken bir taraftan da doğabilecek fırsatlar gözleniyor. Nitekim Ziya Gökalp'ın vefatının 100. yılı vesilesiyle kaleme aldığımız bu makale, sistemik değişim, artan bölgesel istikrarsızlık ve yeniden şekillenen küresel güç dinamikleri bağlamında Türkiye ve ortaklarının Dünya[1] inşa etme potansiyeli meselesine *giriş* yapmaktadır.

Düşüncenin fiillerden önce gelerek onları yönlendirdiğini kabul edip "tarihi, fikirlerin tarihi" sayan bir pencereden Türkiye'nin son yüzyılına baktığımızda, Ziya Gökalp'i bugün niçin hatırladığımızı daha rahat anlıyoruz. Türk düşünce tarihinin bu dönemi, birçok açıdan merkezinde milliyetçiliğin yer aldığı tartışmalarla dolu olarak geçmiştir. Diğer fikir akımları kendilerini takdim etmek, savunduklarını anlatabilmek için milliyetçilikle ilişkilerini, mesafe ya da yakınlıklarını, örtüşen, ayrışan yahut çatışan yön-

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, mehmetakifo@yahoo.com

1 Makalede özel bir kavram olarak kullanıldığı için metin boyunca Dünya kelimesinin ilk harfi büyük yazılacaktır.

lerini vurgulamaya ciddi mesai ayırmak durumunda kalmışlardır. Bu manzaraya Türk milliyetçiliğinin kendi iç değerlendirme, kimi zaman ise çatışma ve ayrışmalarını da eklemek gerekir. Gökalp, her iki tartışma ikliminde de eleştirilmek yahut dayanak gösterilmek maksadıyla en çok atıf yapılan isimdir. Bu konumunda, 20. yüzyılın başındaki tarihî kırılma çağını yorumlayan fikir adamı niteliklerinin bazı söz sahibi çevrelerde gözlenebilen, ancak çoğu zaman eksik/yanlış yorumlanmış sınırlı tesiri de pay sahibidir.

Gökalp'ın fikirleri, yetiştiği yılların Türkiye'sinde tecrübe edilenlerle olgunlaşmıştı. Yeryüzünü sarsan bir önceki tarihi kırılmanın dinamikleri, Osmanlı çağı Türk Dünyası'nı[2] çözmekteydi. Sanayi devrimi ekonomik ilişkileri dönüştürmüş, milliyetçilik-liberalizm-sosyalizm gibi anlam sistemleri öncekilerin iktidarını kırmış, emperyalizmin tahrik ettiği siyasi ve jeopolitik ilişkilerin pusulası büyük bir yeryüzü yangınını işaret eder hale gelmişti. Yeniçağ, bu büyük kapışmanın ardından kesin çehresini kazanacaktı. Gökalp ve nesli bu geleceği görüyor, türlü imkânsızlıklar içinde yakalanacakları kasırgada yıkılmamanın, hatta güçlenerek ayakta kalabilmenin yolları üzerinde kafa yoruyorlardı. Bu arayışın anlam sistemi olan milliyetçilik; milli ve dini kimliğimizi koruyarak yenilenmeyi, her alanda eş zamanlı biçimde ve hızla yaygınlaşması umulan bir 'inovasyonlar/yenileşimler' zinciriyle 'Yeni Hayat'ın inşasını hedefliyordu[3]. Ayrıca, zor zamanlarda hamle gücü sağlayacağı umulan bir ekonomik dönüşüm ve jeopolitik yönelişler öngörülüyordu. Ana hatlarına dokunduğumuz bu tasarım, büyük riskler karşılığında bazı parlak sonuçlar vadediyordu.

Umulanların önemli kısmı muhtelif sebeplerle bulunamadı. Gökalp'ın kuşağı, tüm savunma gayretlerine ve düşündükleri tüm tedbirlere rağmen tarihî kırılma çağının büyük depremlerinde Dünyamızın nasıl çöktüğünü ve hayatlı bir sistem olmaktan çıkıp "tarihi mirasa dönüştüğünü" gördü. Bununla birlikte, bütünüyle Dünyasızlaşmamak, emperyalizm rüzgârlarının tek Dünya ve tek Medeniyet dayatmaları karşısında gerçekçi alternatiflere dayanarak durabilmek maksadıyla yola çıkarken ürettikleri programlarını tamamen terk etmediler. Değişen imkânlar ve dengeler esasında sürekli yenilediler. Dün bir vakıa olan Dünyamızı tekrar kazanmak, yarınlara bir ülkü olarak bırakıldı. Türk milliyetçiliğinin Dünya ufkunu yitirmemesi, 'biz' şuurunun sınırlarını alabildiğine daraltarak katılaştıran, bütünüyle içe kapanma gibi risklere karşı da bir dalgakıran işlevi görecekti.

Uluslararası dinamiklerin Gökalp zamanındaki büyük fırtınaların öncesine belirli açılardan benzer biçimde konumlandığı bir konjonktürdeyiz. Ve dün olduğu gibi bugün de adımlarımıza kılavuzluk eden yol haritamızın zihin haritalarımızla irtibatını kavramlar sağlıyor. Bu sebeple, makalemizde öncelikle zamanın ruhuna dair bir tas-

---

[2] Türk Dünyası, Türklerin teşkilatlandırdığı 'Dünya'.

[3] Ziya Gökalp, "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler", Makaleler II, Süleyman Hayri Bolay (ed.), Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982, ss. 40-46.

lak sunan tarihî kırılmayı takdim edeceğiz. Kavram zihnimizde şu göstergelerle belirginlik kazanmaktadır. Tarihî kırılmayı ivmelendiren küresizleşme, hem önceki küreselleşmenin doğal bir sonucu hem de büyük güçlerin bilinçli bir projesi niteliğiyle, uluslararası ilişkileri yeniden şekillendirmektedir. Geçmiş deneyimler göstermektedir ki, bu türden kırılmalar sırasında büyük güçler uluslararası düzen ve istikrara yalnızca çıkarlarını merkeze alan bir seçicilikle yaklaşmakta, bölgesel krizleri avantajları için daha çok kullanmakta ve/veya kışkırtmaktadırlar. Bu türden senaryolarda tırmanma potansiyeli taşıyan kaos, bölge güçlerini inisiyatif almaya zorlarken, Dünya inşa etme girişimlerine duyulan ihtiyacı şiddetlendirmektedir.

Bu bağlamda, Türkiye ve ortaklarının Dünya inşa etme potansiyeli birbiriyle bağlantılı şu üç faktör üzerinden değerlendirilmeye başlanabilir: a) sistemik seviyedeki küresizleşme eğilimleriyle çok-Dünyalı bir düzene doğru devam eden kayma; b) Türkiye'nin hem Batılı hem de Doğulu güçlerin Dünya projelerindeki gayri merkezî konumu; c) Türkiye'nin güvenliğini ve hayati çıkarlarını tehlikeye atarak artan bölgesel istikrarsızlığa acil müdahale ihtiyacı.

Türkiye, diğer Türk devletleri, devletsiz yapılar ve topluluklar, diasporalar ve hem Müslüman ülkelerden hem de diğerlerinden istekli ortaklar maddi kabiliyetlerini ve çok katmanlı ilişkilerini beraberce seferber ederek "*Dünyalar içinde*" bir Dünya inşa etmek için gerekli kaynaklara ve kabiliyetlere sahiptir. Bu çerçevede "*Türk Eli*", rakip güç merkezleriyle gereklilik arz eden bağlantılar korunurken, Türk Barış Kuşağı içinde yakınlaşması öngörülen ilişkiler yoluyla bölgesel istikrar ve kalkınmayı teşvik edici bir iş birliği ağı olarak tasavvur edilmektedir. Burada kastedildiği şekliyle Dünya inşası, 19. yüzyılın emperyalist nüfuz alanı arayışlarından farklıdır. Tarihsel ve işlevsel açılardan ilişkili bölgeler arasında bir barış, iş birliği ve karşılıklı refah bölgesi meydana getirilmesini ifade etmektedir.

Bu çalışma, Türk Eli'nin yanı sıra, *Dünyacı milliyetçilik*, *Türk Kuşağı* ve *Ortak-Dünyalaşma* gibi başka kavramları da takdim etmektedir. Türkiye ve ortaklarının Dünya inşası açısından sadece sahip oldukları fırsatları değil; aynı zamanda sınırlı elit desteği, kaynak kıtlığı, Dünya inşa etme projesi bakımından diğer büyük güçlerin çıkarlarının dengelenmesi meselesi ve hiyerarşik olmayan bir çerçevede ortakları istekli ve disiplinli tutmanın yollarını bulma gerekliliği gibi zorlukları da vurgulamaktadır.

Tahlilimiz dört ana bölüm halinde ilerleyecektir: teorik/kavramsal notlar, küresizleşmenin uluslararası sistemin üç sütunu üzerindeki tezahürleri, Türk dış politikasının Dünya-bölgesiyle ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi, Türkiye'nin ve ortaklarının muhtemel Dünya inşası projesi hakkındaki düşünceler.

2. Teorik ve Kavramsal Notlar: Uluslararası Sistemin Ontolojik Haritası Değişirken

2.1. Tarihî Kırılma ve Uluslararası Sistemin Üç Sütunu

Tarihî kırılma kavramı, uluslararası sistemdeki dönüşümleri anlamak için önümüze bir pencere açmaktadır. Rutin dalgalanmalardan farklı olarak tarihî kırılmalar, küresel denge ve dinamiklerin yapısındaki ve işleyişindeki temel değişimi ifade etmektedir. Bu türden dönemler, birbiriyle bağlantılı üç sütundaki eş zamanlı krizlerle karakterize edilir: jeopolitik, uluslararası politik ekonomi ve anlam sistemleri.

Jeopolitik alanında; yerleşik hegemonyaya dış çeperdeki rakipleri tarafından meydan okunurken eş zamanlı olarak merkez coğrafyalarda da küresel seçkinlerin iktidarını tehdit eden yerelleşme taleplerinin yükseldiğini görüyoruz. Güç dinamikleri ve sıklet merkezleri güçlü bir devinim içindeler. Bu esnada *uluslararası politik ekonomi*; mevcut ticaret, finans ve üretim kalıplarının çözülerek daha parçalı biçimde şekillenişi eşliğinde yeniden yapılanıyor. Öte yandan da ideolojileri, din ve inanç yapılarını, meşrulaştırıcı anlatıları kapsayan hâkim *anlam sistemleri*, güvenilirlik krizi yaşıyorlar. Yeni veya yeniden canlandırılmış dünya görüşlerinin ortaya çıkışı için uygun bir zemin oluşuyor.

Bu üç sütunda gözlenen birikimli kriz dinamiklerinin eş zamanlılığı önemlidir. Tek tek sütunlardaki birbirlerinden yalıtılmış arızalar genellikle yönetilebilir veya kontrol altına alınabilirken, her üçündeki kriz dinamiklerinin yakınsaması köklü değişimle sonuçlanacak bir kaos ve çatışma iklimi yaratır. Bu çok boyutlu altüst oluş, uluslararası sistemin aktörleri için, özellikle bölgesel veya küresel dengelere tesir potansiyeline sahip olanlar açısından hem zorluklar hem de fırsatlar üretir (Okur, 2018).

Örneğin, uzun 20. yüzyıl bir dizi tarihî kırılmaya şahitlik etmiştir. İlkini Birinci Dünya Savaşı güzergâhının dinamikleri ile savaş öncesi ve sonrası arasındaki farklılıklar resmeder: çöken imparatorluklar, haritaların milliyetler temelinde yeniden çizilmesi, buna uygun yeni bir ekonomik düzen ve yeni anlam sistemlerinin yükselişi. İkinci Dünya Savaşı da küresel düzeni kökten şekillendirmiş, Nazizm-Faşizm anlam sistemlerinin yenilgisine, iki kutuplu Soğuk Savaş yapısının ortaya çıkışına, sömürgelerin tasfiyesine, yeni uluslararası kurumların inşasına giden yolu açmıştır. 1980lerde başlayan süreçte Sovyetler Birliği'nin çöküşü ve bir anlam sistemi olarak komünizmin ideolojik çekiciliğini yitirişiyle Soğuk Savaş'ın sona ermesi, Amerikan tek kutupluluğu ve neoliberal küreselleşme dönemini başlatan başka bir tarihî kırılmayı temsil etmektedir. Günümüzde küresizleşmenin gittikçe daha yoğun hissedilen etkileri, her üç sistemik sütunun temellerini tehdit eden fay hatları boyunca eş zamanlı kırılmaları tetikleyebilecek gerilim birikimini hızlandırmaktadır. *Küresizleşme*, makalenin temel tezi bakımından önemi sebebiyle, aşağıda ayrı bir bölümde ele alınacaktır.

2.2. “Dünya” Nedir? Yeni Çağın Büyük Aktörleri

Küresizleşmeyle hız kazanan tarihî kırılma süreci, uluslararası sistem içinde rakip Dünyaların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bu bağlamda Dünya, devlet yapılarını aşan bir maddi ve manevi ilişkiler, ortak inançlar, normlar, ilkeler, dayanışma ve yönetişim sistemini ifade eder. “Dünya” ortak bir kimliğe, yakınlaşan çıkarlara ve paylaşılan yönetişim yapısına sahip büyük ve ahenkli bir yapıyı ifade eder. Tarihsel örneklere baktığımızda, Dünyaların sadece nüfuz alanları veya jeopolitik bloklardan daha fazlasını temsil ettiği görülür. Kendilerine mahsus iç mantıkları ve dış yönelimleri ekonomik, siyasi ve kültürel alanlarda kendisini gösterir (Okur, 2018). Dünyalar yeni inşa edilebilir veya tarihteki Dünyaların mirası üzerine kurulabilir. Soy ve akrabalık, din, ortak bir geçmiş ve ekonomiden güvenliğe uzanan çeşitli kolektif maddi çıkarlar gibi ortaklıkları paylaşan hâkim bir milletin/devletin veya bir devletler topluluğunun öncü üyesinin liderliğinde varlık kazanırlar (Okur, 2023).

Dünyalar çeşitli siyasi formlarda tezahür edebilir. İmparatorluklardan egemen aktörler arasındaki ittifaklara kadar uzanan bir yelpazede örgütlenebilirler. Günümüzde de Dünya inşası faaliyetleri birbirlerinden farklılaşan tasarımlarla yürütülmektedir. Örneğin, hedefi Rusça konuşan toplumları ve eski Sovyet topraklarını ayrı bir kültürel ve siyasi alanda birleştirmek (Kazharski, 2019) olarak gösterilen “Rus Dünyası” (Russkiy Mir) projesi bunlar arasında yer almaktadır. Söz konusu vizyondan beslenen strateji, Ukrayna’ya karşı güç kullanımında görüldüğü gibi önemli tepkiler ve direnç üreten emperyal bir mantığı, en azından kısmen, yansıtmaktadır. Bununla birlikte, Rus Dünyası girişiminin alet kutusu askeri müdahalelerden ibaret değildir. Kolektif Güvenlik Anlaşması Örgütü ve Avrasya Ekonomik Birliği gibi güvenlik ve ekonomik entegrasyonla ilgili kurumları, Rus dilinin kullanımını teşvik eden medya ağı ve kültürel programlar gibi yumuşak güç unsurlarını da bünyesinde barındırmaktadır (Suslov, 2018) (Feklyunina, 2015).

Bir başka örnek, Çin’in dışardaki inisiyatifler demetiyle karşımıza çıkmaktadır. Kuşak ve Yol Girişimi (KYG), Avrasya ve ötesinde geniş bir ekonomik ve altyapı bağlantıları ağı oluşturan diğer maddi, kültürel, ekonomik ve askeri yatırımlarla birlikte (Xiaochun, 2018), Çin’in resmî söyleminde “insanlık için ortak geleceğe sahip bir topluluk” şeklinde ifade edilen Dünya inşası projesine katkıda bulunmaktadır. KYG ve diğer girişimler sadece ekonomik faaliyet değil, aynı zamanda küresel ticaret güzergâhlarını ve jeopolitik hizalanmaları Çin’in lehine yeniden şekillendirme amacına hizmet eden kapsamlı bir jeoekonomik stratejinin parçaları görünümündedir (Okur, 2017). Henüz Rusya ölçeğinde sınır ötesi doğrudan askeri güç kullanmayan Pekin, nüfuzunu genişletmek için altyapı geliştirme yardımı gibi jeoekonomik politika araçlarına başvurmaktadır. Bu yaklaşım, muhtelif örneklerde borç tuzağı diplomasisi ve ekonomik zorlama konusunda endişeler uyandırmış, tartışmaları tetiklemiştir (Hiebert, 2020).

BRICS grubu (Brezilya, Rusya, Hindistan, Çin, Güney Afrika, İran, Mısır, Etiyopya ve Birleşik Arap Emirlikleri'ni kapsayan) ve genişleme planları, Batı egemenliğindeki küresel düzene alternatif platformlar oluşturma çabalarının genişleyen kurumsal yüzüne işaret etmektedir (Papa & Chaturvedi, 2023). BRICS, bazıları kendi Dünya inşa etme projelerine sahip olan, diğerleri ise Batı Dünyası'nın önde gelen ülkeleriyle çeşitli bölgesel örgütlerde eşzamanlı üyeliklerini sürdüren "Batılı olmayan" güçler için bir şemsiye görevi üstlenmiştir. Grubun Yeni Kalkınma Bankası (YKB) gibi girişimleri, Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonu dâhil olmak üzere Batı önderliğindeki kurumların önceliğine ve ABD dolarının yapısal gücüne meydan okuyarak paralel finans kurumları oluşturma çabasını göstermektedir (Nach & Ncwadi, 2024).

BRICS, "çatı modeli" dayanışmasıyla, Dünya inşa etme projelerine girişmiş Batı dışından büyük güçleri desteklemektedir. Bu, onların uluslararası tartışmalarda görünürlük kazanmalarını sağlayarak sembolik sermayelerini artırmaktadır. Dünya inşa etme projeleri, bu tür sembolizme değer veren özneler arası tavır alış gerektirir. Böylece kitleleri Batı ile geri kalanlar arasındaki dengenin ikincisinin lehine değişebileceği bir geleceğe inandırmak kolaylaşır. Ancak BRICS makul bir zaman dilimi içinde somut başarı elde edemezse, 77'ler Grubu ve benzeri diğer girişimlerin akıbetine uğrama riskiyle yüz yüzedir.

Türk Dünyası'nı örgütlemeye yönelik çok taraflı inisiyatif, sadece birkaçına işaret ettiğimiz Dünya inşası çabalarının zayıf ve güçlü yönlerini doğru gözlemleyerek kendi gerçekliğine dayalı, egemen aktörler arası bir iş birliği modelini hedefleyebilir. Demokratik katılım kanalları aracılığıyla aşağıdan yukarıya, sivil toplum temelli girdilerdeki eksikliklere dair cevaplanması gereken eleştiriler söz konusu olsa da Türk devletlerinin yakınlaşması gönüllü iş birliğine dayalı Dünya inşa etme modeline örnek teşkil etmektedir. Bu proje, Avrasya'da kapsadığı coğrafyanın ötesindeki istikrara da katkıda bulunabilecek özelliklere sahiptir. Türk Dünyası'nın dayanışması, emperyal hırslar peşindeki muhtemel saldırganları caydırmaya yetecek seviyeye ulaşabilir. Bu gerçekleştiğinde, ciddi çatışmalara yol açabilen yanlış hesap heveslerini kırarak Avrasya'da barış ve refahın korunmasını destekleyebilir. Türk Devletleri Teşkilatı (TDT), bu nitelikleri haiz müşterek Dünya inşa etme vizyonunun hayata geçirilmesi doğrultusunda bir adımı temsil etmektedir.

2.3. Dünyalar, Medeniyetler ve Dünyacı Milliyetçilik

Geniş coğrafyalara yayılan Dünyalar, anlam sistemlerini, somut ihtiyaçları, sınırlı maddi ve manevi kaynakları/fırsatları buluşturan bir üçgende hayatın farklı alanlarını düzenlerler. Karşılaştıkları zorluklara -ekonomiden güvenliğe, eğitimden mimariye- getirdikleri özgün çözümler medeniyete hayat verir. Dünyalar hayatın farklı yönlerini dokuyan en büyük tezgâhlar ise, medeniyetler bu tezgâhların ürettiği özgün renk ve desenlerdeki kumaşlardır. Onları üreten tezgâhlar yok olduktan sonra da belirli kı-

sımları varlığını sürdürmeye devam eder. Dünyalar iç ve/veya dış sebeplerle örgütlü varlıklarını yitirip parçalandıklarında, bir zamanlar ürettikleri/dokudukları medeniyetler de aynı bölgede ortaya çıkan yeni Dünyaları çeşitli düzeylerde etkileyecek bir mirasa dönüşür. Zamanla bu miras, üretildiği sistem ve bağlam artık mevcut olmadığı, doğan ihtiyaçlar karşısında güncellenerek yenilenme imkânlarından mahrum kaldığı için gittikçe işlevlerini yitirir. Değeri, müzelik estetik objeler düzeyine indirgenir. Bu konumda bir değişim, ancak tarihî Dünyaya referansla yeni(den) teşkilatlanma çabaları gündeme geldiğinde gerçekleşir. Miras, yeni(den) inşa için gerekli hatırlama safhasının başlıca referans zeminine dönüşür (Okur, 2023).

Medeniyetler geçmiş Dünyaların kalıcı kültürel ve tarihsel miraslarını temsil ederken, Dünyacı milliyetçilik bu temellere dayanarak yeni jeopolitik gerçeklikleri şekillendirmeye çalışır. Dünyacı milliyetçilik, özellikle tarihe derinden kök salmış milli kimlik tasavvurlarıyla uyumlu bir Dünya teşkilatlandırmayı/yeniden teşkilatlandırmayı hem mümkün hem de arzu edilir gören bir dış politika vizyonuna sahiptir. Başka bir söyleyişle, çekirdek kodları milli temellere dayanan işlevsel bir sistem tasarlamayı amaçlar. Bu yaklaşım hem saf yerelciliğin hem de taklit edilen Dünyalara tam asimilasyonun zorluklarına karşı, özgün maddi, siyasi, tarihsel ve kültürel birikimlerden yararlanarak bölge içi ve bölgeler arası iş birliği ve istikrarı teşvik eden bir yolu savunur (Okur, 2023).

Bu vizyon, Türkiye'nin istisnai tarihî mirasının ve mevcut kabiliyetlerinin işaret ettiği potansiyele dikkat çeker. Türkiye, kıtalararası geniş bir Dünyanın tarihteki lideriydi. Türk milli kimliği bu dönemden değerler ve hatıralar içermektedir. Türkiye'nin tarihî tecrübesi, milli kimliğin Dünya inşa etme projesi doğrultusunda genişleyişinin temel değerler düzeyinde büyük çelişkiler üretmemesini temin edebilecek özgün bir zemin sunmaktadır. Bu sayede, milliyetçiliğin enerjisi resmî sınırları aşan inşa girişimlerini omuzlayabilir. "Türk Eli" veya "Türk Barış Kuşağı" kavramı, bu nitelikte bir Dünya inşa etme vizyonunu somutlaştırmaktadır. "Türk Eli", eski Türkçede hem "barış" hem de "vatan" anlamlarını taşımaktadır. "Elçi" (büyükelçi) kelimesi de bu kökten türetilmiştir (Şen, 2023, s. 35).

Nitekim Gökalp, makalemizin giriş kısmındaki epigrafta yer verdiğimiz satırlarında (Gökalp, 2023), "barış" olarak tanımladığı "il" kavramına ve bunun Türk siyasi düşüncesindeki merkezi rolüne işaret etmektedir. Gökalp, "il"in barış anlamına geldiğini ve Türk siyasi liderliğinin tarihî yöneliminin geniş bir coğrafi alanda barışın tesis edilmesi ve korunması doğrultusunda olduğunu vurgulamaktadır. Yani, Türk savaşlarının amacı emperyalist fetihlerden ziyade kalıcı bir barış bölgesinin inşasıdır. Günümüzde "Türk Eli"nin bir barış bölgesi olarak nitelendirilişi, tarihteki Türk Dünyası'nın bu *büyük kararı*[4] ile uyumludur (Okur, 2023).

---

[4] Büyük kararlar, kendisi etrafında bir Dünya oluşturabilme kudretini haiz aktörler tarafından alınan, insanın en geniş güvenlik çevresini belirleyen ve rakipler dahil başkalarının

Dünyacı milliyetçilik, Türk Eli'nin parçası saydığı coğrafyalarda bir taraftan özgün kurumlarını inşaya çalışırken diğer yandan da aynı bölgelerde etkin ilgili büyük güçler ve önemli ekonomik-siyasi merkezlerle çok taraflı ilişkileri reddetmemektedir. Ama yine de hedeflerine ulaşmak için büyük güçlerle ilişkilerde risk almayı ve inisiyatif göstermeyi gerektiren krizleri yönetmek durumunda kalabilmektedir. Bu dış politika yaklaşımı, hâkim Batı merkezli sisteme karşı güvensizliğin kritik düzeylere ulaştığı, Batı'ya alternatif sunan küresel girişimlere katılma ihtimalinin ise ya yeterince ikna edici bulunmadığı yahut da Türkiye'nin tüm ihtiyaçlarını karşılamak bakımından yetersiz kalacağı düşüncesinden beslenmektedir. Dünya inşası kısa vadede külfetli olsa da alternatifi -Batı'nın veya Doğu'nun Dünya projelerinden herhangi birinde önemsiz/marjinal bir rolü kabul etmek- artan sistemik türbülans göz önüne alındığında eşit derecede, hatta daha maliyetli olabilir.

Dünyacı milliyetçilik, bir Dünya'yı yeniden teşkilatlandırma sürecine basit ve kısa vadeli bir girişim gibi bakılamayacağını ve başarının bazı kilit unsurlara bağlı olduğunu kabul etmektedir. Öncelikle tarihî Dünyanın dağılışı esnasındaki koşullar büyük önem taşımaktadır. İstila veya savaş gibi dış faktörlerin söz konusu olduğu durumlarda, bu acı hadiselerin mirası şiddetli tarihî travmalar şeklinde algılanırsa gelecekteki yeniden inşayı kolaylaştırabilir. Aksine, çöküş tarihteki Dünyanın temel ilkelerini bozan iç krizlerle yaşanmışsa, yenilenme çok daha zor hale gelmektedir. Eski Türk Dünyası'nın dağılması, ilk senaryonun canlı bir örneğini sunmaktadır.

İkinci olarak, diğer Dünyaların vaziyeti ciddi bir faktördür. Tarihte kurulmuş ve dağılmış bir Dünyanın yeniden ortaya çıkışı, aynı coğrafyalar üzerinde etkinlik kazanmış rakip güçlerin gerilemesinin üreteceği güç boşluğu ikliminde çok daha mümkün hale gelir. Böyle bir konjonktürde, tarihteki Dünya'nın eski ana parçaları ortak çıkarlar, kültürel yakınlıklar ve kolektif hafıza temelinde yeniden teşkilatlanma ihtimalini serbestçe düşünme iradesine erişirler.

Üçüncüsü, Dünyacı milliyetçilik, kapsayıcı bir kimlik tasavvurunu temsil edebilmelidir. Bunun başarılması, tarihî kimlikler ve ilişkiler güncellenirken kopuk yaşanan devirlerde oluşan kimlik algıları sebebiyle nüksedebilecek itirazcı reaksiyonları hafifletebilir. Zira yeniden bütünleşme projesi, lider ülke veya ülkelerde entelektüel, siyasi ve ekonomik destek üretecek güçlü bir toplumsal tabana ihtiyaç duymaktadır.

---

düşünme ve davranış biçimlerini değiştirerek benzer kararlara yönelten stratejik tercihlerdir. Büyük kararlar güç, çıkarlar ve değerler arasındaki etkileşimin ürünüdürler. Ekonomi, inanç, kültür, ideoloji ve iletişim gibi geniş alanlarda sistemlerin inşasını ve yayılmasını şekillendiren bu kararlar, sadece karar verici Dünyaya değil, tüm insanlığa tesir eden sonuçlar doğururlar. Genellikle tarihsel kırılma noktalarında ortaya çıkar ve yeni bir dünya düzeninin veya çağın inşasına katkıda bulunurlar (Okur, 2018).

Dördüncüsü, uluslararası sistemin genel bağlamının da böyle bir yeniden örgütlenmeye elverişli olması gerekir. Sistemdeki çatışma ve belirsizliklerin yaydığı güvensizlik algısı ile mevcut ittifaklardan duyulan memnuniyetsizlik, tarihteki Dünya'nın bileşenlerini yeni(lenmiş) ortaklıklar aramaya ve eski Dünyalarının güç merkezlerine bakmaya yönelten bir 'itme etkisi' yaratabilir. Aynı anda yeniden örgütlenme projesi de güvenlik desteği, ekonomik beklentilerin belirli düzeylerde karşılanması ve kültürel uyumun vurgulanışı yoluyla 'çekme etkisi' üreten cazip teşvikler sunabilmelidir.

Beşincisi, Dünya inşası süreci, zemini oluşup zorunluluğa dönüşmedikçe mevcut sistemlerden ani kopuş ve ikame anlamına gelmez. Aksine, kendisini "Dünyalar içinde bir Dünya" inşasının kademeli doğasına hazırlar. Bu dönüşüm, mevcut sistemler ile yeni bütünleştirici ilkeler arasında hem devlet düzeyindeki etkileşimleri hem de sivil toplum katılımını içeren dikkatli bir koordinasyonu gerektirir. Eski nüfuz kürelerinden ani kopuş stratejileri mevcut olsa da bunlar genellikle savaşla ilişkilendirilir ve özellikle nükleer silaha sahip olmayan Dünya liderleri açısından yüksek maliyetler üretebilir.

3. Küresizleşme ve Uluslararası Düzenin Dönüşümü

3.1. Süreç ve Proje Olarak Küresizleşme

Küresizleşme, tıpkı selefi küreselleşme gibi, üzerinde uzlaşılmış akademik bir tanımdan yoksundur. Bu belirsizlik, olgunun karmaşık ve çok boyutlu doğasını yansıtmaktadır. Bununla birlikte, küresizleşme süreçlerinin tarihsel kırılmayı karakterize eden kriz dinamikleriyle derinden iç içe geçtiği aşikârdır. Bu devinim, önceki dönemin tekil küreselci vizyonuna açıkça meydan okumaktadır. Yeryüzü, kozmopolit elitlerin önderliğinde tekil bir küresel düzene doğru ilerlemek yerine, çoklu Dünyalara bölünmektedir. Söz konusu parçalanmanın sebepleri çok katmanlıdır. En fazla öne çıkanı ise büyük güçler arasındaki güven erozyonudur. Bir zamanlar öncelikle ekonomik veya pragmatik olan ilişkilerin güvenlikleştirilmesi, serbest piyasalar ve kâr odaklı küreselleşmenin liberal ilkelerinden, güvenlik kaygılarının küresel ekonomik entegrasyonun aleyhine ön plana çıktığı bir paradigmaya geçişi işaret etmektedir. Küresizleşme, günümüzde tezahür ettiği şekliyle, yerkürenin rekabet halindeki Dünyalara bölünmesini ifade etmektedir. Söz konusu dinamik güvenlik, ekonomi ve anlam sistemleri gibi alanlardaki küresel kurumların ve süreçlerin işlevlerini ya da inandırıcılıkların yitirmeleriyle ilerlemekte, Dünyalar düzeyinde bunları yedekleyen paralel sistemler inşa edilmektedir. Sonuçta, uluslararası yönetişim mimarisi temel bir yön değişikliğiyle küresel kurumlardan Dünyalara doğru kaymaktadır.

Küresizleşme, hem bir olgusal süreç hem de bir proje halinde tezahür etmektedir. Olgusal zemininde, önceki yoğun küresel entegrasyon döneminin yarattığı çelişkilerin ve dengesizliklerin doğal sonuçları bulunmaktadır. Başlangıçta Batılı güçlere daha fazla fayda sağlayan küreselleşmenin avantajları, zamanla özellikle Doğu'daki yük-

selen aktörlerin mevcut küresel düzene meydan okumasını mümkün kılmıştır (Buzan & Lawson, 2014) (Chivvis & Geaghan-Breiner, 2024). Aynı zamanda küresizleşme, hem yerleşik hem de yükselen güçler dâhil olmak üzere çok sayıda aktör tarafından bilinçli hamlelerle desteklenen bir sürece dönüşmektedir.

Batılılar için bu, uluslararası ilişkileri kendi lehlerine yeniden düzenleme, içeridekiler ve dışarıdakiler için yeni sınırlar ve farklı kural dizileri oluşturma girişimini temsil etmektedir. Önde gelen politikacıların, finans ve iş dünyası liderlerinin yeni bakış açıları, Batı'daki bu tavır değişimini örneklemektedir (Paul, 2023) (Komolov, 2020). (Yeniden) yükselen güçler için ise küresizleşme, özerk alanlar oluşturma ve Batı egemenliğindeki uluslararası sisteme bağımlılığı azaltma fırsatı sayılmaktadır. Bu aktörler, bağımsız duruşlarını güçlendirmek amacıyla küresel yönetişim kurumlarının bölgesel muadillerini oluşturan paralel altyapılar inşa etmeye çalışmakta, böylece egemen eylem alanlarını genişletmeyi ummaktadırlar (Gloria, 2024). Küresizleşmenin hem organik bir süreç hem de stratejik bir proje şeklindeki çifte doğası, çağdaş uluslararası manzaraya ek bir karmaşıklık katmanı eklemektedir. Söz konusu dinamik ortam, değişen arazide yol almaya çalışanlar için hem riskler üretmekte hem de fırsatlar sunmaktadır.

3.2. Jeopolitik Parçalanma ve Çatışma: "Küresel Dünya"dan "Dünyalara Bölünen Küre"ye

Jeopolitik sütunu, tarihî kırılma sürecini ivmelendiren küresizleşmenin uluslararası sistemde izini sürdüğümüz ilk ayağı teşkil ediyor. Bu alan, temel bir yeniden yapılanma geçirmekte, parçalanma ve rekabet halindeki güç merkezlerinin ortaya çıkmasıyla karakterize olmaktadır. Bu değişim, hem Soğuk Savaş sonrası Amerikan tek kutupluluğu döneminden hem de "İmparatorluk" olarak da adlandırılan küreselleşmenin daha kozmopolit vizyonundan uzaklaşma anlamına gelmektedir (Okur, 2007). Batı'nın Soğuk Savaş'taki zaferinin ardından girilen güzergâh terk edilmektedir (Okur, 2008).

Soğuk Savaş sırasında yerküre rakip kamplara bölünmüş, farklı ideolojiler ve örgütlenmelere dayanan Batı ve Doğu Dünyaları arasındaki uzun soluklu çatışmanın sahnesi haline gelmişti. Sovyetler Birliği'nin dağılması, Batı Dünyası'nın sistemini tüm küreye yaymaya çalıştığı bir dönemi başlattı. Bu süreç, neoliberal küreselleşme veya hiper-küreselleşme olarak adlandırılmaktadır. Ancak mevcut küresizleşme eğilimi, Batı'nın bu girişimden geri adım attığını göstermektedir. Bunun yerine, Batı Dünyası'nın ve müttefiklerinin bölgesel ve ideolojik sınırları yeniden çizilmeye çalışılmaktadır. Bu yeni yönelim iki temel faktöre atfedilebilir. Birincisi, güç dengesinde Batı'dan kürenin geri kalanına doğru nisbî bir kayma yaşanması ve kural temelli liberal düzen altında gerçekleşen söz konusu değişimin Batı dışı coğrafyalarda sivrilen güçler lehine sonuçlar doğurmasıdır. İkinci faktör ise Batılı toplumlardaki, küresel-

leşmeyle bağlantılı biçimde hızlanan göçe paralel olarak iyi ücretli, istikrarlı istihdam fırsatlarının azalması gibi meselelerden kaynaklanan hoşnutsuzluktur.

Bununla beraber, doğmakta olan rakip Dünya çatıları altındaki aktörlerin şu anda etkili ve müşterek eylem kapasitesine sahip gözükmediklerini belirtmek gerekir. Batı toplumlarında ve devletler arasında, daha liberal bir bakış açısını savunanlarla daha milliyetçi bir perspektife sahip olanlar arasında belirgin bir görüş ayrılığı bulunmaktadır. Her grup, gelecek için farklı bir vizyona sahiptir. Ukrayna savaşı bağlamında Rusya'ya karşı tutumlarında bir derece birlik göstermiş olsalar da ABD, İngiltere ile Avrupa arasında ve Avrupa'nın kendi içinde ciddi stratejik değerlendirme farklılıkları devam etmektedir. Bu bölünmeler, ekonomi politikaları, savunma harcamaları ve iklim değişikliği tartışmalarında da kendini göstermektedir.

Benzer şekilde Doğu'da Rusya, Çin ve diğer küçük oyuncular arasında artan bir dayanışma gözlense de burada da iç farklılıklar dikkate değer düzeydedir. Tarihsel gerilimlerin, farklı bölgesel çıkarların ve küresel yönetişime yönelik değişen yaklaşımların bir araya gelmesi, birleşik bir bloktan ziyade karmaşık bir ilişkiler ağı meydana getirmiş gözükmektedir.

Hem Batı hem de Doğu kürelerindeki bu iç parçalanma, sistemin henüz sıkı sıkıya hizalanmış kutuplardan oluşmadığını, daha ziyade çoklu Batılar ve Doğulardan meydana geldiğini göstermektedir. Bununla birlikte, bölgesel çatışmaların körüklediği yoğunlaşan ayrışma, bu iç farklılıkları hafifletmeye ve her kampın kendi içinde daha büyük bir birlik oluşturmasına yardımcı olabilir. Güvenlik kaygılarının yükselişi ve çatışmaların şiddetlenmesi, bu iç sıkılaşma sürecini hızlandırma potansiyeline sahiptir.

Batı'nın küresel kurumların işlerliğini sürdürme konusundaki titiz tutumunda gözlenen gevşeme, rakiplerinin de kurduğu sistemden faydalandığının farkına varılmasına atfedilebilir. Bu tavır değişikliği, Joe Biden'ın düzenlediği Demokrasi Zirvesi gibi etkinliklerde örneklenmektedir. Bu zirve, Batı önderliğindeki dünya düzeninin potansiyel sınırları sembolik düzeyde yeniden tanımlanıyor yorumları eşliğinde değerlendirilmiştir. Aynı zamanda, göçmen akışlarına yönelik "kale zihniyeti"nin yükselişi, fiziksel hudutları güçlendirmektedir. Batı ülkelerinde sınır duvarlarının inşası ve göçmenlik politikalarının gittikçe sertleşmesi, daha net tanımlanmış ve dışarıya karşı savunulan, ilişki ve etkileşimleri içeride yoğunlaşmış bölgeler oluşturma eğilimini yansıtmaktadır (Winkelmolen, 2024).

Bu bağlamda, geleceğin rakip Dünyaları arasındaki sınırları şiddet yoluyla daha da belirginleştirebilecek mevcut ve potansiyel çatışma noktaları artmaktadır. Ukrayna'daki devam eden savaş, bu gidişatın açık bir tezahürüdür. Rusya, Soğuk Savaş sonrası düzene meydan okumuş, Batı ise Ukrayna'yı benzeri görülmemiş ekonomik yaptırımlar ve askeri yardımlarla desteklemiştir. Ortadoğu'daki çatışmaların Filistin

ve Lübnan'a yönelik devam eden İsrail saldırıları ve artan bölgesel gerilimler ikliminde genişleme ihtimali, üzerinde enerji biriken bir başka jeopolitik fay hattıdır. Bu çatışma, sadece sahada gözüken yerel aktörlerin meselesi değildir. Rakip büyük güçler ve onların bölgesel müttefikleri arasındaki daha geniş uzlaşmazlıkları yansıtmaktadır. Ayrıca, Tayvan ve Kore etrafında nükseden gerilimler, ciddi tırmanma potansiyeline sahip diğer sıcak noktaları işaret etmektedir. Tayvan Savaşı, sadece Çin'i ABD ve müttefikleriyle karşı karşıya getirmekle kalmayacak, aynı zamanda birçok ülkeyi taraf seçmeye zorlayarak ortaya çıkmakta olan çok-Dünyalı düzendeki bölünmeleri perçinleyebilecektir.

Gerilimler yoğunlaştıkça ve güvenlik kaygıları arttıkça Dünyaların içindeki farklılıklar, algılanan dış tehditlere karşı birlik sağlama zorunluluğu sebebiyle gölgeye çekilebilir. Birden fazla sıcak coğrafyada eşzamanlı savaşların patlak vermesi, bir zamanlar küreselleşen sistemin daha belirgin biçimde parçalanmasını hızlandırma potansiyeline sahiptir. Karşılıklı fayda sağlayan ekonomik bağların tırmanan jeopolitik gerilimleri hafifletip hafifletemeyeceği konusundaki uzun süredir devam eden bir akademik tartışma vardır. Ukrayna'daki savaş göstermiştir ki, askeri çatışma bağlamında bu ilişkiler ya hızla kesilebilirler ya da finans, ticaret ve yatırımın silahlaştırılması yoluyla jeoekonomik stratejinin araçları olarak yeniden tarif edilebilirler. Aynı durumun diğer muhtemel savaşlarda da tekrarlanması beklentisi güçlüdür. Bu ise küreselleşmeyi var eden alt yapının işlevini "Dünyalar arası düzeyde" geniş ölçüde yitirmesi manasına gelecektir.

3.3. Jeoekonominin Yükselişi ve Ekonomik Milliyetçilik

Tarihî kırılma sürecini izlediğimiz, uluslararası politik ekonominin ilgi alanına giren ikinci sütun, jeoekonominin yükselişi ve ekonomik milliyetçiliğin yeniden canlanması ile kendisini gösteren önemli bir geçiş dönemindedir. Bu değişim, ekonomik entegrasyonun ve piyasa odaklı politikaların önceliklendirildiği son on yılların küreselleşme paradigmasından ciddi düzeyde sapmayı temsil etmektedir. Karşımızdaki yeni manzarada, devletler giderek artan bir şekilde ekonomik araçları jeopolitik hedeflerini ilerletmek için kullanmaktadır (Okur & Şahin, 2022).

Ekonomik karşılıklı bağımlılığın silaha dönüştürülmesine daha fazla rastlanmaktadır. 2018'de başlayan ABD-Çin ticaret savaşı söz konusu eğilim açısından bir örnektir. Yüz milyarlarca dolar değerindeki mallara ilave gümrük tarifeleri uygulanmaktadır. Çin'den yapılan ithalat üzerindeki ortalama ABD gümrük vergisi 2017'de %3,1 iken 2019'da %19,3'e fırlamıştır. ABD-Çin arasındaki krizin küresel sonuçları olmuş, IMF 2020 itibariyle küresel GSYİH'de %0,8'lik bir düşüş öngörmüştür (Bekkers & Schroeter, 2020).

Bu bağlamda, adı uzun süredir küreselleşmeyle özdeş anılan George Soros'un, ulusal güvenlik kaygılarını ekonomik mülahazaların üzerinde tutarak BlackRock'ın

Çin'deki yatırımlarını eleştirmesi manidardır (Soros, 2021). Bu duruş, bireysel çıkarları ve şirket kârlarını devlet ihtiyaçlarının üzerinde tutan küreselci paradigmadan önemli bir sapmayı temsil etmektedir.

Benzer şekilde, Soros'un eleştirilerine maruz kalan BlackRock CEO'su Larry Fink, Ukrayna'nın işgali gibi jeopolitik çatışmalar sebebiyle ekonomik bağımlılıkların ve üretim stratejilerinin küresel düzeyde yeniden değerlendirilmesi gerektiğine işaret ederek bildiğimiz haliyle küreselleşmenin sonunu kabul etmiştir (Fink, 2022). Ken Moelis gibi başka iş dünyası liderleri de bu görüşü tekrarlamış, gıda ve enerji gibi kritik sektörlerde ulus-devletlerin kendine yeterliliğe öncelik verme eğiliminin altını çizmişlerdir(Moelis, 2022). Bu açıklamalar, Batılı elitlerin küreselleşme karşısındaki tutumlarında dikkat çekici bir değişimi yansıtmaktadır. Millî güvenlik ve kendine yeterliliğe yapılan vurgu, neoliberal küreselleşmenin daha önce kutsal sayılan ilkelerinden nasıl yüz çevrildiğini göstermektedir.

Aynı zamanda, yaptırımların bir dış politika aracı olarak kullanımı da ciddi şekilde artmıştır. Örneğin, tahmini 300 milyar dolarlık Rus merkez bankası varlıklarının dondurulması, büyük Rus bankalarının SWIFT ödeme sisteminden çıkarılması, Rus oligarklara ve yetkililere kişisel yaptırımlar uygulanması, ekonomik karşılıklı bağımlılığın jeopolitik çatışmalarda nasıl baskı aracı haline getirildiğine dair örnekler arasına girmiştir (Bhala, 2022).

COVID-19 salgını, yeniden yerleştirme (reshoring), ülke içine taşıma (onshoring), dost ülkelere taşıma (friend shoring) ve tedarik zinciri millileştirmesi eğilimlerini daha da hızlandırmıştır. Özellikle millî güvenlik için hayatî kabul edilen sektörlerde, temel malların yurt içi üretimine öncelik verilmesi yaygın bir uygulama haline gelmiştir. ABD'nin 2022 CHIPS ve Bilim Yasası, yurt içi yarı iletken üretimi için 52,7 milyar dolar ayırmıştır. Benzer şekilde, Japonya'nın 2020'de üretimi Çin'den taşıyan şirketlere 2,2 milyar dolar sübvansiyon sağlama girişimi ve Avrupa Birliği'nin 2030'a kadar dünyadaki en gelişmiş yarı iletkenlerin % 20'sini üretme hedefi, kilit sanayi kollarında "stratejik özerkliğin" nasıl önemsendiğini göstermektedir (Sutter, Sargent,Jr., & Singh, 2023). Bu politikalar, son on yıllara hâkim olan küreselleşmiş üretim modelinden önemli bir sapmayı işaret etmektedir.

Küresizleşme, ticarette de uluslararası ekonomiyi yeniden şekillendirmektedir. Tercihli ticaret anlaşmalarının (PTA'lar) ve dev-bölgesel ticaret anlaşmalarının çoğalması, küreselleşme sürecinde teşvik edilen çok taraflı ticaret kurallarının erozyonuyla birlikte, uluslararası ticaretin parçalanmasına ve bölgeselleşmesine doğru ciddi bir değişimi ifade etmektedir. Küresel GSYİH'nin yaklaşık % 78'ini oluşturan ülkeler artık dev-bölgesel ticaret anlaşmalarının üyesidir ve PTA'ların yakın gelecekte küresel ticaretin yaklaşık üçte ikisini kapsayacağı öngörülmektedir. Bu değişimin etkisi, serbest ticaret anlaşmaları kapsamındaki küresel ihracatın 2010'da % 23'ten 2020'de

%34'e yükselişinde görülmektedir. AB'nin ve ABD'nin ihracatının önemli bir kısmı PTA'lar kapsamındadır; AB ihracatının % 81'i ve ABD ihracatının % 44'ü bu anlaşmaların çerçevesine girmektedir. Dikkat çekici bir şekilde, PTA'lar kapsamında olmayan ikili ticaret bağlantılarından sekizi küresel ticaretin % 15'ini oluşturmakta, her biri %1'ini veya daha fazlasını temsil etmektedir. Bu istatistikler, küresel ticaret sisteminin ABD, AB ve Çin gibi Dünya-lideri güçler veya Dünya-bölgeleri etrafında bölgesel bloklara ayrılma ihtimalinin yüksek olduğu iddiasını desteklemektedir (Dadush & Prost, 2023).

Ek olarak, finansal akışlar da bir dönüşüm geçirmekte, Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonu (IMF) gibi Batı önderliğindeki kurumların dışında yeni yapılar ortaya çıkmaktadır. BRICS ülkeleri tarafından 2014'te kurulan Yeni Kalkınma Bankası (NDB), 2024 itibariyle toplam değeri 32,8 milyar dolar olan yaklaşık 96 projeyi onaylamıştır (NDB, 2024). Benzer şekilde, Çin'in 2016'da başlattığı Asya Altyapı Yatırım Bankası (AIIB), 2024 itibariyle 109 onaylı üyeye ulaşmış ve 278 projeye 53,97 milyar dolar taahhüt etmiştir (AIIB, 2024). Bu kurumlar, yükselen ülkelerin küresel ekonomik yönetişim üzerinde daha fazla etki yaratma arayışlarını, çok-Dünyalı bir finansal düzene doğru yönelme eğilimlerini yansıtmaktadır.

Küreselleşmeyle özdeşleştirilen dijital alanda da egemenlik önem kazanmaktadır. Devletler dijital alanlarını gittikçe daha fazla kontrol etme arayışına girmekte, teknolojik yeteneklerini kuvvetlendirmeyi hem millî güvenlikleri hem de ekonomik rekabet güçleri açısından çok değerli saymaktadır. Çin'in Büyük Güvenlik Duvarını inşası ve çok sayıda Batılı teknoloji platformunu yasaklaması bu eğilimin örnekleri arasındadır. Rusya'nın 2019'da çıkardığı "egemen internet" yasasıyla tüm internet trafiğini devlet kontrollü düğümler üzerinden yönlendirmesi, bu dijital özerklik arayışının bir başka örneğidir. Avrupa Birliği'nin Genel Veri Koruma Yönetmeliği (GDPR) ve ABD teknoloji devlerine Avrupa alternatifleri oluşturma çabaları, Hindistan'ın 2020'de TikTok ve diğer Çin uygulamalarını millî güvenlik gerekçesiyle yasaklaması ve ABD Kongresi'nin bunlara karşı tutumu, "Tekno-Milliyetçiliğin" yükselişiyle küresel dijital alanın parçalanışına işaret eden örnekler arasındadır (Capri, 2024).

Bu gelişmeler, özellikle bir Dünya inşası projesine veya kapasitesine sahip olanlardan başlayarak, devletlerin dijital ekonomiyi şekillendirme hususundaki güçlü istek ve müdahalelerini göstermektedir. Devletler dijital sınırlarını korumaya ve yerli tekno-endüstrilerini beslemeye çalıştıkça, bir zamanlar sınırsız düzeyde açık sayılan dijital alan giderek balkanlaşmaktadır. Bu eğilim sadece bilgi ve hizmet akışını etkilemekle kalmamakta, aynı zamanda sınır ötesi ticaret, inovasyon ve jeopolitik ilişkiler bakımlarından da sonuçlar üretmektedir.

Yukarıdaki yaptırımlar, üretim, finans, ticaret ve dijital alanlardan verilen örnekler jeoekonominin nasıl yükseldiğini, ekonomik milliyetçiliğin bir zamanlar küreselle-

şen ekonominin dokusunu nasıl değiştirdiğini ve onu küresizleşmeye doğru ittiğini göstermektedir. Devletler arasındaki karşılıklılık eğilimi muhtemelen küresel ekonominin parçalanması sürecini hızlandıracak ve derinleştirecektir. Yükselen sınırların kaybettirdiği pazarları ve ölçek ekonomisi imkanlarını telafi etmek amacıyla Dünya inşası faaliyetlerine yönelmek, eskisinden daha uygulanabilir görünmeye başlamıştır

3.4. Liberal Anlam Sistemi ve Değerlerin Krizi

Uluslararası sistemin üçüncü ayağında yer alan anlam sistemleri ve değerler de derin bir dönüşüm geçirmektedir. Uzun süredir Küreselleşmeyi destekleyen liberal-küreselci ideoloji, ciddi bir meşruiyet kriziyle karşı karşıyadır. Bu olgunun kökleri hem çekirdek Batı devletlerini hem de küreselleşmenin çevresel katmanlarında yer alan diğer aktörleri etkileyen bir dizi meselede yatmaktadır. Artan eşitsizlik, süregelen ekonomik istikrarsızlık, küresel kurumların kolektif güvenlik, uluslararası adalet ve ekoloji gibi ulus ötesi zorluklarla etkin bir şekilde başa çıkma konusundaki başarısızlığı bu faktörler arasında yer almaktadır. Söz konusu hayal kırıklıkları bir araya gelerek küreselleşme projesinin vaatlerine duyulan inancı aşındırmıştır.

Popüler-kurulu düzen karşıtı ve milliyetçi hareketlerin küre çapında yükselişi, yaygın hoşnutsuzluğun açık bir kanıtı olarak değerlendirilmektedir. Birleşik Krallık'taki Brexit'ten ABD'de Donald Trump'ın ve Brezilya'da Jair Bolsonaro'nun seçilmesine kadar bir dizi siyasi değişim liberal enternasyonalist düzen karşısında şiddetlenen hayal kırıklığına işaret sayılmıştır. Bu liderlerin bazıları daha sonra seçim kaybetmiş olsalar da kurulu düzeni temsil eden siyasi figürler koltuklarını ancak bu muhalif dalganın gündeminin bir kısmını benimseyerek geri alabilmişlerdir. Küresizleştirici politikalar siyasi yelpazenin her iki tarafından da artan destek görmekte, böylece meşruiyet kazanmakta ve yeni normal haline gelme yolunda ilerlemektedir.

Liberalizme desteğin azalması, uluslararası kurumlara duyulan güvenin azalışında da kendisini göstermektedir. Çok ülkeli anketlerde, uluslararası örgütlerin (UÖ) ulusal hükümetlerin yetkilerini devralıp almaması gerektiği sorusuna verilen cevapların çoğunluğu olumsuzdur. Ayrıca, UÖ'lerin millî egemenliğe müdahalesi konusundaki endişeler de dile getirilmektedir (Bearce & Scott, 2019). 2017-2022 Dünya Değerler Araştırması ve Avrupa Değerler Araştırması (WVS/EVS), tüm coğrafi bölgeleri kapsayan yaklaşık 90 ülke ve bölgeyi ele almış, BM'ye duyulan net güvenin sadece araştırılan ülke ve bölgelerin yaklaşık yarısında pozitif olduğunu, çok sayıda örnekte ise güven seviyelerinin belirgin şekilde düşük çıktığını ortaya koymuştur (Trithart & Case, 2023).

Liberal enternasyonalizmin bu geri çekilişi, milliyetçi ve popüler-kurulu düzen karşıtı ideolojilere dikkate değer seviyede hayat enerjisi vermektedir. Söz konusu dünya görüşleri millî egemenliğe ve kültürel özgünlüğe öncelik verirken küresel elitlere ve kurumlara şüpheci yahut bütünüyle reddedici nazarlarla bakmaktadır. San-

dıklardaki başarı grafikleri yükselmektedir. 2022-2023 arasındaki ulusal seçimlerde, Avrupalı seçmenlerin % 32'si kurulu düzen karşıtı partilere oy vermiştir. Bu oran 2000'lerin başında % 20 ve 1990'ların başında %12 idi (Henley, 2023). Aynı rüzgarlar Batı dışı coğrafyalarda da esmektedir. Örneğin Hindistan'da, Hindu milliyetçisi Bharatiya Janata Partisi (BJP) 2014, 2019 ve 2024'teki seçimleri ard arda kazanarak Hindistan'ın son otuz yılında görülmemiş bir başarı elde etmiştir (Ruparelia, 2024).

Liberal anlam sistemlerindeki kriz, küresizleşme süreciyle bağlantılıdır ve küresel entegrasyonu destekleyen ideolojik temelleri zayıflatmaktadır. Liberalizme muhalefet hem merkez bölgelerde hem de daha önce çevresel kabul edilen topraklarda eş zamanlı olarak yükselmektedir. Bu durum, rakip Dünya-vizyonlarının ortaya çıkışını teşvik etmiştir. 'Kural temelli' uluslararası düzenin krizi hakkındaki entelektüel tartışmalar, artan çelişkiler ve önemli saygınlık kaybına paralel biçimde yoğunlaşmaktadır (Ikenberry, 2023). Eleştiriler Batı'da ciddi bir muhasebe zemini oluşturamamıştır. Aksine, Batılı bakış açısının dışlayıcı eğilimleri keskinleşmektedir. Batı Dünyası'nın (yahut Dünyaları'nın) küreselleşme sonrası yüzünü şekillendirenler, iklim değişiminden cinsiyet tartışmalarına kadar geniş bir yelpazedeki meselelere içeriyi dışarıdan, bizi ötekilerden ayıracak yeni "medeniyet standartları" (Gong, 2002) şeklinde yaklaşıyor görünmektedir.

Ortadoğu'da büyüyen yangın, liberal anlam sistemine dayandığı iddiasındaki güç merkezlerinin çelişkilerinin son tezahürlerine sahne olmaktadır. İsrail Başbakanı Benjamin Netanyahu'nun durdurmaya yanaşmadığı on binlerce sivilin hayatına mal olan çatışmayı "barbarlık ile medeniyet arasında bir çarpışma" şeklinde nitelendirerek ABD Kongresi'nden büyük alkış alması (Netanyahu, 2024), tarafların bizden veya ötekilerden sayılmasına göre ayrı ölçülerle işletilen küresel adalet terazisinin çarpıklığını örneklemektedir. Nitekim, Güney Afrika tarafından Uluslararası Adalet Divanı'nda (UAD) İsrail'e karşı açılan soykırım davasının bulduğu yaygın destek, Küresel Güney'in bu kronik çifte standartlı anlam terazisine meydan okuma arzusunun tezahürüdür. Batı Dünyası'nın egemen çekirdeğinden Netanyahu'ya verilen destek, liberal düzenin kural temelli olma iddiasının tutarsızlığını bir kez daha açığa çıkarmış, Batı önderliğindeki kurumların ve normların ahlaki otoritesine duyulan güvensizliği derinleştirmiştir.

Gazze, insan hakları normlarının seçici uygulanmasını, uluslararası hukukun ve ilgili kurumsal mekanizmalarının erozyonunu, küresel adalet konularında Batılı güçler ile Küresel Güney arasındaki büyüyen ayrılığı ve farklı medeniyet tasavvurlarının evrensel değerler üzerinden yürüttükleri rekabeti yansıtan bir ayna haline gelmiştir. Mevcut anketler, bu başarısızlığın Batı Dünyası'nın (Dünyaları'nın) önde gelen aktörlerine karşı güçlü olumsuz duygular yarattığını, aynı zamanda Çin, Rusya ve Türkiye gibi Dünyalarını (yeniden) teşkilatlandırma yönünde adımlar atan güçlerin bölgedeki prestijini artırdığını doğrulamaktadır (ArabCenter, 2024).

Hegemonik anlam sisteminin tutarlılığının sorgulandığı bu bağlamda, Dünya inşası projeleri alternatif kavram ve tasavvurlarla kendilerine alan açmaya çalışmaktadır. Çin'in "insanlık için ortak geleceğe sahip toplum" sloganı bunlar arasındadır. Fakat bu vizyon, Pekin'in İslam'ı Çinlileştirme hedefi (Davidson, 2023), Uygur ve Kazak Türklerine kamplarda reva görülen insanlık dışı muameleler ve diğer yaygın baskılar (Chotiner, 2022) sebebiyle eleştiri konusu olmaktadır. Rusya, ABD hegemonyasını reddeden bir "çok kutuplu dünya düzeni"ni savunmaktadır, ama Ukrayna ve Suriye'deki faaliyetleri benzer eleştirileri davet etmektedir. Bununla birlikte, tüm çelişki ve kusurlarına rağmen, söz konusu sloganların işitilmeye başlanması hızlanan küresizleşme eğilimini ve yeni bir geleceğe dair yükselen beklentileri yansıtmaktadır. Türkiye'nin sistemik değişim talep eden eleştiri ve vurguları da bu çerçeveyle birlikte yorumlanmalıdır.

Alternatiflik iddiasındaki Dünya-vizyonlarının bir kısmı, tarihteki Dünyaları tarafından dokunmuş medeniyet miraslarıyla bağlantılı değerler manzumesinden beslenmektedir. Bu çerçevede, Dünya inşası projeleri ivme kazandıkça, anlam sistemleri ile uluslararası düzen arasındaki ilişkilere dair daha kapsamlı iddiaların kendilerini göstermesi beklenebilir.

Sonuç olarak, küresizleşme süreci uluslararası sistemin üç önemli ayağındaki yerleşik kalıpları derinden sarsmaktadır. Jeopolitik manzaraya parçalanma eğilimi hâkimdir. Rekabet halindeki Dünya inşası projeleri varlıklarını hissettirmektedir. Uluslararası politik ekonomi alanındaki dengeler, yükselen jeoekonomik gerilimler ve ekonomik milliyetçiliğin etkisiyle yeniden şekillenmektedir. Bu arada, küreselleşmenin ideolojik zeminini oluşturan liberal anlam sistemi bir meşruiyet kriziyle karşı karşıya kalmakta, yeniden canlanan milliyetçi yönelişler ve rakip uluslararası düzen vizyonları tarafından kendisine meydan okunmaktadır.

4. Türkiye'nin Seyri: Kaybedilen Dünyadan Dünya İnşasına mı?

Bu bölümde, Türk dış politikasının evrimiyle ilgili bazı noktalara dokunularak, Türkiye'nin ana vatanın korunması ile Osmanlı mirası ve gelecekteki Dünya inşası imkânları arasındaki ilişki ve gerilimleri nasıl yönetmeye çalıştığına işaret edilmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarındaki odak noktası, yeni sınırlar içindeki ulus-devletin pekiştirilmesiydi. Bu dönem, tarihteki Dünyamızın kalbindeki coğrafyaya stratejik geri çekilişi temsil eden "Anadolu Ergenekonu" mecazî tasviriyle nitelendirilmektedir (Kösoğlu, 2019).

Bununla birlikte, Cumhuriyetimizin ilk yıllarında Lozan'ın değiştirilemez sayılmadığını belirtmek gerekmektedir. Aksine bu antlaşma, ötesindeki hiçbir tavizin kabul edilemeyeceği bir kırmızı çizgi olarak değerlendirilmiştir. Dahası, fırsat doğduğunda bu kırmızı çizgiyi aşmak için belirli hükümleri değiştirme yönünde gayret sarfedilmiştir. 1936 Montrö Sözleşmesi'nin Boğazlar üzerindeki Türk egemenliğini yeniden tesis etmesi ve 1939'da Hatay'ın Türkiye'ye katılması, söz konusu politikanın örnekleridir.

Bu dönemde, Doğu ve Batı arasında belirli düzeyde denge kurma çabası kendisini gösterir. Bu arada, özellikle Balkanlar, Kafkasya, Ortadoğu, Türkistan ve ötesinde, kaybedilen Dünya'nın insanlarıyla bağlantıları sürdürme, belirli köprüleri koruma gayretleri mevcuttur (Okur, 2023). 1934 Balkan Antantı ve 1937 Sadabad Paktı, Türkiye'nin eski Osmanlı coğrafyası ve ötesinde bölgesel iş birliğini ve istikrarı destekleme çabalarıyla bağlantılıdır. Bu girişimler, doğrudan bağlamlarının ötesinde, büyük güçlerden gelebilecek muhtemel tehditlere karşı bir tampon kuşak oluşturma ve aynı zamanda Türkiye'nin yakın çevresindeki nüfuzunu koruma çifte hedefiyle tasarlanmıştı. O dönemde bu terimlerle açıkça ifade edilmemiş olsa da "Türk Eli" veya Türk Barış Kuşağı, Türkiye'nin bölgesel diplomasi vizyonunu, en azından niyet düzeyinde, etkileyen bir ilke olarak anlaşılabilir.

Dünyacı milliyetçilik, Türkiye'nin resmi sınırları ötesindeki coğrafyanın teşkilatlandırılışına öncelikle iki kategori etrafında yaklaşmaktadır. İlk kategoride Misak-ı Millî (Millî Yemin) (Budak, 2014) (Şentop, 2021) ile bağlantılı bölgeler, ikincisinde de tarihteki Dünyamızın diğer parçaları yer almaktadır. Misak-ı Millî, tarihteki Dünyamızın topraklarından büyük yenilginin baskısı altında gerçekleşen geri çekilişimizin sürdürülebilir barış hedefiyle örgütlenmesi projesidir. Burada kullanıldığı şekliyle sürdürülebilir barış kavramı, üç temel özelliğe sahiptir: adil antlaşmalar, antlaşmalarda ilgili hükümlerden etkilenecek toplulukların insani ihtiyaçlarının gözetilmesi, barış tasarımının ürettiği sonuçların uzun vadeli bir vizyonla takip edilmesi (Okur, 2023b).

Misak-ı Millî, Türk devletinin yalnızca yeni tanımlanmış sınırlarının içine değil, aynı zamanda yaklaşık dört asır boyunca teşkilatlandırıp yönettiği ve Birinci Dünya Savaşı'ndaki yenilginin ardından terke zorlandığı topraklara da kalıcı barış getirecek şekilde yeni bir geleceğe yönelmeye çalıştığı şartları tanımlamaktadır. Önerilen sınırlar ve ilkeler, millî kimliklerin öne çıktığı bir çağda çatışma hafızası oluşturmaksızın yeni bir bölgesel düzene geçişi kolaylaştırmak üzere tasarlanmıştır. Belge, Osmanlı Devleti'nin eski vatandaşlarıyla, hukuken bağımsız devletlerden oluşan yeni bir Dünya anlayışı çerçevesinde bir arada yaşamayı mümkün kılacak esasları belirlemiştir. Bağımsız devletler kurma yolunu izleyip izlememe konusunda halkların serbest kararını vurgulayarak, 20. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin arazisi üzerinde ortaya çıkan ülkeler için varlıklarını dayandırabilecekleri bir hukukî çerçeve oluşturmuştur. Misak-ı Millî'nin bağımsızlık öngördüğü bazı bölgelerde, Filistin örneğindeki gibi, self-determinasyon meselelerinin uluslararası toplum tarafından hâlâ çözüme kavuşturulamayışı, bu belgenin süregelen tartışmalarda niçin bir referans noktası olmaya devam ettiğini açıklamaktadır.

Dünya inşası perspektifinden bakıldığında, Türkiye'nin sınırları dışındaki topraklara ilişkin olarak her biri kendi alt bölgelerine sahip iki geniş sahadan söz edebiliriz.

İlk ilgi alanı, Balkanlardan Hicaz ve Kuzey Afrika'ya uzanan Osmanlı beşerî coğrafyasıdır. Bu toprakların bazılarının kaderi Misak-ı Millî'de ele alınmış, diğerlerinin

durumu ise daha önce belirlenmişti. İkinci ilgi alanı, şu anda Türk cumhuriyetleri ve devletsiz Türk topluluklarına ev sahipliği yapan Kafkasya ve Türkistan'dır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında ve Soğuk Savaş döneminde Türkiye, Misak-ı Millî'den etkilenen topraklarla ilişkilerini yeniden düzenlemeye başlamıştı.

Soğuk Savaş, Türkiye'nin dış politika yöneliminde yeni zorluklar ve fırsatlar ortaya çıkardı. Sovyetler Birliği'nden algılanan tehdit, özellikle Stalin'in İkinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında bir ittifakın bedeli olarak Türkiye'den toprak ve askerî üs talepleri (FRUS, 1960), Türkiye'nin daha şiddetle Batı Dünyası'na yönelmesine yol açtı. 1952'de gelen NATO üyeliği, bu açıdan bir dönüm noktasıdır.

Türkiye'nin Soğuk Savaş döneminde Batı kurumlarına dâhil oluşu sorunsuz gerçekleşmemiştir. İlişkinin bir tarafında sürekli gerilimler ve çelişkiler yer almıştır. Türkiye, jeostratejik konumunu Batı'dan ekonomik ve askerî destek sağlamak için kullanmaya çalışırken, aynı zamanda tarihî Dünyasının coğrafyasındaki çıkarları için tanınma arayışında olmuştur. Bu arada, Türk liderler sürekli biçimde adaletsiz muamelelerden şikâyet etmiş, Türkiye'nin kendine özgü güvenlik kaygılarının anlaşılmıyor oluşu hususundaki hayal kırıklıklarını dile getirmişlerdir.

1974 Kıbrıs krizi ve ardından gelen ABD silah ambargosu, Türkiye'nin bağımlılıklarının maliyetini ortaya çıkararak Batı Dünyası'ndaki gerçek konumu hakkında tartışmaları tetiklemiştir. Bu dönemde, Türkiye'nin dış politika seçeneklerini çeşitlendirme, Ortadoğu ile yeniden yakınlaşma ve Sovyetler Birliği ile ilişkileri iyileştirme girişimleri dikkat çekmektedir. Ancak, Türkiye köklü bir yön değişikliği arzusunda olmamıştır. Bu, uygulanabilir bir seçenek varsayılmıyordu. Türkiye'nin Batı kurumları ve normları ağına dâhil oluşu, NATO'nun ötesine geçerek ekonomi, eğitim ve kültürel hayatı kapsayan boyutlar kazanmıştı. Türkiye'nin elitlerinin önemli bir kısmı eğitimlerini Batı kurumlarında veya onların Türkiye'deki muadillerinde almış, böylece Batılı sistemler ve dünya görüşleriyle derinden aşina olan bir lider ve entelektüel kadro meydana gelmişti. Bu entegrasyon, Türkiye'nin iç ve dış politika yönelimlerini ciddi ölçüde etkileyerek, Batılılaşma eğilimi ile daha millî perspektifler arasında gerilimlere yol açmıştır.

Sovyetler Birliği'nin 1991'de dağılması, Türk dış politikası için yeni bir dönemin başlangıcı sayılmaktadır. Bu gelişme, bir zamanlar Türkiye'nin tarihî Dünyası'nın parçası olanlar da dâhil Soğuk Savaş sırasında büyük ölçüde erişemediği bölgelerle etkileşim imkânları sağlamıştır.

Bu dönemde, Türkiye'nin Türk Dünyası ile bağlantılarına yönelik ilgide ciddi bir canlanma yaşanmıştır. Türkistan ve Azerbaycan'da bağımsız Türk devletlerinin ortaya çıkışı, Türkiye'ye "Türk Eli" anlayışının bir biçiminin hayata geçirilmesi için harekete geçme imkânı sunmuştur. Türkiye'nin söz konusu bölgelerle yeniden etkileşime geçmeye yönelik arzusu, diplomatik, ekonomik ve kültürel girişimlerdeki artışta açık-

ça gözlenebilmektedir. Geçtiğimiz otuz yılda, Dünyacı milliyetçiliğin bu bölgedeki en önemli kurumsal sonucu Türk Devletleri Teşkilatı (TDT) olmuştur.

TDT etrafındaki faaliyetlerin, yukarıdaki ilgili kısımda bahsedilen Dünya (yeniden) inşası gereklilikleriyle örtüştüğü ölçüde parladığını görmekteyiz. Karabağ Zaferi'nin ardından kazanılan bütünleşme ivmesi, başarılı sonuçların meydana getireceği çekiciliğe güzel bir örnek teşkil etmektedir. Zaferden sonra yapılan ikili ve çok taraflı zirvelerde, daha büyük entegrasyon lehine önemli kararlar alınmıştır. Ancak, bu kararların ciddi bir kısmı hâlâ uygulanmayı beklemektedir.

Çekme ve itme etkilerinin mevcut etkileşimi, son dönemdeki jeopolitik tartışmalar bağlamında ayrı bir anlam taşımaktadır. Türk Dünyası, 21. yüzyılın en şiddetli jeopolitik mücadelesi açısından kilit önemi haiz bir coğrafi konuma sahiptir. Büyük güçler ve rakip Dünya inşası projeleri arasındaki gerilimlerin ve çatışmaların yoğunlaşmasının beklendiği göz önüne alındığında, başka bir çalışmada "Türk Kuşağı" olarak adlandırdığımız bölge (Okur, 2017) özel bir anlam kazanmaktadır. ABD, müttefikleri ve Rusya-Çin ile destekçileri arasında çıkabilecek bir çatışma, Çin'in deniz ticaretini sekteye uğratacaktır. Bu, Çin'in mallarını pazarlara ulaştırmak, enerji ve hammadde tedarikini güvence altına almak için önemli ölçüde genişletilmiş bir kara ulaşımı, iletişim altyapısı ve nakliye sistemleri ağına ihtiyaç duyacağını göstermektedir. Kuşak ve Yol Girişimi kapsamında Asya'da yolların ve boru hatlarının inşasına yapılan büyük yatırımların bu bağlamda da değerlendirilmesi gerektiği açıktır. Çin'in sanayi bölgelerini Avrupa pazarlarına bağlayan rotalar arasında en uzun süre açık kalması muhtemel olanı, Çin içlerinden başlayıp Doğu/Batı Türkistan, Hazar Denizi, Azerbaycan, Gürcistan ve Türkiye üzerinden Avrupa'ya ulaşan Türk Kuşağı'dır. Zangezur Koridoru'nun açılmasıyla değeri artacak bu rotanın önemi, Rusya'nın Ukrayna'yı işgalini takiben devreye sokulan yaptırımların Rusya rotasını izleyen Çin kargo taşımacılığını riske atması ışığında daha iyi anlaşılmaktadır. Zangezur Koridoru meselesi etrafında zaman zaman yükselen gerilimlere ve yeniden çatışma ihtimaline rağmen, Azerbaycan'a Nahçıvan'ı doğu topraklarıyla bağlamak için egemen haklar tanıyacak 30-40 kilometrelik bir ulaşım tünelinin inşası gibi barışçıl çözüm seçenekleri de bulunmaktadır (Okur & Şahin, 2022).

Nüfusunun küresel ekonominin geleceğinde Çin'inkine benzer bir rol oynaması beklenen Hindistan'ın da yolu Türk Kuşağı'ndan geçmektedir (Mohapatra, 2021). Pakistan ve Çin ile mevcut sınırları üzerinden Asya'nın enerji kaynaklarına erişemeyen Hindistan, alternatif güzergâhlar peşindedir. Bunların en kritik olanlarından biri Zengezur Koridoru ile de kesişen, İran-Kafkasya-Rusya veya Türkiye üzerinden Avrupa'ya uzanan rotadır. İkincisi İran ve Afganistan üzerinden Türkistan'a ulaşmaktadır. Üçüncü güzergâh, Basra Körfezi, Irak ve Türkiye'yi aşarak Avrupa'yı hedeflemektedir. Dördüncüsü, G20 toplantısında duyurulan Hindistan-Ortadoğu-Avrupa Ekonomik Koridoru'dur (Das, 2024). Rota, Türkiye'nin Doğu Akdeniz ve Ege suları yakınların-

dan geçmektedir. Batı ile Çin arasında kopuşa yol açabilecek bir çatışma ihtimalinin gerçekleşmesi durumunda, Hindistan'ın küresel tedarik zincirindeki değerinin daha da artması muhtemeldir. Çin'i kuşatmaya çalışanların, Türk kuşağını Pekin'e kapatırken Delhi'ye daha fazla açmaya çalışmaları şaşırtıcı olmayacaktır.

Yukarıda değindiklerimiz, sadece Türk nüfuslu coğrafyadaki Dünya inşası faaliyetlerinin kısa ve orta vadeli tesirlerine dair bazı örneklerdir. Muhtemel etkiler, senaryolar ve sonuçlar geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. Bu devletler iki muhtemel hareket tarzı arasında seçim yapmak durumundadırlar. İlk tercih, rekabeti neredeyse çatışma noktasına tırmandıran büyük güçlerin jeopolitik tasarımlarıyla tek başına yüzleşmektir. İkinci seçenek, tüm rotayı kontrol eden Türk Kuşağı devletlerinin bir araya gelerek ortak politikalar belirlemesi ve arttırılmış pazarlık fırsatlarından yararlanmasıdır. İlkinin açık riskleri karşısında ikinci tercihin vadettiği faydalar, Türk Dünyası'nın yeniden örgütlenmesine katılma motivasyonunu güçlendirmektedir.

Ayrıca, Türk Dünyası'nın yeniden teşkilatlandırılışı, Türk Kuşağı'nın stratejik değerinin çok ötesinde fırsatlar sunmaktadır. Meseleyi jeopolitik denklemlerden ibaret saymak yanlıştır. Detayları bu makalenin kapsamı dışında kalmakla birlikte, Türk devletlerinin güçlenen alt yapı imkanları, yetenekleri, tamamlayıcı kaynakları, doğal zenginlikleri, niteliği artan nüfusları birbirlerini kuvvetlendirici mahiyettedir. Türk kuşağı, müşterek kalkınma ve refah artışı için elverişli koşullara sahiptir.

Dünya inşasının cazip vaatleri ışığında, yüzleşilebilecek risklere karşı stratejiler tasarlamak mümkündür. Bunlara örnek olarak 'Ortak Dünyalaşma' ve 'Çatı paylaşımı' verilebilir. Ortak Dünyalaşma, farklı Dünya inşası projelerine ait kurumların tek bir ülke içindeki eş zamanlı varlığını ifade eder. Bu çoklu mevcudiyetle ev sahibi ülke, Dünya-lideri devletlere uygulanabilir alternatiflerinin bulunduğunu göstererek masada güçlenmektedir. Zamanla, bu Dünyalardan birinin etkisi azaldıkça, daha yeni ve sağlam kurumlara sahip Dünya kademeli biçimde öncekinin sorumluluklarını üstlenir. Ancak iyi işleyebilmesi, iki Dünyanın kurumları arasında belirli düzeyde iletişimin ve karşılıklı konumlara dair bir anlayışın oluşmasını gerekli kılar. Özellikle kapasite sıkıntıları yaşayan aktörler açısından Ortak Dünyalaşma, yerleşik Dünya'nın liderinin olumsuz tepkilerini hafifleterek yeni Dünya inşası projelerine katılımı kolaylaştırabilir.

Çatı paylaşımıyla, Doğu ve Batı gibi üst çerçevelerin çoklu Dünya inşası projelerini barındıran birer çatı işlevi görmeleri kastedilmektedir. Batı ve Doğu parantezleri içinde birden çok Dünya aralarındaki ortak altyapıyı, pazarlara erişimi ve teknoloji paylaşımını belirli düzeylerde koruyarak örgütlenebilir, küresel siyasette de rakiplere karşı dayanışma sergileyebilir. Bu stratejide, daha az güçlü Dünyanın, daha güçlü olandan hem bir kalkan/dalga kıran hem de kalkınma kaynakları tedarikçisi olarak yararlanırken iç âhengini ve bağımsız kimliğini koruyabilmesi çok önemlidir.

Küresizleşmenin dinamikleri, yeni jeopolitik yönelişler ve risk önleme stratejileri Dünyacı milliyetçilik vizyonunu cesaretlendirici niteliktedir. Bununla birlikte, Dünya inşası projesinin önünde ciddi engeller de bulunmaktadır. Nüfusun önemli bir bölümü ile belirli siyasi ve bürokratik çevrelerin bütünleşme özlemlerine rağmen akademi, iş dünyası ve kültürel elitler gibi toplumun etkili kesimleri arasında Dünya inşası girişimine verilen destek sınırlıdır. Bunun bir nedeni, Türkiye dâhil tüm Türk devletlerindeki elitlerin kayda değer kısmının, başka Dünyalara entegrasyona odaklanan bir zihniyetle eğitilmiş ve konumlandırılmış olmasıdır. Temel rolleri, ülkelerinin çekici buldukları veya uzmanlık sahibi oldukları daha büyük bir sisteme katılımını kolaylaştırmak hususunda aracılık yapmaktır. Bu, onlara belirli bir Dünyanın temsilcileri sıfatıyla prestij ve statü kazanma imkânı sağlamıştır (Okur, 2023).

Eğer bir Dünya inşası projesi, lider ülkelerdeki seçkinlerin kayda değer kısmı tarafından gerçekten desteklenmiyorsa, başarı şansı azalır. Küresel krizler ve tarihsel kırılma düzeyine ulaşan jeopolitik dönüşümler, böyle bir projeyi desteklemek için gerekli motivasyonu yine de sağlayabilir. Ancak, Türkiye ve ortakları Dünya inşası vizyonunu yurtiçinde ve uluslararası alanda daha geniş kesimlere taşıyacak, tutarlı ideolojik çerçeveler oluşturmak hususunda çalışmalarını sürdürmek durumundadırlar. Farklı ideolojik âidiyetleri Türk Dünyası genelinde tesir uyandıracak biçimde bütünleşme hedefine yöneltmek, hâlâ üstesinden gelinmeyi bekleyen bir mesele teşkil etmektedir.

Türkiye ve ortaklarının karşılaştığı ekonomik zorluklar, uluslararası etkilerini sınırlandırmaktadır. Dünya inşası çabalarının devamlılığı, projenin sağlam ekonomik temellere oturtulmasıyla mümkün olur. Ayrıca, her yaştan ve eğitim düzeyinden Türk insanına, özellikle genç nesle, vatandaşı oldukları ülkenin ötesinde daha geniş bir Dünyaya ait olmanın maddi ve manevi faydalarının hissettirilmesi gerekmektedir. Söz konusu kazanımların yalnızca güvenlik ve refahla sınırlı kalmaması, aynı zamanda iyi yönetişim ve adalet boyutlarını da içeren Dünya yanlısı bir anlayışın teşvik edilmesi gençliğin gelecek ufku bakımından önem taşımaktadır.

Bir diğer ciddi mesele, Türk Dünyasının kurumsallaşmasında önemli bir aşamayı temsil eden TDT'nin şimdiye kadar yalnızca bağımsız devletleri yapısına dâhil etmesidir. Dünya inşası projesinin potansiyelini tam olarak gerçekleştirebilmek için devletsiz Türk topluluklarıyla etkileşimi arttıracak mekanizmaların düşünülmesine ihtiyaç vardır.

5. Sonuç

20. yüzyılın ilk çeyreğinde Türk milliyetçiliğinin harcını karan Ziya Gökalp'i vefatından yaklaşık yüz yıl sonra "Türk Eli" kavramıyla andığımız bu çalışma, Türkiye ve müttefiklerinin Dünya inşa etme potansiyeline yönelik bazı değerlendirmeler içermektedir. Küresizleşme ve rakip güç merkezlerinin farklı Dünyalar halinde örgüt-

lenme eğilimleri tarafından karakterize edilen tarihi kırılma, Türkiye'yi kritik bir yol ayrımına getirmektedir. Hızla değişen bu yeryüzü manzarasında "Türk Eli" ve "Türk Kuşağı" kavramları, Türkiye'nin Avrasya'daki tarihî ve kültürel bağlarının yanı sıra maddi kabiliyetlerinin ve çıkarlarının da etkileşim halinde ele alınmasına katkı sağlayacak bir çerçeve sunmaktadır.

Türk nüfuslu coğrafyanın benzersiz tarihî mirası, akrabalık bağları, stratejik-jeopolitik konumu, enerji yatakları ve diğer doğal zenginlikleri, genişleyen teknolojik ve askerî kabiliyetleri, eğitimli insan kaynağı ve ulaşım ile enerji koridorlarındaki ortak çıkarları, "Türk Eli" vizyonunun hayata geçirilmesini destekleyen bir zemin oluşturmaktadır. Türkiye ve müttefikleri, bu avantajlardan yararlanıp diğer ilgili güçlerle bağlantılarını dengelerin gerektirdiği kadar koruyarak bütünleşmeyi teşvik edebilir, bir barış ve refah bölgesi inşa edebilirler. Türkiye bu süreçte lider rolü üstlenmeye hazır olsa da "Türk Eli"nin inşası, uzun soluklu başarı için ortakların da sorumluluk üstlenmesini gerektiren çok merkezli bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır.

Bu vizyonun yüz yüze olduğu meseleler, karmaşık jeopolitik dinamikler ve rekabet halindeki aktörlerle dengeli ilişkiler yürütme ihtiyacı gibi çetrefilli konulardan ibaret değildir. Gökalp ve kuşağının zihinlerini meşgul eden "Yeni Hayat" arayışı etrafındaki tartışmalar, farklı çehrelerle varlıklarını korumakta, sosyal meselelerimiz de Türk Dünyası çapında daha çok ele alınmayı beklemektedir. Ama öncelikle Türkiye ve ortakları şu soruya arkasında duracakları kesin bir cevap verebilmelidirler. Gelecek ırmağının akacağı ana yatak olarak hangisini görüyorlar? (Yeniden) Dünya inşasını mı, yoksa mevcut Dünyalardan birine dâhil olma çabasını devam ettirmeyi mi? Dünya inşası doğrultusundaki adımlara rağmen bu soru dışardan bakanlara hala masanın üzerindeymiş gibi gözükmektedir. İmkân ve fırsat varken yaşanan tereddütlerin ağır bedelleri ile Gökalp neslinin büyük umutlar ve hayal kırıklıkları sarkacındaki tecrübelerinin doğru tahlili, yüzyılın başında ulaşılamayan ülkülerin artık aşılmış hedeflere dönüşebilmesi bakımından elzemdir(Bayram, 2013). Onların türlü imkânsızlıklar içinde duydukları heyecanı ve sarf ettikleri enerjiyi bugünlere taşımadan arzu edilen geleceğin kapılarının açılmasını ise beklememek gerekiyor.

KAYNAKÇA

AIIB. (2024, 08 25). Asian Infrastructure Investment Bank. Retrieved from https://www.aiib.org/en/projects/summary/index.html: https://www.aiib.org/en/projects/summary/index.html

Arab Center, W. (2024, 2 8). Arab Center Washington DC. Retrieved from https://arabcenterdc.org/: https://arabcenterdc.org/resource/arab-public-opinion-about-israels-war-on-gaza/

Bayram, C. (2013). Türk Milliyetçiliği: Tarihi Seyri, Yeni Hedefleri. İstanbul: Ötüken Yayınevi

Bearce, D. H., & Scott , B. (2019). Popular non-support for international organizations: How extensive and what does this represent? The Review of International Organizations, 187-216.

Bekkers, E., & Schroeter, S. (2020). An economic analysis of the US-China trade conflict. Geneva: World Trade Organization (WTO), Economic Research and Statistics Division.

Bhala, R. (2022). Waves of Russian Sanctions: American and Allied Measures, Indian and Chinese Responses, and Russian Countermeasures. Trade, Law and Development, 14(2), 352-453.

Budak, M. (2014). Misak-ı Milli'den Lozan'a İdealden Gerçeğe Türk Dış Politikası. Küre Yayınları

Buzan, B., & Lawson, G. (2014). Capitalism and the emergent world order. International Affairs, 90(1), 71-91.

Capri, A. (2024). TECHNO-Nationalism: How It's Reshaping Trade, Geopolitics and Society. Wiley.

Chivvis, C. S., & Geaghan-Breiner, B. (2024). Emerging Powers and the Future of American Statecraft. Washington, DC : Carnegie Endowment for International Peace.

Chotiner, I. (2022, 09 13). Why Hasn't the U.N. Accused China of Genocide in Xinjiang? . The New Yorker.

Dadush, U., & Prost, E. D. (2023). Preferential Trade Agreements, Geopolitics, and the Fragmentation of World Trade. World Trade Review, 278-294.

Das, D. (2024). Revisiting the contours of the evolving Middle Eastern order through the India-Middle East-EU Corridor: mapping India's scopes and limitations. Asian Journal of Political Science, 32(1), 35-56.

Davidson, H. (2023, 08 28). Xi urges more work to 'control illegal religious activities' in Xinjiang on surprise visit. The Guardian.

Feklyunina, V. (2015). Soft power and identity: Russia, Ukraine and the 'Russian world(s)'. 22(4), 773-796.

Fink, L. (2022, 03 24). BlackRock's Larry Fink, who oversees $10 trillion, says Russia-Ukraine War is ending globalization. Cnbc.com.

FRUS. (1960). Turkey. Foreign relations of the United States: diplomatic papers: the Conference of Berlin (the Potsdam Conference), 1945 Volume II 1945 (pp. 256-258.). Washington D.C.: US Government Printing Office.

Gökalp, Z. (2023). Türkçülüğün Esasları. Töre-Devlet.

Gloria, E. (2024). Pushing Boundaries: Current Trends in Understanding China's International Institutions and China's Continuing Rise. Asia-Pacific Social Science Review:, 24(1), 142-149.

Gong, G. W. (2002). Standards of Civilization Today. In M. Mozaffari, Globalization and Civilizations (pp. 77-96.). Routledge.

Henley, J. (2023, 09 21). Revealed: one in three Europeans now vote anti-establishment. The Guardian.

Hiebert, M. (2020). Under Beijing's Shadow: Southeast Asia's China Challenge. CSIS.

Ikenberry, G. J. (2023). A World Safe for Democracy: Liberal Internationalism and the Crises of Global Order. Yale University Press.

Kösoğlu, N. (2019). Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp. İstanbul: Ötüken Yayınevi.

Kazharski, A. (2019). Eurasian Integration and the Russian World: Regionalism as an Identitiary Enterprise. Budapest-New York: CEU Press.

Komolov, O. (2020). Deglobalization and the "Great Stagnation". International Critical Thought, 10(3), 424-439.

Moelis, K. (2022, 07 18). A Goldman Legend, Crypto Star and Top Banker Warn of Next Big Risk. Bloomberg.com.

Mohapatra, N. K. (2021). Geopolitical Dimension of India's Relations with Central Asia. Indian Foreign Affairs Journal, 16(4), 351-366.

Nach, M., & Ncwadi, R. (2024). BRICS Economic Integration: Prospects and Challenges. South African Journal of International Affairs, 31(1), 1-16.

NationalPact. (1922, 2 17). Turkey's "National Pact". Current History, 280-281.

NDB. (2024, 08 25). New Development BAnk. Retrieved from https://www.ndb.int/: https://www.ndb.int/

Netanyahu, B. (2024, 07 24). PM Netanyahu's Address to a Joint Meeting of the US Congress. Retrieved from Prime Minister's Office: https://www.gov.il/en/pages/event-congress240724

Okur, M. A. (2007). Rethinking Empire After 9/11: Towards a New Ontological Image of World Order. Perceptions, 12(2), 61-93.

Okur, M. A. (2008). Millet-İmparatorluklar Çağının Eşiğinde: Genişleyen Dünyada Küresel Kapitalizmin Yeni Mimarisine Doğru. Türkiye Günlüğü(95), 82-117.

Okur, M. A. (2017). Bir Kuşak, Bir Yol" Projesi'nin Jeopolitiği, Türk Kuşağı ve Uygurlar. Akademik Hassasiyetler, 4(8), 45-55.

Okur, M. A. (2018). Güvenlik Çalışmaları, Büyük Kararlar ve 'Dünyalar içindeki Dünyamız': Tarihsel Kırılma Sürecinin Düşündürdükleri. M. A. Okur içinde, Güvenlik: Kargaşa ve Belirsizlik Çağından Nereye? (s. 11-50). İstanbul: KOCAV.

Okur, M. A. (2023). Cumhuriyetimizin Yüz Yıllık Yolculuğundan "Türk Eli"Ne: Türk Dış Politikasının Ufkunda Yeni(den) Bir Dünya Mümkün Mü? Türk Yurdu, 114(436), 10-28.

Okur, M. A. (2023b). The Case for an 'Interim Peace-Sustainable Peace' Dichotomy from the Middle East: Reconsidering Mosul Arbitration at its Centenary. CTAD, 19(37).

Okur, M. A., & Şahin, M. (2022). Jeopolitik/Jeoekonomik Depremler Çağı'nda Güney Kafkasya: II. Karabağ ve Ukrayna Savaşları'nın Bölgesel Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme. Avrasya Dosyası, 13(1), 7-28.

Papa, M., & Chaturvedi, R. S. (2023). BRICS and questions about the global order. East Asia Forum Quarterly, 15(4), 21-25.

Paul, T. (2023). The Specter of Deglobalization. Current History, 3-8.

Ruparelia, S. (2024). The BJP's Drive for Hegemony. 71(2), 27-36.

Soros, G. (2021, 09 06). BlackRock's China Blunder. Wall Street Journal.

Suslov, M. (2018). “Russian World” Concept: Post-Soviet Geopolitical Ideology and the Logic of “Spheres of Influence.”. Geopolitics, 23(2), 330-353.

Sutter, K. M., Sargent,Jr., J. F., & Singh, M. (2023). Semiconductors and the CHIPS Act: The Global Context. Washington D.C.: Congressional Research Service (CRS) Reports and Issue Briefs.

Şen, S. (2023). Etimolojinin İzinde: Kelimeden Kültüre Seyahatler. İstanbul: Ötüken.

Şentop, Y. S. (2021). Bir Asrı Geçen Birikimle Misak-ı Milli’ye Yeniden Bakmak. Ankara: TBMM.

Trithart, A., & Case, O. (2023, 02 22). Do People Trust the UN? A Look at the Data. Retrieved from IPI Global Observatory: https://theglobalobservatory.org/2023/02/do-people-trust-the-un-a-look-at-the-data/

Winkelmolen, L. (2024). Waiting for Today’s Barbarians: How the Fall of the Roman Empire Is Anachronistically Exploited to Serve a Contemporary Discriminatory B/Ordering and Othering Agenda. Journal of Borderlands Studies, 1-19.

Xiaochun, Z. (2018). In Pursuit of a Community of Shared Future: China’s Global Activism in Perspective. China Quarterly of International Strategic Studies, 4(1), 23-37.

TÜRK KİMLİĞİNİ SON ÇEYREK YÜZYILDA TÜRKİYE'DE YAŞANAN SİYASİ MÜLAHAZALAR BAĞLAMINDA ZİYA GÖKALP İLE YENİDEN OKUMAK

Süleyman DÖNMEZ*

Başlarken

Türk modernleşmesinin öncülerinden biri olarak kabul edilen Ziya Gökalp, Türkiye'nin kültürel ve toplumsal dönüşümünde önemli bir rol oynamıştır. Eserleri, Türk milliyetçiliğinin temellerini atan ve Türk toplumunun modernleşme sürecine rehberlik eden önemli fikirleri içermektedir.

Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" ve "Türkçülüğün Esasları" adlı kitapları, özellikle Türk milletinin kimliği, kültürü ve modernleşme süreci üzerine dikkate değer düşünceler içermektedir. Ancak, günümüz Türkiye'sinde özellikle Türk kimliğinin bağlamında siyaseten sıkça öne çıkartılan bir dizi eylem ile sıkça tercih edilen söylem, Ziya Gökalp'in öne sürdüğü Türk milliyetçiliği ve modernleşme fikirleri ile karşılaştırıldığında bir dizi kafa karışıklığının ürünü olduğu görülmektedir.

Gökalp'in, fikirlerini serdettiği günlerden bugüne, elbette bir asır geçmiş ve bu süre zarfında siyasal ve toplumsal eğilimlerde bir dizi değişiklikler yaşanmıştır. Özellikle son yıllarda, Türkiye'deki mevcut iktidarın izlediği politikalarda bizim nazarımızda belirgin bir (sözde) "İslamlaşma" eğilimi dikkat çekmektedir.

Türkiye'de siyasi gücü elinde tutanlar, attıkları bazı adımlarla "İslamlaşma" yolunda olduklarını dillendirseler de biz günümüz Türkiye'sinde özellikle son dönemlerde sıkça dillere dolana İslamlaşma eğiliminin pratikte bir karşılığı olmadığını düşündüğümüzden "İslamlaşma" kelimesinin önüne parantez içinde "sözde" yazdık. Çünkü Türkiye'de dillere dolanan "İslamlaşma" sadece söylemden ibarettir.

(Sözde) İslamcılığın Türkiye'de etkin olan siyasal odaklarca sürekli gündemde tutulmasında asıl gaye, müslüman olmakla bir sıkıntısı olmayan Türk milletinin dini olan İslam'ı siyasete alet ederek asıl olup biteni (sözde) İslamcı adımlar atıldığı propagandasıyla perdelemek ve hedef saptırmaktır. Bu nedenle Ziya Gökalp'in Türk milliyetçiliği ve modernleşme vizyonu ile günümüz Türkiye'sindeki (sözde) İslamlaşma siyasetini karşılaştırarak teşrih etmek sözde olanı asıl olandan, olması gerekenden, ayırmak gerekmektedir.

---

* Prof. Dr. Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Türk-İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı, sdonmez@akdeniz.edu.tr ORCİD ID: 0000-0003-4251-6665

Ziya Gökalp'in eserlerinde savunduğu Türk milliyetçiliği ve modernleşme fikirleri, Türkiye'yi daha güçlü, birliği sağlayıcı ve felsefe-bilimde ilerlemiş bir millet olarak görmeyi hedeflemektedir. Bunun için Gökalp, bir yandan Türk milletinin milli kültürünü koruması ve geliştirmesi gerektiğini savunurken diğer yandan Türkiye'ye göre daha ileri gitmiş görünen Batılı bilim, teknoloji ve düşünceyi benimseyerek çağı yakalayan bir millet olmanın önemini vurgular. Bu tür bir yapılanmanın İslamlaşma ile bir karşıtlık oluşturmadığını gösterir.

Günümüz Türkiye'sinde, özellikle son yıllarda izlenen politikaların etkisiyle, Gökalp'in Türkleşmeyi İslamlaşmaktan İslamlaşmayı çağdaşlaşmaktan ayırmadan Türk kimliği altında bir millet olarak inşa eden yaklaşımından vazgeçilerek, ayırıcı bir (sözde) İslamlaşma eğilimi tercih edilir olmuştur. Dinin kamusal alanda daha belirgin bir şekilde hissettirilmek istenmesi, eğitim, kültür ve toplumsal yaşamın İslami normlara göre şekillendirilmesi gibi gerçekte Türk milletinin maşeri vicdanında bir karşılığı olmayan adımlar, Türkiye'deki (sözde) İslamlaşma siyasetinden nâşi bir aldatmacadır. Bu nedenle Gökalp'in Türkçülük ve modernleşme vizyonu ile günümüz Türkiye'sindeki (sözde) İslamlaşma siyaseti arasındaki farklılıkların yanı sıra, eğer var ise, benzerlikleri de göz önüne alınarak Türkleşme, İslamlaşma ve muasırlaşma sağlıklı bir şekilde yürütülmelidir. Zira bu meyanda özellikle kimlik tartışmaları, Türkiye'nin geleceği üzerinde hayat memat meselesidir.

Ziya Gökalp'in Türkleşme, İslamlaşma ve muasırlaşma fikirleri ile günümüz Türkiye'sindeki (sözde) İslamlaşma siyaseti arasındaki karşılaştırma, Türkiye'nin kültürel ve toplumsal dönüşümü üzerine derinlemesine bir anlayış sunar. Her iki durumda da milliyetçilik, din ve çağdaşlaşma gibi kavramlar, Türkiye'nin kimliği ve geleceği üzerinde belirleyici faktörler olmaya devam etmektedir. Bu bağlamda, geçmişten günümüze Türkiye'nin dönüşüm sürecini anlamak ve gelecek için vizyon oluşturmak önemlidir.

Araştırmada dil ve kimlik ilişkisi esasında Ziya Gökalp'in fikirlerine de göndermeler yapılarak "dil, bir dil; asli kimlik, bölünük kimlik; Türklük, Müslümanlık, çağdaşlık" kavramları nazarî bağlamda teşrih edilip Türkiye'de son zamanlarda değişik çevrelerce sadece etnik kategoriye indirgenmek istenen Türklük algısı tartışmaya açılacaktır.

Kimlik Meselesi

> "Kimlik, bir kişinin kim olduğunu, hangi özelliklere sahip olduğunu ve hangi toplumsal gruplara ait olduğunu tanımlayan bir kavramdır. Kimlik, bir bireyin benlik kavramı, değerleri, inançları, kültürel kökeni, cinsiyeti, cinsel yönelimi, milliyeti, dini inançları, etnik kökeni, dil tercihleri, mesleği gibi birçok unsuru içerir.
>
> Kimlik, bireyin kendisine ait olduğu gibi, toplum tarafından da tanınır ve kabul edilir. Kişinin kendisini tanımlarken kullandığı kimlik ifadeleri, toplumsal ilişkilerde ve etkileşimlerde önemli bir rol oynar. Örneğin, bir kişi kendisini öncelikle bir kadın, bir Müslüman, bir Alman, bir öğrenci olarak tanımlayabilir.

Kimlik, bireyin benlik duygusu ve toplumsal kimlik arasındaki etkileşimle oluşur. İçsel bir olgu olarak, bireyin kendisini nasıl gördüğü, değer verdiği unsurlar ve yaşadığı deneyimler kimliğini etkiler. Bunun yanı sıra, dışsal faktörler de kimliği şekillendirir. Toplumun normları, kültürü, aidiyet duygusu, sosyal etkileşimler ve dış beklentiler kimliğin oluşumunda etkilidir.

Kimlik kavramı çok yönlüdür ve bir kişinin tek bir kimliği olmayabilir. Örneğin, bir kişi hem bir işçi hem de bir anne olabilir, bu durumda hem işçi kimliği hem de ebeveyn kimliği taşır. Ayrıca, kimlik zamanla değişebilir ve gelişebilir. Kişi yaşadığı deneyimlerle birlikte kimliğini yeniden şekillendirebilir veya farklı kimliklerin ağırlığı değişebilir.

Sonuç olarak, kimlik, bir kişinin kendisini tanımladığı ve toplumun kabul ettiği özellikler, değerler ve aidiyetlerin bir birleşimdir. Her bireyin kimliği kendine özgüdür ve karmaşık bir yapıya sahiptir."

Yukardaki metin, bir yapay zekâ modeli olan "ChatGPT" tarafından (14.06.2023) tarihinde oluşturulmuştur. Başlarken ifade edelim; çalışmamızın konusu, yapay zekâ ve onun bilgilenmede ve diğer alanlarda muhatabına sağladığı kolaylıklar ve etkisi değildir. Konu bu değilse, incelemede ne diye bir yapay zekâ olan "ChatGPT" aracılığıyla oluşturulmuş bir metne yer verdik?

Takvim olarak 21. yüzyılın ilk çeyreğini tamamlamanın arifesinde olduğumuz şu günlerde (Ağustos 2023) yapay zekâ algoritmaları istenilen herhangi bir konu hakkındaki genel bilgiyi –veriyi- saniyeler içinde önümüze serebilmektedir. Ele almak istediğimiz konu, yapay zekâ ve yapay zekâ destekli teknolojiler olmasa da; makalede teşrih masasına yatırmak istediğimiz sorun "kimlik" olduğu için, yöneltilen suallere zekice yanıtlar veren bir algoritmanın inceleyeceğimiz konunun temel sorusu olan "kimlik nedir" sorusuna ne yanıt verdiğini görmek ve göstermek istedik. Niçin derseniz? Deriz ki, görmek ve göstermek istedik ki, zeki makinelerin saniyeler içinde cevapladığı sorulara, yanıt vermek için görece uzun zaman harcamayalım; yapay zekâdan faydalanalım, ama sadece nakledici olmayalım.

Söz konusu metinden kolaylıkla anlaşılacağı üzere ChatGPT'ye yönelttiğimiz "kimlik nedir" sualine ChatGPT'den genel ve özlü bir yanıt aldık. Bilgisayar teknolojilerindeki bu vb. gelişmelerin bir dizi alanda işimizi büyük oranda kolaylaştırdığı açıktır. Lâkin diğer taraftan durum, giderek hem karmaşıklaşmakta hem de karışmaktadır. Burada karmaşıklığı özneden, karışıklığı ise nesneden kaynaklanan bir yetersizlik hâline karşılık olarak kullanıyorum.

Konuyu biraz daha açalım.

Bir akademik araştırmayı önceden üretilmiş veriye dayanarak kaleme alıyorsanız, ChatGPT gibi yapay zekâlar bu işi çoktan üstlenmiş görünmektedir. Teknolojik ilerlemede görünen budur. Durum bu ise, araştırmacılar yaptıkları çalışmalarda yapay zekânın sunduğu veriyi ya da bilgiyi aşmanın bir yolunu bulmalıdır. Aksi takdirde onca çaba vakit kaybı olarak değerlendirilebilir. Hatta gereksiz bile görülebilir. İşbu makalede böylesi bir hataya düşmemek için üzerine düşünüp yazacak olduğumuz konuya konu hakkında bir yapay zekâ olan ChatGPT tarafından üretilmiş olan bir metinle başlanmıştır. Netice itibariyle de tarafımızdan inşa edilen metinle hem makinadan gelen verilerin değerlendirilmesi hem de aşılması hedeflenmiştir.

Konu bağlamında makinadan gelen, kimlik hakkında yaygın ve genel olan fikirlerin aktarımıdır. Öyle ki, küçük bir araştırmayla bu durum kolayca tespit edilebilir. En azından ChatGPT'nin yönelttiğimiz "kimlik nedir" sorusuna verdiği yanıt bu minvaldedir.

Yukarıdaki ön bilgilerden sonra asıl meseleye gelelim.

"Kimlik nedir?" sorusuna ChatGPT'nin verdiği cevap, öyle görünüyor ki, "identitas" kavramının açıklamasıdır. "Identitas" gerek ülkemizde gerek ülkemiz dışında "kimlik" üzerine yapılan araştırmalarda temel bir kavramdır. ChatGPT de mevcut zeminden faydalanarak işlenmek istenen konu hakkında şaşırtıcı olmayan genel bir bilgilendirme yapmıştır. Bu makalede sorun olarak öne sürülen, tam da bu bilgilendirmedir. Daha açık bir ifadeyle; "identitas" kavramının "kimlik" olarak açıklanmasıdır.

Yaklaşık on beş yıl kadar önce (Eylül 2009) yayınlanan Yalçın Koç'un "*Theographia'nın Esasları: Teoloji ve Matematik* İnşa'sı *Üzerine Bir İnceleme*" başlığıyla yayınlanan eserinde "identitas" kavramı ile "kimlik" arasında kurulan özdeşliğin doğurduğu soruna değinilir. Koç, eserinde bir dizi başka konu yanında "kimlik" meselesini de masaya yatırmış ve "identitas" kavramının kimlik inşasına yetmediğini göstererek, identitas'ın kimlik ile özdeşleştirilmesini eleştirmiştir.

Kimliği yaygın yaklaşımları gözden geçirerek nazariyat esasında temellendiren Koç'un adı geçen eserinden ChatGPT habersiz görünmektedir. Bu makale, bu nedenle, kimlik konusunda bir yapay zekâ olan ChatGPT ile erişilemeyen yönlere de dikkat çekmeyi de hedeflemektedir. Bir kez daha vurgulamak gerekirse; bu çalışmanın odak noktası Koç'un noktainazarından "identitas fikrini" teşrih ederek "kimlik" meselesini nazari bakımdan incelemektir. Netice itibariyle de yapay zekânın "kimlik nedir?" sorusuna kimlik üzerine yapılan çalışmalardan derlediği ve kimlik konulu çalışmalara referans alınan kimlik (identitas) tasavvurunun kimlik inşasına dayanak olarak alınamayacağını ifşâ etmektir. Zira Koç'un "Latin-Kilise diyarı" dediği Batı felsefesinde ve Latin –Kilise diyarının etkisinde kalan Arap ve Fars bölgelerinde karşılaşılan felsefelerde "kimlik" adına söylenenlerin ekseri, "fikriyattan" ibarettir. Bir başka ifadeyle laf-ı güzaftırlar; kîl-ü-kâl mesabesindedirler. Hakikat bakımından dayanaksızdırlar.

Koç, durumun bu minvalde olduğunu "identitas" kavramını çözümleyerek temellendirir. Kimliği ise, nazariyat esasında "ayniyet ve hüviyet" üzerinden inşa eder.

Burada Koç'un Yunanca "theôria" sözcüğünün karşılığı olarak kullandığı "nazariyat" meselesini açmayacağız. Ancak şu kadarını ifade edelim: Nazariyat, aşkına mahsus bir düşünce yoludur. Nefsin (psukhe) "hafıza, muhayyile, dil ve idrak" gibi kuvveleri aracılığıyla basit manzara seyri esasında icra edilir. Bu nedenle "nazarî mantık", zihne ve bir dile dayanarak kurgulanan "fikrî mantık" (logia) ile karıştırılmamalıdır.

Fikrî mantık, nazarî mantık üzerinden teşrih edilirse mahiyeti ifşâ edilebilir. Aksi takdirde çözüm üretmeyen ve sonu gelmeyen muhayyel tartışmalar uzar gider. "Identitas" meselesine dönük üretilen çözüm önerileri de bu kavildendir. Bu nedenle esas ve dayanak bakımından "kimlik" meselesine çözüm sunmaktan uzaktırlar. Çünkü "identitas", kimlik inşasında olmazsa olmaz olan "ayniyet ve hüviyet" düşüncesini kuşatmaz. Bu durum Türkiye'de yapılan çalışmalarda kimliğin ne olduğuna dair ortak bir fikrin teşekkül etmemesinin temel sâikleri arasındadır.

Yukarıdaki ChatGPT'nin derlediği yaygınlık kazanan; fakat uzlaştırmayan açıklamalardan da kolayca anlaşılabileceği gibi; kimlik, önce içe sonrasında dışa dönük tanımlanmakta ardından da kişiyi dış esasında bir iç inşâ etmek suretiyle özneleştirerek başkasından ayırmaktadır. Bu çözümleme, kimliği bireysel ve toplumsal ya da grupsal sınıflamalara dayanarak açıklamaya çalışan dış mihraklı düşünüşlere uygundur. Kişinin biricikliği, kendiliği bu tarz bir temellendirmede duygusal ve fikirseldir. Öznel olduğu iddia edilen duygunun ve fikrin ortak bir tezahür alanı da söz konusudur. Ortak tezahür alanından kasıt, genelleşmedir. Netice itibariyle ister öznel ister toplumsal olsun kimlik üzerine yapılan açıklamalar fikrî (logia) düzlemdedir. Bu açıklamalarda kendilik (ayniyet) ve kimlik (hüviyet) mevzusu temelsizdir.

Çözüm Arayışları

Kimlik üzerine yapılan araştırmalarda "kimlik" ile "identitas" arasındaki ayrım, genelde dikkate alınmamaktadır. Bu nedenle kimlik konusu, gittikçe muğlaklaşan girift bir sorun haline gelmektedir. Sorunun son dönemlerde daha çok sosyolojik ve psikolojik bağlamda çözümlenmeye çalışıldığı görülmektedir. Mevzuya sosyologlar ile psikologlar kadar olmasa da felsefecilerin de ilgisiz kalmadıklarını ifade edelim. Ancak felsefecilerin sosyolog ve psikologlardan farklı olarak meseleyi sadece tezahür (fenomenologia) bağlamında ele almadıkları görülmektedir.

Tezahürden kastımız, kimliğin dış esasında söze –fikre- referansla anlamlandırılma çabasıdır. Gerçi psikologlar, bu düşüncemize itiraz edeceklerdir. Çünkü onlar, daha ziyade içe baktıklarını ve olguyu araştırdıklarını öne sürerler. Kısmen haklı da olabilirler. Ama biz dış esasında derken, içi de kuran dış sâiklere gönderme yapmaktayız. Mesela temellendirmede sosyolog dışa tekabül eden toplumu önceler. Psikolog

da toplumsal karşılığı olan bir dizi olgusal görünen durumun bireydeki yansımasına yoğunlaşır. Bu iki yaklaşım da dış esasındadır. Psikoloğun bir dizi güdünün ya da duygu durumunu içsel olduğunu söylemesi, mevzuyu iç esasında araştırdığı anlamına gelmez. Zaten içsel olanın dış esasında nasıl dönüştüğü yahut dışın içi nasıl etkilediği psikoloğun daha çok ilgisini çeker.

Felsefeciler ise, tezahürden çok özü anlamak ister görünmektedir. Özellikle klasik dönemin temel tavrı öze dönüktür. Özden murat, herhangi bir şeyin neliğini kavramaktır. Nelik, "bir şeyi" "o şey" yapan niteliktir. Örneğin, Sokrates bir insandır, sonucuna varıldı ise, Sokrates bir insan olduğuna göre, onu insan yapan "şeyin" "ne olduğu" (nelik) araştırılmalıdır. Soru yöneltilir: İnsanı insan yapan "şey" nedir? Buradaki "şey" belirsizlik içerir. Ama "o şey", insanı insan yapmaktadır.

Felsefede "şey" genelde bir varolana karşılık olarak kullanılır. Bu nedenle felsefeciler, varolan bakımından "bir şeyi "o şey yapan şeye", "öz" derler. Ona "töz" de denir. Arapçası cevherdir. Cevher kavramı Türkçeye de yerleşmiştir. Felsefî cenahta "töz var mıdır, yok mudur; varlıktan önce midir, sonra mıdır" gibi uzayıp giden fikrî tartışmalara rastlansa da cevher, öznellik arz eder. Bu yüzden cevher, esasen aynılık ve kimlik üzerinden düşünülebilir. Bu durumda kendisi ile aynı olan ve bu itibarla kimliği bulunana cevher denir. Böylece kimliği bulanan "şey" (varolan) ile kimliği bulunmayan "şey" (varolan) ayrışır.

Felsefecilerin sosyologlara ve psikologlara tuhaf gelen "nelik" araştırması, kimlik sorununu iç esasında çözmeye çalıştıkları anlamına gelmez. Mesela, bir parça entelektüel yönü olan biri için bilindik olan ve Aristoteles'e dayandırılan "insan düşünen bir hayvandır" yargısını hatırlatalım. Söz konusu yargı, insanı hayvandan düşünme yetisiyle ayırmaktadır. Yargıda ayrımı veren ve Türkçeye "düşünen" olarak çevrilen Yunanca "noein" sözcüğü; "düşünme" yanında "akıl yürütme, anlama, farkındalık" gibi anlamlara da gelmektedir. Açık olan husus, Aristoteles'in cins olarak hayvan içinde değerlendirdiği insanı tür olarak hayvan cinsinden "noein" yetisi ile ayırdığıdır. Bir başka deyişle; Aristoteles'e göre insanı insan yapan ayırıcı temel özellik, insanın "noein" becerisidir. Oysa bu ayrım doğru değildir. Tartışmaya bile gerek yoktur ki, insanın dışında birçok hayvan (canlı) da" noein" yetisine sahiptir. Ortak bir yetiye, "güdü" vb. başka bir isim vermek özde değil sözde bir ayrıma işaret eder. Sözde ayrımları dallandırıp budaklandırarak sonu gelmez ve sonuç vermeyen tartışmalara açmak, filozofların doğru düşüncelere kılavuzladıkları ya da meselelere çözüm sunan bir noktainazardan baktıkları anlamına gelmez.

İnsanı insan yapan "şeyin" ne olduğu sorunu felsefe-bilimde tartışmalıdır. Bazı felsefeciler, bu karışık durumu aşabilmek için, her hangi bir şeyin "ne olduğuna" değil de "ne olmadığına" yönelirler. Gerek ne olduğu gerekse ne olmadığı yönünde düşünülsün açığa çıkan netice, bitip tükenmek bilmeyen fikrî mülahazadır.

Sözün özü; ne felsefe ne psikoloji ne de sosyoloji, kimlik meselesini çözebilmiş değildir. Çözümsüzlüğün kronik bir hâl almaya başlamasının arkasında yatan temel sâik ise, iç esasında idrak edilmesi gereken kimliğin dışsal olarak tanımlanmak istenmesidir. Kavramsallaştırılmasıdır. Kavramlar, zihnin imkânlarıyla bir dil kullanılarak üretilir. Bu ise dışsal bir tanımlamaya sevk eder. Böylece mesele çözülmek bir yana daha da çatallanır. Çünkü içsel olan dış esasında ifşâ edilemez.

İç ile dış arasındaki fark ile dışsal olandan hareketle içsel olana ulaşılamayacağı, aynadaki yansıma ile aynaya yansıyan arasındaki kıyastan hareketle kolayca kavranabilir. Açıktır ki, aynadaki yansımam zahirde "ben"dir. Gerçekte ise, "ben" değildir. Çünkü ayna, "beni" değil, sadece benim dışımı gösterir. Aynadaki yansımanın "ben" olduğunu söylemem mecazîdir. Esasen aynadaki yansımanın "ben" olduğumdan emin olmak da çok zordur. Diyelim ki, yansımanın benim yansımam olduğuna dair ikna edici kanıtlarım var. Bu durumda yansıma sadece bana dışsal olarak işaret eder. Öte taraftan araya bir dizi araç (ayna, ışık) ve çevirim (zihin, beyin, hafıza) de girmektedir. Hâsılı aynaya bakarak gördüğüm yansıma benim zahirimi bile dolaylı yoldan bana iletmektedir. Nasreddin Hoca'nın değimiyle gördüğüm "suyunun suyudur."

Kimlik üzerine düşünüşlerde yönlendirici kavramın "identitas" olması sosyoloğu, psikoloğu ve filozofu, meseleyi zahirde ele alıp sonuç vermeyen fikirsel tartışmalara sürüklemiş görünmektedir. Bir başka ifadeyle; aynadaki yansıma esas alınmış ve gölge aslın yerine ikame edilmek istenmiştir. Durumun bu minvalde kurgulandığı "identitas" kavramının kökanlamsal çözümünden de kolaylıkla çıkarılabilir.

Meselenin Kronikleşmesi

Identitas, Latince bir sözcüktür. Kökü id-(d)-em'dir. "İd", "bu" demektir. Ancak kimlik söz konusu edildiğinden "id", "o" olarak tahayyül edilir. Sözcüğün sonunu oluşturan "-(e)m" ise, "ben" anlamını haiz zamirdir. Öyle görünüyor ki, "identitas" sözcüğündeki kendilik (-m) anlamı, "o"ya tekabül ettirilen "bu" ile aynılaştırılmaktadır. Netice itibariyle de "o-bu" ilgisi kurularak tekrarlamak suretiyle "bu benim" denmektedir. Bir başka ifadeyle "bu" ile "o" tekrar esasında özdeşleştirilerek "ben" açıklanmak istenmektedir. Oysa "o" olarak tahayyül edilen "bu", "-(e)m" (ben) için dıştır. Aynadaki yansımaya benzer. Aynadaki yansımanın "ben" ile ilgisinin dolaylı olduğunu, yansımadan hareketle kendiliğin temellendirilmesinin mümkün olmadığını yukarıda izah ettik. Aynada gördüğüm "o", özde "ben" değildir. Dolayısıyla "bu yoluyla o" ihdas edilemez. Hâsılı "bu yoluyla o" özdeşleştirmesine dayanarak hüviyet de ayniyet de tekrar zemininde inşa edilemediğinden gerçek olan bir kimlikten bahsedilemez. Sadece kimlik lafzı kullanılarak bir dizi kurama dayalı fikirler ileri sürülür.

Kimliği felsefe-bilim dünyasının -ifade edildiği gibi- Latince "identitas" sözcüğüne dayandırması kimlik konusunu içinden çıkılmaz bir sorun hâline getirmiştir. Özellikle Batı dillerinde bu husus bârizdir. Türk akademisi ise, son birkaç asırdır, kökle-

rinden koparak batılı tasavvurun etkisinde iki arada bir derede kalmış görünmektedir. Öyle ki, ağırlıklı bir kesim eskiden kullanılan kelimeler ile mefhumların Batı dillerinden aktarılan sözcükler ile kavramlar üzerinden içinin boşaldığının farkında bile değildir. -Metinde iç ve dış esasında eski ile yeni Türkçe sözcük ile kelimeler, içlem-kaplam ve mânâ açısından ayrıştırılarak kullanılmıştır. Özellikle buradan itibaren okuyucu söz konusu durumun farkında olmalıdır. Gerekçeleri hakkında daha geniş bilgi ve temellendirme için özellikle "*Bir Türk Ahlâk Felsefesi İnşası İçin Kavram Temellendirmesi: Bir Türk Ahlâk felsefesinin İmkânı*" ve "*Emanet Ahlakı ve Yunus*" başlıklı yazılarım incelenebilir.-

Türk entelektüelleri eski kelimeler yeni sözcüklerle yer değiştirirken –mesela kelime ile sözcük, mefhum ile kavram, mânâ ile anlam özdeşleştirilirken- referansın Doğu'dan ziyade Batı'nın olmasıyla anlamlandırmada oluşan farkın sonuçlarını gereğince tartışmamıştır. -Buradaki Batı-Doğu ayrımı coğrafî anlamda değildir. Kastedilen zihniyet ve idrak tarzıdır.- Oysa sıkıntı ciddidir.

Türk akademisinin zihin dünyasının ekserinde kimlik mefhumu, özellikle İngilizce aracılığıyla "self" veya "identity" kavramıyla özdeşleşmiş görünmektedir. "Identity" sözcüğü ise 20. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanır. Her iki sözcüğün anlam içeriğinde "ayniyet, değişmezlik ve süreklilik" vardır. Biz yukarıda "identity" sözcüğündeki Latince kökün İngilizcede kendi anlamına gelen "self" anlamını da kuşattığına değindik. "Identity" sözcüğünün kökanlamı, sözcüğün yaygınlaşıp yerleşmesinde belirleyici olmuş olmalıdır. Her ne kadar her iki sözcüğün anlam dağarı, "kendilik, aynılık ve süreklilik" içerse de, sorun bu anlamdan çok, onun nasıl inşâ edildiğidir. Meselenin çözümleniş biçimi, anlam kargaşası doğurarak aslolan mânâyı belirsizleştirmiş görünmektedir. Bu durum kullanılan kelime ve sözcüklerden de fark edilebilir.

Eski Türkçede "kimlik" yerine "hüviyet" kullanılmaktadır. "Hüviyet" kelimesini Arapçaya kazandıran Büyük Türk Filozofu Farabi'dir. Farabi, Türk olması hasebiyle "hüviyet" kelimesini Arapça "hüve" (o) zamirinden türeterek mefhumlaştırırken Türkçe düşünmüş görünmektedir. Bu nedenle Türk akademisinde son zamanlarda daha çok tercih edilen "kimlik" kelimesinin Farabi'nin "hüviyet" mefhumu esasında yeniden okunup temellendirilmesi, karışıklığı gidererek yeniden taşların yerli yerine oturmasını sağlayabilir. –Ama konumuz bu olmadığı için kimlik meselesi, burada Farabi özelinde teşrih masasına yatırılmadı.-

Batılı kaynaklarda ve bu kaynaklardan Türkiye'ye intikal ettirilen incelemelerde kimlik sorunu çözümlemelerinde karışıklık söz konusudur. Karışıklık, doğrudan düşünme tarzına bağlı olarak daha çok kimlik bağlamında sunulan bilgilerden ileri gelmektedir. Özellikle batılı temellendirmelerin eleştiriye tabii tutulmadan benimsenmesi, sorunu daha da çatallaştırmaktadır.

Bu hususu biraz açalım.

Batı felsefesinde John Lock, ilk defa kimlik sorununa kavramsal bir çerçeve çizmeye çalışmış görünmektedir. Lock, eserlerinde "identity" sözcüğünü değil, "self" sözcüğünü kullanmaktadır. Lock sözcüğü kimlik bağlamında "idrak, anımsama ve bilinçlilik" hâli olarak yorumlamaktadır.

Kimlik, gerçekten de bir "idrak, hatırlama ve şuur" hâlidir. Ama soru şudur: Neyin idraki, hatırlanması ve şuuru? Soru, abes gelebilir. "Neyin olacak", "kendimin idraki, hatırlanması ve şuuru" denilebilir. Şaşırma ya da itiraz, ilk anda yerinde görünmektedir. Ancak kendimi idrak, hatırlama ve kendimin şuurunda olmam "bu yoluyla o'ya" dayanıyorsa, bu idrakte, anımsamada ve bilinçte aşılmaz açmazlarla karşılaşılmaktadır.

Lock'un "self" sözcüğü üzerinden kavramsallaştırıp açmaya çalıştığı "kendi olma", belirsiz görünen bir nesneye (its, itself) dayanmaktadır. Belirsiz görünen bu "nesne", kimliğe (identity, personality, character) tahvil edilmektedir. Bir başka deyişle; buradaki "o" (id / it), Arapçadaki "o" (hüve) ile benzerlik göstermektedir. Lâkin Arapçadaki hüve, İngilizcedeki "he" ye tekabül etmektedir.

İngilizcedeki "he" ile "it" zamirleri arasındaki nesnel ayrım açıktır. –Bir de "she" var, ona hiç girmiyoruz.- İngilizcede "kendi" anlamında "himself" de kullanılsa da işin özünde "it / itself" vardır.

Sorun Yunanca kökenli "personality ve character" sözcükleri üzerinden de bir çözüme kavuşmaz.

–İngilizce ve Latince çözümleme yeterli göründüğü için Yunanca sözcüklerin kökanlamlarına girilmeyecektir.

Meselenin Çözümü

Kimliğin, bizim yukarıda "bu yoluyla o olarak tanımlama" dediğimiz, içi olmayan dışsal yapılara yahut zihinsel kategorilere indirgenmesi, özde bir kimliksizleştirme girişimidir. Batılı düşünme biçimini benimseyen ya da taklit eden birçok felsefe-bilim uzmanı, bilerek ya da bilmeden kimliği açıklama uğruna kimliksizleştirme girişimlerine destek vermektedir. Öyle ki, kimlik çoklu bir görünüme sahiptir. Mesela bireysel kimlik yanında toplumsal kimlikler de vardır.

Bireysellik, öteki ile paylaşamadığım bir "ben /kendi olma" ile özelleşerek öznelleşir. Bu, kişisel anlamda, kişinin kendinde bir bütünlük duygusu içinde dengeli bir sistemi yaratması ve toplumsal anlamda da uyumlu bir etkileşime girebilmesidir. "Ferdî kimlik" adı verilen bu kavrayış, özellikle psikolojik açıdan incelenir. Ancak kimlik, sadece bireysel bir tezahür değildir. Bir dine, bir kültüre vs. ait hissetme gibi; kitlesel veya grupsal olarak da tanımlanabilir. Mesela, "Türküm, Müslümanım, evde baba, okulda öğretmenim" şeklindeki genelleşen özelleştirmeler de kimlik olarak gö-

rülür. Bu tarz yaklaşım daha çok sosyologların ilgisini çekmektedir. En genel anlamda ise, "insanlık ailesinden yahut dünya vatandaşı olma" tarzında özde belirsizlik içeren "kimlik verme" çabalarına sıkça rastlanmaktadır. Dikkatlerden kaçmayacağı üzere, bütün bu gayretler, ister ferdî zeminde ister sosyal bağlamda olsun, "kimsin veya kimim" sualine dış esasında verilen bir yanıttır. "Türk ve Müslüman olmam" kim olduğum hakkında verdiğim duygusal, toplumsal, politik ya da teolojik bir açıklamadır. Özde benim kim olduğumu açıklayıcı değildirler. Esasen ismimim "Mete, Aybala" olduğunu söylemem de ilk etapta dışsaldır.

Zihinlerin karışmaya başladığını, "hoca saçmalamaya başladı" dediğinizi duyar gibiyim. Zihinlerin karışması, alınan eğitim ve kimliksizleştirmenin yaygınlığından dolayı normaldir. Ancak saçmalamadığımı mevzuyu biraz açarak idraklere sunayım.

Yukarıda sözünü ettiğimiz ayna benzetmesini hatırımızdan çıkarmayalım. Aynadaki yansımanın yansıyanla ilgisinin oldukça dolaylı olduğunu ifade etmiştik.

Aynaya bakınca aynada gördüğümün "kendim" olduğundan kuşku duymadığım gibi, adımdan, ait olduğum sosyal sınıftan ya da dinden eminim. Sorun olan böylesi bir duyuş değildir. Hatta bu tarz bir duyuştan ve aidiyetten yoksunsam, özellikle psikolojik açıdan ciddî sorunlarla da karşılaşırım. Teolojik ve politik bağlamda sıkıntılar yaşamam da muhtemeldir. Bu durumda sorun nerede? Bütün bu duyuş ile yaşayışların benim kim olduğumla ilgisi yok mu? Var elbet. Ama "ben", bütün bunlardan daha fazla daha ötede olan bir var olanım. Kendim içime dönerek, nazarî bakımdan kendime "kim olduğumu" sorduğumda; verdiğim cevap, "Türklükten, Müslümanlıktan, akademisyenlikten ya da babalıktan, kardeşlikten, insanlıktan, bana verilen isimlerden, sınıflamalardan öte; sadece "ben" olduğum. "Ben" olmam, zihnimin ve dilimin imkânlarıyla izah edemediğim bir aşkın durum. Küçük bir düşünce deneyiyle zihne ve dile indirgeyemediğim "ben olma" hâlimden hüviyetin nasıl inşâ edildiğini kavrayalım.

Gözlerimi yumup kendimi düşündüğümde zihnimde bir "ben" belirir. Bu bir tasavvurdur. Şimdi kendime sorular yöneltmeliyim: "Ben kimim?" Zihnimde tasavvur ettiğim mi "ben", yoksa "ben" mi "o"? Buradaki "o", bana göre zihnimde tezahür eden "ben"e işaret eder. Zihnimin ve dilimin imkânlarıyla "ben-o", "o-ben" ilişkisi kurulur. "O" mu "ben", "ben" mi "o"yum?" Düşünmeye devam edersem; varacağım sonuç, Descartes'in "cogito, ergo sum" söyleminden tamamen farklı bir seyirle; hem "benim "o" olmadığım" (kendimin "o" olmadığı), hem de "o'nun "ben" olmadığı" kolaylıkla idrak edilir. Öyleyse ben kimim? Cevap, kendim için açık seçiktir. Kuşkuya yer yoktur. "Ben, benim." Kendiliğim bana apaçıktır.

Netice-i kelam; "ben", hüviyetin dilsel ve zihinsel dayanağı olan zihnimdeki "o"-dan hareketle temellendirilebilen bir varolan değilim. Zihnimdeki "ben" dilin ve zihnin sınırları ve imkânları içinde dış esasında kurulmuş olan bir tasavvurdan ibarettir. Bu tasavvurun oluşmasında bedenim de dâhil birçok unsur etkindir. Fakat bütün bu

tasavvurları, olup biteni seyreden bütün bu olup bitenin dışında kalan bir "ben" olmalıdır. Zaten de vardır. Aklın onu, kılı kırk yaran düşünme yollarıyla keşfetmesine ya da zihnin, dilin inşâ etmesine gerek yoktur. Her bir "insan" için "O", apaçıktır. Asıl olandır. İşte hüviyetin/ kimliğin asıl dayanağı, apaçık olan "o O"dur. Zihnimde tezahür eden "o"nun "ben" olmadığını "ben"in de "o" olamadığını fark etmemi sağlayan da "o O"dur. Burada "o O" olarak ifade edilen özde bir ikilik değil, asıl ve apaçık olan "O"nun bir dil aracılığıyla ifade edilmesidir.

Küçük "o" ile büyük "O" arasındaki ayrım ile ilişkiyi nazarî açıdan idrak etmeden kimlik / hüviyet inşâ edilemez. Sadece edildiğine inanılır. Modern Batı düşünüşü ve onun etkisinde kalanlar, sözü edilen ayrımın idrakinde olmak bir yana farkında bile değildirler. Öyle ki, kimlik inşası adına küçük "o"yu içsiz bir "bu"ya dayandırmaktadırlar.

Latin-Kilise diyarının kimlik arayışı ve inşası kurgusaldır. Bu kurgunun bir dizi amaca ulaşmak için işe yaradığının farkında olmalılar ki, kimlik inşası adına kimliksizleştirme uğraşılarına tavizsiz destek vermektedirler. Acı olan, kadim bir geleneğin mirasçısı olan Türk felsefe-bilim camiasının bu yıkıcı girişimlere çoğu kez farkında olmadan destek sunmasıdır.

Kurgusal kimlikler, günümüzde sosyal kişi, grup ve örgütlerin üzerine iliştirilmektedir. Artık kimlik, sözde aidiyetler üzerinden kişilerin 'kim' olduğunu niteleyen sosyo-politik yahut teo-politik bir etiketleme ve ayrıştırma işlemidir. Bu işlemde etiketleyen sofistiktir; etiketlenen öne çıkartılır. Etiketlenen usta manevralarla etiketleyene bağlanır. Sonuç itibariyle benim kimliğimi etiketler belirler.

Dış esasında sosyolojik, politik vs. bir paketleme işlemi kimlik olamaz. Olsa olsa kimliksizleşme olur. Bu nedenle sosyo-psikolojik nitelemeler kim olduğumu göstermez. Kim olmadığıma işaret eder. Kim olduğumu idrakte, herhangi bir etikete ya da pakete ihtiyaç yoktur.

Sahi, "ben kimim?" "Kim olacağım. Ben benim."

Kimlik ve Nazariyat

Kimliğim, beni diğerlerinden ayırır. Ortak bir kimlikten söz edilemez. Bu nedenle fikrî zeminde üretilen kültürel ortaklıkların asıl kimlikle bir alakası yoktur. Zira kimlik, ayniyet ve hüviyet üzerinden temellenebilir. Ayniyet ile hüviyet ise, tasvire dayanan asıl zamir ile ilk zamir arasında nazarî esasta kurulan alakadan hareketle idrak edilir ve temellenir. İlk zamir, "ben"; asıl zamir ise "o" dur. Ancak zihnimde tezahür eden "o"nun müteşekkil bir "o" olduğu unutulmamalıdır. Müteşekkil "o", nazarî olarak da idrak alanına çekilemeyen nefsin hafıza, idrak ve muhayyile yetileri vasıtasıyla inşâ edilir. Müteşekkil "o", hüviyetin dayanağıdır. İlk zamir olan "ben" (kendiliğim) ile müteşekkil "o" arasındaki özdeşliği sağlamak isteyen seyir ise ay-

niyeti sağlar. Daha açık bir ifadeyle; müteşekkil nefs sureti itibariyle, tasvire mahsus "ben"in "o"dan geliş keyfiyeti hüviyet, "o"nun ben tasviri yoluyla seyredilmesi keyfiyeti ise ayniyettir. Lâkin nazarî esasta inşa edilen hüviyet ve ayniyet, özde benim "kim" olduğumu izah etmez. Sadece dilin imkânları ve sınırları içinde asla işaret eder. Bu nedenle –yukarıda izah edildiği üzere- "ben-o; o-ben; o- ben değil; ben o değil" diyalektiği büyük "O"dan küçük "o"yu hem ayırır hem de birler.

Yalçın Koç'un nokta-i nazarından yukardaki hususu biraz açarak mevzuya hitam çekelim.

Nazarî esasta dilin katmanlı olduğu unutulmamalıdır. Dil ile bir dil arasında kurulan münasebet de gözden kaçırılmamalıdır. Katmanlı dil cihetinden aşkına mahsus olan nazariyatın zemini nefstir. Nefsin basit kuvvetleri vardır. Basit kuvvetler basit manzara doğuşu esasında nefsi suretli isim olarak teşkil eder. Bu esasta teşkil edilen nefsten müteşekkil nefs olarak bahsedilir. Nefsi suretli isim olarak teşkil eden basit manzaranın seyri esasında da tasvire mahsus "o" idrak edilir. Tasvire mahsus "ben" ise, tasvire mahsus "o"nun basit manzara esasındaki teşkili ve bu itibarla da tasvire mahsus seyir olarak düşünülür.

Tasvire mahsus "o"ya ve tasvire mahsus "ben"e nefse mahsus basit kuvvetlerin icraatı esasında verilen birlik müteşekkil nefs suretidir. Bu bağlamda müteşekkil nefs suretinden nazariyata mahsus dil olarak bahsedilir.

Nefs aşkındır. Nefs aşkın olduğu için aşkın olanın sureti nazariyata mahsus dildir. Bu, müteşekkil dildir. Nazariyatın zemini olan nefs, müteşekkil nefs suretinden, dilin takati ve sınırları bakımından ancak bu yolla ayrılır ve ayırt edilebilir. Bir başka ifadeyle; nazariyatın zemini olan nefs cevherdir. Müteşekkil nefs ise nazariyata mahsus dildir. Cevher olan nefs ile müteşekkil nefs sureti arasında nispetli alaka tesis etmenin bir yolu yoktur. Çünkü aşkın olan ile düşkün olan arasında nispi değil, gayr-i nispi bir alaka kurulabilir. Bu nedenle cevher olan nefsten müteşekkil nefs suretine izafeten söz edilebilir.

Tasvire mahsus "o", nazariyata mahsus basit manzara seyrinde suretli isim olarak müteşekkil nefsi ikame eder. Bu bakımdan tasvire mahsus "o"ya asli zamir denir. Tasvire mahsus "ben" ise, suretli isim olarak müteşekkil "o"nun basit manzara seyri esasında "o"yu ikame eder. Tasvire mahsus "ben"den bu itibarla ilk zamir olarak bahsedilir. Her iki zamir de aşkına mahsus nazariyat cihetinden suretlidir. İdentitas yoluyla tahayyül edilen nefs, "bu-o" özdeşleştirmesine dayanan düşküne mahsus bir fikir olduğundan suretli isim ve suretli zamir olarak düşünülemez.

Nazariyat itibariyle detaylandırılabilecek olan bu temellendirmeyi, daha fazla açmayacağız. Meselenin özünü Yalçın Koç'tan hareketle vermeye çalıştık. Yukardaki açıklamalar, ifade edildiği üzere, Yalçın Koç'un eserleri okunduğunda daha anlaşılır hâle gelebilir. Konumuz Yalçın Koç ve nazariyât olmadığı için daha ileri gitmedik.

Ama sorunun nerede düğümlendiğinin ve nasıl çözümleneceğinin teşhis edildiği kanaatindeyiz.

Netice

Kimliği araştıran soru açıktır: "kimim?" "Kimim" suali, kimlik üzerine yapılan çalışmalara dayanarak yanıtlanamaz. Çünkü "ben", sadece "kendisi" olan bir varlığım. Beni ötekinden ayıran, beni "ben" yapan, başkası ile ortaklaşamadığım bir "kendiliğim" var. Bu durum benim dışımda olan benim gibilerde de ihtimal böyledir. Ama bunu esasen bilme ve tecrübe etme şansım yok. Sadece kesin olduğuna inandığım bir bilgiyle onu teyit edebilirim. Bilginin kesinliği ise çetrefil bir sorundur.

Bu durumda kimlik temellendirilmez mi?

Kimlik, ifade edilip açıklandığı şekliyle "identitas" sözcüğü üzerinde Latin –Kilise diyarının nokta-i nazarından inşâ edilemez. Sadece kurgusal bir fikre dönüşür. Bu nedenle kimlik, fikri bağlamda değil, nazarî esasta inşa edilebilir.

Türk Kimliği ve Ziya Gökalp'in Türkçülük Fikri

Ziya Gökalp'in Türkçülük fikirleri günümüz Türkiye'sindeki kimlik bağlamında Türklük ve Türkçülük tartışmalarını teşrihte nasıl kullanılabilir. Kutuplaşmaları gidermeye katkı sağlayabilir mi?

Türk modernleşme hareketinin önde gelen figürlerinden biri olan Gökalp, Türk milletinin birliğini ve bütünlüğünü sağlama idealiyle kimlik esasında Türkçülük fikrini ön plana çıkarmıştır. Gökalp'in Türkleşmek vizyonu günümüz Türkiye›sindeki etnik bir bölünmeye teşne edilmek istenen Türklük ve Türkçülük söylemlerini teşrihte önemli bir role sahiptir. Günümüz Türkiye›sindeki kutuplaşmaları gidermeye katkı sağlayacak niteliktedir. Ancak Gökalp'in kimlik inşasının bir "identitas" meselesi olmadığı belirginleştirilmelidir. Türklük ya da Türk olma, "bu yoluyla o" tarzında tekrara dayalı zihinde muhakemeye dayalı yapılandırılarak dile taşınan bir bölünük kimlik değil, her bir bölünük kimliğin dayanağı olan aslî kimliktir.

Gökalp, Türk milletinin birliğini ve bütünlüğünü sağlamak için dil, kültür ve tarih birliğine vurgu yapmıştır. Türkçülük vizyonu temelinde, Türk milletinin Türk diline ve kültürüne (hars) sahip olması gerektiği düşüncesi yatar. Gökalp'e göre, Türk milleti, dil ve kültür sayesinde bir arada tutulabilir ve gelişebilir. Dil, kimliği bir toplumda muhafaza eder. Bu toplum Türk milleti, dil, ise Türk dilidir.

Günümüz Türkiye'sinde, etnik, dini ve kültürel farklılıkların getirdiği tartışmalar ve kutuplaşmalar sıklıkla gündeme gelmektedir. Bu tartışmalar, zaman zaman toplumsal huzursuzluklara ve bölünmelere neden olabilmektedir. Kimi zaman etnik ve kültürel kimlikler arasında gerilim yaşanırken, kimileri de milli birlik ve bütünlüğün korunması gerektiğini savunmaktadır.

Gökalp'in Türkleşmek vizyonu günümüz Türkiye›sindeki tartışmalara farklı bir bakış açısı getirerek kutuplaşmaların önüne geçmede yardımcı olabilir. Zira, Gökalp›in de vurguladığı gibi, Türk milletinin ortak bir dil ve kültür birliği, farklılıkları bir arada tutabilir ve toplumsal uyumu güçlendirebilir. Türkleşmek vizyonu, Türk milletinin birlik ve beraberliğini vurguladığı için toplumun ortak değerler etrafında birleşmesine katkı sağlayabilir.

Sonuç

Ziya Gökalp'in Türkçülük ideolojisi, günümüz Türkiye'sindeki tartışmalara ve kutuplaşmalara alternatif bir çözüm sunabilir. Türk milletinin birlik ve bütünlüğünü sağlamak için dil ve kültür birliğine vurgu yaparak, Gökalp'in fikirleri, toplumun ortak değerler etrafında birleşmesine ve toplumsal uyumun güçlenmesine katkı sağlayabilir. Ancak bu süreçte, farklılıkların kabul edilmesi ve hoşgörüyle karşılanması da önemlidir. Gökalp'in Türkçülük ideolojisi, bu farklılıkları bir arada tutarken, aslî kimlik etrafında birleşmeyi sağlayabilir.

İncelemede, Ziya Gökalp›in Türkçülük ideolojisinin günümüz Türkiye›sindeki tartışmalara nasıl katkı sağlayabileceği ve kutuplaşmaları gidermeye nasıl yardımcı olabileceği incelenmiştir. Gökalp›in vurguladığı milli birlik ve bütünlük fikri, toplumsal uyumun ve ortak değerlerin güçlenmesine önemli bir katkı yapabilir.

***

Not: Metinde nazari çözümlemenin inşasında Yalçın Koç'un Eylül 2009 tarihinde basılan Yalçın Koç'un "*Theographia'nın Esasları: Teoloji ve Matematik* İnşa'sı *Üzerine Bir İnceleme*" başlıklı eserinden istifade edilmiştir.

ZİYA GÖKALP VE ÉMİLE DURKHEİM: *FELSEFE DERSLERİ* [1]

Ali UTKU[*]

Ziya Gökalp ve Émile Durkheim'ın aynı ismi taşıyan yayımlanmamış eserleri *Felsefe Dersleri*'nin 2000'li yılların başında, vefatlarından 80 yıl kadar sonra, şaşırtıcı bir tesadüfle neredeyse aynı tarihte yayımlanarak eserleri arasına dâhil olması, kariyerlerinin ve ilişkilerinin değerlendirilmesi bakımından göz ardı edilemeyecek dikkat çekici bir gelişme oldu. Gökalp'in *Felsefe Dersleri*, kariyerinin son döneminde, Mondros Mütarekesi'nin ardından İngilizlerin İstanbul'u işgali sırasında, Darülfünun Edebiyat Fakültesi İçtimaiyat Şubesi'ndeki görevi başında tevkif edilişinden (30 Ocak 1919) dört ay kadar sonra başlayan Malta sürgünü yıllarında (22 Eylül 1919-30 Nisan 1921) verdiği Felsefe Dersleri çerçevesinde hazırlamıştı. Durkheim'ın *Felsefe Dersleri* ise, kariyerinin başlarında, École Normale Supérieure'daki öğreniminin ardından felsefe öğretmeni olarak atandığı Sens Lisesi'nde 1883-1884 öğretim yılında verdiği Felsefe Dersleri'ni takip eden öğrencisi ünlü filozof André Lalande tarafından tutulan notlardan oluşuyor Birbirinden müstakil ve farklı şartlarda hazırlanan, ancak tematik ve sistematik bakımdan büyük ölçüde örtüşen iki eser dikkat çekici biçimde ortak bir referans ağına yaslanıyor. On dokuzuncu yüzyılın büyük bir bölümünde Fransız felsefe alanını belirleyen Victor Cousin ve takipçilerinin "eklektik spiritüalist" felsefe modeline ve bu model çerçevesinde Fransız eğitim kurumları için belirlenen müfredata göre hazırlanmış elkitaplarını esas alan iki eser, dönemlerinde Fransa ve Türkiye'de felsefenin entelektüel ve kurumsal bağlamda kuruluş biçimi için rehber niteliğindedir. Burada Gökalp ve Durkheim'ın, dönemlerinin başat felsefi sorunlarına tarihsel temelli tutarlı yaklaşımlar geliştirdikleri *Felsefe Dersleri*'ni entelektüel gelişimlerinin ve sosyolojik projelerinin felsefi kaynaklarına yönelik bir ilgiyle karşılaştırmalı olarak inceleyeceğiz. İncelememiz, iki düşünürün Fransa ve Türkiye'de psikoloji temelli felsefeyi sosyolojiyle yenileme projesini ve bu bağlamda Felsefe-Sosyoloji-Psikoloji ilişkisini olduğu kadar, dünya sosyolojisinde Durkheim'ın en ciddi takipçilerinden biri olarak görünen Gökalp'in düşüncesinin özgünlüğünü de farklı bir ışıkta tartışmamıza imkân sağlayacak.

---

[*] Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, aliutku@atauni.edu.tr ORCID ID: 0000-0002-9602-7042.

1 Bu bildiri metni, daha önce Türkiye'de Felsefe (1923-2023) (cilt: 1, Doğu Batı Yayınları, Ankara, s. 34-48) adlı kitapta yayımlanan "Ziya Gökalp ve Émile Durkheim: Felsefe Dersleri" başlıklı makalenin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş şeklidir.

Durkheim'ın ölümünden yaklaşık seksen yıl sonra, 1995'te, kariyerinin erken döneminin büyük bilinmezliğine önemli ölçüde ışık tutan yeni bir el yazması gün yüzüne çıktı. Paris/Sorbonne kütüphanesi görevlileri, o sıralarda master çalışması yapan Amerikalı sosyolog Neil Gross koleksiyonlardaki geç Durkheim'a ilişkin materyallerin taranmasını istediğinde, arşivlerinden "E. Durkheim, 1883-1884'te Sens Lisesi'nde Verilen Felsefe Dersleri"[2] başlığıyla kayıtlı, 600 sayfa civarında bir el-yazmasını çıkardılar. Durkheim'ın çığır açıcı kitabı *Toplumsal İşbölümü*'nün (1893) yayınlanmasından on yıl kadar öncesine tarihlenen eser, düşünürün Ecole Normale Superieure'daki öğreniminin ardından, 1882'de, 24 yaşında, felsefe öğretmeni olarak atandığı, Paris'in yetmiş mil güneydoğusunda, Yonne Nehri kıyısındaki 13.000 nüfuslu Sens kasabasında, Sens Lisesi'nde verdiği felsefe derslerine ait ders notlarından oluşuyordu. Seksen başlık içeren bu kapsamlı ders notları Durkheim'ın Sens Lisesi'ndeki öğrencilerinden biri, adını yayınlandığı tarihten itibaren Türkiye'de felsefe terimleri konusunda standart referans kitap haline gelen *Felsefe Vokabüleri*[3] ile tanıdığımız ünlü filozof André Lalande tarafından tutulmuştu. Durkheim'ın temel vazifesi genç öğrencilerini felsefe bakalorya sınavına hazırlamaktı ve bu amaçla felsefi psikoloji, metodoloji, mantık, ahlak ve metafizik dahil olmak üzere resmi müfredatta belirlenen tüm felsefe disiplinleri üzerine dersler vermişti. Sınavda başarılı olmak ve böylece prestijli Ecole Normale'de veya başka bir üniversitede kendilerine yer bulmak isteyen Lalande ve arkadaşları Durkheim'ın derslerinde dikkatli notlar aldılar. Durkheim 1884 sömestrinde Saint-Quentin Lisesi'ne atanarak Sens'ten ayrıldığında, Lalande, bir önceki yıl Durkheim'ın derslerine girmiş bir öğrencinin notlarını ödünç alarak Durkheim'ın erken ayrılması nedeniyle katılma fırsatı bulamadığı dersleri de kaydetti.[4]

Lalande'ın notları yıllarca evrakı arasında gömülü kaldı. Filozofun 1963'teki ölümünden bir süre sonra, evrakı Sorbonne kütüphanesine bağışlandı. Ancak Sorbonne 1995 yazına kadar evrakı kataloglama sürecindeydi. O sıralarda Lalande koleksiyonunu kataloglayan Sorbonne arşivcileri, Durkheim'ın Sens derslerine ait notlarla karşılaştılar. O yaz Durkheim'ın Pragmatizm ve Sosyoloji üzerine 1913-1914 derslerini araştırmak için Paris'te bulunan Neil Gross'a bir Sorbonne kütüphanecisi, Durkheim'a olan ilgisini duyunca, Sens derslerine ait notların Lalande'ın evrakı arasında bu-

---

2 Emile Durkheim, *Cours de philosophie fait au Lycée de Sens*. Paris 1884. Manuscrit écrit. Bibliothèque de la Sorbonne, Manuscrit 2351. Notes prises en 1883-84 par le philosophe français, André Lalande.

3 André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 vol., Alcan, Paris, 1926. Lalande'ın sağlığında birden çok baskı yapan ve tanımları Fransız felsefe camiasının üyeleri tarafından aktif olarak tartışılan bir felsefe sözlüğü Türkçeye tercüme edilmemişse de özellikle Cumhuriyet'in erken yıllarında geniş biçimde kullanılmış, hatta TDK'nın Felsefe Terimleri Komisyonu çalışmalarında referans alınmıştır.

4 Bkz., Neil Gross, "Durkheim's Lectures at Sens", *Durkheimian Studies* 2 (1996), s. 1.

lunduğunu haber verdi. Birkaç Durkheim uzmanına danıştıktan sonra bu notların hiç yayınlanmadığını, hatta Durkheim üzerine geniş biyografik ve yorumlayıcı literatürde bahsinin dahi geçmediğini öğrenen Gross, bir mikrofilm kopya için Sorbonne'dan talepte bulundu ve 1996 Şubat'ında metnin bir kopyasını temin etti. Arkasından ders notlarının keşfini –Durkheim'ın kariyeri açısından yeri ve önemini tartışarak– bir makaleyle duyurdu.[5] Kısa süre sonra metin Robert Alun Jones tarafından Fransızca olarak daktilo edildi ve Durkheim Web sitesine (www.relst.uiuc.edu/Durkheim) gönderildi. Aynı sıralarda seksen dersten dördü Neil Gross'un bir takriziyle birlikte *Durkheimian Studies* dergisinde yayınlandı.[6] Fransızca dijital metnin son hali 2002 sonbaharında *Les Classiques des sciences sociales*'in internet sitesinde yayınlandı.[7] Neredeyse keşif anıyla birlikte metni odağa alan Durkheim araştırmaları için ivme kazandırıcı gelişme notların Neil Gross ve Robert Alun Jones editörlüğü ve çevirisiyle İngilizce yayınlanması oldu.[8] Nihayet metin 2018 yılında Pinhan Yayınları tarafından *Felsefe Dersleri* başlığıyla Dença Kartun ve Adem Beyaz çevirisiyle Türkçeye de kazandırıldı.[9]

Geçen yüzyılın en etkin bilim dallarından birini yani sosyolojiyi kuracak olan genç Durkheim'ın felsefenin temel disiplinlerini ve ilkelerini lise öğrencilerine olabildiğince sade ve anlaşılır biçimde aktardığı *Felsefe Dersleri* için Gross'un yaptığı ilk önemli tespit, eserin "sosyolojik bir perspektiften tamamen yoksun olduğu"dur.[10] Metnin İngilizce basımının tanıtım metninde kaydedildiği üzere, dikkate değer biçimde, toplumsal olguların psikolojik veya ekonomik olgulara indirgenemeyeceği ve bu tür olguların insan eylemini önemli şekillerde kısıtladığı konusunda ısrar ettiği sonraki eserlerinin çok karakteristik özelliği olan "toplumsal realizm" bu erken dönem

---

5 Bkz., Neil Gross, "A Note on the Sociological Eye and the Discovery of a New Durkheim Text", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, vol. 32(4), October 1996 s. 408-423.

6 Bkz., Neil Gross, "Durkheim's Lectures at Sens", *Durkheimian Studies* 2 (1996), s. 1-4; Emile Durkheim, "Cours de philosophie fait au lycée de Sens en 1883-84", *Durkheimian Studies*, 1996, New Series, vol. 2 (1996), s. 5-30

7 Bkz., [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/cours_philo_lycee_sens_1884/cours_philo_lycee_sens.html]

8 Émile Durkheim, *Durkheim's Philosophy Lectures: Notes from the Lycee de Sens Course, 1883–1884*, ed. and trans. Neil Gross, Robert Alun Jones, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

9 Bkz., Émile Durkheim, *Felsefe Dersleri*, çev. Dença Kartun ve Adem Beyaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018. Bu esere yapılan göndermeler metinde parantez içinde *DFD* kısaltması ve sayfa numaralarıyla gösterilecektir.

10 Gross şöyle de diyor: "Neredeyse altı yüz sayfalık metinde dünya "sosyolojisi"ne ilişkin tek bir bahse rastlamadım." Bkz., Neil Gross, "A Note on the Sociological Eye and the Discovery of a New Durkheim Text", s. 409, 412.

eserlerinde tamamen yoktur.[11] Nitekim Gross bu tespiti derslerin İngilizce basımının girişinde *Felsefe Dersleri*'nin "daha sonraki eserleriyle karşılaştırıldığında ne kadar tuhaf olduğu" gerçeğinin altını çizerken de dile getiriyor:

> Durkheimcı sosyolojinin karakteristik özelliği toplumsal fenomenleri toplumsal morfolojinin (Durkheim'ın toplumsal örgütlenme için kullandığı terim) bir işlevi olarak açıklama girişimi olmasına karşın, Sens dersleri bu tür işlevsel ilişkilere hiçbir şekilde gönderme yapmaz. Aslında, işbölümü ve aile hakkında tamamen geleneksel birkaç yorum dışında metnin tamamında toplumsal yapılar hakkında neredeyse hiç bir tartışma ve sosyolojiden tek bir bahis bile yok. Durkheim, sosyal-teorik iddiaları formüle etmek ve ampirik olarak temellendirmek için istatistiksel ve etnografik verilerin kullanımında bir öncü olarak bilinirken, Sens derslerinin Durkheim'ı, dersin başlarında felsefenin bir bilim olduğu ve tüm bilimlerin konularını deneysel olarak incelemesi gerektiği konusunda ısrar ederek, ancak daha sonra psikoloji ve etik gibi alanlarda somut iddialar geliştirirken iç gözleme veya anekdot yoluyla tartışmaya geri çekilerek benim aşağıda "pro forma" bir ampirizm olarak adlandırdığım şeyden fazlasını onaylamaz. Durkheim, daha sonra dini duygunun toplumsal kaynaklarına ilişkin kışkırtıcı ve tartışmalı bir teori sunacak ve böylece dolaylı olarak kendi ateizmini ilan edecek olmasına karşın, Schmaus'un işaret ettiği üzere, Sens derslerinde ağırlığını Tanrı'nın varlığının felsefi bir kanıtının arkasına koymaya oldukça heveslidir. Son olarak, Sens dersleri, özcülüğü benimseyerek ve anlama yetisinin kategorilerinin kökenine ilişkin a priorist bir görüşü tamamen destekleyerek postyapısalcılığın ve onun aklın önemli bir toplumsal bileşeni olduğu yönündeki ısrarının önemli bir habercisi olarak geniş çapta müjdelenen Durkheim'ı bulur.[12]

Üstelik *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda (1895) pozitivist bir ontoloji ve metodolojiyle sosyolojiyi bilimsel bir statüye yükselten Durkheim *Felsefe Dersleri*'nde idealist bir konuma yerleşmektedir. Bu anlamda eser, *Dinî Hayatın İlksel Biçimleri*'nde (1912) sosyolojinin yenileyeceğini söylediği felsefenin güçlü bir temsilini sunar. Durkheim, genç bir lise öğretmeni olarak, resmî müfredata bağlı kalmak zorundadır ve dönemin Fransa'sında kurumsal felsefeye 1830 sonrasında Halk Eğitimi Kraliyet Konseyi'ndeki tek filozof, ardından Halk Eğitim Bakanı, Ecole Normale'in yöneticisi ve Fransız Akademisi'nin bir üyesi olan Victor Cousin'in (1792-1862) ve takipçilerinin eklektik spiritüalist felsefe anlayışı hâkimdir. Bir anayasal monarşist olan Cousin, geç Aydınlanma ve Devrim döneminin "materyalist" öğretilerini kesin bir şekilde reddeden, "laik ama ateist de olmayan, liberal ama devrimci de olmayan" bir tutumu tercih ediyordu. Cousin'in felsefesi, ne kadar karşıt olursa olsun, tüm felsefi

---

[11] Émile Durkheim, *Durkheim's Philosophy Lectures: Notes from the Lycee de Sens Course, 1883–1884*, s. i.

[12] Neil Gross, "Introduction", Émile Durkheim, *Durkheim's Philosophy Lectures*, s. 8-9.

doktrinlerden devşirilmiş unsurları birleştirmeye ve uzlaştırmaya çalıştığı için *eklektik*'ti. Düşünce tözünün varlığını kabul etmesi açısından *spiritüalist*'ti. Aynı zamanda bir gözlem bilimi olduğunu öne sürerek *bilimsel* olduğunu da iddia ediyordu. Fransız akademik felsefesinin bu üç özelliği -*eklektizm*, *spiritüalizm*, *bilimcilik*- hem beşerî bilimlerin aldığı şekil hem de akademik felsefenin beşerî bilimlere tepki verme şekli açısından önemli sonuçlar doğurdu.[13] Cousin için felsefe psikolojik metot (*méthode physchologique*) adını verdiği şeyle karakterize olan Kartezyen ve temelci bir girişimdir.

Bu terimi mantık, metafizik ve etik de dâhil olmak üzere tüm felsefenin bilişsel yetilerin yasalarını, kapsamını ve sınırlarını araştıran iç gözlemsel bir psikolojide temellendirilmesine atıfta bulunmak için kullanıyordu.[14] Nitekim felsefeyi dört temel bölümde ele alıyordu: Psikoloji, Mantık, Etik ve Metafizik. Fransız eğitim sisteminde 1832 müfredatından başlayarak lise ve üniversitelerde felsefe dersleri bu bölümlemeye göre işleniyordu. Cousin'in eklektik spiritüalizminin Fransa'daki saltanatı ölümünden sonra da 1874, 1880 ve 1902 müfredatlarında devam etti. 1880 müfredatı, aralarında Durkheim'ın tez izleme komitesi üyesi ve Cousin'in halefi olan, eklektik spiritüalist Paul Janet'nin (1823-1899) de yer aldığı bir heyet tarafından hazırlanmıştı. Janet, Durkheim'ın Sens derslerinde kullandığı, liseler için standart ders kitabı niteliğindeki *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des Classe*s'ın yazarıydı. Yine de başta Janet'nin eseri olmak üzere dönemin standart felsefe ders kitapları –örneğin Jacques, Simon ve Saisset, *Manuel de philosophie* (1863); Rabier, *Leçons de Philosophie* (1884)- göz önüne alınırsa Durkheim'ın kendi perspektifiyle derslere heyecan verici bir içerik kazandırdığı söylenebilir. Miller'ın ifadesiyle notlarda konuşmacının, Paris'ten gelen, özgüvenle dolu, dikkat çekme ve sürdürme konusunda usta genç adamın mevcudiyeti hissediliyor; Sens dersleri felsefenin farklı yaklaşımlarına ilişkin hızlı açılış tartışmalarıyla, Psikoloji, Mantık, Etik ve Metafizik alanlarındaki hızlı gezintileriyle, özgürlük-determinizm ikiliği gibi eski meselelere yeni bakışlarıyla, netliğiyle canlandırıcıdır. Genel kalıp, bir problem kurmak, ardından onu karşıt konumların açık ifadeleriyle ve bunların ana savunucularına kullanışlı referanslarla doldurmak yönündedir. Ama aynı zamanda gösterişli bir şekilde sorunun nasıl çözüleceğine ilerlemek yönünde; böylece öğrenciler ve öğretmen birlikte şeylere ilişkin yeni, modern ve daha iyi bir anlayışa doğru yürürken, uzun süredir devam eden meseleler, klasik pozisyonlar ve referanslar hakkındaki bilgi bir yükselme duygusuyla birleşiyor.[15]

---

[13] John I. Brooks, *The Eclectic Legacy: Academic Philosophy and the Human Sciences in Nineteenth-century France*, University of Delaware Press and Associated University Press, London, 1998, s. 18.

[14] Warren Schmaus, "Representations in Durkheim's Sens lectures: An Early Approach to the Subject", W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim and Representations*, Routledge, London, 2002, s. 27-28.

[15] William Watts Miller, "Durkheim's Philosophy Lectures: Notes from the Lycée de Sens

Schmaus'un ifadesiyle, Lalande'ın 1883-1884 akademik yılında Lycée de Sens'de Durkheim'ın verdiği felsefe dersinde tutuğu notlar, Durkheim anlayışımızı değiştirme potansiyeline sahiptir. Bu dersler, Durkheim'ın *Dinî Hayatın İlksel Biçimleri*'nde yenilenmesi gerektiğini düşündüğü felsefe anlayışını bize çok açık bir biçimde gösteriyor. Durkheim'ı, o dönemde Fransa'da akademik felsefeye hâkim olan Victor Cousin ve takipçilerinin eklektik spiritüalist geleneğinden çıkan, kariyerinin başında genç bir bilim adamı olarak ortaya koyuyor. Spiritüalistler gibi Durkheim da Psikolojiyi Mantık, Etik ve Metafizik için bir temel sağlayan felsefi disiplin olarak görüyor.[16] Nitekim Durkheim'ın *Felsefe Dersleri* 1880 müfredatına uygun biçimde, felsefenin konu, amaç ve metot bakımından tanımlandığı bir giriş bölümünden sonra Psikoloji, Mantık, Etik ve Metafizik bölümlerinden oluşmaktadır. Giriş bölümünde "Bilim ve felsefe" başlığı altında Durkheim, "bilim" olarak adlandırılmayı amaçlayan herhangi bir bilgi sisteminin yerine getirmesi gereken koşulları şu şekilde sunuyor: Öncelikle bir bilimin açıklayacak uygun, iyi tanımlanmış bir konusu olmalıdır. İkincisi, bu konu özdeşlik yasasına ya da nedensellik yasasına tâbi olmalıdır, zira bu yasa olmaksızın hiçbir açıklama, dolayısıyla bilim mümkün değildir. Üçüncüsü, bir bilimin, konusunu incelemek için bir yöntemi olmalıdır. Nihayet kendisine ait ayrı bir konusu olmayan, diğer bilimlerin en genel ilkelerinin sentezinden başka bir şey olmayan felsefe anlayışını reddeden Durkheim, Cousin gibi felsefenin başka hiçbir bilimin odak noktası olmayan, uygun ve iyi tanımlanmış bir *konusu*, yani bilinç durumları olduğunu; bilinç durumlarının daima nedensellik yasasına tâbi olduğunu; ve felsefenin bilinç durumlarını incelemek için bir metodu, yani deneysel yöntemi olduğunu vurguluyor. Kısacası "felsefe bir bilimin üç karakterine da sahiptir ve haklı bir biçimde bir bilim olarak görülebilir" (*DFD* 21-25) "Felsefenin Bölümleri" başlığı altında ise, Aristoteles'ten itibaren farklı felsefe bölümlemelerini ele aldıktan sonra, "Cousin yeni bir bölümleme önerdi, felsefeyi dört kısma ayırdı: Psikoloji, Mantık, Etik ve Metafizik. Yapılabilecek en kolay ayrım budur. Son zamanlarda da popüler oldu. Aynı zamanda en iyisidir, biz de zaten bu bölümlemeyi kullanacağız" (*DFD* 28) diyor. Bu Cousinci eklektik spiritüalist modele uygun biçimde Durkheim'a göre felsefe, onun "iç insan"a yönelik bir ilgi ve "bilinç durumları ve onların koşulları" üzerine bir çalışmadır. Kitabın bölümlerine karşılık gelen bu bölümleme bu çalışmanın sistematiğini verir: Psikoloji bilinç durumlarının genel bir incelemesini iç gözlemsel bir betimlemeyle sunar. Mantık, Psikolojiden farklı olarak bilinç durumlarının bazılarını, akılla ilgili olanları inceler. Psikoloji salt betimleyicidir, Mantık ise bilmenin yasalarını inceler. Diğer yandan başka bir olgular kategorisi olarak faaliyet vardır. Yapısı gereği Psikoloji ve Mantıktan ayrılan Etiğin konusu faaliyetin nasıl ve hangi koşullar altında alması gereken biçimi aldığını, onu idare eden yasaları inceler. Son olarak, bilinç durumlarının şartları metafiziğin konusudur. (*DFD* 28-29).

Course, 1883-1884 by Neil Gross and Robert Alun Jones", *Durkheimian Studies*, 2005, New Series, vol. 11 (2005), s. 118.

[16] Warren Schmaus, "Durkheim's Sens Lectures: A Review", http://durkheim.uchicago.edu/Reviews/Sens.Schmaus. html

Durkheim akademik kariyerine başladığında Psikoloji en azından Fransa'da hâlâ felsefenin bir dalıydı ve sosyolojiyi psikolojiden ayırmak onu ampirik bir disiplin haline getirmek Sens dersleri sonrası süreçte Durkheim'in temel stratejisiydi. Nitekim *Felsefe Dersleri*'nin keşfinden sonra gelişen literatürün temel ilgisi de eserin eklektik spiritüalist felsefesinin psikolojik perspektifinin Durkheim sosyolojisine nasıl bağlanabileceği sorunu odağındadır. Nitekim dikkat çeken yorumunda John Brooks, *Felsefe Dersleri*'nde, geleneksel sosyoloji tarihi tezinin aksine, August Comte'un pozitivizminin Durkheim'ın fikirlerinin veya daha genel olarak Fransız beşerî bilimlerinin ana kaynağı olmadığı tezine dayanaklar buluyor.[17] Brooks'un değerlendirmesine katılan Warren Schmaus, Durkheim'ın Auguste Comte'un, kendisine ait ayrı bir konusu olmayan, diğer bilimlerin sentezinden başka bir şey olmayan felsefe anlayışı yerine bilinç durumlarının incelenmesi olarak spiritüalist felsefe anlayışını onaylayışını daha sonra Comte'un sosyoloji anlayışını reddetmesiyle paralellik içerdiğini vurguluyor. Durkheim'ın sosyolojisi artık bilim tarihinin üç durum yasasına dayanan bir toplumsal ilerleme teorisi değildir. Daha ziyade toplumu bir arada tutan kolektif temsiller hakkındaki hipotezleri test etmek için tarihsel, istatistiksel ve etnografik verileri kullanan ampirik bir bilim olacaktır. Dolayısıyla Durkheim'ın felsefeyi sosyolojik bir temel üzerinde yeniden kurma projesi, bizzat sosyolojinin yenilenmesini içermektedir. Bu anlamda Sens dersleri sonrası süreçte Durkheim'ın amacı Paul Janet'de gelişmiş biçimini bulduğu hipotetik-tümdengelimli psikolojiyi felsefe için temel teşkil edecek ampirik bir sosyoloji ile değiştirmektir. Önceleri ruh hakkındaki Kartezyen kesinliklere dayanan epistemoloji ve etiğe ilişkin sorular kolektif temsiller ve toplumsal güçler hakkındaki sosyolojik hipotezler açısından yeniden düşünülecektir. Psikoloji ve Mantık bölümleri artık bilgi sosyolojisine dönüşecektir. Metafiziğin yerini Din Sosyolojisi alacaktır. Nihayet Durkheim Ahlâkı sosyolojik temelde yeniden kurmayı da düşünmüş, ancak bu projeyi tamamlayamamıştır.[18]

Benzeri şekilde Mike Gane de Durkheim'ın hâkim Cousinci geleneğin etkisi altında bir konum geliştirdiğini belirtir. Gane'e göre Durkheim'ın döneminde Fransa'daki felsefe yaklaşımının hususiyeti, Almanya'daki yaklaşımın aksine, Pierre Janet tarafından Cousin'in eklektik çerçevesi içinde radikal bir şekilde yeniden çalışılan psikolojiye kurucu bir rol vermesiydi. Janet gibi Durkheim da felsefenin (ampirik kısıtlamalar tarafından kontrol edilen yaratıcı hipotezlerin rehberliğinde) deneysel yöntemleri benimsemiş bir bilim olduğunu savundu. Bu nedenle, Almanya'dan farklı olarak Fransa'da felsefi gelenek, Mantıktan çok Psikolojiye dayalı Kantçı kategorilerin bir analizini geliştirdi. Bu gelenekten gelen Durkheim, Renouvier'in yanı sıra Cousin ve Janet'den gelen felsefi bir

---

[17] Bkz., John I. Brooks, *The Eclectic Legacy: Academic Philosophy and the Human Sciences in Nineteenth-century France*, University of Delaware Press and Associated University Press, London, 1998.

[18] Bkz., Warren Schmaus, *Rethinking Durkheim and His Tradition*, Cambridge University Press,Cambridge, 2004, s. 18-21, 96-97 vd.

formasyon ve terminoloji –özellikle zihinsel temsil gibi nosyonlar- ile şekillendirilen, felsefenin temeli olarak Psikolojinin yerine Sosyolojiyi koymaya çalıştı.[19] Sens dersleri dikkate alınarak bakıldığında *Sosyolojik Metodun Kuralları*'nda toplumsal olguların nedenlerinin bireysel bilinç durumlarında değil, diğer toplumsal olgularda aranması gerektiğini söyleyecek olan Durkheim'ın kariyeri açısından en önemli sorun ampirik bir bilim kılmak istediği sosyolojiyi felsefe ve psikolojiden ayırmasıdır. Bu açıdan Durkheim'ın *Dinî Hayatın İlksel Biçimleri*'nde "sosyolojik kategoriler" teorisine ilişkin argümanlarını Sens dersleri ışığında doğrudan doğruya eklektik spiritüalizme ve dolaylı olarak da Kant'a tepki olarak değerlendirmesi dikkat çekicidir. Kategoriler de dahil olmak üzere fikir ve kavramların toplumsal koşullarla açıklanması bunların psikolojinin değil sosyolojinin konusu olduğu anlamına gelir. Paul Janet ve diğer eklektik spiritüalistler bilinci kategorilerin kaynağı haline getirirken Durkheim bunun yerine kolektif bilince yönelmiştir. Durkheim elbette benlik, ruh ya da bilinç kavramının toplumsal nedenlerin ürünü olduğunu ileri sürecek ve muhtemelen Janet'nin toplumsal benlik ile Kartezyen benlik arasındaki ayrımını inkâr edecektir. Hatta insanların bilinçli iç gözlemimizin bir ruhun varlığını ortaya çıkardığını ancak sosyal hayattan alınan kavramlar aracılığıyla düşünebildiğini ileri sürmüştür. Durkheim, kolektif bilinci kategorilerin kaynağı haline getirerek onların zorunluluğunu açıklayabileceğini veya en azından onlara ahlâki ve dinî kurallar, yasalar ve geleneklerle aynı tür zorunluluğu verebileceğini düşünmüştü.[20] Yalnızca sosyolojik yollarla incelenebilecek bir olgular alanını sınırlandırma yönündeki bu girişim açısından zihnin yapıları ne "basit"tir, ne de "doğuştan" veya "sadece bireyin güçleri"dir. Bu nedenle, Durkheim için "bireysel temsillere" atıfta bulunmak yeterli değildir. Bunun yerine, bir sosyal grubun tüm üyelerinin çevrelerini neden aynı (veya en azından benzer) şekilde algıladıklarını ve sınıflandırdıklarını, farklı grupların dünya görüşlerinin neden bu kadar büyük ölçüde farklı olduğunu veya gruba özgü perspektiflerin neden bireyler tarafından kendiliğinden açık olarak deneyimlendiğini açıklamak için "kolektif temsilleri" dikkate almalıyız.[21] Dolayısıyla Durkheim, zihnin temel toplumsallığını varsayarak hem felsefenin hem de psikolojinin açıklayıcı iddialarını kısıtlar.[22]

Durkheim –takipçisi Gökalp gibi– sosyolog olmadan önce bir moral bilimci, ahlakçıydı. Toplumun kendisini oluşturan bireylerin üstünde bir gerçeklik olduğu tezi en net ifadesini ahlâk meselelerini ele alırken ortaya çıkıyordu. Nitekim "Ahlâki Olgu-

---

19 Mike Gane, "The emergence of French Sociology: Émile Durkheim and Marcel Mauss" Keith Ansell-Pearson, Alan D. Schrift (ed.), *The New Century: Bergsonism, Phenomenology and Responses to Modern Science*, Routledge, New York, 2014, S. 90.

20 Warren Schmaus, *Rethinking Durkheim and His Tradition*, s. 95.

21 Bkz., Émile Durkheim, "Bireysel ve Kolektif Temsiliyetler", Émile Durkheim, *Sosyoloji ve Felsefe*, ed. C. Bouglé, çev. Merve Elma, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 15-48.

22 Frithjof Nungesser, "Key Arguments, Inner Tensions, and Divergent Appropriations of Durkheim's Sociology of Knowledge", Hans Joas, Andreas Pettenkofer (ed.), The Oxford Handbook of Émile Durkheim, Oxford University Press, New York, 2024, s. 57.

nun Belirlenmesi"nde ve "İtirazlara Yanıtlar"da ahlâki gerçekliği ve onu ele almamızı sağlayacak sosyolojik yöntemi Cousinci gelenekle ve Kantçı temalarla hesaplaşarak ortaya koyar: "Eğer bir ahlâk var ise, nesne olarak yalnızca bireyler arası ilişkilerden oluşan bir gruba, başka bir deyişle bir topluma sahiptir *–toplumun her zaman onu oluşturan bireysel varlıklardan niteliksel açıdan farklı olarak düşünülmesi koşuluyla birlikte*." Ahlâk bireylerden önce vardır. Bireylerin hem üstünde hem de içindedir ve bir toplulukla ilişkinin kurulduğu yerde başlar. Şu halde ahlâk toplumsal karakteriyle bireyler üzerinde otorite kurarken, bireysel karakteriyle otoritenin dayattığı ödevlerin birey tarafından içselleştirilmesiyle yeniden üretilir.[23] Bu da aslında felsefe, sosyoloji ve psikoloji arasındaki ilişkilerin çok net belirginleştiği bir problem alanına işaret eder. C. Bouglé'nin de belirttiği gibi, kendisini bu disipline teslim ederek, ilgisini ahlâk problemleri üzerine yoğunlaştıran Durkheim'ın *Toplumsal İşbölümü*, *Dinî Hayatın İlksel Biçimleri* ve İntihar gibi temel eserlerinde öncelikli meşgalesi ahlâkın özünü, toplumlar içindeki rolünü ve toplumların ideallerini (niyetlerini) dışa vurarak nasıl büyüdüğünü ve geliştiğini açıklamaktır. Bu çalışmaların hepsi az ya da çok ahlâk sosyolojisiyle ilişkilidir.[24] Nihayet "Sosyolojinin Psikoloji ve Felsefeye Katkısı"nda belirttiği üzere, sosyoloji felsefeye şu anda yoksun olduğu vazgeçilmez temelleri sağlarken, kendisi de felsefi düşünce biçiminde doğal bir ilerlemeyle daha da genişleme imkânı bulacaktır. Zaten sadece psikolojinin değil bütün bir felsefenin temelini oluşturabilecek bir fikri tüm yönleriyle vurgulama görevini üstlenen de sosyoloji bilimidir.[25]

Şaşırtıcı bir tesadüfle, Türkiye'de Durkheimcı sosyolojinin öncü ismi Ziya Gökalp'in de *Felsefe Dersleri*[26] ölümünden yaklaşık seksen yıl sonra külliyatına dâhil oldu. Durkheim'ınkinin aksine eser Gökalp'in kariyerinin son dönemine, Malta sürgünü (22 Eylül 1919-30 Nisan 1921) yıllarına aittir. Dârülfünun Edebiyat Fakültesi İçtimaiyat Müderrisi Gökalp, Mondros Mütarekesi'nin ardından İngilizler'in İstanbul'u işgali sırasında fakültede görevi başında tevkif edilişinden (30 Ocak 1919) dört ay kadar sonra Malta'ya sürgüne gönderilmişti. Malta'da, geniş bir konferans salonunda, Dârülfünun'un felsefe ve içtimâiyât kürsüsünü sürgüne taşıyacak bir açık üniversite mantığı geliştirerek, çevresinde disiplinli bir eğitim öğretim halkası oluşturan Gökalp için, sürgün günlerinin en önemli uğraşı, sistematik dersler ve konferans-

---

[23] Émile Durkheim, "Ahlâki Olguların Belirlenmesi", Émile Durkheim, *Sosyoloji ve Felsefe*, s. 49 vd.

[24] C. Bouglé, "İlk Baskı İçin Önsöz", Émile Durkheim, *Sosyoloji ve Felsefe*, s. 7-8.

[25] Émile Durkheim, "The Contribution to Psychology and Philosophy (1909)", The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method, The Macmillan Press Ltd, London, 1982, s. 236-240

[26] Ziya Gökalp, Felsefe Dersleri, haz. Ali Utku, Erdoğan Erbay, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2006. Bu esere yapılan göndermeler metinde parantez içinde *GFD* kısaltması ve sayfa numaralarıyla gösterilecektir.

lar vermek olmuştur. O sırada Malta'da yanında bulunanların hatıralarında aktardıklarına göre bu dersler ve konferanslar, "Türklerin İçtimâî Tarihi", "Türk Filolojisi", "İslâmiyet'in Esasları", "Türklerin İslâmlığa Eşsiz Hizmetleri", "Türklerde Ahlâk", "İçtimâiyâtın Esasları", "Felsefe Dersleri" gibi konular üzerine idi. Bu dersler ve konferanslarda hazır bulunanların tuttukları notlardan bazıları, *Malta Konferansları* başlığıyla Fahrettin Kırzıoğlu tarafından hazırlanarak yayımlanmıştı (1976).[27] Ancak Gökalp'ın verdiği dersler ekseninde bizzat kaleme aldığı *Felsefe Dersleri*, sürgünden ölümüne hızlı değişim süreçlerinin eşlik ettiği üç buçuk yıllık süre zarfında yayınlama fırsatı bulamamış, ölümüyle terekesinde kalan eser ailesi tarafından yayınlanmak üzere Türk Tarih Kurumu'na devredilmişti. Kurum, hazırlanması planlanan fakat akamete uğrayan *Ziya Gökalp Külliyatı* çerçevesinde basımı için arşivinde beklettiği defterleri uzun süre sonra kütüphanesine aktararak araştırmacılara açtı. Nihayet eser 2006 yılında Çizgi Kitabevi Yayınları Osmanlı Felsefe Çalışmaları dizisi içinde yayınlandı. Zengîn kavramsal çerçevesiyle Gökalp külliyatının önemli unsurlarından biri olarak Felsefe Dersleri'nin en önemli özelliği, sosyal bilimler metodolojisine temel teşkil edecek şekilde sistematize edilmiş olmasıdır. Bu bakımdan eser, Gökalp'in sahih felsefî portresinin çıkarılmasını sağlamak yanında, siyasal ve toplumsal düşüncesinin teorik temellerine ilişkin tartışmalara da ilkesel ve kavramsal düzeyde göz ardı edilemeyecek imkânlar sunmaktadır. 28 Mayıs 1919'da İttihatçılar'ın ileri gelenleriyle birlikte İngilizler tarafından Malta'ya sürülen Gökalp için sürgün yılları, çok-uluslu imparatorluktan ulus-devlete geçişin siyasal projesine, tarihsel şartların tetiklediği gerçekçi bir Türk milliyetçiliği formülasyonuna yönelimi açısından, başka bir tespitle, erken dönemini karakterize eden Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak'tan (1912-1918) geç dönemini karakterize eden Türkçülüğün Esasları'na (1923) düşünsel gelişimi açısından önemli bir yeniden-yönelim uğrağı olmuştur. Felsefe Dersleri'nin bu kırılma uğrağının ürünü olması, Gökalp'in kariyerinin bütünlüklü okumalarında sağlayacağı imkânlar açısından da esere ayrı bir değer kazandırmaktadır.

Durkheim'ın Sens derslerinden otuz sekiz yıl sonra, tamamen bağımsız ve farklı şartlarda kaleme alınan metnin içeriğinin Durkheim'ın eseri ile çok temel bazı farklarla sistematik açıdan örtüştüğünü görüyoruz. Modernleşme serüvenimizin erken evrelerinde, 1933 Üniversite Reformu'na kadar kültür dünyamızda felsefenin özellikle kurumsal anlamıyla genelde Fransız etkisiyle ve Fransız modeliyle şekillendiği göz önüne alınırsa bu örtüşme şaşırtıcı değildir. Zira Gökalp de dönemin felsefede kurucu aktörlerinden Emrullah Efendi, Filibeli Ahmed Hilmi, Babanzâde Ahmed Naim, İzmirli İsmail Hakkı, Mehmed Ali Aynî, İsmail Fenni Ertuğrul gibi entelektüellerle birlikte Victor Cousin ve takipçilerinin (Paul Janet, Élie Rabier vd.) Fransa'da eğitim kurumlarında müfredatı belirleyen eklektik spiritüalist modeline bağlı olarak hazır-

---

[27] Bkz., Ziya Gökalp, Malta Konferansları, haz. Fahrettin Kırzıoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1977, s. 20-21; ayrıca bkz., Hüseyin Hüsnü, "Gökalp Etrafında Malta Hatıraları," İş Mecmuası, cilt. I, sayı. 3-4, İstanbul, 1934, s. 190.

lanmış felsefe el kitaplarını esas almıştır. Hatta bu açıdan Gökalp'in *Felsefe Dersleri*'nin Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e devreden felsefe anlayışının en sistematik ve bütünlüklü ifadesi olduğunu da söyleyebiliriz. Nitekim kariyerinde de felsefeyi en ciddi ve sistematik tarzda Malta'daki felsefe dersleri vesilesiyle ele almıştır. Nitekim Malta Dersleri yayınlanana kadar Gökalp'in felsefî tutum ve ilgilerini açığa çıkarma yönünde yapılan girişimler, Genç Kalemler, Peymân Gazetesi, Yeni Mecmua, Küçük Mecmua gibi dergi ve gazetelerdeki makalelerine, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak ve Türkçülüğün Esasları, Türk Medeniyeti Tarihi gibi eserlerinde, sınırlı bir çerçevede tâli ögeler olarak sunulan değerlendirmelerine dayanmaktaydı. Bu kaynaklardan hareket eden yorumların, Gökalp'in felsefî tutumunu belli bir siyasal program çerçevesine yerleştirerek, ideolojik yönelimlerine yamama endişesi taşıdığının özellikle belirtilmesi gerekir. Örneğin, bu bağlamda "yüksek felsefe", "halk felsefesi" ayrımından hareketle, idealist çerçevede Gökalp için felsefî araştırmaların ancak folklorik anlamda bir naif "halk felsefesi"nin, "millî felsefe"nin araştırılıp ortaya çıkarılmasıyla sınırlı olduğu yönünde yorumlar da getirilmiştir.[28]

Durkheim'ın Sens dersleri ile Gökalp'in *Felsefe Dersleri* arasındaki fark, bizzat Durkheim'ın müdahalelerini de içeren Fransız entelektüel sahnesinde Gökalp'in yakından takip ettiği dönüşümlere bağlıdır. Durkheim'ın Sens derslerinin üzerinden geçen zaman zarfında felsefi iklim değişmiştir. Cousin'in halefi Paul Janet ölmüştür ve Durkheim'ın sınıf arkadaşı –Gökalp'in referanslarından biri olan- Henri Bergson yeni neslin en önemli spiritüalist filozofu olarak öne çıkmıştır. Ampirik psikoloji ve Durkheim'ın başını çektiği sosyoloji şekillenmiş ve felsefenin geleneksel alanlarına tecavüz etmiştir. Bilimlerin yöntemlerine artan ilgiyle eklektik spiritüalizmin akademik felsefeye hakimiyeti 1902'de kabul edilen resmi müfredatta hâkimiyetini sürdürse de pozitivizm artan bir etkiye sahiptir. Descartes ve Leibniz gibi kanonik figürlerin eserleriyle birlikte Comte'un *Pozitif Felsefe Dersleri* de ilk kez tavsiye edilen okumalar listesine dahil edilmiştir. Bu kurumsal dönüşümlerin Fransız felsefi alanında öne çıkmak için yarışan çeşitli felsefi geleneklerin göreli statüsü üzerinde önemli bir etkisi vardır. En büyük etki ampirik beşerî bilimlerin bulgularını ciddiye alan felsefe türlerinin ilerlemeci olarak görülmesi ve ayrıcalık kazanmasıdır.[29] Gökalp'in Malta derslerini Durkheim'ın Sens derslerinden farklılaştıran da bu kurumsal dönüşümlerdir. Nitekim bu fark, daha Başlangıç bölümünde, "Bilim ve Felsefe" başlılığı altında

---

[28] Bkz., Osman Kafadar, Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 191. Ziya Gökalp'in bu yorumu hazırlayan değerlendirmeleri için bkz., Türkçülüğün Esasları, haz. M. Kaplan, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1970, s. 185-188; Türk Medeniyeti Tarihi, haz. İ. Aka, K. Y. Kopraman, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1976, s. 160; "Eski Türklerde Felsefe," Makaleler VII, haz. M. A. Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982, s. 277 vd. Ayrıca farklı bir yorum için bkz., İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Ziya Gökalp, Yeni Matbaa, İstanbul, 1966, s. 59.

[29] Bkz., Warren Schmaus, *Rethinking Durkheim and His Tradition*, s. 38.

Gökalp felsefenin bilimden konusu, gayesi, metodu ve sonuçları itibariyle dört noktada ayrıldığını belirtirken karşımıza çıkar: Birincisi bilimlerin konusu birer hadiseler sınıfıdır. Felsefenin konusuysa, bütün hadiselerin konusundan başka, ruhumuzdaki tahayyüller ve fikirlerin konusudur. İkincisi, bilimlerin gayesi, hadiselerin yasalarını bilmektir. Felsefede gaye, manevî tabiatımızı idare etmektir. Bilimlerin gayesi utilitére'dir, felsefenin gayesi idealisttir. Üçüncüsü, metot açısından bilim salt akla dayanıyor, deney ve gözlemle yapılan şeyleri kabul ediyor; akıl hâkimdir. Oysa felsefe, akıl ile duygu ve bunların toplamı olan kalbe dayanır. Bilimden beklediğimiz, aklımızı tatmindir. Felsefeden beklediğimiz, aklımızı, ruhumuzu, irademizi tatmin etmesidir. Felsefenin bilime muhalif olmaması gerekir. Onun dâhilinde manevi ihtiyaçlarımızı tatmin etmelidir. Dördüncüsü, bilimin sonuçları milletlerarası, dinlerarasıdır. O, fiziksel deneyler ile ispat edildiği için, her din taraftarı kabul eder. Her dinin ayrı geometrisi, matematiği, fiziği yoktur; birdir. Oysa felsefede zamanın ve zekâ tarzının bütünüyle dahli vardır. Bunda herkesin şahsiyet ve maneviyatına tâbidir, manevî tabiatına tâbidir. Felsefe, elbette zamanının bilimlerine dayanacak. Bundan başka, zamanının toplumsal örgütlenişine ve hayat şartlarına da dayanması lazımdır. Felsefenin sonuçları zamana, topluma, şartlara göredir (GFD .423-424). "Felsefenin Taksimâtı" başlığı altında felsefeyi "Bilimler Felsefesi" (Mantık), "Değerler Felsefesi" (Ahlâk ve Estetik) ve "Varlık Felsefesi" (Metafizik) bölümlerine ayırırken, bu bölümlerin hepsinin bilinç durumlarının (zekâ, şuur ve insan vicdanı) incelenmesi olarak "Şuur Felsefesi"nde (Psikoloji ve Sosyoloji) temelleneceğini belirtiyor (*GFD* 474-475). Şu durumda Durkheim'ın *Felsefe Dersleri*'nde işbölümü ve aile hakkında tamamen geleneksel birkaç yorum dışında toplumsal yapılar hakkında neredeyse hiç bir tartışmaya ve Sosyolojiden tek bir bahse bile rastlanmazken Gökalp Sosyolojiyi bağımsız kimliğiyle ele alıyor ve Psikoloji ile birlikte felsefeyi temellendirecek bir konuma yerleştiriyor. Hemen belirtelim ki Durkheim'da Fechner ve Wundt üzerine tartışmaların Descartes, Spinoza ve Condillac'ın zihin yetileri teorileriyle serbestçe karıştığı bir Felsefi Psikoloji ile karşılaştığımız yerde Gökalp Rasyonel Psikoloji veya Metafiziksel Psikolojiden bağımsız bir bilim olarak Psikolojiye geçişi gündeme getiriyor (*GFD* 14 vd.). Asıl önemlisi, Sosyolojiyi Psikoloji gibi ayrı bir bölüm olarak sunmamakla birlikte, "Mantık" bölümünde metodoloji tartışması içinde "Sosyal Bilimlerde Metot" başlığı altında Sosyolojinin konusunu, gayesini ve metodunu incelerken (*GFD* 248 vd.) Psikoloji ile Sosyoloji arasındaki ilişkiyi bireysel bilinç ve kolektif bilinç arasındaki ilişki üzerinden kuruyor:

> Her sosyal hadisenin kaynağı, psikolojik bir hadisedir. Bu yüzden kendisi de psikolojik bir hadisedir, fakat öyle bir psikolojik hadisedir ki, yeri yalnız bir adamın vicdanı değildir, bir araya gelmiş birçok vicdanların toplamıdır. Öyle bir psikolojik hadisedir ki, bizim üzerimize herhangi bir kuvvetin etkisiyle meydana gelmez, fakat birçok bireysel vicdanların birbirlerine etki icra etmesinden meydana gelir ve bu suretle anlaşılır ki, toplumsal vicdan bireysel vicdanlardan kaynaklanmakla beraber, bir dereceye kadar bu vicdanların her birisinden bağımsızdır ve

bazen bu vicdanlar üzerine onları esaret altına alacak derecede ağır bir baskı icra eder. Pascal diyor ki, birçok adamlar kendilerini özgür zannederler, oysa gerçekte çevrelerindeki itikat ve gelenek ve teamüllerin yansımalarından (reflect) başka bir şey değillerdir. (*GFD* 706-707).

Şu durumda Gökalp'in *Felsefe Dersleri*'nde geç Durkheim'ın hipotetik-tümdengelimli psikolojiyi felsefe için temel teşkil edecek ampirik bir sosyoloji ile değiştirerek felsefenin sosyoloji aracılığıyla yenilenmesi dediği şeye doğru atılmış adımları bulmak mümkündür. Nitekim Gökalp'in, Malta sürgünü sonrası, Diyarbakır'dan Ankara'ya taşındıktan ve Talim ve Terbiye Heyeti Başkanlığı'na atandıktan sonra, bürokratik işleri arasında, çeşitli resmî kurumlar ve basın-yayın organları için kitap ve makale hazırladığı sırada, Maarif Vekâleti, Telif ve Tercüme Heyeti'ne tamamlayıp sunduğu ve kaybolduğu iddia edilen *Sosyoloji ve Psikolojiye Müstenid Felsefe* başlıklı eserin[30] başlığı bile bu iddiamızı haklılaştıracak niteliktedir. Malta sürgününde kaleme alınan *Felsefe Dersleri*'nin içeriği sosyoloji ve psikoloji temelinde kurulacak bir felsefeye adanış akim kaldığı anlaşılan bu projeyi canlandırmaya elverişlidir.[31]

Bu noktada Gökalp'in Malta derslerinde Durkheim'a ve eserlerine yapılan atıflardan bahsetmemiz aydınlatıcı olabilir. Sens derslerinde Cousin'in psikolojik metodunun izinde bilince odaklanan ve zihinsel temsiller sorunuyla ilgilenen genç Durkheim'ın anlama yetisinin kategorilerinin kökenleri teorisini *Dinî Hayatın İlksel Biçimleri*'nde rasyonalizm ve empirizm eleştirisi üzerinden kategorileri toplumsal nedenlerden türetme girişimiyle ilişkilendirme yönündeki güncel yorum ve tartışmalara daha önce değinmiştik. Bu tartışmalara eşlik edecek biçimde Gökalp, "Bilginin Yönetici İlkeleri" meselesini ele alırken Durkheim'ın ahlâkî ilkeler gibi mantıksal ilkelerin de kaynağına toplumu koyduğu tespitinde bulunur: "Durkheim diyor ki, bu ilkeler yahut kategoriler bireye nispetle a prioridir. Bireysel tecrübeden önce bulunduğu için a prioridir, fakat topluma nispetle a posterioridir, çünkü bunlar toplumsal tecrübeden doğmuştur. O ilkel şeyleri incelerken görüyor ki, her kavimde bir kozmoloji var, kâinat bir sınıflandırmaya tâbi. Sonra töz, kuvvet, şahsiyet, bağıntı gibi ilkelerin hepsi dinler içinde geçiyor ve bunlar da toplumsal gerçeklikten doğuyor. Bu suretle diyor ki, bu kategoriler toplumsal gruplardan doğmuştur. Toplumsal bilinç, bireysel bilince nispetle hem önce hem üstündür. Yönetici ilkeler toplumsal hayattan doğuyor" (*GFD*

---

30 Bu iddia için bkz., Enver Behnan Şapolyo, Ziya Gökalp, İttihat Terakki ve Meşrutiyet Tarihi, Güven Basımevi, İstanbul, 1943, s. 248. Ayrıca bkz., Heyd, a. g. e., s. 132; Beysanoğlu, Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları, Işıl Matbaası, İstanbul, 1960, s. 235.

31 Bu iddianın kaynağını teşkil ettiğini sandığımız makalesinde Abdülfeyyaz Tevfik'in, *Sosyoloji ve Psikolojiye Müstenid Felsefe* başlıklı eseri "Telif ve Tercüme Heyeti'nin peyderpey neşrlerini deruhde eylediği" eserler arasında zikretmesi, eserin projelendirildiği, ama tamamlanamadığı yönündeki görüşümüzü desteklemektedir. Bkz., Abdülfeyyaz Tevfik, "Ziya Gökalp'in Ufûlü Memleketimizin İlmî Mâtemidir," Türk Yurdu, c. 1, s. 3, Kânûn-ı Evvel, 1340, s. 203.

554-561). Yine "Eğilimler" bahsinde varlığın korunması içgüdüsünün sınırı olarak intiharı incelerken Durkheim'ın intihar incelemesinden hareketle bireysel eğilimleri belirleyen sosyal koşullara dikkat çekiyor (*GFD* 493-494). "Taklit" bahsinde "toplumsal taklit" tartışmasında Tard ve Durkheim'ın teorilerinden hareketle taklidin kaynağının bireysel itki mi, toplumsal itki mi olduğunu tartışıyor (*GFD* 522).[32]

Başta da belirttiğimiz üzere Durkheim ve Gökalp'in, dönemlerinin başat felsefi sorunlarını ele alıp bunlara tarihsel temelli tutarlı yaklaşımlar geliştirdikleri *Felsefe Dersleri* entelektüel gelişimlerinin ve sosyolojik projelerinin felsefi kaynaklarının daha iyi anlaşılması için göz ardı edilemeyecek veriler sunuyor. Asıl önemlisi, eserlerin karşılaştırılması, dünya sosyolojisinde Durkheim'ın en ciddi takipçilerinden biri olarak görünen Gökalp'in düşüncesinin özgünlüğünü farklı bir ışıkta sorgulama imkânı sağlıyor.

KAYNAKÇA

Abdülfeyyaz Tevfik, "Ziya Gökalp'in Ufûlü Memleketimizin İlmî Mâtemidir," Türk Yurdu, c. 1, s. 3, Kânûn-ı Evvel, 1340.

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, Ziya Gökalp, Yeni Matbaa, İstanbul, 1966.

Beysanoğlu, Şevket, Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları, İstanbul: Işıl Matbaası, 1960.

Brooks, John I., *The Eclectic Legacy: Academic Philosophy and the Human Sciences in Nineteenth-century France*, University of Delaware Press and Associated University Press, London, 1998.

Durkheim, Émile, "Ahlâki Olguların Belirlenmesi", Émile Durkheim, *Sosyoloji ve Felsefe*, çev. Merve Elma, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2015.

Durkheim, Émile, "Bireysel ve Kolektif Temsiliyetler", Émile Durkheim, *Sosyoloji ve Felsefe*, çev. Merve Elma, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2015.

Durkheim, Émile, "The Contribution to Psychology and Philosophy (1909)", *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method*, The Macmillan Press Ltd, London, 1982.

"Cours de philosophie fait au lycée de Sens en 1883-84", *Durkheimian Studies*, 1996, New Series, vol. 2 (1996), s. 5-30.

Durkheim, Émile, *Cours de philosophie fait au Lycée de Sens*. Paris 1884. Manuscrit

---

[32] Gökalp'in Durkheim'a teorik müracaatları için bkz., Gökalp, *Felsefe Dersleri*, "Psikoloji" bölümü: 493, 522, 561, 565; "Mantık" bölümü: s. 664, 671, 712-714; "Ahlâk" bölümü: 771-772, 786-787, 790, 797.

écrit. Bibliothèque de la Sorbonne, Manuscrit 2351. Notes prises en 1883-84 par le philosophe français, André Lalande.

Durkheim, Émile, *Durkheim's Philosophy Lectures: Notes from the Lycee de Sens Course, 1883–1884*, ed. and trans. Neil Gross, Robert Alun Jones, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Durkheim, Émile, *Durkheim's Philosophy Lectures: Notes from the Lycee de Sens Course, 1883–1884*.

Durkheim, Émile, *Felsefe Dersleri*, çev. Dença Kartun ve Adem Beyaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018.

Durkheim, Émile, *Sosyoloji ve Felsefe*, çev. Merve Elma, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2015.

Durkheim, Émile, *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method*, The Macmillan Press Ltd, London, 1982.

Gane, Mike, "The emergence of French Sociology: Émile Durkheim and Marcel Mauss" Keith Ansell-Pearson, Alan D. Schrift (ed.), *The New Century: Bergsonism, Phenomenology and Responses to Modern Science*, Routledge, New York, 2014.

Gökalp, Ziya, Felsefe Dersleri, haz. Ali Utku, Erdoğan Erbay, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2006.

Gökalp, Ziya, Malta Konferansları, haz. Fahrettin Kırzıoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1977.

Gökalp, Ziya, Türk Medeniyeti Tarihi, haz. İ. Aka, K. Y. Kopraman, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1976.

Gökalp, Ziya, Türkçülüğün Esasları, haz. M. Kaplan, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1970.

Gökalp, Ziya, "Eski Türklerde Felsefe," Makaleler VII, haz. M. A. Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982.

Gross, Neil, "A Note on the Sociological Eye and the Discovery of a New Durkheim Text", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, vol. 32(4), October 1996 s. 408-423.

Gross, Neil, "Durkheim's Lectures at Sens", *Durkheimian Studies* 2 (1996).

Gross, Neil, "Introduction", Émile Durkheim, *Durkheim's Philosophy Lectures*, s. 8-9.

http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/cours_philo_lycee_sens_1884/cours_philo_lycee_sens.html.

Hüsnü, Hüseyin, "Gökalp Etrafında Malta Hatıraları," İş Mecmuası, cilt. I, sayı. 3-4, İstanbul, 1934.

Kafadar, Osman, Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 vol., Alcan, Paris, 1926.

Miller, William Watts, "Durkheim's Philosophy Lectures: Notes from the Lycée de Sens Course, 1883-1884 by Neil Gross and Robert Alun Jones", *Durkheimian Studies*, 2005, New Series, vol. 11 (2005).

Nungesser, Frithjof, "Key Arguments, Inner Tensions, and Divergent Appropriations of Durkheim's Sociology of Knowledge", Hans Joas, Andreas Pettenkofer (ed.), The Oxford Handbook of Émile Durkheim, Oxford University Press, New York, 2024.

Schmaus, Warren *Rethinking Durkheim and His Tradition*, Cambridge University Press,Cambridge, 2004.

Schmaus, Warren, "Durkheim's Sens Lectures: A Review", İnternet erişim: [http://durkheim.uchicago.edu/Reviews/Sens.Schmaus.html].

Schmaus, Warren, "Representations in Durkheim's Sens lectures: An Early Approach to the Subject", W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim and Representations*, Routledge, London, 2002.

Şapolyo, Enver Behnan, Ziya Gökalp, İttihat Terakki ve Meşrutiyet Tarihi, İstanbul: Güven Basımevi, 1943.

ZİYA GÖKALP'E GÖRE TÜRK MEDENİYETİNİN EVRELERİ[*]

Mevlüt UYANIK[**]

"Alman filozofu Nietzche'nin tahayyül ettiği olağanüstü insanlar
(fevkalbeşerler) Türklerdir. Türkler her asrın "yeni insanları"dır.
Bundan dolayıdır ki, Yeni Hayat bütün gençliklerin
anası olan Türklükten doğacaktır."[1]

Öz

"Çağdaş Türkiye'nin kamu felsefesini biçimlendiren" Ziya Gökalp'in Türk medeniyetini üç evreye ayırarak bütüncül okuması, geçmişte neyi nasıl yaptığımızı anlarsak, rasyonel ve reel politiğe uygun bir şekilde günümüzü oluşturabilir, gelecekte de neler yapılabileceğini düşünebiliriz. Onun Eski-Orta-Yeni Devir şeklindeki tasnifi çerçevesinde *Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak* kavramlarına dair temellendirmesinin etkisi açıktır. Bu bağlamda toplumsal bilinçlilik için kurguladığı "Türk Milletindeniz, İslam Ümmetindeniz, Garp Medeniyetindeniz" ilkesinden ne anladığı, "Türk", "Millet" ve "Mefkûre" kavramlarına verdiği anlamlar üzerinde durulacaktır. Özellikle felsefî açıdan kavram üreterek düşünce ve yurt ilişkisini kurması "muasırlaşmak" terimini "asrîleşmek/çağdaşlaşmak" olarak okuması ve bunun Batılılaşma olup olmadığı müzakereye sunulacaktır. Dönemin bir diğer Türkçü düşünürü Yusuf Akçura'nın Osmanlı(cı)lık, İslam(cı)lık ve Türk(cü)lük üç tarz-ı siyasetine dair görüşleri Türkiye Cumhuriyetinin kuruluş felsefesinde son derece etkili olmuştur. Her ikisi de "Bütün Türklerin İyiliği İçin" bir "aslına dönüş" yayın politikası izleyen "Türk Yurdu'nda görüşlerini kamuoyuna sunmuşlardır. Bunlara ilaveten Türk medeniyetini bütüncül okuma çalışmaları yapan Ahmet Ağayef, Mehmet Fuat Köprülüzade, Hüseyinzade Ali, Şemsettin (Günaltay) gibi düşünürlerin de (Türkçü öğreti açısından) fikirlerine dikkat edilince Türkiye Cumhuriyeti'nin Selçuklu-Osmanlı kültürel birikimini dönemin reel politiğine uygun bir şekilde temellendirmesine önemli katkılarda bulundukları açıktır.

---

[*] Kültür ve Turizm Bakanlığı, Bahçeşehir Üniversitesi ve Türk Ocağı İstanbul Şubesinin iş birliğiyle 21-22 Ekim 2024 tarihlerinde düzenlenen "Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp Sempozyumu"na sunulan bildiridir.

[**] Prof.Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
ORCİD: 0000-0002-4509-8318
İletişim: mevlutuyanik@gmail.com, mevlutuyanik@hitit.edu.tr

[1] Ziya Gökalp, "Türkçülük Nedir?" (Yeni Mecmua, yıl 1, sayı 8, Ağustos 1917, 156-157, İmzasız olan bu yazının Gökalp'e ait olduğunu düşünmekteyiz.) Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Modern Türk Düşüncesinde Milliyetçilik, haz.: Mehmet Kaan Çalen-Haluk Kayıcı, İstanbul: Bilge Oğuz Yayınevi, 2014), 208

Bu bildirinin öncelikle hedefi, Türk medeniyeti ve evrelerine dair görüşlerinden hareketle Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun ilk aşamasını, derlenip toparlanma ve yeni devletin temellerini sağlamlaştırmak, ikinci aşamasını Oğuz/Türkmen İttihadı, son hedefin Turan olduğunu söylemesinden hareketle Selçuklu ve Osmanlı birikiminin jeo politik ve jeo kültürel açıdan temellendirilmesine olası katkıları artırmaktır. Böylece Türk tarihini ve medeniyetini bütüncül okuma çabasıyla yeniden "millî bir irfan oluşturulması, yeni Orhun ve yeni Turfan doğması" için Ötüken *(Türkistan) Ergenekon'u* ile Türkiye Millî Mücadele ile özdeşleştirdiğimiz *Anadolu Ergenekon'u* arasındaki kültürel sürekliliğin güncellenmesine katkı sağlanması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk medeniyeti, Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak

Giriş

Ziya Gökalp çağdaş Türkiye'de egemen siyasal düşünüşün hem en yetkin ifadesi, hem de biçimlendiricisi olmuştur. Çünkü Tanzimat ve ıslahat fermanlarıyla başlayan süreç ile[2] "maşeri vicdan"da zaten olgunlaşmış olana "idrak" kazandırmış kişidir."[3]

---

[2] "Türk dili ve edebiyatı ile ilgili çalışmalar, ilmi metotlarla olmasa da Tanzimat Dönemi sonrası Osmanlı Devleti'nde görülür. Bu dönem bizde filolojinin başlangıcı sayılabilir. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinde "İlmi Türkçü" ve "Estetik Türkçü" olarak nitelediği Ahmet Vefik Paşa'nın ilk filolog olduğunu şöyle söyler: Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, haz.: Mehmet Kaplan, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), 2 vd. Şıpka kahramanı Süleyman Paşa'nın da askeri okullara nazır/bakan olarak Türkçülüğü soktuğunu belirtir. a.mlf, "Türkçülüğün Tarihi" (Yeni Mecmua, cilt 4, sayı 84) 13 Eylül 1923, 359-361) *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Modern Türk Düşüncesinde Milliyetçilik,* haz.: Mehmet Kaan Çalen-Haluk Kayıcı, İstanbul: Bilge Oğuz Yayınevi, 2014), 136, "Ahmet Vefik Paşa, *Seçere-i Türk*i'yi Doğu Türkçesinden İstanbul Türkçesine aktarır. Bundan başka Lehçe-i Osmani adında bir Türkçe sözlük yazarak Türkiye'deki Türkçenin genel ve büyük Türkçenin bir lehçesi olduğunu ve bundan başka Türk lehçeleri bulunduğunu aralarında karşılaştırma yaparak ortaya koymuştur. Avrupa ve Rusya karşısında askeri olarak gerileyen Osmanlıyı bu durumdan kurtarmak için Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük cereyanları ortaya çıkmıştır. Türkçülük fikrinin ilk temsilcileri olan Ahmet Vefik Paşa, Süleyman Paşa, Şemsettin Sami, Necip Asım, Veled Çelebi, Bursalı Mehmet Tahir, Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali Turan gibi ilim ve fikir adamlarının gayretleriyle dil ve tarih alanında bazı çalışmaların yaptığı görülür." Bilgehan A. Gökdağ, "Nihal Atsız'ın Tonyukuk Yazı Üzerine Çalışmaları", *Tonyukuk Kitabı*, haz. Kürşat Yıldırım, (İstanbul: İstanbul Türk Ocağı Yayını 2020:115.)

[3] Ziya Gökalp *Makaleler VII*, yay. haz. Abdülhalık Çay, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982), 282, a.mlf, *Makaleler IX*, yay. haz. Şevket Beysanoğlu, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980),149-153; Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, (Ankara: İletişim Yayınları 2. Basım 1993), 53. Hayatı için bkz. M.Orhan Okay, "Ziya Gökalp", *İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayını, 1996), 14/124-128.

Türkiye'nin modernleşme süreci açısından onun fikirlerini incelemek önemlidir, çünkü Tanzimat'ın laik ve dini olan ikileminden kurtulamadığını, Türk toplumuna yabancı olduğu değerleri üsten bir zorlama ile benimsetmeye çalıştığını, dolayısıyla da *yerlileştiremediğinin içtima*-î fıkıh tartışmaları yaparak inceler.[4]

"Türklerin her asrın "yeni insanları" olduğunu söyleyerek", "Yeni Bir Hayat" oluşturma imkânını müzakere eder. "*Bütün gençliklerin anası olan Türklükten doğacak*" diyerek[5] "Yeni Hayat"ı şöyle açıklar: "Ahlakta, hukuk ve iktisatta, edebiyatta, sanatta, kısaca bir cemiyetin bütün kıymet sahalarında, milliyet esasına dayanan sosyal bir inkılap yapmaktır." Din, dil/lisan, devlet, vatan, millet, kavim, ahlak, vazife, vefa, halife-yönetici ile müftü arasındaki farkı herkesin anlayacağı şekilde şiirle[6] anlatır. Güngör, bu kavramın Türkçülük öğretisinin önceki isimlendirmesi olduğunu başta millî hareketin lideri Mustafa Kemal Paşa olmak üzere Millî Mücadele'yi hazırlayan ve yürüten kadronun temel fikirleri olduğunu söyler.[7] O kadar ki, onun güçlü

---

4 Ziya Gökalp, "İçtima-i usul-ü fıkıh", İslâm Mecmuası, Yıl:1, Sayı:2, 30 Rabiülevvel 1332/13 Şubat 1329/26 Şubat 1914, 40-44. Uriel Heyd, Türk Milliyetçiliğinin Temelleri, çev.: Cemil Meriç, (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1980), 116; Ziya Gökalp *Makaleler VII*, yay. haz. F.Ragıp Tuncor, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981),
Ziya Gökalp, Fıkıh ve İctimaiyyat, yay. Hazırlayan Adem Efe, Muhafazakar Düşünce Dergisi, (2010/7), sayı:25-26, Recep Şentürk, İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim, İz Yay., İstanbul 1996, 297-301; Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset,* Makaleler 1, derleyenler, Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İletişim yay. İstanbul.199, s.181-182. Tohshihide Yokoi, Fıqh and Sociology in Ziya Gökalp's Thought. *The Japan Association of Comparative Culture*, Studies in Comparative Culture, No:155, 2024:35 vd.

5 Ziya Gökalp, "Türkçülük Nedir?" (Yeni Mecmua, yıl 1, sayı 8, Ağustos 1917, 156-157, İmzasız olan bu yazının Gökalp'e ait olduğunu düşünmekteyiz.) *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Modern Türk Düşüncesinde Milliyetçilik*, haz.: Mehmet Kaan Çalen-Haluk Kayıcı, İstanbul: Bilge Oğuz Yayınevi, 2014), 208

6 Hakikatin anlatımında Fârâbî burhan, cedel, hitabet ve şiiri önemser, safsatadan kaçınmayı önerir. "Şiir'i sözlerin bizim tahayyülümüzde oluşturduğu şekil üzere davranırız. Bu durumun öyle olmadığını bilsek bile, eğer durumun tahayyül ettiğimiz gibi olduğundan eminsek aynı şekilde davranırız." Fârâbî, Ebû Nasr. *İlimlerin Sayımı.* Met. Ve çev.: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, ed.: İclal Arslan. Ankara: Elis Yayınevi 2017), 48-52, 114.

7 Ziya Gökalp*, Yeni Hayat,* haz. Müjgan Cunbur, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), 9 vd. "Buradaki milliyet veya milli kültür, Gökalp'ın ilk defa "Yeni Hayat" adıyla ortaya attığı fikirlerin daha sonra Türkçülük adını almasına yol açmıştır. Türkçülük eski cemiyetin kıymet sistemini ve müesseselerini kabul etmez, çünkü imparatorlukta milliyet esasına dayanan bir sosyal yapı yoktur. Fransız inkılabından bu yana yayılan milliyet fikirleri Türk olmayan unsurları bizden ayırdı, Türkler de elbette kendi vatanlarında kendi milliyetlerinin davasını güdeceklerdi. Böylece Türkiye'de milliyetçi, halkçı, batı medeniyetçisi bir devlet kurulacak ve biz onun sayesinde modern milletler seviyesine çıkacaktık. Milliyetçi bir devlet ister-istemez halkçı olacak, halkçı olunca da demokratik esaslara dayanacaktı. Laiklik bu demokrasinin zorunlu neticesiydi. Görülüyor ki bu fikirler, başta milli hareketin lideri Mustafa Kemal Paşa olmak üzere Millî Mücadele'yi hazırla-

etkisi altında Mehmed Fuad Köprülü "edebiyat tarihçiliğini "tezkirecilik"ten çıkararak" "Modern Türk Kültür Tarihçiliği"ni (Batı hermeneutik metodolojisinin ilkelerine dikkat ederek) başlatmıştır, denilir.[8]

Bu çerçevede 1839 Tanzimat Dönemi'nden sonra idari usuller ve kanunlar da alınmaya başlamasıyla geleneksel değerler sistemiyle ciddi çatışmalar olduğu, Yeni-Osmanlılar, -Namık Kemal ve Ziya Paşa- "Batı'nın teknolojisini alarak modernleşeceğiz, fakat onun değer-sistemini reddederiz" demelerinin sonuçlarını[9] inceleyen Ziya Gökalp, bunu sosyolojik bir sisteme bağlamak istedi.[10] Onun yaptıklarına benzer bir

---

yan ve yürüten kadronun başlıca fikirleridir. Son Osmanlı Meclis-i Mebusanı'ndan çıkan Misak-ı Milli beyannamesinden başlayarak Cumhuriyetin kuruluşuna kadar Millî Mücadele hakikaten milli bir karakterdedir ve bu karakter Gökalp›ın yarattığı düşünce atmosferi içinde yetişmiş bulunan asker-sivil Türk aydınlarının eseri olmuştur. (…) "... memleket düşmandan kurtulur kurtulmaz, hükümet Gökalp›ı hemen Diyarbakır›dan Ankara›ya getirtti, Gazi ve arkadaşları onunla Yeni Türkiye›nin temelleri hakkında istişare ettiler. Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerinden doğan Halk Fırkası bir bakıma Gökalp›ın eseridir, çünkü fırkanın prensipleri, hatta bunların sayısı ve okla gösterilmesi hep Gökalp Milliyetçiliğinden çıkmıştır. Batı medeniyetinin kaynaklarını öğretmek üzere devletin batı dillerindeki temel eserleri Türkçeye çevirtmesi de Gökalp›ın fikridir, nitekim bu işi kendisi başlatmıştı. Halk Fırkasının "halka doğru" prensibi ve bunun neticesi olan halkevleri ve odaları çok önceden Gökalp tarafından tavsiye edilmişti. Baro, Tabipler Birliği, Mühendisler Odası gibi meslek teşekküllerinin, üniversitenin muhtariyet kazanması, yani Gökalp'ın tabiriyle "amme velayetinden kurtulmaları" yine onun teklifiyle oldu" Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 17. Basım, 2006), 209-210.

8 Halil İnalcık. *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 3. Basım, 2016), 245.a.mlf, *Rönesans Avrupası:* Türkiye'nin Batı Medeniyetle Özdeşleşme Süreci, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 6. Basım, 2014), 297. Cafer Vayni, *Erol Güngör*, (Ankara: Akıl Fikir Yayınları, II. Basım, 2014), 238

9 İnalcık, Osmanlı'nın modernleşme/batılılaşma sürecini 3 aşamalı olduğunu, ilkinin 15-18. yy bürokratların Avrupa'nın silah ve aletlerini almaya teknolojiye yönelmeleriyle başladığını söyler. Dini açıdan bürokrat ulama teknik alıntıları yasaklayan bir kural olmadığını düşünür. Teknolojik becerilerin cömertçe ödüllendirilmesi Osmanlı'nın 15.yüzyılda Rönesans İtalya'sında bilinmesini sağladı. Bu açıdan Batılı olmayan ülkeler arasında Batı medeniyeti ile yakın ilişkiye giren ilk devlettir. Modernleşmenin 2. Aşaması 18. yüzyılda askerlikle ilgili alanlarda Batılı ilimleri okutmak üzere Avrupalı uzmanların çağrılmasıyladır. Bu dönem Osmanlı aydınları arasında laiklik akımının başlangıcı sayılabilecek bir dünya görüşü yaygınlaştı. Modernleşmenin 3. Aşamasında Tanzimat (1839-1877) liberal reformcu bürokratlar, İslam toplumunun iyiliğin için batılı idaresi ve siyasî kurumla hareketle yeni bir idari yapılandırma üzerinde çalıştı. *1876 ilk Osmanlı anayasası temelde 1923 Türkiye Cumhuriyetine doğru atılmış önemli bir adımdı*. Çünkü Cumhuriyet döneminde siyasî deneyim 19.yüzıyldaki liberal hareketin aracısız bir ürünüdür ve demokratik hükümet sisteminin Türkiye'nin siyasî hayatında kalıcı olduğunu ispatlamıştır. İnalcık, *Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı Medeniyetle Özdeşleşme Süreci,* 318-320

10 "Buna karşı kültür değişiminin, sosyal-kültürel bir bütün olarak gerçekleştiğini ileri sü-

entelektüel çabanın Japonya'da Kuga Katsunan tarafından yapılması ikisinin de kaygısının benzer olduğunu göstermektedir. Kokumin-shugi (millî kültür) bağlamında dönemin liberalizm ve milliyetçilik sentezinden etkilenen birçok genç entelektüel için adeta bir kahramandı.[11]

Türkiye'nin (Osmanlının) imparatorluk hayatını devam etmesi, eski korparasyon[12]

---

renler, tam bir modernleşme için belli bir sosyal yapı gelişimini şart görenler, Cumhuriyet döneminde bu kültür politikasını hayata geçirdiler.(…) Sivil ve askeri bürokratlar, imparatorluk sisteminin çöküşü sırasında, bağımsız Türk ulus ve kültürünün baş savunucuları olarak ortaya çıkacaklardır. Bu bürokratlar, XIX. Yüzyıl reformcu bürokratlarını izleyerek, ilkin Tanzimat Dönemi'nde (1839-1877) başlatılmış olan demokrasi ideallerinin köktenci taraftarı oldular. 1880'lerden itibaren, bir Osmanlı toplumu yaratmak idealiyle her vilayette pozitif ilimleri öğreten idadi liselerinin açılması, aydın Batıcı bir kuşak yetişmesini sağladı. Atatürk nesli, bu temelde kurulan yeni askeri mekteplerde yetişti. Batılılaşma, 1908 Jön Türk Devrimi ile Kurtuluş Savaşı sırasında, seçkin zümre arasında kökleşmiş bir gelenek, vazgeçilmez bir ideal, bir kurtuluş simgesi halini aldı. Eğer Türkiye, kendi kimliğini ve milli kültürünü geliştirerek modern dünyada bağımsız bir milli devlet olarak ortaya çıktıysa, bu başlıca eğitim, gazete ve bu kuşak içinde sivrilen aydın liderlerin çabaları sayesinde olmuştur. İnalcık. *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*,231, 276-299

[11] Toshihide Yokoi' her iki isminde paylaştığı temel fikirler olarak şunları belirtir. 1) Milliyetçiliğin özü milli kültür fikrine/ideasına dayanır. Bir milletin kimliği bu kültürel geleneğe dayanır. 2) Bir milletin güçlenmesi için kaçınılmaz kabul edilen Batılılaşmanın, milli kültüre iyi adapte edilmesi ve asimile edilmesi gerekmektedir.3. Her ne kadar siyasetin özü ulusal kültüre dayansa da, her iki açıdan da özerkliğe izin vermek için siyaset ve kültürün ayrı olması gerekir. 4. Milliyetçilik/nasyonalizm ve enternasyonalizm birbiriyle çelişmez ve uyumludur. Ulusal kültürün uyumlu bir şekilde bir arada yaşamasından kaynaklanan evrensellik, dostlukla sağlanabilir. Tohshihide Yokoi, Ziya Gökalp and Kuga Katsunan: The Significance of the "National culture" in Their Nationalism. *The Japan Association of Comparative Culture* Studies in Comparative Culture, No:139, 2020:242. https://www.ndl.go.jp/portrait/e/datas/261/ https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-asian-studies/article/abs/kugas-commentaries-on-the-constitution-of-the-empire-of-japan/9FBC72BC2E235F703DC36243CAB2EF53

[12] "20. yüzyıl egemen Türk siyasal düşüncesi, hatta daha yüksek bir soyutlama düzeyinde Türk kamu felsefesi korporatisttir. Korporatizm: (l) belli bir toplum ve ekonomi modeli hakkında bir felsefe-ideolojidir; (2) bir dizi ekonomi ve sınıf politikaları ve çıkarların temsiline yönelik fiili süreçlerdir; (3) belli bir siyasal kurumsallaşma ve otoriter karar alma biçimidir. Gökalp'in sistemi, Türkiye'de yürürlükte olmuş temel siyasî söylem ve pratiğin parametrelerini koymuştur. Yani Türkiye'deki belli başlı ideolojik konumlar, bazen açıkça belirtilerek ama çoğunlukla zımnen, Gökalp'in kapsayıcı korporatist modelinden türetilmiştir. Böylece, yalnızca ilk CHP'nin Kemalizm'inin değil, İkinci Cumhuriyet'teki (1960-1980'ler) Cumhuriyet Halk Partisi'nin ve türevlerinin solidarizminin, silahlı kuvvetlerin Kemalizm'inin ve Milliyetçi Hareket Partisi'nin nasyonal sosyalist faşizminin de hep Gökalp'in korporatizminin çeşitlemeleri olduğunu ileri sürmüş oluyorum." Parla *Ziya Gökalp,*

hayatını koruması, milliyeti inkâr etme zamanı geçmişti Türk milliyetçiliğini uyandırmak ve Türkiye'yi iktisaden modernleştirmek lazımdı. Ali Süavi'nin sistemsiz uzlaştırma çabası, Yusuf Akçura ve arkadaşlarının bu problemi çözüme ulaştırmayan münakaşaları oldu. Bu meseleyi bir sistem içinde çözmeye çalışan Gökalp oldu. O, klasik kelam, fıkıh veya tasavvuf disiplinlerin diliyle yeni bir fikri dirilişin olmayacağını görüp, içtimaîyat/sosyoloji disiplinine göre hareket etti. Toplumsal (İçtimai) meseleyi ifade edecek öyle bir dil/lisan oluşturulmalı ki, bu hem pozitif (müspet) ilimlere dayanmalı, hem de kamuoyunu (efkârı umumiye) rahatsız etmemeliydi. Din, dil, ahlak ve benzeri ictimaî değerlere/kıymetlere karşı muhafazakâr bir bakışla hâkim zümrenin yapmak istediği reforma uygun olmalıydı. Modernleşmek için devletteki ikilik kalkmalı, iki mahkeme, iki bütçe, iki ilim ve iki yöntem olmaz, bu nedenle devlet laik olmalıdır. Din bir vicdan işi olmalı diyen Gökalp, İslam ümmetine mensup olduğumuzu, dinimizin temel terimlerini oradan yani İslam dininden aldığımızı, onunla bağımızı korumamız gerektiğini de söyler. Bu açıdan İslam tetkiklerinin son derece önemli olduğunu belirtir. Çünkü bu araştırmaların bizim bin senelik mahiyetimizi aydınlatacağını, lisanımızın bünyesini, dini vicdanımızı açıklayacağını, ilim ve felsefe terimlerimize yeni kökler bulmamıza yardımcı olacağını vurgular. *Türkleşmek,* İslamlaşmak, Muasırlaşmak adlı çalışması bu uzlaşmanın felsefî temellerini verme çabasının sonucudur.[13]

Onun Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş felsefesine olan katkısını anlamak için "Bir kavmi ilmî surette incelemek için öncelikle göz önünde tutulması zorunlu olan şart, o kavmin istikbalde nasıl olması lâzım geldiğini değil, mazide/geçmişte ve hâlihazırda/bugün nasıl olduğunu aramaktır"[14] tespiti üzerinde durmak gerekir. Çünkü

Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm, 7, 33-34, 104, CHP genel sekreteri Recep Peker *Fırkamızın kuruluş esaslarından biri de halkçılıktır. Sınıf mücadelesi ve imtiyazlı hiçbir sınıf yoktur. Korporatif devlet sistemi bizde mevcut değildir."* Her ne kadar Recep Peker gibi bürokratların Türkiye'de korporatist sistem olmadığını iddia ettikleri belirtilse de özellikle Milli Şef döneminin Türkiye'sinin solidarist-korporatist bir ekonomik anlayış ile yönetildiği iddia edilir. Egemen siyasal sınıf, sınıfsal farklılaşmanın önüne geçmek için devlet, işçi ve işveren üçgenini insan vücudunun bir organı gibi gördüğü, bunları birbirinden ayrılamaz bir bütün olarak ele aldığı, milli kalkınmanın bu şekilde cereyan edeceğine inandıkları belirtilmektedir. Bu düşüncenin temellerinin İttihat ve Terakki yönetiminin "Milli İktisat" teorisine kadar götürmenin mümkün olduğu söylenir. https://psi520.cankaya.edu.tr/uploads/files/Parla%20-%20Ziya%20G%C3%B6kalp%2C%20Kemalizm%20ve%20T%C3%BCrkiye%E2%80%99de%20Korporatizm-Deniz%20Yay%C4%B1nlar%C4%B1%20%282009%29.pdf, https://tr.wikipedia.org/wiki/Korporatizm

[13] "Bütün umduğum mucizevi bir hamleyle milletimi kurtarmaktı. Bana bir ümit felsefesi bir halas/kurtuluş nazariyesi lazımdı. Ne kelam, ne tasavvuf bana bu felsefeyi vermedi" Hilmi Ziya Ülken, Ziya Gökalp, (İstanbul:1942, gözden geçirilmiş yeni baskı) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007, XI- XVII

[14] Ziya Gökalp, *Makaleler III*, Milli Tetebbular Mecmuası'ndaki Yazılar-, Hazırlayan: M. Orhan Durusoy, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977), 3, a.mlf, *Türkleşmek,*

"Her medeniyet kendine özgü kurumsal örgütlenmeler ve kültür altyapıları geliştirmiştir ve bu medeniyetlerin özgün çizgileri Batıya uzaklığı veya yakınlığına göre değil, kendi sosyal-zihinsel şartları içinde araştırılmalıdır."[15]

Bu amaçla Gökalp, Türk medeniyetini bütüncül bir okumaya tabi tutar, evrelere ayırarak inceler. Millî bilincin canlanması için medeniyetimizin eski ve orta devirlerini eleştirel okumak, ardından yeni devirle medeniyet sahasında modernleşmek sağlanabileceğini söyler. O, Türk medeniyetinin evrelerini İslam dinine girmeden öncekine "Eski Devir", İslamiyet'i kabul ettikten Garp Medeniyetiyle yüzleşinceye kadar ki dönemi "Orta Devir", Garp Medeniyeti kabul ettikten günümüze kadarki olanı da "Yeni Devir" diye nitelendirir. Millî mefkûremizi oluşturmak için bu üç devri mukayeseli inceleyip dağınık halden kurtarmak ve günümüze derli toplu aktarmak öncelikli vazifemizdir. Bu yapılırsa gelecekte/istikbalde nasıl olması lâzım geldiği üzerine düşünülmeye başlanılmış demektir.[16]

Bu bağlamda M. Fuad Köprülü ile bir *Asar-i İslamiye ve Milliye Encümeni* kurulmasında ön ayak olurlar. Bu bilim kurumu yönetmeliğinde, "Türklere ait müessesatı muhit-i ictimaîsi" içinde araştırma görevini üstlendiğini şu sözlerle açıklar: "Din, ahlak, hukuk, iktisat, lisan, bediiyyat (estetik), fenniyat (teknoloji) ve bünye-i ictimaîyye" araştırma alanları olarak tespit edilmiş ve bir *Millî Tetebbular Mecmuası* çıkarılması kararlaştırılmıştır. Derginin başlığında "İslam Medeniyeti ve Türk Harsına Ait Millî Tetebbu'lar" yazar, ilk sayısından itibaren Ziya Gökalp ve Fuad Köprülü, Türk kimliğine ve kültürüne ağırlık veren incelemeler yayımlamaya başlamışlardır.[17]

Bu bağlamda *metnin hedefi*, Gökalp'in bütüncül bir medeniyet okuma denemesini (Erol Güngör'ün eleştirel bakış açısını da dikkate alarak) rasyonel ve eleştirel bir

---

İslâmlaşmak*, Muasırlaşmak*, Ankara, 1976, 25-26, *Yapı, Kolektif Bellek*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım 2018), 45 vd, a.mlf, *Türk medeniyeti Tarihi* I, (İstanbul: Toker Basımevi, 1974), 11, a.mlf, *Türk Töresi*, haz. H.İ.Şahin, (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 7.Basım, 2014), 32, a.mlf, *Makaleler III*, Milli Tetebbular Mecmuası'ndaki Yazılar-, Hazırlayan: M. Orhan Durusoy, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977), 3. Hilmi Ziya Ülken, *Anadolu Köklerini Arayış*, Hazırlayan: Ali Utku, (Ankara: DoğuBatı Yayınevi, 2020b), 11.

15 İnalcık, *Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı Medeniyetle Özdeşleşme Süreci, 372*

16 Gökalp*, Türkleşmek,* İslâmlaşmak*, Muasırlaşmak*, 25-26, *Yapı, Kolektif Bellek*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım 2018), 45 vd, a.mlf, Türk medeniyeti Tarihi I, (İstanbul: Toker Basımevi, 1974), 11, *Türk medeniyeti Tarihi, I Kısım:* İslamiyyetten *Evvel Türk medeniyeti,* haz.: İsmail Aka-Kazım Yaşar Kopraman, (Ankara:Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), 19, a.mlf, Türk Töresi, 32, a.mlf, *Makaleler III*, 3. Ülken *Anadolu Köklerini Arayış*,11, a.mlf, Ziya Gökalp, XVII

17 İnalcık. *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, 241.

şekilde tahlil etmeye katkı sağlamaktır.[18] Çalışmalarıyla Türk Düşünce tarihinin önde gelen isimlerinden olan Güngör; Ziya Gökalp ve Mehmet İzzet'le başlayıp Mümtaz Turhan'la devam eden Türk sosyoloji okulunun sürekliliğini sağlaması açısından da önemli bir düşünürdür.

Yılmaz Özakpınar'ın "Sosyolojik Yaklaşımlı Türk Milliyetçiliği" dediği bakış açısı Ziya Gökalp'le başlayıp, Mümtaz Turhan ve Erol Güngör'le devam etmiştir.[19] Nitekim Güngör, Ziya Gökalp ve Mümtaz Turhan'ı çok önemsemesini sosyal ilimlere dayalı bir milliyetçilik görüşünü işlemelerinden ileri geldiğini belirtir. Düşüncelerine her noktada katılmamakla beraber, aynı geleneği devam ettirmeye gayret ettiğini vurgular.[20] Bir kültür milliyetçisi olarak, millet ve milliyetçilik olgularını duygusal, ideolojik ve dış kaynaklı tanımlardan kurtararak toplumsal zemine oturtması son derece önemlidir.[21]

Güngör'e göre Ziya Gökalp: "Sistemli Türk Milliyetçiliğinin kurucusu ve isim babası, kültür ve medeniyet ayrımını ciddi olarak ilk defa ele alan kişidir. İttihat Te-

---

18 Erol Güngör, Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, 68-77,80, a.mlf, "Ziya Gökalp ve Türkçülükte Din Meselesi", *Atsız Armağanı*, İstanbul 1976, s. 267-280, Muallâ Türköne, "Ziya Gökalp ve Erol Güngör'de Medeniyet Kavramı", *Erol Güngör İçin*, Ankara 1988, s. 179-189'dan Şeyma Göngör, "Erol Güngör", Türkiye Diyanet Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınevi, 1996), *14/305*

19 Gökhan Oğuz, *Sosyolojik Yaklaşımlı Türk Milliyetçiliğinde Türk Modernleşmesi: Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör, Yılmaz* Özakpınar, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012, 2'den Ahmet Kılıç, Erol Güngör'ün Hayatında Etkili Olan Şahsiyetler, 6, https://www.academia.edu/122587207/EROL_G%C3%9CNG%C3%96R%C3%9CN_HAYATINDA_ETK%C4%B0L%C4%B0_OLAN_%C5%9EAHS%C4%B0YETLER?auto=download

20 Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 17. Basım, 2006), 19

21 Henüz elimizde işlenmiş ve hazırlanmış bir Türk milliyetçiliği görüşü mevcut olmadığı için Türk Devleti'nin, solcu bir rejimi olan Sovyetler Birliği'nin yarattığı tehdit ile modern ve batıcı değerlere direnç teşkil eden sağcı akımlar karşısında geliştirilmiş konjonktürel, geçici ve işlevsel niteliği öne çıkan bir "ideoloji denemesi" olarak Atatürk Milliyetçiliğini öne sürdüğünü belirtir. Sağ ve sol akımların reel durumlarını incelendiğinde elli yıllık genç cumhuriyetin yaşama çabasını temsil eden Atatürkçülük öğretisinin geliştirildiği dönem itibarıyla olgun bir alternatif bulunmadığı için, aşırı ideolojik yaklaşımlardan kaçınmak ve çoğulcu demokrasiyi yerleştirmek amacıyla aceleyle geliştirilen ve hafife alınmaması gereken bir dizi tedbir olarak görür. "Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik,* (İstanbul: Ötüken Yayınları 1997, 18-19'dan Ercan Balcı, "Türkiye'deki Milliyetçilik Söylemleriyle Kıyaslamalı Olarak Erol Güngör'ün Sosyolojik Milliyetçilik Anlayışı." *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi,* 14, sy. 1 (2011):15., Mevlüt Uyanık, Çağdaş İslam Düşünürleri, (Ankara: Bilay Yayınevi, 2020),190

rakki'nin ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ideoloğu, siyasetle ilim arasındaki hassas dengenin en mükemmel örneğidir. Hiçbir mevki ve makam düşünmeden doğru bildikleri konusunda iktidarı uyarmayı vazife bilen düşünce adamlarının en mükemmel örneği, Türk tarihini yanlış yorumlayanların en kaliteli örneği ve yirminci asrın en büyük Türk mütefekkiridir."[22] İttihat ve Terakki'nin mürşidi olarak niteleyenlerin yanı sıra Güngör'ün "iktidarın içinde bulunduğu şartları iyi kavramış ve birleştirici bir siyasî felsefenin temellerini atacak "ideoloji peygamberi" olarak görüldüğünü belirtmesi ilginçtir.[23]

Bu metinin temel teması olan Türk tarihini bütüncül okumak için yaptığı tasnif tutarlıdır, dolayısıyla "Türk tarihini yanlış yorumlayanların en kaliteli örneği[24]" tespi-

---

[22] Vayni, *Erol Güngör*, 87-88, 107, 302. Adem Doğan, "*Erol Güngör'de Dini Düşünce Boyutu*", CUSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas 2018, 21 vd. Balcı, "Türkiye'deki Milliyetçilik Söylemleriyle Kıyaslamalı Olarak Erol Güngör'ün Sosyolojik Milliyetçilik Anlayışı", 4, 19 vd.

[23] "İttihatçılar bu peygamberi Ziya Gökalp'ın şahsında buldular. Balkan felaketinden Milli Mücadele'nin sonuna kadar gitgide kuvvet kazanan milliyetçilik veya "Türkleşmek" siyasetinin başında da bir fikir adamı olarak vardır. Zaten Milli Mücadele adı bile bize hemen millet, milliyet, milliyetçilik terimlerini hatırlatıyor ve burada ilk akla gelen isim de Ziya Gökalp oluyor. Gerçekten bize milli hareketin neden ibaret bulunduğunu, milliyetçiliğin ne demek olduğunu ilk defa öğreten Ziya Gökalp olmuştur. Onun yetiştirdiği veya onun temel fikirleri etrafında yetişmiş olan nesillerdir ki bizi bağımsızlığımızı kaybetme tehlikesinden kurtardı. Milli Mücadeleyi hazırlayan ve başarı ile yürüten asker-sivil Türk aydınlarının büyük çoğunluğu o devrin Türkçü, şimdiki adıyla milliyetçi aydınlarıydı". Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 17. Basım, 2006), 206/207.

[24] Metinde Türk Felsefesi ve Osmanlı Felsefesi ayrımı üzerinde duracağız, muhtemelen burada söylediği ifadelerden hareketle böyle diyor: "Ziya Gökalp'a göre Osmanlı münevveri Doğu medeniyetinin, halk ise geleneksel milli kültürün temsilcisidir. Münevverlerin konuştukları Osmanlıca diye Türkçeden ayrı ve uydurma bir dil vardır; tabii olarak teşekkül eden sadece halkın Türkçesidir. Osmanlı şairlerinin şiirleri acemleri taklit ederek meydana getirilen ve ilhamdan, yaratıcılıktan mahrum bulunan bir takım manzumelerdir. Osmanlı musikisi Bizans'tan Araplara ve oradan da Osmanlılara geçmiş bir fenden ibaret olduğu halde Türk halkının musikisi tamamen kendi yarattığı samimi nağmelerden meydana gelmiştir. Osmanlı edebiyatı tamamen başkalarını taklit ederek meydana getirilmiş olup hiçbir orijinal eser çıkaramamıştır, hâlbuki halk edebiyatının eserleri hep estetik ilhama dayanır. Bir halk eseri olan Karagöz oyunu da halk kültürü ile Osmanlı medeniyeti arasındaki mücadeleyi aksettirir. Osmanlı ahlakı patolojik şahsiyet sahibi insanların ahlakıdır, halk ahlakı inançlı ve sıhhatli insanların ahlakıdır. Bu ikilik halk bilginleri ile Osmanlı bilginleri arasında da görülür: Osmanlı bilginleri padişahın verdiği rütbe ile bilgin oluyorlardı, yani hiç bilgileri olmayan cahil insanlardı. Asıl ilim halk arasında vardı. Halkın cahilleri bile Osmanlı bilginlerinden üstün insanlardı. Osmanlı İmparatorluğunun siyasi ve askeri başarıları bile halk arasından çıkmış cahil ve okur-yazar olmayan paşalar tarafından kazanılmıştı. "Türkçülüğün Esasları" adlı eserden naklettiğim bu fikirlerle ilkokul tarih kitapları veya TRT konuşmaları arasındaki benzerlik okuyucuyu hayli şaşırtacaktı. Ziya Gökalp bütün bu ikilikleri izah ederken aynen şöyle diyor: "Yalnız memleketimize mahsus olan bu garip

tine katılmak mümkün değildir.[25] Nitekim kendisi de benzer bir bütüncül okumayla şu tespiti yapmaktadır." Dünyada Türkler kadar eski bir tarihe sahip olan pek az millet gösterilebilir. Bu kadar uzun bir macerası olan bir millet hâlâ yaşadığına ve yakın zamana kadar dünyanın en büyük imparatorluğunu yaşattığına göre, her şeyden önce eşi az görülür bir hayat gücüne sahip demektir. Türk milleti şimdiye kadar hiç esir olmamış, üstelik bugün Birleşmiş Milletler Teşkilatının millet sıfatını verdiği birçok topluluğu idaresi altında tutmuştur. Şu halde yüzlerce yıl içinde teşekkül etmiş olan Türk kültürü bu milleti başkalarına hâkim kılacak kadar da güçlü idi." [26]

Gökalp'in yaptığı bu süreci Eski-Orta-Yeni Devir şeklinde inceleyerek kavramsallaştırmasıdır ki, bize göre son derece önemlidir. Eğer onun bu tasnifine dikkat ederek, bir Türk medeniyeti okuması yapılırsa, Türkiye Cumhuriyetinin kuruluş felsefesinin

---

vaziyetin sebebi nedir? Niçin bu ülkede yaşayan bu iki tip, Türk tipi ile Osmanlı tipi birbirine bu kadar zıttır? Niçin Türk tipinin her şeyi güzel, Osmanlı tipinin her şeyi çirkindir? Çünkü Osmanlı tipi Türk kültürüne ve hayatına zararlı olan emperyalizm sahasına atıldı, kozmopolit oldu, sınıf menfaatini milli menfaatin üstünde gördü. Gerçekten de Osmanlı İmparatorluğu genişledikçe, yüzlerce milleti siyaset dairesine aldıkça idare edenlerle idare edilenler ayrı iki sınıf haline giriyorlardı. İdare eden bütün kozmopolitler Osmanlı sınıfını, idare olunan Türkler de Türk sınıfını teşkil ediyorlardı. Bu iki sınıf birbirini sevmezdi. Osmanlı sınıfı kendini hâkim millet suretinde görür, idare ettiği Türklere mahkûm millet gözüyle bakardı." Gökalp'ın bu fikirleri Anadolu'dan İstanbul'a tahsile gelen delikanlıların ilk aylarda çektikleri ruhi sıkıntının tesiri altında söylenmiş gibidir. Türk tarihi ve kültürü hakkında bugün de pek çok yazarlarımız ondan daha sağlam bir görüş kazanmış değillerdir. Bu yüzden biz Gökalp'ı burada Türk kültürünü yanlış anlayanların en kaliteli örneği olarak bahis konusu yapıyoruz. Onun Osmanlı tarihini bilmeyişi yüzünden düştüğü apaçık hataları tekrar teşhir etmeye lüzum yoktur… Onun yanıldığı husus münevver ve halk kültürleri arasındaki şekil ve üslup farklarını bugünkü cemiyetimizde olduğu gibi bir mahiyet farkı halinde görmesidir." Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 17. Basım, 2006), 73-76. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, haz.: Mehmet Kaplan, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), 23-24, Vayni, *Erol Güngör*,87-90

25 "Güngör'ün, Gökalp'le ihtilafa düştüğü esas mesele 'kültür değişmeleridir.' Bilindiği gibi Gökalp, kültürün orijinal, yerli ve değişmez olduğunu iddia ediyordu. Güngör ise Batıdan alınan teknoloji ile birlikte kültüründe değiştiğini ve bu değişmenin kaçınılmaz olduğunu savunmaktadır." AÜİF mezuniyet tezi olarak Erol Güngör üzerine çalışmaya başlayan (sınıf arkadaşım, rahmetli) Vehbi Başer'e göre "Teknoloji konusundaki görüşleri, büyük ölçüde o dönem milliyetçi kesim için yeni ufuk sayılabilecek bir kıymete sahiptir. Bu bahiste, Hoca merhum, daha ziyade fonksiyonalist yaklaşımı esas alan, romantik-muhafazakÂrlık ile kalkınmacı reformculuk arasına sıkışıp kalmış görüşler ileri sürmüştür." Vayni, *Erol Güngör*, 91-98, 315. Benzer bir şekilde Vurucu'da "Ziya Gökalp'in Dine Yaklaşımı İstikrarsız mı?" diye sorarak Güngör'ün eleştirisinin eleştirisini yapar. İkbal Vurucu, "Erol Güngör'ün Ziya Gökalp Eleştirisinin Eleştirisi" Türk Yurdu Dergisi Nisan Sayısı (2024), yıl 113, sayı 440, 46-51

26 Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik,* (2006), 69. Bu nedenle olsa gerek Vayni, hem modern, hem de millî bir kültürün inşası için uğraştı diyebiliriz. Tam da bu noktada görüşleri Ziya Gökalp'le örtüşmektedir." Vayni, *Erol Güngör*, 302.

kültürel kodları da ortaya çıkar. Gökalp'in bu çerçevede Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun ilk aşamasını (Türkiyecilik/Memleketçilik), derlenip toparlanma ve yeni 7devletin temellerini sağlamlaştırması açısından önemi, ikinci aşamasını Oğuz/Türkmen İttihadı, son hedefin Turan olduğunu açıklamasından hareketle Selçuklu ve Osmanlı birikiminin jeo politik ve jeo kültürel açıdan temellendirilmesi yapılabilir. Diğer bir ifadeyle Türklerin dirilişin yüzyıllar öncesinde Ötüken/*Türkistan Ergenekon* kısmı ile geçen asırdaki Millî Mücadele ile özdeşleştirdiğimiz *Anadolu Ergenekon'u* arasındaki kültürel sürekliliğin güncellenmesi şarttır. Çünkü Gökalp'in ifadesiyle söyleyecek olursak, böylece yeniden "millî bir irfan doğacak, yeni Orhun ve yeni Turfan doğacaktır."[27]

Gökalp'in "Eski-Orta-Yeni Devir" şeklindeki tasnifini merkeze alarak Türk tarihini bütüncül bir okumaya tabii tutarsak, Hz. Muhammed öncesini ve sonrasını incelediğimizde dönemin dini tasavvurlarını ve farklı yorumlarını benimsedikleri görülmektedir. Öyle gözüküyor ki, Türkler din sahasında hürriyetin ehemmiyetini dünya milletlerinin hepsinden evvel kavramışlardır. [28]

"Hz. Muhammed öncesi ve sonrası" derken Gök/Kök/Tek Tanrı inancının farklı sunumlarından ortaya çıkan dinî öğretileri olarak Musevîlik (Yahudilik), İsevîlik yani Hıristiyanlığın bir yorumu olarak Nesturilik dönemin dini tasavvurları olarak ortaya çıkar. Bunlara ilaveten Budizm, Zerdüştlük/Mazdekizm, Hristiyanlık ile Zerdüştlükten hareketle oluşan bir dini öğreti olan Maniheizm de vardır. Ayrıca Konfiçyüs'ün öğretisi ile Şamanist geleneklerinin de kısmen benimsenmiş olduğunu görünce, Hz. Muhammed öncesini "bir öğretiye inanan/mümin dönem" olarak niteliyoruz.[29] Türklerin Hz. Muhammed'in (sav) yol ve yöntemini kabul ettikten sonraki devire "mümin ve müslim dönemi" diye adlandırmayı öneriyoruz.[30]

Osmanlı'nın son döneminde İslam ve Türk milliyetçiliğini uzlaştırmaya düşünürlerden birisi de Gökalp'tir. Onun Arap ve Fars Müslümanlık tasavvurlarının olumsuzluklarından kurtulmak için "Türk Milleti, İslam Ümmeti ve Garp Medeniyeti" üçlemesinin temellen-

---

27 Ziya Gökalp, *Kızılelma,* haz., Hikmet Tanyu, Kültür Bakanlığı yay, Ankara 1976, s. 18, 84, 107,109-116, 187, 201.

28 Sadri Maksudi Arsal, *Türk tarihi ve Hukuk Türk tarihinin Ana Hatları*. Tarihî Türk Devletlerinin Kuruluşu ve Hukukî Müesseseler Türklerin Hukukî Örfleri Türe ve Yasaları, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 324, 355.

29 Arsal, bunları Buda dini, Zerdüşt dini, Konfuçius talimi/öğretisi, Manes mezhebi ve Nestorius mezhebi diye tasnif eder. "Cengiz Han'ın ortaya çıkmasından önce Keriat ve Neyman Türklerinin resmi dini Nestorius Mezhebiydi. Kerait Türkleri'nin lideri Tuğrul Han'a, batı kaynaklarından Papas Johanna denilirdi, çünkü aynı zamanda Piskopos idi." *Türk tarihi ve Hukuk Türk tarihinin Ana Hatları, 49-60*

30 Mevlüt Uyanık, "Hz. Muhammed'in İstikametinin Yüzyıllar Süren Yol Göstericiliği", *Hz Muhammed iman ve İstikamet, (* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınevi 2023): 11-22,

dirilmesini anlamak için öncelikle Türk Müslümanlığı" tasavvuru üzerinde durmak uygun olacaktır. Çünkü Ona göre, Osmanlının yaşadığı olumsuzlukların kaynağı olarak İslamiyet'in kendisinde değil, Arap kültüründedir. İslam'ın ayrılmaz parçası olarak sunulan ve Türk kültürünü tehlikeli bir şekilde etkilemesi oldukça önemli sorunlar ortaya çıkarmıştır. İslam'ı kabul etmeden önce Çin'de Çinlileşmek, Avrupa'da Avrupalılaşmak tehlikesini yaşayan Türkler, bu sefer İslam kavimleri arasında dönüşmek riskiyle karşılaştıklarını söyler. Burada ince bir ayrım yaparak, Türk milleti kendi Türk kültürünü kazanabilmek için Arap kültürü ve tüm diğer yabancı etkilerden kurtulmak zorunda olsa da İslam'dan vazgeçmesi gerekmiyor, der. Eski ve Orta devir geçişinde Türk inançlarını, Türk folklorunu vs. İslamî şartlar altında kısmen de olsa devam ettirmişlerdir. Nitekim Türkler, İran'da Acemleşmekten kurtulmaları medeniyetlerin farklılığı (mübayeneti) sayesinde olduğunu vurgular. Bu hususu biraz daha açan Gökalp, Türkler Orta/ümmet devrinde kişiliklerini tamamen kaybetmemiş, hatta Türkler baskın bir şekilde İslam âlemine hâkim olduğu için kendi siyasî şekillerini onlara dayattığını belirtir. [31]

Burada Arsal'ın dikkat çektiği bir hususu özellikle vurgulamakta fayda var. Eski Türkler hakkında bilgi veren kaynaklara çok dikkat edilmesi gerektiğini belirten Arsal, Şahname örneğini verir. Burada Türkler hakkında tutarlı bilginin az olduğunu söyleyerek, Turan zararına İran'ı yükseltmek için yazılmış, efsaneler mecmuası olduğunu söyler. Bu eserin tarihi bir kaynak değil, bir destan olduğunu, verdiği bilgilerinin ihtiyatla karşılanması gerektiğini tavsiye eder.[32] Dolayısıyla Arap-Fars ve Türk aklının ortaya koyduğu Müslümanlık tasavvurlarını Üç Tarz-ı tefekkür bağlamında okumak aynı zamanda İslam tarihini dinle değil, tarihi sebeplerle açıklama çabalarına katkıdır.[33]

---

[31] Gökalp, Nizamülmülk'in İranileşmiş Türklere "Türk" dediği halde İran medeniyetini kabul etmemiş, eski medeniyetini muhafaza etmiş olan Türklere" Türkmen" dediğine dikkat çeker. İlave olarak Türkler, Kürdistan'ta Kürtleşmek tehlikesine maruz kaldı der. Ziya Gökalp, "Millet Nedir?", İçtimaiyat Mecmuası, yıl 1, sayı 3, Haziran 1917:148-155), *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Modern Türk Düşüncesinde Milliyetçilik,* haz.: Mehmet Kaan Çalen-Haluk Kayıcı, İstanbul: Bilge Oğuz Yayınevi, 2014), 20 vd. "Osmanlı imparatorluğunun Türklük özelliğini kaybetmesinin ve nihai çöküşünün sorumluluğunun daha ziyade İslam medeniyetinin gerilmesi ve Osmanlı kültürünün İslam vasıtasıyla Araplaşma-İranlaşması-olduğuna inanıyordu. Arap ya da acem olan tüm normatif yükünden arındırmak gerekir. Bunun için Türk milletinin Batı Medeniyetini kucaklaması gerektiğini ve İslam'la yayılan Arap kültürün etkisiyle dağılan ama Kafkasya ve Orta Asya'daki Türk kardeşleriyle yakınlaşmasını sağlayabilecek kendi Türk kültürünü yeniden keşfetmesi gerektiğini söylüyordu. İslam Arap kültüründen kurtarılmalı ve alanla sınırlanmalıydı." İoannis N. Grigoriadis, *Kutsal Sentez: Yunan ve Türk Milliyetçiliğine Dini Aşılamak*, çev. İdil Çetin, (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2014), 87-90, Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, haz.: Mehmet Kaplan, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), 37-53. Ülken, Ziya Gökalp, XIX

[32] Arsal, *Türk tarihi ve Hukuk Türk tarihinin Ana Hatları,* 182 Bu hususu hatırlatan R.H.Aksungur'a teşekkür ederim.

[33] Fuat Köprülü'nün yakın irtibatta olduğu Barthold da, İslam toplumlarında bugün görülen

Türk Müslümanlığı Tasavvuru

Türklerin Müslüman olmasıyla birlikte yatay ve dikey farklılaşma bağlamında Arap ve Fars Müslümanlık tasavvurundan farklı bir öğreti oluşturup, hayata geçirme süreçlerini "Türk Müslümanlığı" tasavvuru altında incelemek gerekir. Bu noktada yatay ve dikey farklılaşmayı biraz daha açmak gerekir: Bundan kasıt, inanç sistemleri farklı kültür coğrafyalarında yayıldıkça aradan geçen zamana ve değişen kültür ortamına paralel olarak bir yandan insanları değişim içine sokarken, aynı zamanda bu insanların birtakım niteliklerine uygun bir yapıya da bürünmüşlerdir. Ahmet Yaşar Ocak buna Müslümanlığın yatay farklılaşması demektedir. Bir de Müslümanlığın aynı toplum içinde çeşitli sosyal kesimlere göre farklılaşması vardır ki, bunu da Müslümanlığın dikey farklılaşması diye isimlendirir.[34]

Hz. Muhammed'in getirdiği sistem bütün olarak ele alındığı zaman iktisadî, siyasî ve dinî açıdan çok boyutlu yeniliklere zemin hazırladığı görülür. Öncesinde Roma-Bizans ve Pars-Fars-Sâsânî ve Gök-Türk devletlerinin çatışma alanı olan yerler, fetihlerle birleşmiş, yeni ve muazzam bir ekonomik alan doğmuştu. İslâm fetihlerle bunları bir araya getirdi, yeni ve muazzam bir ekonomik alan ortaya çıkmasına vesile oldu.[35]

Bu durum Haçlı ve Moğol saldırılarına kadar önemli oranda devam etti. 11. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artık İslâm dünyasında Fars ve Türk Akıllarının siyasî/fikrî, iktisadi ve içtimaî Müslümanlık tasavvurları görülmeye başlandı. Arap aklı, Emevî ve Abbâsî (Sünnî) modelinin karşısında Şiî devletleri çıktı. Üstelik Abbâsî (Sünnî) siyaset modelinde Bermekîler ve Şiî Büveyhîler ile birlikte etkili olduğu bilinmektedir. Diğer bir ifadeyle 200 yıllık Arap aklı ve tasavvurunun yerine Pers/Sâsânî aklı ve Müslümanlık tasavvuru almış, etkisi yüzyılı aşkın süre devam etmiştir. Bu durumu, İslâm öncesi tarihsel birikimleriyle uyum içinde olan bir İslâm tasavvuru oluşturmalarından hareketle olsa gerek, Andre Miquel, "Farslar, İslamiyet'in itikadî esaslarına, dilini ve kültürüne karşı direnç" olarak nitelendirir. Şurası bir gerçek ki,

---

geriliği, İslamiyet ile açıklamanın yersiz olduğunu düşünür. İslam tarihi dinle değil, tarihi sebeplerle açıklanabilir. Bunun için hermenetik yöntem kullanmak gerekir. Barthol'da göre dünya tarihi bir bütündür. Avrupa tarihini anlamak için Doğu tarihini araştırmak gerekir. Doğu araştırmaları tarihinde de Türklerin özel bir yeri vardır. İnalcık, *Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı Medeniyetle Özdeşleşme Süreci,* 297.

34 Ahmet Yaşar Ocak, "Ahmed-i Yesevî ve Türk Halk Müslümanlığı" *Ahmed-i Yesevî, Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Tesirleri*, Seha yay. İstanbul. 1996,581-587, aynı makalenin genişletilmiş şekli, Yesevîlik Bilgisi *Yesevîlik Bilgisi*, ed. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatcı, MEB, Ankara. 2000, s.178-180. Maurice Lombard, İlk Zafer Yıllarında İslam, çev, Nezih Uzel, (İstanbul: Pınar Yayınevi 1983), 22-23, 49; Fatih Şeker, *Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (İstanbul: Dergâh yayınevi, 2016),167.

35 Sadri Maksudi Arsal, *Türk tarihi ve Hukuk Türk tarihinin Ana Hatları*. 289-299

Samanoğlular dönemine İran Rönesans ve Aydınlanması mührünü vurmuştur. O kadar ki, Abbâsî dönemindeki gelişmelere bakınca, "Persleşmiş Abbâsîler" bile denilebilir.[36]

Türk ve Fars Müslümanlık tasavvurlarıyla birlikte İslâm dünyasında Horasan Müslümanlığı, Mısır Müslümanlığı, Mağrip Müslümanlığı yaşanmaya başladı. Yatay ve dikey farklılaşma bağlamında hem bu coğrafyada yaşayanların hayat tarzlarını değiştirdi, hem de bu insanlar kadim kültürleriyle yeni sistemi yorumlayıp ona farklı bakış açıları getirdiler. Özetle, merkezi İslâm coğrafyasında yatay ve dikey farklılaşma bağlamında bunu "Arap, Fars ve Türk Akıllarının Ortaya Koyduğu Müslümanlık Tasavvurları" diye okuyor ve bu "üç düşünce tarzını" birbirleriyle çatışmasının teorik/felsefî analizlerle yapmaya çalışıyoruz. [37]

"Türk Müslümanlığı"ndan kastımız, dünyadaki Müslümanlığın yatay ve dikey farklılaşması üzerinde durmaktır. Mevcut inanç sistemlerinin farklı kültürel mekânlarda hem insanları dönüştürmesi hem de o coğrafyanın kültürel kodlarına göre kendisi bir dönüşüm yaşamasını incelemektir. *Müslümanlığın yatay farklılaşması* budur. Bir de aynı zaman ve mekânda o toplumda yaşayan insanların doğalarına göre değişim ve dönüşüm olur ki, buna *Müslümanlığın dikey farklılaşması* denilir. Bu çerçevede Türklerin Müslümanlığı kabul etmesinden itibaren, Atayurt Türkistan'dan Balkanlara kadar uzanan bir coğrafyada tarihsel süreç içinde dönemin sosyo-ekonomik ve kültürel ortamlarından İslâm'ın yaşanma biçimi, aldığı görünümler ve yarattığı zihniyete "Türk Müslümanlığı" denilmektedir. Diğer bir ifadeyle, Türk aklının Hz. Muhammed'in getirdiği son ilahi mesaj bağlamında yatay ve dikey Müslümanlık tasavvurları bağlamında ortaya koyduğu fikirler (metafizik temeller) ve buna uygun yaşama (etik-politik) biçimini ifade eder. Bu birikimin dünya siyasal hayatına yansıması ilk Müslüman Türk hanedanlığı diye bilinen Karahanlılar (225-609/840-1212) ile başlar. Gazneliler (963–1187), Büyük Selçuklular (1040-1157), Anadolu Selçukluları (1075-1308),) Memlükler (1250-1517) ve Osmanlılar (1299-1922) ile devam eder. Türkiye Cumhuriyeti bu birikimin kültürel kodlarını tevarüs ederek kurulduğu için Türkçe Felsefe ve Türk Felsefesinin resmi olarak görülmelidir.

Bu süreci incelerken, bir alan daraltması yaparak, Fars-Arap ve Türk akıllarının

---

[36] Andre Miquel, İslâm ve *Medenîyeti*, çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş, (Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi 1991), I/24,230-238, A.J.Arberry, *Aspect of Islamic Civilasation*, (New York, Roudledge Yayınevi, 2. Basım, 2010), 13. Mevlüt Uyanık, *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak*, (Eskişehir: Kırmızılar Yayıncılık 2020), 156 vd.

[37] Mevlüt Uyanık, "Türk Dünyasının Birlikteliğini Sağlamada Dini Değerlerin Yeri". *Türk Birliğinin Mümkün Yolları*, edit. Ahmet Nafiz Ünalmış, Mehmet Nuri Parmaksız, Akçağ yayınevi, Ankara 2019, 267-27, a.mlf, *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak: Türk Felsefesine Giriş*, 156 vd. a.mlf, Millet Milliyetçilik ve Din -Türk Milliyetçiliği ve İslam-, Editör Muzaffer Metintaş - İkbal Vurucu - Mustafa Tezel, (Eskişehir: Kırmızılar Yayıncılık, 2023), 410, 415-417.

ortaya koydukları Müslümanlık tasavvurlarında Selçuklu Devletini hareket noktası olarak alıyoruz, çünkü "yeni İslamlaşmış göçebe aşiretler için görünürde en zayıfı olan Selçuklular birdenbire Doğu İran'ın tek hâkîmi haline gelmişlerdi.[38] Yerleşik medeniyetler için bir felakete sebep olabilecek bu umulmayan değişiklikle oluşabilecek Arap-Fars kültürünün üstünlüğünü sezen ve bunu imha etmektense muntazam bir şekilde hükmetmek için savunucuları konumuna gelmeyi tercih eden bilgili ve zeki Selçuklu önderi Tuğrul bey'dir.

O, İranlı Şiî (Bâtınî) Büveyhî Hanedanlığının hem bölgede hem de Sünni Abbasi hilafeti içindeki "Emirü'l-umera" ünvanıyla yer almalarını (932-1055), Halifeyi istediği gibi kullanmalarını bitiren liderdir. Kardeşi Çağrı Bey'le birlikte hem göçer hem de yerleşik çevrelerde büyük ustalıkla iş yapan, gelişmiş ve ciddi mânâdada bilgili siyasetçilerdi. Aslında 1055 yılı dönüm noktasıdır, çünkü "1918 yılına kadar Avrasya-Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da Türklerin hâkimiyeti Başladı." Bu sürecin başlangıcı 1042 yılında Çağrı ve Tuğrul Bey'ler Orta ve Batı İran ile Güney Kafkasya'nın bazı kısımlarını ele geçirmesiyle başladı. Tuğrul Bey batıyı tutarken, Çağrı Bey doğuda yani Horasan ve Maveraünnehir'e hükmetti.(1060) 1055 Şii Büveyhi iktidarının kalıntılarını temizleyerek Bağdat'a girdi. Abbasi Halifesi onu "Sünni İslam'ın koruyucusu ve Sultan" olarak ilan edildi. Selçuklular, İslam'ın kalpgâhının sahipleri, nihayet evrensel Müslüman hükümdarlar ve devletlerindeki İslamî kurumların birinci hamileri olmak durumunda kalmışlardı."[39] "Çatışmasız ve aşırı şiddet göstermeksizin

---

[38] "Oğuz kütlelerinin yoğun bir şekilde Ön Asya'da yerleşmeleri Selçukluların göçleriyle başladı. Selçukluların bu taraflara gelmeleri başlangıçta intişar/yayılma» mahiyetinde idi. Aral gölünün doğusunda muhalifleri tarafından mağlûp ve takip edilen Selçukluların yukarı Harezm'de Amuderya'yı aşarak Horasana geçtikleri zaman, Abü al-Fadl al-Bayhakî'nin şahadetine göre, çok perişan bir vaziyette idiler; sonraları kendilerini topladılar, muayyen mıntıkalarda yerleşerek fütuhata başladılar ve Ön Asya'da yeni Türk vatanını tesis ettiler. Selçukî Toğrul Beğ'in yedi ceddi, Oğuzname'nin Seyyid Lukman rivayetinde şöyle yazılıdır: Toğrul b. Mikâ'il b. Selçuk b. Dukak b. Ertoğrul b. Lukman b. Toksurmuş İlçi b. Keraküçi Hoca. Şemseddin Zehebi'ye göre, Selçük'ün babası olan Dukak henüz yeni İslâmiyeti kabul etmişti; Bağdad hükümeti İslamiyet'i kabul eylemesini Etrek'e teklif eylemiş, o da reddetmeyip, halifenin elçileri Bulgar'dan dönerken cevap vereceğini vadetmişti Selçük ve babası Dukak zamanında, Oğuzların yabgusu, ayni zamanda Hazar hakanının nâibi (melik) olmuştur. Kitab al-Fakhrî'nin müellifi İbn Tiqtaqa'nın, Selçük'ü «Hazar Türklerinden», İbn Haldun'un da Türkmenleri Hazarlardan saymış olmaları bu yüzdendir. Selçuklular ailesinde İsrail, Mıkâil, Davud, Yunus ve Musa gibi isimler, Musevî Hazar kültürünün onuncu asırda Oğuz aristokrasisi arasında da intişar etmeğe başladığını gösteren delillerdir." A.Zeki Velidi Togan, *Umumî Türk tarihi'ne Giriş*, (İstanbul: Enderun Kitapevi, 3. Baskı, 1981),182-183

[39] Peter B. Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, çev. Osman Karatay, (İstanbul: Ötüken Yayınevi 3. Basım, 2012), 231. Mevlüt Uyanık, "Türkistan-Türkiye Kültürel Sürekliliğinin Odağı Olarak Maveraünnehir", VII. Uluslararası Şeyh Şaʿbân-I Velî Sempozyumu "Mâ-

Türk İmparatorluğu Arap İmparatorluğu'nun yerini almış, onu imha etmeden, kendi taze kuvvetini vermiş, ondan içtimai idrakini ve meşruluğunu alarak Birinci Dünya Harbi'ne kadar siyasî ve fikrî ağırlıklarını devam ettirmişlerdir.[40]

Araplar içinde de Kuzey Afrika Müslümanlığı, Farsların Müslümanlık tasavvurları farklı kültürel biçimlere sahiptir. Aynı şekilde Avrupa ve Amerika'da bir "Batı Müslümanlığı" diyebileceğimiz sosyolojik ve antropolojik farklılıkların olduğunu görünce, Yeni Selefî zihniyetin tarihsici/totaliter bir şekilde dayatmaya çalıştığı gibi "Tek Müslümanlık Modeli" olması mümkün değildir. Bu noktada Gökalp'in İslamiyet'in Ümmet esasına rağmen Emevi devletinin kavmi bir siyasal birim olarak ortaya çıktığını söylemesi önemlidir. Çünkü ona göre kavmi bir dine, diğer bir ifadeyle İslamiyet'i kendileri indirgerler.[41] Tersine farklı coğrafyalarda da farklı dil ve kültürlerde üretilen Müslümanlık tasavvurlarının "Bir Dünya Müslümanlığı" oluşturduğunu söyleyebiliriz.[42]

Türk Müslümanlık tasavvuru üzerinde yoğunlaşacak olursak, M. Fuad Köprülü'nün Türk Müslümanlığı ifadesini Yesevî ile özdeşleştirdiğini görüyoruz. Anadolu'daki izdüşümü ise Yunus Emre'dir, der.[43] Halk *tecellîsini şâir dilince eden bu âşık koca* Türkistan'da temelleri atılan Türk'çe düşünüş ve Türkçe deyişlerle Türk Felsefesinin metafizik boyutunu anlaşılır ve yaşanabilir bir şekilde ileten Yunus Emre ve onun takipçilerinin

---

verâünnehir" 17-18 Mayıs 2024, Bildiri Tam Metinleri Kitabı, Edit: Çiğdem Gülmez- Beyza Aybike Deveci, (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 20024,1-35

40 Sultan Melikşah dönemi sonrasında Berkiyaruk İran Sultanlığı Pers Etkisinde kalmış, Tutuş'un oğulların hâkîmiyetinde Halep ve Şam Krallıkları önemli oranda Araplaşmış, Süleyman'ın oğlu Kılıç Arslan'ın hâkîmiyetindeki Anadolu Sultanlığı iki asır sürmüş, Osmanlı ve Türkiye bundan doğmuş, sürekliliğini korumuştur. Türkmen'in Bizans köylüsünün yerini almasında Anadolu yaylasının yükseklik, iklim, bitki örtüsü bakımından Yukarı Asya bozkırlarının bir devamı olmasından ileri gelmektedir. Strabon, şimdiki Konya yöresi olan Likaonia'dan bir bozkır olarak bahsetmektedir. Bu yöre ile Kırgız bozkırından gelmiş göçebeler arasında önceden yerleşmiş bir ahenk vardı. Orada kendilerini öz yurtlarında hissettikleri için yerleşmişlerdir. Rene Grousset, *Bozkır İmparatorluğu: Atilla, Cengiz Han, Timur*, çev. M. Reşat Uzmen, (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 8. Basım 2019), 178-181, 185.

41 "Kavmin varacağı zirve (münteha-ı kemali) kavmî bir dine, kavmî bir devlete, kavmî bir medeniyet sahip olmaktır." Ziya Gökalp, "Millet Nedir?", (İçtimaiyat Mecmuası, yıl 1, sayı 3, Haziran 1917:148-155), *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Modern Türk Düşüncesinde Milliyetçilik,* haz.: Mehmet Kaan Çalen-Haluk Kayıcı, İstanbul: Bilge Oğuz Yayınevi, 2014), 20-25

42 Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, (İstanbul: İletişim yay, 20016),16, 28; a.mlf, "Ahmed-i Yesevî ve Türk Halk Müslümanlığı" Ahmed-i Yesevî, Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Tesirleri, (İstanbul: Seha yay, 1996), 581-587; Mevlüt Uyanık, "Yeni Bir Türk-İslam Medeniyeti Tasavvuru İçin Hoca Ahmed-i Yesevî ve Yönteminin Önemi" *Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınevi, 2017), 353-354,

43 Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB, Ankara, 1991,s.1-2, 18-19, 76

Anadolu'daki verdikleri eserler, "Türk"çe Düşünüş, Türkçe felsefe ve Türk felsefesinin temel metinleridir. Nitekim Muhsin Yazıcıoğlu, bu kavramsallaştırmalar bağlamında, 12. asır sonunda, Hoca Ahmet Yesevî baba gönül telinden dökülen hikmetlerle son tesviyeyi yaptığını, Türklerin Müslümanlığı bir aşk imanıyla nakış nakış işlediğini, büyük bir güce dönüştüğünü belirtir. Onun Hacı Bektaş ve Yunus gibi takipçilerinin halkın anlayacağı şekilde Türkçe şiirlerle ve sohbetlerle Türkleri İslam'ın inceliklerine ulaştırmalarını "künhüne vakıf" olmak diye tanımlar. Ona göre, böylece Türk Müslümanlığı bir medeniyet hamlesine dönüşmüştür. O, Türk denizinin meddinin/çıkışının 16. asra kadar sürdüğünü ifade ederek, Türklerin Doğu Avrupa'yı topraklarına kattıklarına, Orta Avrupa'ya, Almanya'ya akınlar düzenlediklerine dikkat çeker. Türk Denizinin çekilmese başlamasını/cezr bir zamanlar Moskova'dan baç/vergi alan Kazan, 1552 işgaliyle olduğunu söyler. Birinci Dünya Harbi bittiği zaman artık Türk denizi kuruma, yok olma noktasına gelmiştir. Anadolu'nun ortasında avuç içi kadar bir yer elimizde kalmıştır. Bu dönemde Mustafa Kemal Atatürk'ün önderliğinde millî mücadele başlamıştır. 1922›de Sakarya›da Yunan durdurulmasaydı Türklük belki de tarih sahnesinden tamamen çekilecekti. "Kuvay-ı Milliye hareketi onun ismi etrafında şekillenmiş, Anadolu'nun bağımsızlığı ve ardından cumhuriyet onun ismiyle bütünleşmiştir. Türk denizinin çekilişi bu 1922-23'lerde durmuş ve yükseliş de cumhuriyetle birlikte başlamıştır."[44]

Bu verilerden hareketle, "Türk felsefesi" Bumin Kaan'ın kurduğu Göktürk Kağanlığı (552-745) Mustafa Kemal Atatürk ve arkadaşları tarafından kurulan Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Türk aklının ürettikleridir. Diğer bir ifadeyle birçok devleti farklı zaman ve mekânlarda farklı isimlerle/hüviyetlerle kuran zihniyetin/mahiyetin analizidir.[45]

Felsefi açıdan Türklerin metafizik görüşünün hayata aktarılması birey, aile ile başlar, devlet ile kurumsallaşır. Buradan hareketle olsa gerek, Arsal, **"**Türklerin hukuk yaratıcı bir millet olmaları, devlet kurucu millet olmalarının bir neticesidir. Çünkü hukuk devletle doğar. Hukuk, devlet idaresi ve devlet çerçevesi içinde yaşama kaideleridir" der.[46] Bora ise bu bakış açısını "Kemalist kuruluş döneminin totaliter devlet-

---

[44] Muhsin Yazıcıoğlu, "Cumhuriyetin 75.yılı", Yeni Türkiye, Eylül-Aralık 1998, Sayı: 23-24, Hakkı Öznur, (edit), "Muhsin Yazıcıoğlu Külliyatı- Cilt: 1 Röportajlar (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 95-97.

[45] Mevlüt Uyanık, Türkiye Cumhuriyetinin 100. Kuruluş Yılında Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak -Türk Felsefesi Üzerine Notlar-Türk Yurdu (Dilde, Fikirde İşte Birlik), Nisan 2023, 112/428:35-43; a.mlf, Türk Felsefesi: İmkânı ve Gerekçesi Üzerine Notlar" İslamî Araştırmalar Dergisi, 2019; 30 (1): 8-23; https://www.islamiarastirmalar.com/upload/pdf/92019a34e70aa68.pdf; "Türk Düşüncesi: Türkçe Düşünmek ve Türk Felsefesi" Ihlamur Dergisi, (14/120), Kasım 2022:6-10)

[46] "Devlet kurmak, devlet idare etmek, hukuk yaratmak, hukuka riayet ettirmek demektir. Hukuksuz devlet olamaz. Devlet kurucu Türk milleti aynı zamanda hukuk yaratıcı bir millettir." Sadri Maksudi Arsal, *Türk tarihi ve Hukuk Türk tarihinin Ana Hatları*, (Ankara:

çiliğine hizmet" olarak niteler. Ona göre, "Devlet kurmayı medeniliğin nihai kıstası saymak, devlet-merkezli bir tarih ve toplum tasavvurunun göstergesidir. Devletliliğin Türklerin varoluş biçimi olduğunu, *Türk medeniyeti Tarihi*'nin öncülü olan *Türk Devletinin Tekamülü'*nde (1922-23) Ziya Gökalp ileri sürmüştü: "Türk, devlet teşkilatından mahrum kalınca, yalnız aile teşkilatıyla yaşayamaz, mahvolur. Türkler, en eski zamanlardan beri, devlet teşkilatını, aile teşkilatının fevkine çıkarmışlardır" [47]

Türk medeniyetinin Evreleri

Yukarıda Ziya Gökalp'in Türk medeniyetinin evreleri olarak İslam dinine girmeden öncekine "Eski Devir", İslamiyet'i kabul ettikten Garp Medeniyetiyle yüzleşince kadar ki dönemi "Orta Devir", Garp Medeniyeti kabul ettikten günümüze kadar ki olanı da "Yeni Devir" diye nitelendirdiğini belirtmiştik. Gökalp, bir milletin harsına/kültürüne dair bir tarih yazımının kolay olmadığını, ama bir medeniyet hakkında tarih yazımının takip edilebileceğini söyler. Bu nedenle Türk tarihini aydınlatmanın yolunun Türk boylarının kurdukları devlet teşkilatlarına, harslarına ve ortaya koydukları medeniyetlere dair bilgilerle olacağını vurgular. Bir milletin geçirmiş olduğu medeniyetler incelenirken, uluslararası deneyimler için her milletin millî harsının nasıl oluştuğu görülebilir.[48]

Bu çerçevede, İslamiyet'ten evvelki Türk harsının Uzak Doğu (Aksa-yi Şark) medeniyetinde yaşayan boyutu vardır ki, bu ilk aşamasıdır. İkinci aşaması İslamiyet'le birlikte Türk Harsı (biz bunu Türk Müslümanlık Tasavvuru olarak niteliyoruz), üçüncü aşaması ise Tanzimat'la birlikte başlayan Batı medeniyetindeki Türk harsıdır.[49]

Türkiyat (Türkoloji) çalışmalarının Avrupa (Almanya, Macaristan, Danimarka Fransa, İngiltere ve Rusya) âlimlerinin Türklerin kadim tarihlerine dair yaptığı araştırmalarla başladığına dikkat edersek,[50] Gökalp'in Türkçülük, İslamlık ve Muasırlaşmak

---

Türk Tarih Kurumu, 2014), 285-286

47 Tanıl Bora, *Medeniyet Kaybı*: Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar, (İstanbul: Birikim Yayınları, 2. Basım, 2006), 47.

48 Bunun Japonya'daki yansımaları için bkz. Tohshihide Yokoi, The Concept of "İslamic Civilzation" and "Eastern Civilization" in the Civizationel Discourse of Ziya Gökalp. *The Japan Association of Comparative Culture, Studies in Comparative Culture,* No:136, 2019: 81 vd.

49 Ziya Gökalp*, Türk Medeniyeti Tarihi, I Kısım: İslamiyet'ten Evvel Türk Medeniyeti,* haz.: İsmail Aka-Kazım Yaşar Kopraman, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), 21, 226 vd.

50 Ziya Gökalp, "Türkçülüğün Tarihi" (Yeni Mecmua, cilt 4, sayı 84) 13 Eylül 1923, 359-361) *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Modern Türk Düşüncesinde Milliyetçilik,* haz.: Mehmet Kaan Çalen-Haluk Kayıcı, İstanbul: Bilge Oğuz Yayınevi, 2014), 135-142, "Biz Türkler için Türkoloji, Türk tarihi, "fani" kabilelerin tarihi değil, tâ tarihten önceki devirlerden beri yaşayan ve ebediyen yaşamasını istediğimiz büyük Türk milletinin kültür tarihi ve bu milletin kurduğu devletlerin tarihidir." Sadri Maksudi Arsal, *Türk tarihi ve Hukuk Türk tarihinin Ana Hatları*, 352.

kavramlarının bu üç aşamaya karşılık geldiğini söyleyebiliriz.

Güngör'ün ifadesiyle "Felsefeyi "mabaduttabia/metafizik" veya "Kelam ilmi" olmaktan kurtaran Ülken'in ifadesiyle söyleyecek olursak, tarihimizi "ilk defa bu kadar geniş açıdan ele alarak içtimai tekâmüle (toplumsal evrime) göre büyük devirlere ayıran Gökalp'tir. Türk tarihine ait İslam'dan evvel, İslamî ve modern olmak üzere bu üçlü taksimi, bütün takipçileri tarafından kabul edilmiştir. Türk edebiyatı, Türk hukuku, Türk tefekkürü başlıklı çalışmalar bu şekilde sınıflandırılarak yapılmaktadır.[51] Nitekim Zeki Velidi Togan da (1890-1970) 1928 yılında yazdığı sonraki kuşaklar üzerinde büyük etki yapan "Umumi Türk tarihine Giriş: En Eski devirlerden 16. Asra Kadar" adlı eserinin 1.ciltinde "Türk tarihinin eski devirleri" üzerinde durmuştur. Bu metin yeni devletin tarih tezlerinin doğrudan esin kaynakları arasında sayılır.[52] Aynı şekilde Sadri Maksudi Arsal, 1925 yılında Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesinde açılan Türk Hukuk Tarihi kürsüsünde okutulması için hazırladığı *Türk tarihi ve Hukuk Türk tarihinin Ana Hatları* adlı eserinde *"*Tarihî Türk Devletlerinin Kuruluşu ve Hukukî Müesseseler Türklerin Hukukî Örfleri Türe ve Yasaları"nı ayrıntılı olarak incelemiştir. Türklerin dünyanın muhtelif sahalarında, türlü kıtalarda pek çok devletler kurmuş bir ırk olarak "cihanşümul" niteliğine dikkat çekmiştir. O, Orta Asya Devri, İslâmlaşma devri, Selçukî devri, Osmanlı devri şeklinde bir tasnifle incelemesine başlar. Çünkü "Türk devletlerindeki hukukî teşkilâtı tetkik için Türklerin pek eski devirlerdeyken medeniyetin hayli ilerlemiş bir seviyesine çıkmış, tâ tarihten önceki devirlerde ziraatla uğraşmış, büyük devletler kurmuş, şehirler tesis etmiş, oldukça yüksek millî kültür sahibi bir millet olduğunu bilmek şarttır."[53]

Gökalp'e göre millî mefkûremizi oluşturmak için bu üç devri mukayeseli inceleyip dağınık halden kurtarmak ve günümüze derli toplu aktarmak öncelikli vazifemizdir. Bu yapılırsa gelecekte/istikbalde nasıl olması lâzım geldiği üzerine düşünülmeye başlanıl-

---

51 Ülken, Ziya Gökalp, XX, XXV, Vayni, *Erol Güngör*, (Orta Doğu Gazetesi, Haziran), 238

52 Etienne Copeaux, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine,* çev.Ali Berktay, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2 basım, 2000), 28.

53 Şehir harabeleri ve suyollarına baktığımız zaman salt göçebe olarak sunmak tutarsız olduğunu söyleyen Arsal, göçebeliğin bazı boylar için taban/fıtri yani cibilliyetlerine ve ruhi vasıflarına uygun olduğunu (Kazak-Kırgız), bazılarının bulundukları yerin ziraat uygun olmamasından dolayı hayvancılıkla geçindiklerini ve bu nedenle göçerlik yaptıklarını belirtir. "Göçebelik ne medeniyetin bir safhasıdır ve ne de milletlerin ruhî evsaf ve kabiliyetlerde alâkalıdır. Göçebelik bir yaşayış tarzıdır. Oldukça yüksek bir medeniyetin bir şeklidir. Bu hayat tarzını doğuran âmil ne medeniyet seviyesidir ve ne de milletlerin cibillî/doğuştan gelen bir niteliğidir. Göçebelik ne medeniyet seviyesiyle ve ne de insanların ruhî inkişaf seviyesiyle alâkalıdır. Bazı milletler bazı devirlerde oturdukları saha münhasıran ziraatla geçinmeyi mümkün kılmadığı için, büyük miktarda hayvan beslemeye mecbur oluyorlar, hayvan beslemeye mecbur oldukları için göçebelik hayatı sürüyorlar." Sadri Maksudi Arsal, *Türk tarihi ve Hukuk Türk tarihinin Ana Hatları*, 11, 16,26,30, 151-152.

mış demektir.[54] Ülken, bu tasnifi idealistlerin tarihi sentezlerine benzeyen üç devreli bir evrimi yani Kavim devri, Ümmet devri ve Millet devri diye incelediğini söyler. Kavim dönemini incelemek, toplumun dil ve ırk birliğine bağlılığını, ortak adetleri ve kurumlarını gösterir. Ümmet devrinde milletlerarası dinler bu şahsiyeti siler. Millet devrinden toplumlar tekrar kişiliklerini kazanırlar. Bu yüksek bir medeniyet seviyesindeki içtimai "marifet-i nefs" (toplumsal benlik becerisi) olduğu için çok kıymetlidir. Onun millî şuuru uyandırmak için ümmet devrini aşmak için yaptığı hamle, İslam'dan evvelki Türk medeniyetine, folklora, eski Türk mitolojisine verdiği önem buradan ileri gelir.[55]

Bu bağlamda Gökalp, millet kelimesinin mânâsını belirlemek için bunun eş anlamlıları olarak sunulan ırk, kavim, ümmet, halk, devlet kelimelerinden ayırt edilmesi gerektiğini söyler. Yaygın olarak kullanılan ırk kavim ile zorunlu bir münasebeti olmadığını, halk kelimesinin bazen bir kavim, bazen bir devletin tebaası, bazen de millet mânâsında kullanılan bir tabir olduğuna dikkat çeker. Halk kelimesi ilmî olarak kullanmak istenilirse "folklor" mukabili olarak "halkiyat" denilebilir. Devlet ise kendine mahsus bir hükümete, bir araziye ve bir ahaliye sahip olan zümre demektir. Devlet, kavmî (etnik), sultani (emperyal) ve millî (national) olarak üçe ayrılır. Kavim kelimesinin ırk kelimesiyle en fazla karıştırıldığını söyler. Kavmin bir şeye tek başına sahip olma (inhisarcı) boyutuna dikkat çeker. Açacak olursak, kavim, dini kendine özgü görür, insaniyeti kendisinden ibaret olduğunu sanır, hatta kozmogoni vasıtasıyla evrenin oluşumunu kendi kavmî oluşumuyla izah eder.[56]

Bunu açmak için Gökalp, ilkin Durkheim'dan yaptığı çeviriyle "Bir Kavmin Tetkikinde Takip Olunacak Usul" adlı makalesini yayımladı. Burada sosyal gerçekliği bireyüstünde tamamen ayrı bir realite olarak görür ve kültür/harsı, belli bir sosyal realitenin belli yapısal-işlevsel ifadesi olarak tanımlar. "Kavim (millet), bu içtimai şe›niyetin (sosyal gerçekliğin), lisan ve adetlerde ortak olmak (müşareket) suretiyle tam bir uzviyet (organism) şeklini aldığı zamanki halidir, der. Bu sosyal gerçekliği dil-lisan, örf ve adetleri temel araştırma alanı olarak gördüğü sosyoloji ilminin incelediğini vurgular. Eski devir, bağlamında Gökalp, "Eski Türklerde İçtimai Teşkilat" adlı yazıyı kaleme alarak, Sakalara kadar giden İslam öncesi Türk sosyal örgütlenme biçimleri ve mitolojisi üzerinde etraflı bir inceleme

---

54 Gökalp, *Türkleşmek,* İslâmlaşmak, *Muasırlaşmak*, 25-26, *Yapı, Kolektif Bellek*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım 2018), 45 vd, a.mlf, Türk medeniyeti Tarihi I, (İstanbul: Toker Basımevi, 1974), 11, Türk Töresi, haz. H. İ. Şahin, (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 7.Basım, 2014), 32, *Makaleler III*, Milli Tetebbular Mecmuası'ndaki Yazılar-, Hazırlayan: M. Orhan Durusoy, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977), 3. Hilmi Ziya Ülken Anadolu Köklerini Arayış, Hazırlayan: Ali Utku, (Ankara: DoğuBatı Yayınevi, 2020b),11, a.mlf, Ziya Gökalp, XVII

55 Ülken, Ziya Gökalp, XIX

56 Ziya Gökalp, "Millet Nedir?", (İçtimaiyat Mecmuası, yıl 1, sayı 3, Haziran 1917:148-155), "Milliyetçilik", (Yeni Mecmua, Şubat 1918, cilt2, 33, 122), *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Modern Türk Düşüncesinde Milliyetçilik*, haz.: Mehmet Kaan Çalen-Haluk Kayıcı, İstanbul: Bilge Oğuz Yayınevi, 2014),19-27, 87-89

yapar. Bu husus bir toplumun kimliğini incelemek onun tarih deneyimlerine dikkat etmekle olur. H.Z. Ülken'e göre bu üçlü tasnif, dönemin evrimci öğretisine göre kültürün bir doğal organizma olarak görüldüğünü, kendi kimliğine karşı gelen yabancı öğeleri dışladığını ve kimliğini her durumda savunduğunu gösterir. Orta devir dediği ise ilk inanç sistemlerini evrensel dinler tarafından geldiği zamanı incelenmesidir. Gökalp'e göre orta/ümmet devrinde kişiliğimizi tamamen kaybetmedik, hatta Türkler baskın bir şekilde İslam âlemine hâkim olduğu için kendi siyasî şekillerini onlara dayatmıştır. O kadar ki, Eski Devir ve Orta Devir geçişinde Türk inançlarını, Türk folklorunu vs. İslamî şartlar altında kısmen de olsa devam ettirmişler.[57] Bu açıdan Orta devri anlamak için İslam tetkikleri yapmak gereklidir, çünkü onlar bizim bin senelik mahiyetimizi aydınlatacak, lisanımızın bünyesini, dini vicdanımızı izah edecek, ilim ve felsefe terimlerimize yeni kökler bulmamıza yarayacaktır.[58] Nitekim Türkler, karşılaştığı evrensel olarak sunulan dini öğretiyi kendi inanç sistemine göre (Musevilik-Karay Yorumu-Hristiyanlık Nesturî Yorumu, İslamiyet: Türk Müslümanlığı) yorumlar. "Üç Tarzı Tefekkür" bağlamında Arap, Fars ve Türk Müslümanlık tasavvurlarının incelenmesi de son ilahi öğreti bağlamında üretilen yorumlardan oluşur. Bu süreç, Gökalp'in dediği üzere belli bir kimlik (personality) oluşturan kültürün başka bir kültürle özdeşlemediği, yatay ve dikey farklılıklara tabi olduğu önermesi üzerine kuruludur.[59]

Yeni devir ise muasırlaşmak hedefini gerçekleştirmek için Batı medeniyetini analiz etme üzerine kuruludur. Döneminin "Üç Cereyanı"nı analiz ederek muasırlaşmanın Türkleşmek ve İslamlaşmak ile bir çelişki oluşturmadığını söylemesi önemlidir. Bu üçlü tasnif yani "*Türkleşmek,* İslâmlaşmak *ve Muasırlaşmak* yazılarından oluşan eser, *Türkçülüğün Esasları* adlı metniyle eş güdümlü olarak okunduğu zaman "Çağdaş Türkiye'nin kamu felsefesini biçimlendiren" kişi olarak nitelendirilmesinin gerekçeleri de ortaya çıkar.*[60]*

Bu üçlemeyi incelerken, Osmanlının büyük çoğunluğunu oluşturan Türkler, Devletin bekası için milliyeti inkâr etmiş ve "Türklük yok, Osmanlılık var" demişlerdir. "Oysa çağımız Milliyetler çağıdır" ve Türkler bu gerçeği çok geç anlamışlardır. Ona göre, Türlük ile Osmanlılık arasında zaten bir zıtlık bulunmamaktadır. Çünkü *"Türklük, Osmanlılığın karşısında değil, bilakis onun takviyesidir. Türklerin lisânen Ural-Altay şubesine mensup olmaları, kendilerini İslâm milletlerinden saymalarına*

---

57 Ülken, Ziya Gökalp, XIX

58 Ülken, Ziya Gökalp, XVII

59 İnalcık. *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*,241-242, Uyanık, Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak, 154 vd

60 , Ziya, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, 1-12, Abdessamed Taibi, *Türk ve Arap Milliyetçiliğinin Kökeni: Ziya Gökalp ve Sâtı Bey*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2018, 24, Abidin Nesimi, *Türkiye'nin Tekamül Hamlesinde Ziya Gökalp*, (İstanbul: Sebat Basımevi, 1940), 21, Sayim Türkman, "Yusuf Akçura ve Ziya Cökalp", *Atatürk Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Atatürk Dergisi,* 3(4) (2003):139-146. Heyd, Türk Milliyetçiliğinin Temelleri, 110.

engel değildir. Muasırlaşmak (çağdaşlaşmak) ise taklitçilik demek değildir. Avrupa'nın ilim ve teknolojisini (fennini) alarak onlara ihtiyacımız kalmayınca kadar çalışmaktır. Bununla Türkleşme ve Osmanlılaşmak arasında zıtlık olmadığını ispat için muasır bir İslâm Türklüğü ibda etmeliyiz." Buradaki "ibda" terimine dikkat edersek, onun yaratıcı düşüncesinin izlerini görürüz, çünkü O, bir mübdi[61] olarak herhangi bir yapıyı örnek almadan ve/ya bir başka sisteme uymadan yeni bir sistem/ülkü oluşturmaktan bahseder. "Bir sistem insanı"[62] olan Gökalp, bunu söyle özetler: "*Bugün Türk Milleti, Ural Altay ailesine, İslâm Ümmetine, Avrupa beynelmilliyetine mensup bir cemiyetten ibarettir*."[63]

Eski Türklerde din'den ayrı bir felsefe yoktu. Din ile felsefe aynı şeydi. Binaenaleyh, eski Türk felsefesini tetkik ederken, aynı zamanda, eski Türk dinini de tetkik etmiş olacağız. Eski Türklerde, dinî reisler iki nev'iydi: Bir nev'ine Toyun, ötekine Kam adı verilirdi. Bu sebeple, bunlardan doğan sistemlere Toyunizm ve Şamanizm namlarını vereceğiz. (..) eski Türklerde zahirî ve aklî bir dinin yanında, batınî ve sırrî başka bir diyanet daha vardı. Yakutlarda görüldüğü vecihle Şamanlar toyunların aleyhinde idiler. Gizli teşkilâta maliktiler." [64]

Orta-Dönem İslam tarihinde egemen olmuş şu temel akımlar Osmanlı tarihine ve kültürüne şekil vermiştir:

1) Doğu-İran ve Orta Asya'da Orta-Dönem'de, kadim Hint-İran devlet ve toplum felsefesi (Adalet Dairesi teorisi, Nizamü'l-Mülk Siyasetnamesi ve Keykavus'un Kabusname'si) devlet ve saray hayatına egemen olmuştur. Öbür yandan, Kutadgu Bilig'de özetlenen Türk beylik-hanlık teorisi Selçuklu ve Osmanlı Devletlerinde etkisini sürdürmüştür: Nitekim Arsal da Kutadgu Bilig'de Farabi etkisinden bahseder. Burada liderin sahip olması gereken vasıflara dikkat edildiği zaman Farabi'nin *Me-*

---

61 "Büyük adamlar "Müceddid: Reformateurs ve "mübdiler: inventeurs" diye iki sınıfta incelenebilir. Müceddidler; (din mübeşşirleri, büyük fatihler, büyük inkilâpçılar, büyük kahramanlar gibi) tarihte umumi cereyanları açmaya muvaffak olan kavi imânlı ve şedid/güçlü iradeli zatlardır. Mübdiler ise marifet ve medeniyetin herhangi bir şubesinde keşif, ihtira' (yeni bir şey oluşturma/yaratma) yahut ıslâh suretinde büyük bir teceddüt ve terakki/ilerleme meydana (husule) getirenlerdir," Ziya Gökalp *Makaleler VIII*, yay. haz. F. Ragıp Tuncor, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), 123.

62 Namık Kemal'in ifadesiyle o, sistem adamıydı. "Bir sisteme dahil olmayan fikirlere değer vermezdi, hezarfenliği sevmezdi, nazarında malûmatın vesikadan yüksek bir meziyeti yoktu." Nesrin Karaca, "Ziya Gökalp'in Şiir Dünyası Ve Şiirlerinin Bir Dökümü", Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 1990, (5/1)113

63 Gökalp, *Türkleşmek,* İslâmlaşmak *ve Muasırlaşmak,* İstanbul, t.y, ss.7-13. l İnalcık, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*,231.

64 Ziya Gökalp*, Türk medeniyeti Tarihi, I Kısım: İslamiyet'ten Evvel Türk medeniyeti,* haz.: İsmail Aka-Kazım Yaşar Kopraman, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), 116 vd, ag.m, *Makaleler VII*, yay. haz. Abdülhalık Çay, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982), 277, 282.

dinet'ül-Fazıla adlı eserindeki devlet başkanına dair 12 özelliğe benzediğini söyler. İlmin ve aklın rolüne vurgunun yanı sıra en önemli ortak noktanın adaletin gerçekleşmesine çabalamak ve zulümden nefret etmek olduğunu belirtir.[65]

2) Egemen gelenek, Avrasya hanlık geleneğidir. İlk Osmanlı hükümdarları, Fatih Sultan Mehmed'e kadar bey ünvanını taşımaya önem vermişlerdir. Kutadgu Bilig'de beylik, hükümdarlık, hükümdarı siyasî otorite anlamında kullanılmıştır. Osmanlı bürokrasisinde devlet işlerini elinde tutan daireye beylik (beylikçi) denirdi. Osmanlı siyasî-idari örgütlenmesinde genel valiler beylerbeyi, onun altındaki birimler bey ünvanı taşımışlardır. Egemenliği ifade eden alametler tipik Avrasya menşeini Osmanlı dönemi'nde saklamıştır: Sancak, saray kapısı önünde nöbet (mehter) çalınması, sancak ve tuğ, murassa' koşumlu at Avrasya Türk-Moğol devirlerinden gelmektedir. [66]

Gökalp'in günümüz tartışmalarına ışık tutacak şu tespitleri hâlâ önemini korumaktadır. "İslâmcılık, fıkıhçılık demek olmadığı gibi, Türkçülük de törecilik demek değildir. Bunun gibi Asırcılığı da mutlaka Avrupacılıktan ibaret sanmamalıdır. Muasırlaşmak başka şey, Avrupalılaşmak ise başka şeydir. Bu iki meslek arasında yakınlık var ise de, ayniyet yoktur. 0 halde fıkıhçılık, törecilik, Avrupacılık telif olunamaz. Çünkü bunların üçü de anâneci ve taklitçidir. Hâlbuki hakiki İslâmcılık, hakiki Türkçülük ve hakiki Asırcılık, esasen milletin şuursuz vicdanında mü'telif/uygun bir suretle beraber yaşadıkları için, şuurlu bir şekilde telif olunabilirler."[67]

Bu çerçevede "ittihadı İslam" terimine de şöyle bir açıklık getirir. "Sanmayınız, halife bir «hükümdar- papa» dır; Ne de papa kisvesi giyinmiş bir hükümdar." Bu tasavvur, bütün Müslümanların "Halifenin hâkimiyeti" altında bir sanat teşkil etmesi değildir. Aynı şekilde "Turan" da, bütün Türklerin "Hakan'ın Velayeti" altında bir devlet tesis etmesi değildir." İttihad-ı İslam da aynı şekilde "bütün Müslümanların müşterek bir devlet teşkil etmesi değildir. Belki asrî/çağdaş cemiyetler haline girmek için birlikte çalışmaktır, diyen Göaklap, asrî cemiyetin adına "millet" denildiğini belirtir. [68]

---

[65] "Sonra adâleti ve adâlet ehlini sevmesi, istibdattan, zulümden ve zâlimlerden nefret etmesi lâzımdır ki hem kendi akrabasından hem başkalarından hak arasın, onları hakka dâvet etsin, istibdat kurbanlarının imdadına yetişsin, iyi ve güzel bildiği her şeyi desteklesin. Sonra mutedil mizaçta olmalı ki kendirinden adâlet istendiği zaman şiddet göstermesin, titizlik ve aksilik etmesin; fakat istibdada ve kötülüğe davet edildiği zaman şiddet ve aksilik göstersin". Farabi, *el-Medınetu'l Fâzıla*, çeviren Nafiz Danışman, (İstanbul, MEB Yayınevi, 1990), 88. Arsal, *Türk tarihi ve Hukuk Türk tarihinin Ana Hatları, 1*14.

[66] İnalcık, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*,246.

[67] Ziya Gökalp, *Malta Konferansları*, yay. haz. Fahrettin Kırgızoğlu, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977), 121.

[68] Ziya Gökalp, "Milliyetçilik ve Cemaatçilik" (Yeni Mecmua, 1918, cilt 2, sayı 37, s. 202), *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Modern Türk Düşüncesinde Milliyetçilik*, haz. Mehmet Kaan

İnsanlığın fikrî birikimi ve baskın siyasî-felsefî okumalardan bağımsız bir sistem oluşturulmayacağı bu üçlemeden anlaşılır. Yukarıda bahsettiğimiz üzere, önemli olan içinde yaşanılan sorunlara çözüm önerileri üretmek olduğu için İnalcık'ın tespitleriyle söyleyecek olursak, "Ziya Gökalp, millî kimliği, sosyolojisinin temeli yapar. Gökalp'in ilham kaynağı, Alman Gemeinschaft sosyolojisini izleyen Fransız Gaston Richard'dır. A. Toynbee'nin insanlık tarihini belli kültür-medeniyetler çerçevesinde açıklama denemesi (A Study of History), kültür kimliği kavramı üzerinde durur. (Siyaset bilimci S. Huntington, "Medeniyetler Çatışması" tezinde onu izler). Zamanımızda Levi-Strauss'ın kimlik (l'identite) kavramı revaçtadır. F. Braudel'den sonra tarihçiler arasında şimdi toplumlarda zihniyet (mentalite) esas alınmakta. Osmanlı araştırmaları alanında bu akım, S. Divitçioğlu ve C. Kafadar ile ilk ürünlerini vermiştir."[69]

Gökalp, Eski, Orta ve Yeni şeklindeki tasnif ettiği devirlere dikkat edilirse, Türkçülüğün siyasî bir fırka/parti olmadığı, ilmî, felsefî, bedîî (estetik bir mektep olduğu görülür. Bir başka ifade Türkçülük, harsî (kültürel bir mücahede yani gayretli ve düzenli bir şekilde çalışma ve teceddüt/yenilik yoludur. Bu sebeple Türkçülüğün şimdiye kadar bir fırka şeklinde siyasî, mücadele meydanına atılmadığını, bundan sonra da, şüphesiz atılmayacağını vurgular. Çünkü Türkçülük, Türk milletini yükseltmek için çalışmak demektir.[70]

Türkücülüğün insanın doğal yapısında bulunan üç eğilim yani "doğru" (ilimcilik), "güzel" (sanatçılık) ve "iyi" (ahlakçılık) mefkulerinden doğduğunu söyler. İlimcili-

---

Çalen-Haluk Kayıcı, (İstanbul: Bilge Oğuz Yayınevi, 2014), 234. Ziya Gökalp*, Yeni Hayat,* haz. Müjgan Cunbur, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), 27." Güngör›e göre, Gökalp Türklerin ümmet mefkuresi İslamlıktır diyor. Siyasi olmayan ve tamamıyla kültürel mahiyette olan Gökalp'in ümmet programı şu esasları ihtiva etmektedir: a) İslam dünyasında Arap harflerini değiştirmeksizin muhafaza etmek, b) İslam Ümmeti arasında terminoloji kongreleri toplamak ve terimleri Türkçe, Arapça ve kısmen de Fransızca'dan yapmak, c) İslam dünyasında ortak bir terbiyenin kurulması için terbiye kongreleri toplamak, d) İslam dünyasının müftü teşkilatları arasında bağ vücuda getirmek, e) İslam ümmetinin sembolü olan hilalin kutsallığını muhafaza etmek."' Yine Gökalp'e göre "İslam ümmeti bir tekkeler konfederasyonu değil, bir medreseler birlikteliğidir/müttehidesidir. Yani, İslam âlemi bir üniversitedir. Erol Güngör'e göre, "Gökalp'in çizdiği bu program gerçekleşmemiştir. Ancak, Gökalp'in söyledikleri henüz gerçekleşmemekle beraber, tarih tarafından yanlış çıkarılmış veya realitesini kaybetmiş de değildir." Erol Güngör, "Ziya Gökalp ve Türkçülükte Din Meselesi", Sosyal Meseleler ve Aydınlar, (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2 .Baskı 1994), 6 0'dan Vayni, *Erol Güngör, 55.*

69 "Özellikle Divitçioğlu'nun "antropolojik tarih" veya "tarihsel antropoloji" fikri). Max Weber ideal tipleri ararken yahut Einsenstadt imparatorluk sosyolojisini tespit deneyinde bulunurken yaptıkları şey, sosyoloji bilimi bakımından bir kertede haklı görülebilir." İnalcık, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, 35.

70 Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, haz.: Mehmet Kaplan, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), 12, 177 vd.

ğin temsilcisinin Ahmet Vefik Paşa ve Süleyman Paşa'nın estetik ve sanat akımının fesahatin yani lisani güzelliğin halkın konuştuğu canlı dilde olduğunu belirten Ziya ve Ahmet Cevdet Paşaların olduğunu söyler. Türkçülüğün ahlak boyutunun başlangıcının zor olduğunu, ama Süleyman Paşa'nın "Tarih-i Alem" adlı eserinde ilim kaygısının yanı sıra ahlakî bir endişesi olduğunu da gördüğünü belirtir. Gaspıralı İsmail'in "lisanda, fikirde iş'te birlik" ilkesini ahlakî bir mefkûre olarak da değerlendirir. Bunu "Turan'ın bir ili var ve yalnız bir dili var. «Başka dil var...» diyenin Başka bir emeli var. Türklüğün vicdanı bir, Dini bir, vatanı bir; Fakat hepsi ayrılır, Olmazsa lisanı bir" diyerek veciz bir şekilde ifade eder.[71] Hüseyinzade Ali Bey'in "Türk İttihadı" mefkûresinde ilim, estetik-sanat ve ahlakî özelliklerin bulunduğunu vurgulayarak, onu memleketimizde Türkçülükle halkçılığın bir mürşidi olarak gördüğü söyler.[72]

O, "Yeni Türkçülük" tasavvurunu harsın, harsî terbiyenin, felsefenin özetle bütün maneviyatın millî olması esasına dayandırır. Felsefe, evren, cemiyet, ahlak, sanat anlayışının millî olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bu açıdan Gökalp, kendi sistemine sahip bir düşünürdü; yalnızca kamucu bir aydın değil, aynı zamanda (Ülken tam tersini düşünmesine rağmen bize göre de) bağımsız bir filozof ve kuramcıydı. Bu açıdan "sistematik Batı düşüncesinin memleketimizdeki ilk örneklerinden birisidir. Felsefenin fantezi veya meraktan fazla bir şey, doğrudan doğruya hayat ve topluma bağlı sistemli bir düşünce olduğunu bize o gösterdi."[73] Çünkü o da, çağdaşı olduğu birçok Osmanlı aydını gibi, memleketin fikrî ve toplumsal (içtimaî) hayatında bir inkılâp yapılması gerektiğini düşünüyordu. Kendisinin de etkisinde kaldığı materyalist-pozitivist fikirlerin ortaya çıkardığı sorunlara çözüm üretmek için kelâm ve tasavvuf okumaları yapmış,

---

71 Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları,* 113 vd, a.mlf, *Yeni Hayat,* haz. Müjgan Cunbur, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), 18.

72 Bu sessiz sedasız inkılapçı, Yunan Muharebesinde bulunduktan sonra Kafkasya'ya gitti. Orada Ağaoğlu Ahmed Bey ile beraber milli ve fikrî bir uyanışı başlattılar. Ali bey eski vatanına Osmanlı lisan ve harsını götürerek oraları Anavatana bağladığı gibi, Ahmed Beyle beraber, Kafkasya'da ki Sünni ve Şii cemaatleri arasındaki ihtilafı da kaldırarak iki grubu da İslamiyet camiası altında birleştirdi. "Ziya Gökalp, "Türkçülüğün Tarihi" (Yeni Mecmua, cilt 4, sayı 84) 13 Eylül 1923, 359-361) *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Modern Türk Düşüncesinde Milliyetçilik,* haz.: Mehmet Kaan Çalen-Haluk Kayıcı, İstanbul: Bilge Oğuz Yayınevi, 2014), 143-149. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları, 2-8*

73 Ülken, Batı ilmine dayanarak cemiyetimizin bütün meselelerini en etraflı ve sistematik bir tarza görmüş olan ilk büyük mütefekkir olduğunu söyledikten sonra onu kelimenin dar manasıyla feylesof diyemeyiz, der. Bunu da ortaya koyduğu bir bilgi kuramı ve sistemi yoktur, diye temellendirir. "Bununla beraber Batı feylesof ve içtimaiyatçılarına dayanan bu mütefekkirde temel yine Osmanlı İmparatorluğunun kavramı görüşüydü: Fikirleri doğma haline getirmek ve ondan doğrudan siyasî hareket kuralları çıkarmak. Bu eski fetvacılık ruhunun Avrupai şekle bürünmesiydi." Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp*, (İstanbul:1942, gözden geçirilmiş yeni baskı) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007, XXII, XXVII.

ama bunlardan tatmin edici bir öneri bulamadığını söyler. Liseden itibaren Gazzalî, Farabî, İbn Rüşd, Muhyiddin İbnü›l-Arabî okumaları yapan Gökalp, İttihat ve Terakkî İdâdîsi'nde ve Beyaz Kule'nin bahçesinde toplanan gençlere Durkheim, Fouillée, Tarde, le Bon gibi Fransız sosyologlarını tanıtır; bunları Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile karşılaştırması onun Doğu ve Batı felsefelerine olan vukufiyetini gösterir.[74]

Öyle gözüküyor ki, Türkçü öğretinin diğer seçkin âlimleri, Ahmet Ağayef, Mehmet Fuat Köprülüzade, Hüseyinzade Ali, Şemsettin Günaltay'ın fikirlerini incelemek, Türkiye Cumhuriyeti'nin teorik alt yapısını anlamak için şarttır. Nitekim "Türk Derneği" 1908'de kuruldu, 1911'de kendi adıyla bir dergi yayımlamaya başladı. Bu derneğin yerini daha sonra Mehmet Emin Yurdakul'un (869–1944) başkanlığında kurulan ve aynı isimle dergi de çıkaran "Türk Yurdu" derneği alır. Ahmet Hikmet, Yusuf Akçura, Ağaoğlu Ahmet bu derneğin kurucuları arasında yerini almıştır. Ziya Gökalp ve birkaç ismin daha katılımıyla kurulan Türk Bilgi Derneği (1913) bünyesinde en ayrıntılı çalışmalar yapılmıştır. *Bilgi Mecmuası* diye yedi sayı çıkaran ekip, Türkiyat, İslamiyat, Hayatiyyat, Felsefe ve İçtimaiyyat, Riyaziyat ve Maddiyat gibi şubeler halinde çalışıyordu. 25 Mart 1912'de aralarında Tıbbiyeli gençlerin de bulunduğu aydınlar bir araya gelerek "Türk Ocağı"nı kurdular. O kadar ki, "Bütün Türklerin İyiliği İçin" bir "aslına dönüş" yayın politikası izleyen "Türk Yurdu, Gaspıralı İsmail Bey'in çıkardığı Tercüman gazetesinin küçük kardeşi konumundaydı.[75]

---

[74] "Baytar Mektebi'nden ayrılmasına sebep olan hapishane hayatının on ayını başka kitap verilmediğinden Kur'an-ı Kerim okumakta geçiren Gökalp, bu dönemin, ruhi buhranlarından "ebedî surette" kurtulmaya yettiğini söyler." M. Orhan Okay, "Ziya Gökalp", *İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayını, 1996), 14/124-125, Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 3.basım, 2017), 56.

[75] Derneğin kurucusu görünenler, Mehmed Emin (Yurdakul), Ahmed Ferit (Tek), Ağaoğlu Ahmet ve Askeri Tıbbiyelelileri temsilen Fuat Sabit (Ağacık) beylerdir. 1912'de yayımlanan Türk Ocağı Esas Nizamnamesi'ne göre, Ocağın amacı, "Akvam-ı İslamiyenin bir rükn-i mühimmi olan Türklerin milli terbiye ve ilmi, içtimaî, iktisadi seviyelerinin terakki ve i'lasıyla Türk ırk ve dilinin kemaline çalışmak" idi. Necmettin Sefercioğlu, "Türk Ocaklarının Kısa Tarihi", https://www.turkocaklari.org.tr/turk-ocagi-tarihi/turk-ocaklarinin-kisa-tarihcesi-3496. 31.11.2001. Tekeli, İlkin, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim s.101 vd, Mehmet Kaan Çalen, İslâmcılık Karşısında Türkçülük, Ötüken yay, İstanbul 2017, s.41-46, Ragıp Özdem, "Tanzimattan Beri Yazı Dilimiz, s.921-923. Akçura, Yeni Türk Devletinin Öncüleri, Söz başı, Nejat Sefercioğlu, XV- XVI, 229 vd, Georgeon, Türk Millîyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura, 67-72, Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak", Anonim Yay, İstanbul 2015, 61 Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, 341, İlhan Tekeli- İlkin, S., Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü, TTK, (Ankara Türk Tarih Kurumu Yayını 1993), 101, Uyanık " Türk Ocağı ve Türk Yurdu Dergisi Üzerinden Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluş Felsefesini Takip Etmek", 19 vd, Şenoğlu Yusuf Akçura: Kemalizmin İdeoloğu,25. Mehmed Fuad Köprülü,

Bu dönemde yapılan çalışmalar "Türkçülüğün siyasî mefkûrelere, ideallere yabancı kalacağı anlamına gelmediğini, hiç bir zaman klerikalizmle, teokrasi ile istibdatla birleştirilmeyeceğini, uzlaştırılamayacağını gösterir. Türkçülük csrî/çağdaş bir akım olarak sunulur. Asrî terimini bu günkü zaman değil, bu günkü sosyal gelişim olarak gören Gökalp, milleti asrî bir cemiyet olarak görür. Dolasıyla millî kültürü de asrî (çağdaş) olarak sunar.[76] Bu açıdan "milletin/nationun şahsiyetini uzun müddet kaybettikten sonra tekrar ihyaya çalışan bir kavim"dir, der.[77]

Gökalp'in günümüz kelimelerinden "çağdaşlaşmak" ile anlamı karşılanabilecek, "muasırlaşmak' sözcüğünü kullanmasının yorumunu yapan Berkes, o dönemde "asrîlik' teriminin züppelik, köksüzlük, sathîlik anlamının yaygın olmasından kaçınmak için "muasırlaşmak" terimini tercih ettiğini söyler. Onun kastı, çağdaşlaşmaktır, yani "çağdaş medeniyet topluluğunun gittikçe gelişen bilim ve teknik düzeyinde, hiçbir milletten geri kalmayacak üstün bir yer elde etmektir. Bunun sağlamanın yolu ise medeniyet bakımından yüksek olan Batı›dan şahsiyetimizi -millî kültürümüzü- koruyarak medeniyet almak ve Batı medeniyeti dairesine dâhil olmaktan geçmektedir. Bu noktada millî kültür ve medeniyeti birbirinden ayırır. Batıdan nelerin alınıp, nelerin alınamayacağını gösterecektir ki medeniyet unsuru olarak alınan bilim ve teknik Türk Milleti'nin de çağdaşlaşmasını sağlayacaktır.[78]

Burada Gökalp'in "Muasırlaşmak başka şey, Avrupalılaşmak ise başka şeydir. Bu iki meslek arasında yakınlık var ise de ayniyet/özdeşlik yoktur" demesine dikkat edilmeli. Bu hususu şöyle açıklar: "Aynı şekilde İslâmcılık, fıkıhçılık demek olmadığı gibi, Türkçülük de törecilik demek değildir. Bunun gibi Asırcılığı da mutlaka Avrupacılıktan ibaret sanmamalıdır. Dolayısıyla "fıkıhçılık, törecilik, Avrupacılık uzlaştırılamaz (telif olunamaz)."[79] Bu noktada, Avrupa'da Rönesans, reform, felsefî teceddüt, romantizm gibi ahlâkî, dinî, ilmî, bedîî inkılâpların Ortaçağ (Kurun-ı vusta) hayatına

---

Türklük, İslâmlık, Osmanlılık, Türk Yurdu, IV, 1329 (1913), s. 692-702'dan bahseden Ahmet Temir, *Yusuf Akçura (Biyografik)* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987), 40-45, 68, 88.

[76] Ziya Gökalp. Türkçülüğün Esasları, (İstanbul: Ötüken yayınevi, 10. Basım, 2014), 202.

[77] Ziya Gökalp, "Millet Nedir?", İçtimaiyat Mecmuası, yıl 1, sayı 3, Haziran 1917:148-155), *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Modern Türk Düşüncesinde Milliyetçilik,* haz.: Mehmet Kaan Çalen-Haluk Kayıcı, İstanbul: Bilge Oğuz Yayınevi, 2014),21

[78] Cihan Osmanağaoğlu, *Ziya Gökalp'te Türkçülük Akım*ı, (İstanbul: On İki Levha Yayınevi, 2008. 45, 64.

[79] Gerekçe olarak da bunların üçü de anâneci/gelenekci ve taklitçi olduklarını söyler. Oysa bu üç öğreti esasen milletin şuursuz vicdanında mü'telif/uzlaşmaz bir surette beraber yaşadıkları için, şuurlu bir şekilde telif olunabilirler." Bu hükmü üzerinde ayrıca çalışılabilir. Ziya Gökalp *Makaleler VIII*, yay. haz. F. Ragıp Tuncor, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), 121.

nihayet verdiğini söyleyerek, İslâm âleminde bu inkılâpların gerçekleşmesi gerektiğin vurgular.[80]

Toplumsal Bilinçlilik İçin Gökalp'in "Türk Milletindeniz, İslam Ümmetindeniz, Garp Medeniyetindeniz" Üçlemesi

Döneminin en etkili Jön Türk düşünürü Gökalp, İslam dinine ve kültürüne karşı kesinlikle olumsuz bir tavır takınmaksızın Türk milliyetçiliğini modernite ve İslam ile sentezledi. O, kültürel milliyetçiliği, milletlerin "ırkî, kavmî, coğrafî, siyasî veya iradî bir zümreye gönderme ile yapmaz. Bu çerçevede O, ırkî Türkçülerin millet (ırk) demesiyle, kavmî Türkçülerin illeti (kavim) zümresiyle karıştırmalarına, coğrafî Türkçülerin milleti, aynı ülkede oturan ahalilerin toplamı olarak görmelerine eleştiriler yöneltir. Ona göre, "Millet, aynı dili konuşan, aynı terbiyeyi gören ve aynı dinî, ahlâkî, bediî/ahlakî mefkûrelere bağlanan insanların meydana getirdiği cemiyettir.[81]

Gökalp bunu "ma'şerî ter'îler" dediği kavramsallaşma üzerinden açıklar. "İçtimai hadiseler, mutlaka mensup bulundukları zümrenin maşeri vicdanında şuurlu idrakler halinde bulunmalıdır. İşte maşeri vicdanındaki bu şuurlu idraklere adı "Ma'şer'î ter'îler" verilir."[82] "Ma'şer'î ter'îler" teriminin Marx'ın zannettiği gibi toplumsal hayat etkisi olmayan gölge olaylardan ibaret olmadığını söyleyen Gökalp, bütün ictimaî/toplumsal hayatlarımız bu ter'îlerin/görüşlerin tesirine göre şekillerini aldığını düşünür. "Mesela biz Türkiyelilerin vicdanında *Türk milletindeniz, İslam ümmetindeniz, Garp medeniyetindeniz* ter'îleri (genel kabul görmüş ilkeler/ vazıh/apaçık görüşler) gibi mer'i/geçerli başlayınca, bütün ictimaî/toplumsal hayatlarımız değişmeye başlayacaktır. "Türk Milletindeniz" dediğimiz için lisanda, bediiyatta/estetikte, ahlakta, hukukta, hatta diyanatta ve felsefede Türk harsına (Türk zevkine, Türk vicdanına göre) bir orjinallik, bir şahsilik göstermeye çalışırız. *"*İslam ümmetindeniz*"* dediği-

---

[80] Gökalp, *Türkçülüğün Esasları,* 56, Parla Ziya *Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, (2009), 56.

[81] Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, haz.: Mehmet Kaplan, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), 12-15. İoannis N. Grigoriadis, *Kutsal Sentez: Yunan ve Türk Milliyetçiliğine Dini Aşılamak*, çev. İdil Çetin, (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2014),88, Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, (2009),14-18.

[82] Toplumda bilinç düzeyinde var olan olgu ve değerler, kolektif bilinç, toplumsal görüş, toplumsal ortak kabuller diye günümüz Türkçesine aktarabileceğimiz. "Ma'şeri ter'iler", sadece zümre mefhumlarına/kavramlarına mahsus değildir. Ustureler (esatir/mitolojiler) menkıbe, masallar, efsaneler, fıkralar, akideler, ahlakî-hukuki, iktisadi-fenni ilkeler, ilmi ve felsefi görüşler de bir maşeri ter'iden ibarettir. "Ma'şeri ter'iler" her cemiyetin bütün fertleri arasında bulunan daha doğrusu ma'şeri/kolektif vicdanında meş'ur (şuurlanmış) ve müdrik (idrak olunan) bulunan zihni suretlerdir" Ziya Gökalp *Makaleler IX*, yay. haz. Şevket Beysanoğlu, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), 29

miz için bize göre en mukaddes kitap Kur'an-ı Kerim, en mukaddes insan Hz. Muhammed, en mukaddes mabed Ka'be, en mukaddes din İslamiyet olmuş olur. *"Garp medeniyetindeniz"* dediğimiz için ilimde, felsefede, fenlerde vesair medeni sistemlerde tam bir Avrupalı gibi hareket ederiz**."**[83] Kadim Akdeniz medeniyetinin devamı olan Garp medeniyetini kabule mecbur olduğumuzu, aksi takdirde Garp devletlerinin esiri olacağımızı düşünür.[84] İnalcık, bu açıdan Tanzimat'ın öteki cephesiyle, Garblılaşma hareketiyle Türk milletinde bir yaşama hamlesi olarak devam etti ve bu, nihayet milli Cumhuriyet Türkiyesi'nde kat'i safhasına girdiğini" söyler.[85] Erol Güngör bu nedenle olsa gerek, "bu formül üç ayrı unsurun gelişi güzel karıştırılmasından ibaret değildi, burada asıl yapıcı unsur Türk millî kültürü" olduğunu söyler.[86]

Bu çerçevede o, bir milleti ilmî surette incelemek için öncelikle geçmişte ve bugün nasıl olduğunu aramayı önerir.[87] Özellikle son dönemlerinde yazdığı "Tekamül Mefkûresi" adlı makalede bunun nasıl olacağını "Millet, müşterek duygular, müşterek mefkûreler, bilhassa müşterek mîsaklar etrafında toplanan ve birbirine dayanıp kuvvet alan (mütesanid) bir zümredir" diyerek açıklar. İçeride ve dışarıda birlikteliğimizi korumak için tekâmül nazariyesini önerir. Millet lisânen müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan harsî bir zümredir." Bu çerçevede Tanzimat öncesinde "İslam Terbiyesi", sonrasında "asır/modern terbiyesi" verilmeye çalışıldı diyerek bu iki tarz mücadelesini tahlil eder. Diğer bir ifadeyle millet "dilce, dince, ahlakça ve güzellik duygusu bakımından ortak olan, yani aynı terbiyeyi almış olan fertlerden oluşan bir topluluktur." [88]

Günümüz açısından bu oldukça etkili bir tanımlamadır. Çünkü bizim neslimiz

---

83 Gökalp, *Türkçülüğün Esasları,68 vd.*

84 "Garp medeniyetine hâkim olmak ya da Garp devletlerine mahkûm olmak, bu şıktan birini kabul etmek zorundayız." Ziya Gökalp *Makaleler IX*, yay. haz. Şevket Beysanoğlu, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), 30, 40 vd

85 *Halil İnalcık, "Tanzimat Nedir?", Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu,* edit: Mehmet Seyıdanlıoğlu-Halil İnalcık, (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006), 33

86 Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 17. Basım, 2006), 208. "Türkçülük akımının öncüsü ve sistemcisi olan Gökalp, Güngör'e göre, "gerçekten bize milli hareketin neden ibaret bulunduğunu, milliyetçiliğin ne demek olduğunu ilk defa öğreten fikir adamı olmuştur. Onun yetiştirdiği veya onun temel fikirleri etrafında yetişmiş olan nesillerdir ki bizi bağımsızlığımızı kaybetme tehlikesinden kurtardı. Gökalp'e göre bütün Türkçüler hiç istisnasız Anadolu Savaşma katılmışlar ve onun en ateşli savunucuları olmuşlar." Vayni, *Erol Güngör*, 101.

87 Ziya Gökalp*, Makaleler III*, Milli Tetebbular Mecmuası'ndaki Yazılar-, Hazırlayan: M.Orhan Durusoy, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977), 3

88 Ziya Gökalp *Makaleler VII*, yay. haz. Abdülhalık Çay, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982), 78-80, a.mlf, Makaleler *VIII*, yay. haz. F.Ragıp Tuncor, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981),13-15. A.mlf, *Türkçülüğün Esasları,18*

üzerinde yazılarıyla etkili olan bir diğer seçkin zekâ Galip Erdem, kavim kelimesine ilim adamlarımızın (Mehmet Ali Ayni, İsmail Hami Danişment, Peyami Safa, H. Ziya Ülken, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Remzi Oğuz Arık) verdiği anlamları analiz eder. Sonra Sadri Maksudi Arsal'ın şu tanımına dikkat çeker: "Millet, muayyen bir dili konuşan, aynı örf ve adetlere, aynı millî seciyeye, müşterek tarihe, müşterek millî emellere malik olan fert ve ailelerden terekküp eden bir insan kitlesidir." Ona göre, "Nihayet, milletin çocukluk çağını buduna[89], gençlik çağını kavme, olgunluk çağını da millet karşılığında almak, galiba tespitlerin en az hatalısıdır." [90]

Bu verilerden hareketle Gökalp'in Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak (1918) ve *Türkçülüğün Esasları* (1923) adlı eserleriyle Türkiye Cumhuriyetinin kuruluş felsefesinin oluşturulup, halka ulaştırılmasındaki etkisinin çok net olduğunu söyleyebiliriz. Hatta "resmi tarih söylemi"nin karşımıza çıkacak tüm kalıplarını şekillendirdiği bile iddia edilir. [91]

Burada cevabı aranması gereken soru şudur: Bu kadar güçlü etkisine rağmen Gökalp yeni devletin kurulmasıyla iktidardan uzak tutulmasının nedeni ne olabilir? "Her defasında bir sonraki safhayı düşünen, gelecek Türk cemiyetinin nasıl olması gerektiğini hayal eden, hem İttihatçı iktidarının hem de Cumhuriyet inkılabının da fikir babası olan" [92] Gökalp'in geri planda kalmasının nedenleri olarak, yazı/harf değişmesine şiddetle karşı koyması, takvim için hicri tarihin esas tutulmasını istemesi, dilde tasfiyeciliği kabul etmemesi üzerinde durulur. Bu hususlara dikkat ettiğimizde Erol Güngör'ün çok övdüğü ve örnek insan olarak gördüğü Gökalp'i çok sert eleştirmesi "Osmanlı yüksek Kültürünü milli kültürün dışında tutmuş olması"nın etkili olduğu açıktır. Bu eleştirilerin tutarlılığını ayrıca incelemek gerekir ama vefat tarihi 1924 olduğuna göre ve Gökalp'in yaşanan sorunlara çözüm üretirken değişen şartlar

---

89 Budun, siyasal durumları ne olursa olsun, töre, dil ve kültür nitelikleri bir olup boy ve soy bakımından birbirine bağlı bulunan insan topluluğu" Ziya Gökalp *Makaleler VIII*, yay. haz. F. Ragıp Tuncor, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), 88, 90, 204.

90 Galip Erdem, *Türk Kimdir ve Türklük Nedir*? Yayına hazırlayan İbrahim Metin, Töre Devlet Yayınevi / Ankara, 2008, 105; Nevzat Kösoğlu, *Galip Erdem*, (Ankara: Alternatif Yayınları 2022), 66, Mevlüt Uyanık, "Galip Erdem: Hakk'ın ve Hayr'ın Bilgisini Edinerek Erdemli Bir Hayat Yaşamak" Galip Erdem -Adanmış Bir Ruh- Hayatı, Mücadelesi, Eserleri, haz: Ahmet Şahin, (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2024):69-91

91 "Geçmiş Türk siyas'î topluluklarının hepsi kıtasal, bağımsız, birleşik ve çok örgütlü devletler olarak tanımlanması, neredeyse tamamen Türk bir Avrasya tasavvuru (Akçura ile aynı görüştedir) ve Türk devletlerinin varlığının Hunlar'dan günümüze dek taşıdığı süreklilik fikrini güçlendirmesiyle yapar." Etienne Copeaux, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine,* çev.Ali Berktay, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2 basım, 2000), 26-27

92 Vayni, *Erol Güngör*, 232-234.

karşısında (1918-1923) yeni tutumlar geliştirdiğini unutmamak lazım. Nitekim "Doğumunun 100. yılında Ziya Gökalp'ın Bütün Eserlerini Hazırlama Kurulu Başkanı" Nirun da Osmanlı kültürünün reddi yönünde tavır takınması, sisteminin bütünlüğü içinde çok büyük zaaf olarak değerlendirilmemelidir" der. [93]

Sonuç

Türkistan/ata yurt-Türkiye/ana yurt kültürel sürekliliğini bütüncül bir şekilde okuma sürecimizdeki odak âlimlerden birisi de Gökalp'tir. Onun Türk medeniyetini eski-orta-yeni devir şeklindeki üçlü tasnifi bağlamında incelemesi nirengi noktası olarak alıyoruz. Türkiye Cumhuriyetinin kuruluş felsefesini anlamak, mahiyet ve hüviyet ilişkisi açısından Cumhurbaşkanlığı forsunda bulunan devletlerin simgesel değerlerini günümüz nesline aktarmak için onun medeniyet tasnifi oldukça bütüncül bir okuma sağlar. Çünkü Ötüken *Ergenekon*'u ile başlayan diriliş sürecinin Eski Devir bağlamında incelemesi, Türklük bilincinin ortaya koyduğu varlık-bilgi-değer anlayışının Anadolu Ergenekon'u dediğimiz Millî Mücadele sürecinde yeniden uyanmasıdır. Orta Devir, Türklerin Müslüman olduktan sonraki sürecini, Arap ve Fars akıllarından farklı olarak ortaya koyduğu Türk Müslümanlık tasavvurunu inceler. I. Dünya savaşı sonuna kadar kadim dünyanın önemli bir kesimini yöneten Türk aklının ortaya koyduğu felsefenin teorik-pratik uyumunun son aşaması Yeni Devir ile muasırlaşmak olarak kendini gösterir.

Buradaki çağdaşlaşma, muasırlaşmak değildir, yakınlık, benzerlik kurulabilir ama ayniyet/özdeşlik yoktur. Avrupa'nın ilmine, fennine (teknolojisine), sanatına ihtiyacımız kalmayacak şekilde çalışmak (mücahede) dediğimiz bir yenilenme (teceddüt) sürecini ifade eder. Aynı şekilde Orta Devir'in İslam tasavvuru fıkıhçılık ile özdeş değildir. Dolayısıyla bir taklitçilik yoktur. *Türk Milletindeniz, İslam Ümmetindeniz, Garp Medeniyetindeniz* şeklinde özetlenecek ilke (ma'şer'î ter'î) bunu veciz bir şekilde gösterir. Türkistan birikiminin Kadim Akdeniz medeniyetinin devamı olan Garp Medeniyetinin verileriyle yoğurmakla var oluruz, aksi takdirde Batı'ya esir düşeceğimizi söyler. Bu muasır/çağdaş bir Türklük bilincini oluşturmayı hedefleyen felsefi teceddüd/yenilenmenin temel kodlarıdır. Türkiye Cumhuriyeti bağlamında bu Türklük

---

[93] Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 17. Basım, 2006), 210. Cafer Vayni, *Erol Güngör*, (Ankara: Akıl Fikir Yayınları, II. Basım, 2014),88, 233. Nitekim "Doğumunun 100. yılında Ziya Gökalp'ın Bütün Eserlerini Hazırlama Kurulu Başkanı Prof. Dr. Nihat NİRUN" "Osmanlı Kültürünün reddi zımnında tavır takınması, sisteminin bütünlüğü içinde çok büyük zaaf olarak değerlendirilmemelidir" der. Çünkü "Ana fikirleriyle reddedilemez bir mütefekkir olan Ziya Gökalp'ı aşılmağa açık bir fikir adamımızdır. O, bütün eserleriyle, kendi çağdaşları arasında, onda Türk atalar ruhunun hususiyetlerini ortaya koyan, 'kahramanca metanet ve ruh kuvvetini ve Türk millî ruhunun hasletlerini görmüştür. Böylece (doğumunun 50.yılında sahasında hâlâ ilk ve tek olup) eserlerindeki terkibin sağlam ve tutarlı yapısı içinde, özlü bir muhtevanın temsilciliğini de yapmaktadır." Gökalp*, Z. Türkleşmek,* İslâmlaşmak*, Muasırlaşmak*, Önsöz, 8

bilinci, Selçuklu-Osmanlı birikiminin Fransa ihtilaliyle başlayan yeni dünya düzenine uyum sağlamak için monarşiden Cumhuriyeti, çok uluslu devletten Ulus devlete, dini değerleri önceleyen bir yapıdan Laik bir sisteme geçişiyle somutlaşmıştır.

Gökalp'in farkı, öbür dönemdaşı olan âlimler tartışırken bir sistem önermesiydi. Bu açıdan onu kurucu-köprü düşünür olarak görüyoruz. Felsefe kavram üretme sanatı olduğuna göre, Türk medeniyetine dair tasnifini, Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak şeklindeki analizini, hars ve mefkure kavramlarına dair söyledikleri onun teorisyen boyutunu gösterir. Dönemin şartlarına ve yaşanılan sorunlara çözüm üretmeye çalışması onu sürekli bir devinim içinde bırakmış olması, onu Tanzimat ve Islahat fermanlarıyla ivme kazanan Türk Modernleşme sürecini maşeri vicdan (kamuoyu) yerini olgunlaştıran, ona "idrak" kazandıran kişi olarak sunulmasına sebep olmuştur. Nitekim yapılması gerekenleri yeni bir dil ile kamuoyunu rahatsız etmeyecek bir şekilde tarihsel verilerle destekleyerek, (Yesevi'nin yaptığı gibi) sade bir Türkçe ve şiir yöntemiyle açıklaması son derece etkili olmuştur.

KAYNAKÇA

Arsal, Sadri Maksudi. *Türk tarihi ve Hukuk Türk tarihinin Ana Hatları*. Tarihî Türk Devletlerinin Kuruluşu ve Hukukî Müesseseler Türklerin Hukukî Örfleri Türe ve Yasaları, Ankara: Türk Tarih Kurumu 2014

Akurgal, Ekrem. *Türkiye'nin Kültür Sorunları ve Anadolu Uygarlıklarının Dünya Tarihindeki Önemi*, Ankara: Bilgi Kitabevi. 1998

Aygün, Akyol - Uyanık, Mevlüt. *İslam Felsefesi: Giriş,* Ankara: Elis Yayınları. 2020

Bora, Tanıl. *Medeniyet Kaybı*: Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar, İstanbul: Birikim Yayınları, 2. Basım 2006

Bircan, Ufuk. "Ziya Gökalp'in "Felsefe Dersleri" Üzerine", Çanakkale *Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019/14:37-53.

Bıyık, Yasemin. Eşrefoğlu Rumi Divanı'nın Dil ve Üslup Yönünden İncelenmesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, SBE Yüksek Lisans Tezi, Sivas. 2019

Çalen, Mehmet Kaan - Haluk Kayıcı, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Modern Türk Düşüncesinde Milliyetçilik*, İstanbul: Bilge Oğuz Yayınevi, 2014

Copeaux, Etienne. *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine, çev.* Ali Berktay, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2 basım, 2000.

Erişirgil, Mehmet Emin. *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 3.basım, 2017.

Fârâbî, Ebû Nasr. *İlimlerin Sayımı.* Met. Ve çev.: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, ed.:

İclal Arslan. Ankara: Elis Yayınevi 2017.

Farabi, E. N. *el-Medînetü'l-fâzıla*. çev. N. Danışman. Ankara: MEB Yayınları 2001

Erdem, Galip. *Türk Kimdir ve Türklük Nedir*? Yayına hazırlayan İbrahim Metin, Ankara: Töre Devlet Yayınevi 2008.

Golden, Peter B. Türk Halkları Tarihine Giriş, çev. Osman Karatay, İstanbul: Ötüken Yayınevi 3. Basım, 2012

Gökalp, Ziya. Kızıl Elma, (Hikmet Tanyu*). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. 1976*

Gökalp, Z. Türkçülüğün Esasları, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. 1978

Gökalp, Z. *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Ötüken yayınevi, 10. Basım. 2014

Gökalp, Z. *Türk Uygarlığı Tarihi*, Hazırlayan: Yusuf Çotuksöken, İstanbul: İnkılâp Kitabevi 1991

Gökalp*, Z. Yeni Hayat,* haz. Müjgan Cunbur, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976

Gökalp, Z. *Türk Devletinin Tekamülü*, haz.: Kazım Yaşar Kopraman, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. 1981

Gökalp, Z. Fıkıh ve İctimaiyyat, Yay. Hazırlayan Adem Efe, Muhafazakar Düşünce Dergisi, 2010/ sayı:25-7

Gökalp, Z. *Malta Konferansları*, yay. haz. Fahrettin Kırgızoğlu, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları. 1977

Gökalp, Z. *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Varlık yay.1968

Gökalp, Z. *Türk Devletinin Tekâmülü*, edit. Sinan Ateş, Ankara: Ülkü Ocakları Eğitim ve Kültür Vakfı Yayını 2019

Gökalp*, Z. Türkleşmek,* İslâmlaşmak*, Muasırlaşmak*, haz.: Mehmet Kaplan, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976

Gökalp*, Z. Türkleşmek,* İslâmlaşmak*, Muasırlaşmak*. *Yapı, Kolektif Bellek* Yayınevi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım. *2018*

Gökalp, *Z. Türk medeniyeti Tarihi I,* İstanbul: Toker Basımevi. *1974*

Gökalp*, Z. Türk medeniyeti Tarihi, I Kısım:* İslamiyyetten *Evvel Türk medeniyeti,* haz.: İsmail Aka-Kazım Yaşar Kopraman, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976

Gökalp, Z. *Makaleler I*, yay. haz. Şevket Beysanoğlu, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları. 1976

Gökalp, Z. *Makaleler II*, yay. haz. S.H. Bolay, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları. 1982

Gökalp, Z. *Makaleler III*, Millî Tetebbular Mecmuası'ndaki Yazılar-, Hazırlayan: M. Orhan Durusoy, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. 1977

Gökalp, Z. *Makaleler IV*, yay. haz. F. Ragıp Tuncor, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları 1977

Gökalp, Z. *Makaleler V,* Hazırlayan: Rıza Kardaş, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. 1981

Gökalp, Z. *Makaleler VII*, yay. haz. F.Ragıp Tuncor, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları. 1981

Gökalp, Z. *Makaleler IX*, yay. haz. Şevket Beysanoğlu, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları. 1980

Gökdağ, Bilgehan A. "Nihal Atsız'ın Tonyukuk Yazı Üzerine Çalışmaları", *Tonyukuk Kitabı*, haz. Kürşat Yıldırım, İstanbul: İstanbul Türk Ocağı Yayını 2020

Güngör, Erol. *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, 17 Basım, İstanbul: Ötüken Neşriyat. 2006

Grigoriadis, İoannis N. *Kutsal Sentez: Yunan ve Türk Milliyetçiliğine Dini Aşılamak*, çev. İdil Çetin, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2014

Grousset, Rene. *Bozkır İmparatorluğu: Atilla, Cengiz Han, Timur*. çev. M. Reşat Uzmen. İstanbul: Ötüken Yayınevi. 2019

Heyd, Uriel. *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, (Cemil Meriç, Çev.). İstanbul: Sebil Yayınevi. 1980

Miquel, Andre. *İslâm ve Medenîyeti*, çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş, Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi 1991

Köprülü, Fuat. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB, Ankara, 1991

Parla, Taha. *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, 2. Basım, Ankara: İletişim Yayınları. 1993

Parla, Taha, Ziya Gökalp, *Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, Yayına Hazırlayanlar Füsun Üstel / Sabir Yücesoy, İstanbul: Deniz yayınları, 6. Basım, 2009

Özlem, Doğan. *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, İstanbul: Küre Yay. 2015

Öznur, Hakkı. (edit), *Muhsin Yazıcıoğlu Külliyatı* Cilt: 1 Röportajlar Ankara: Akçağ Yayınları, 2012

İnalcık. H. *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası.*, 3. Basım, İstanbul: Kırmızı Yayınları. 2016

İnalcık. H. *Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı Medeniyetle Özdeşleşme Süreci,* İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 6. Basım, 2014

İnalcık.H. *Tanzimat Nedir?, Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu,* edit: Mehmet Seyidanlıoğlu-Halil İnalcık, (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006

Karaca, Nesrin. "Ziya Gökalp'in Şiir Dünyası Ve Şiirlerinin Bir Dökümü", Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 1990, (5/1):117 – 133

Rásonyi, László. *Tarihte Türklük*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2. Baskı: Ankara 1988

Şeker, Fatih. Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri, İstanbul: Dergâh yayınevi, 2016

Ocak, Ahmet Yaşar. "Ahmed-i Yesevî ve Türk Halk Müslümanlığı" *Ahmed-i Yesevî, Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Tesirleri*, Seha yay. İstanbul. 1996

Tohshihide Yokoi, Ziya Gökalp and Kuga Katsunan: The Significance of the "National culture" in Their Nationalism. *The Japan Association of Comparative Culture* Studies in Comparative Culture, No:139, 2020:35-49

Tohshihide Yokoi, Ziya Gökalp and Kuga Katsunan: The Significance of the "National culture" in Their Nationalism. *The Japan Association of Comparative Culture* Studies in Comparative Culture, No:139, 2020:241-257

Tohshihide Yokoi, The Concept of "İslamic Civilzation" and "Eastern Civilization" in the Civizationel Discourse of Ziya Gökalp. *The Japan Association of Comparative Culture, Studies in Comparative Culture,* No:136, 2019: 81-93

Togan, Zeki Velidi. Umumî Türk tarihi'ne Giriş, İstanbul: Enderun Kitapevi, 3. Baskı, 1981

Türkman, Sayim "Yusuf Akçura ve Ziya Cökalp", *Atatürk Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Atatürk Dergisi,* 3(4) (2003):135-161.

Osmanağaolu, Cihan. *Ziya Gökalp'te Türkçülük Akım*ı, İstanbul: On iki Levha Yayıncılık. 2008,

Uyanık, M. Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak -Türk Felsefesine Giriş, Muhafazakar Düşünce Dergisi. 54, 2018, 179-199.

Uyanık, M. Söyleşi, Türk Felsefesi. Levent Bayraktar (Ed.), *Türk Felsefesi: İmkan ve Ufku içinde* (s. 137-191). Eskişehir: Kırmızılar yayınevi. *2018*

Uyanık, M. Türkistan-Türkiye İrtibatının Kültürel Ürünü: Büyük Oğuz Bütünleşmesi. *Türk Yurdu*, 380, 2019

Uyanık, M. Türk Ocağı ve Türk Yurdu Dergisi Üzerinden Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluş Felsefesini Takip Etmek, *Türk Yurdu Dergisi***,** 7. Devre, cilt 39 (71), yıl

108, sayı 377 (738) 2019: 19-25.

Uyanık, M. Türk Felsefesi: İmkanı ve Gerekçesi Üzerine Notlar" İslamî Araştırmalar Dergisi, 2019; 30 (1):8-23

Uyanık, M. *Türkistan-Türkiye İrtibatının Kültürel Sürekliliğini Ahmed Yesevî Üzerinden Takip Etmek", Dinî Hayatımızın Temel Taşları: Hanefîlik -Mâtürîdîlik – Yesevîlik, Dünü -Bugünü –Yarını,* Editörler: Sabri Yılmaz, Bülent Çelikel, (İzmir: İzmir Türk Ocağı Yayını, Eylül. 2022

Uyanık, M. *Çağdaş İslam Düşünürleri*. Ankara: Bilay Yayınları. 2022.

Uyanık, M. Türk Dünyasının Birlikteliğini Sağlamada Dini Değerlerin Yeri". *Türk Birliğinin Mümkün Yolları*, edit. Ahmet Nafiz Ünalmış, Mehmet Nuri Parmaksız, Akçağ yayınevi, Ankara 2019

Uyanık, M. Millet Milliyetçilik ve Din -Türk Milliyetçiliği ve İslam-, Editör Muzaffer Metintaş - İkbal Vurucu - Mustafa Tezel, Eskişehir: Kırmızılar Yayıncılık, 2023

Uyanık, M. "Yûnus Emre: "Şiîr ve Felsefesi: Varlığın Birliği Öğretisi Çerçevesinde Okumaya Bir Giriş". *Yûnus Dürür Benim Adım*. ed. Ökan Gözel. 182-211. Ankara: Yûnus Emre Ensitütüsü Yayını, 2022,182-211.

Uyanık, M. *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak*, Eskişehir: Kırmızılar Yayıncılık. 2020.

Uyanık, M. "Selçuklu-Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti Kültürel Sürekliğinin Simge İsmi: Erol Güngör", *Gelenekten Geleceğe Bir Aydın Erol Güngör* II, edit: Mahmmut Hakkı Aydın, Hüseyin Özil İlhami Aydın, Ankara: Kadim Yayınları, 2023, 38—68.

Uyanık, M. "Galip Erdem: Hakk'ın ve Hayr'ın Bilgisini Edinerek Erdemli Bir Hayat Yaşamak" *Galip Erdem -Adanmış Bir Ruh- Hayatı, Mücadelesi, Eserleri*, haz: Ahmet Şahin, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2024, 69-91.

Uyanık, Mevlüt. "Türkistan-Türkiye Kültürel Sürekliliğinin Odağı Olarak Maveraünnehir", VII. Uluslararası Şeyh Şaʿbân-ı Velî Sempozyumu "Mâverâünnehir" 17-18 Mayıs 2024 Bildiri Tam Metinleri Kitabı, Edit: Çiğdem Gülmez- Beyza Aybike Deveci, (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 20024,1-35

Ülken, Hilmi. Ziya. *Anadolu Köklerini Arayış*, Yay. Haz.: A. Utku, Ankara: Doğu Batı Yayınları. 2020

Ülken, H. Z. *Türk Tefekkürü Tarihi,* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 1982

Ülken, H. Z. Ziya Gökalp, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007.

Vayni, Cafer. *Erol Güngör*, Ankara: Akıl Fikir Yayınları, II. Basım, 2014

Vurucu, İkbal. “Erol Güngör’ün Ziya Gökalp Eleştirisinin Eleştirisi” *Türk Yurdu Dergisi* Nisan Sayısı (2024), yıl 113, sayı 440, 46-51

ZİYA GÖKALP VE EĞİTİM

Mustafa GÜNDÜZ *

Modern Türk düşüncesinin önde gelen isimlerinden biri kuşkusuz Ziya Gökalp'tir. Birçok araştırmacıya göre Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte ve o zamanlardan bu güne, siyasî düşüncenin ve entelektüel hayatın belirleyici zekâlarından biri olarak kabul edilmektedir. Bir buhran ve geçiş dönemi koşullarının yarattığı aydın olarak Gökalp, içinde yaşadığı devlet ve toplumun mevcut hâlini tasvirden ziyade geleceğinin nasıl olması gerektiğine dair düşünmüş ve tekliflerde bulunmuştur. Bu süreç, zamanın ruhu gereği durağan/statik değil sürekli değişen bir karakter gösterir.

Gökalp'in düşünce dünyası, kırılmalarla devam eden bir istikamet çizer. İlk çocukluğu ve mektep hayatı, rüştiye ve idadi hayatı, İstanbul ve Selanik hattı, I. Dünya Savaşı öncesi ve sonrası, Malta Sürgünü öncesi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında farklı Gökalpler görmek mümkündür. En radikal kırılmalar, 1910'dan sonra Selanik hayatı sonrasına denk düşen yıllarda gerçekleşmiş ve bu süreç Mondros sonrasına kadar devam etmiştir. Gökalp, modern devlet ve hayatın önemli olgu ve kurumlarından biri olan eğitim ile Emile Durkheim'ı tanıması sonrasında ilgilenmeye başlamıştır. Bunun makul bir gerekçesi vardır. Bu dönemde modern hayatın inşasında, şekillenmesinde ve sürdürülmesinde eskisinden farklı bir eğitim olgusu zaruri olarak ortaya çıkmıştır. Gökalp'e göre içtimâî yapının tarihî tekâmül çizgisinde "millet" evresine girdiği bir dönemde, insanları bir arada tutacak ana unsur olan "harsın" görünür ve kalıcı hâle getirilmesi ve onun millî niteliğinin ön plana çıkarılması ancak eğitimle mümkün olabilecektir. Bu eğitimin millî karakterde olması Gökalp'e göre en önemli hususdur. Bu sebeple Gökalp'in, 1914'ten itibaren devlet ve toplumun yeniden inşası sürecinde siyaset, hars, ahlak, ticaret, hukuk vb. unsurlar yanında en çok değindiği konulardan biri "maarif, talim ve terbiye" kavramları olmuştur. Toplumsal sorunların izahında, çözümlenmesinde ve çözüm yollarının üretilmesinde içtimâiyâta (sosyoloji) büyük önem veren Gökalp, Osmanlı Devleti'nin fiilen ve resmen dağılmasına kadar çoğu kere müstakil yazılarla, bazen de alt başlıklarda terbiyeye de hatırı sayılır bir yer açmıştır. Siyaset teorisinin alt bileşenlerinden biri olan "millî hars, millî talim ve terbiye", kendisine 1923'te Maarif Vekâleti Telif ve Tercüme Heyeti'nde vazife verilmesiyle hayata geçirilmeye çalışılmıştır.

Cumhuriyet dönemi eğitim ve kültür hayatında Gökalp'in düşüncelerinin tatbiki, dalgalı bir seyir izlemiştir. Bunun nasıl tezahür ettiği, sebepleri ve dönemlere göre etki düzeyleri ayrı bir araştırmanın konusudur. Bu yazıda, öncelikle, Ziya Gökalp'in

* Yıldız Teknik Üniversitesi, Eğitim Fakültesi

talim ve terbiye konularına ilgi duyduğu ilk zamanlardan hayatının sonuna kadar nasıl bir süreç izlediği, hangi görüşleri savunduğu ve bu görüşler arasındaki insicam ve dönüşümler üzerinde durulacaktır. Sosyal ve beşerî bilimlerin hemen her sahasında inşa edici ve paradigma belirleyici rolü olan Gökalp'in, aşağıda da görüleceği üzere terbiye/eğitim dünyasına katkıları da aynı şekilde büyüktür. İkinci olarak burada Gökalp'in, bir milletin buhran döneminde eğitim olgusuna nasıl baktığına, eğitimle ilgili nasıl yeni kavramlar icat ettiğine ve bu kavramların içini nasıl doldurduğuna, eğitimin yönünü nasıl biçimlendirmeye çalıştığına değinilecektir. Çalışmanın kaynakları, Gökalp'in 1911'den itibaren eğitime dair yazdığı yazıların özgün hâlleriyle sınırlıdır.

Bir buhran devri aydını olarak Ziya Gökalp, avantaj ve dezavantajlarından sıklıkla bahsettiği kriz döneminin imkânlarını fazlasıyla yoklamış ve zamanın ondan beklediklerini büyük ölçüde vermeye gayret etmiş çok yönlü bir düşünürdür. Yine yaşadığı zamanın realitesi gereği, kısa zaman aralıklarında ciddi zihinsel ve ruhsal dönüşümler yaşamış, bunları fikirlerine yansıtmayı ustalıkla başarmıştır. Doğrusu onun ilk çocukluk, gençlik ve olgunluk dönemlerine dair farklı hayat hikâyeleri söz konusudur ancak o, vefatından evvelki son evrede kendine özgün, yeni bir geçmiş yaratarak aslında kendini bütünsel olarak ele almanın zorluğunu da tecrübe etmiştir. Aile ve mektep hayatı boyunca okuduğu kaynakların ve sosyal çevresinin, onun zihin ve ruh dünyasının biçimlenmesinde ciddi katkısı olmuştur. İdadi (lise) yıllarında ve özellikle İstanbul'a geldikten sonra yükseköğretim ve entelektüel çevre ise onu farklı yönde ve daha derinden etkilemiştir. 1909'dan sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti ile yollarının kesişmesinin ardından, Selanik üzerinden Fransız sosyoloji geleneğiyle tanışması ona yeni pencereler açmıştır. Bu süreçte farklı isimleri yakından takip etmiş, etkilendiği kişilerin düşünceleri ile kendi fikirlerini mezcederek yer yer taklide varan çıkarımlar yapmış, çoğu kere devlet ve topluma dair özgün görüşler ve hal çareleri üretmiştir. Gökalp'in hangi düşünürleri ne ölçüde okuduğu, onlardan nasıl ve ne düzeyde etkilendiği, ortaya attığı görüşlerin orijinallik vasfı henüz ele alınmış ve değerlendirilmiş değildir. Bunun için Gökalp'in çok nitelikli entelektüel biyografilerine ihtiyaç vardır ki Türkiye henüz bundan mahrumdur.

Çok etnikli, dinli ve kültürlü bir siyasal organizasyondan, ulus-devlet esasına müstenit "millet" türünde bir devlet biçimine dönüşen Türk içtimâî hayatının taşıyıcı unsurlarından biri olan Ziya Gökalp, bu son derece riskli geçiş döneminin ihtiyaçlarına cevap veren öncelikli isimlerden biridir. Bu süreçte devlet, millet, hars, medeniyet, cemiyet, ilim, din, hukuk, ahlak, gelenek, örf, edebiyat, tarih ve maarif gibi bir millet için hayatî olgu ve kavramları kendine göre yeniden tanımlamış, içini doldurmuş, alt tasniflerini yapmış, onları kullanıma sokmuş ve bunda da doğrusu büyük bir başarı kazanmıştır. Osmanlı devletinin yıkılış sürecinde içi yeniden doldurulan ve anlamlandırılan bu kavramlar, Cumhuriyet döneminde büyük oranda kabul görmüş, devlet ve toplum hayatını biçimlendiren paradigmanın inşasında etkili olmuştur.

Ziya Gökalp'in genel olarak eğitime, eğitim sosyolojisine ve eğitim felsefesine yönelik çok sayıda kitap ve makalesinden bahsedilebilir. Bu konuda zengin bir literatür vardır. Gökalp, talim ve terbiyeye dair yazılarının birçoğunu başta Mustafa Satı Bey olmak üzere İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Necmettin Sadak, Hüseyin Ragıp, Nafi Atuf (Kansu), İbrahim Alâeddin (Gövsa) gibi farklı kanatlardan aydınlara cevap sadedinde ya da onlarla tartışma hâlinde telif etmiştir. Dolayısıyla aslında Gökalp'in terbiyeye dair fikir ve görüşlerini daha etraflı anlayabilmek için çağdaşlarıyla birlikte ele alınma zorunluluğu vardır. Bu evsafta bir çalışma, bu yazının sınırlarını hayli aşacağı için burada sadece Gökalp'in yazıları kullanılmıştır. Gökalp külliyatının çok büyük kısmı tasnif edilerek günümüz alfabesine aktarılmış durumdadır. Buna karşın yine de eksiksiz bir Gökalp bibliyografyasından bahsetmek henüz mümkün değildir.

Ziya Gökalp, Temel Eğitim Kavramları, Tanımlar ve Tasnifler

Velut bir düşünür olan Gökalp'i çağdaşlarından ayıran önemli hususlardan biri, kendi düşünce kalıplarını (kavramları) çoğu kere kendinin üretmiş olması ve bunları sabit tutmayıp zamana göre değişebilir kılmasıdır. Bu durum ise Gökalp'i anlamayı zorlaştıran hususların başında gelir. Yazılarının girişinde, meseleyi hangi kavram setleriyle inşa edeceğini belirledikten sonra kendi tanımlarını yaparak işe başlaması ona özgü bir usuldür. Eğitim hayatına dair bugün de sıklıkla kullanılan pek çok kavramın banisi Gökalp'tir. Bunlardan çoğu Türkçe ve Arapçanın imkânlarıyla üretilmiş ve yeni tanımlar verilmiş kavramlardır. Başta talim ve terbiye ile tedris, müte'azzi ve münteşir terbiye ayrımları olmak üzere "hars, tezhip, medeniyet, millet ve millîlik, mefkûre, şuur, örf ve asrîlik" bunların başında gelir. Gökalp'in, eğitime dair ilk yazılarını yazmaya başladığı 1914'ten itibaren kendi usulünü takip ettiği görülür.

Gökalp hayatta iken bugün yaygın bir kullanıma erişen "eğitim" kavramı yoktu. Her ne kadar Gökalp, "maarif meselesi", maarif ıslahı" gibi kullanımlarda eğitim karşılığı olarak "maarif"i tercih ediyor gibi olsa da onun için "maarif" daha farklı bir kavramdır. Bugün eğitim kavramıyla anlaşılan şey, en azından 1910 sonrasında "talim" ve "terbiye"nin toplamı olmakla birlikte bundan daha muhtevalı ve karmaşık bir olgudur ancak "maarif" değildir. Terbiye, geniş anlamıyla talimi de kapsar. Dar manasıyla, talim dışında bir anlama sahiptir. Bu sebeple Gökalp, terbiyenin bu ikinci dar anlamına Necmettin Sadak'tan hareketle "tahriş" denilebileceğini belirtmiştir (Gökalp, 1 Mart 1332/1916, s.230). Ancak her halükârda onun tasnifine göre geniş kapsamlı, mahiyeti millî olması gereken bir "terbiye" vardır. Bu geniş kapsamlı terbiye, 1935'te "eğitim" kelimesiyle karşılanmıştır. Nitekim bugün "eğitim" talim ve terbiyeyi muhtevi çatı bir kavram hâline gelmiştir.

Gökalp, modern devletin kritik kurumsal yapılarından olan eğitim olgusunun mahiyetini, bütün ciddiyet, derinlik ve krizleriyle erken vakitte fark etmiş bir aydındır. Cemiyet hayatının nihai hâli olarak tanımladığı "muasır/modern devlet" ve "millet"in

teşekkülü için "millî terbiye"nin elzem olduğunu baştan itibaren vurgulamıştır. Buradan bakıldığında aslında onun için "millî terbiye" muasır devlet ve millet hayatını oluşturacak bir araçtır. *Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler* başlıklı yazısında, "Osmanlılığın ruhundan doğacak, cemaat esasına müstenit olmayan, dayanışma temelli" yeni bir içtimâî hayatın ve Türk medeniyetinin kurulacağını belirtmiştir (Gökalp, 23 Ağustos 1911). Bundan sonraki birkaç yıl içinde, Gökalp'in millet ve eğitim ilişkisini kavramsallaştırmada, hazırlık safhasında olduğu görülebilir.

1914'te İslam Terbiyesinin Mahiyeti başlıklı yazısında ilk defa "üç tarz-ı terbiye" tasnifi görülür (Gökalp, 7 Şubat 1914). Eğitime dair bu ilk kapsamlı yazısında Gökalp, İslam'ın terbiye mefkûresinden bahsederek bunun üç temel gayesinin olduğunu belirtir. Öncelikle millî lisan ve edebiyat, temel dinî bilgiler ve riyaziyât-tabiiyât gibi ilimlerin öğretildiği İslam terbiyesinin takip ettiği gayenin *Türklük, İslamlık ve Muasırlık* olduğu üzerinde durur. Bu tasnif kısa süre sonra Gökalp'in meşhur "Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak" tezinin temellerinden biri olacaktır. Gökalp bu yazıda, Tanzimatçıların dinî terbiyeyi zayıflatarak beynelmilel terbiyeye ehemmiyet verdiklerini ancak bunun da millî gayelere hizmet etmediğini belirttikten sonra Türk milletinin bir arayış içinde olduğunu söyler. İslamî, millî ve asrî terbiyecilerin yeni terbiye temelleri arayışı içinde olduğunu belirterek, özü itibariyle bu üç cereyanın birbirinin "muhasım ve muarızı değil, muavin (yardımcısı) ve mükemmili (tamamlayıcısı)" olması gerektiğinin altını çizer. Ona göre bu üç farklı terbiye, birbirinin hudutlarına tecavüz etmeyecek, kendi dairesinde kalarak diğerleriyle bir dayanışma içinde olacaktır. Gökalp burada, millî ve dinî terbiyenin hudutlarını belirlemenin hayli güç olduğunu söyler. Ancak ilerleyen senelerde millî terbiyenin mahiyetini ve sınırlarını daha net bir şekilde çizecektir. Özellikle 1923 sonrasında, dinî terbiyeden neredeyse bahsetmez hâle gelecektir.

1916'dan itibaren Ziya Gökalp'in, terbiye meselesine daha derinden eğilmeye başladığı görülmektedir. Bu senenin Temmuz ayından itibaren *Muallim Mecmuası*'nda "Millî Terbiye" başlığı altında seri hâlde yazmaya başladığı yazılar, onun terbiyeye dair alet kutusunu hazırladığını ve bunların yardımıyla bir inşa faaliyetine giriştiğini gösterir. İlk iki makalesinde terbiyenin temel kavramları, tasnif ve tanımları ile "millî terbiye"nin mahiyeti ve gayesi üzerinde durmuştur. Burada dile getirdiklerini biraz daha geliştirip siyasetin tatbik edebileceği tavsiyelere dönüştürerek bu tavsiyeleri, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 15 Eylül 1916'da yaptığı kongresinde "terbiyeye dair temel tespitler ve alınacak önlemler" bahsinde sunmuştur.

Terbiyenin Tanımı ve Gayesi

Gökalp'in eğitim dünyasına büyük katkılarından biri, "talim ve terbiye" mefhumlarını açık bir şekilde birbirinden ayırması ve bunların mahiyetine dair normatif umdeler oluşturmasıdır. Ona göre, bir cemiyette, önceden gelenlerin bilgi, tecrübe ve

maharetlerini yenilere aktarma sürecinde iki farklı husus vardır. Birincisi, bir kavmin vicdanında yaşayan ve sadece kendine mahsus *hars* adı verilen *kıymet/değer hükümleri* vardır. Bu harsın, cemiyetin yeni fertlerine aktarılması ve onlarda ruhî melekeler hâline getirilme işine *terbiye* demiştir (Gökalp, 15 Temmuz 1332/1916, s.3). Bu, şahısları toplumun ferdi/üyesi hâline getirme işidir. Gökalp, "Bir cemiyet, fertlerine lisanını, ahlâkını; bedîî, ilmî, mantıkî, fennî vetirelerini açıklamazsa yaşayamaz. İşte cemiyetin fertleri üzerinde tatbik ettiği bu içtimâileştirme (sosyalleştirme) eylemine 'terbiye' denir." ifadesiyle terbiyeyi açıklar (Gökalp, 14 Şubat, 1918, s.113).

İkincisi ise bir kavmin zihninde yaşayan şen'iyet*/gerçeklik/realite hükümleri* vardır ki bunlara o kavmin fenniyâtı/teknolojisi denir. Bu hükümlerin kavmin fertlerinde *ruhî itiyatlar* hâline getirilmesi işine de *talim* denilir (Gökalp, 15 Temmuz 1332/1916, s.3). Gökalp'in âdeta üzerinde titrediği husus, bir millete has olan, dış müdahalelerle değişmeyen, cemiyetin vicdanında yaşayan *hars* adını verdiği kıymet hükümleridir. Bu hükümler sadece bir cemiyete, millete aittir dolayısıyla da *millî*dir. Bu millî unsuru yeni nesillere aktarma işi olan terbiyenin de tamamıyla millî olması gerekir. Gökalp'e göre gerçeklik hükümleri (şen'iyet) millî değildir, la-millidir. Bunun millî olması gerekmediği gibi çoğu kere de farklı milletlerden temin edilir, edilebilir. İlerleyen zamanda Gökalp bunun zaruriliğinden söz edecektir.

Öncü düşünür, terbiyenin temel mahiyetinin "hars aktarımı" olduğunun da altını çizer. Ona göre hars, "Bir milletin dinî, ahlakî, hukukî, iktisadi, bedîî, lisanî müesseselerinin toplamıdır." (Gökalp, 15 Temmuz 1332/1916, s.8) Her ne kadar hars, ilerleyen senelerde kültür kelimesiyle karşılanmaya başlamış olsa da Gökalp'e göre hars, kültür demek değildir. Fransızcadaki kültür kelimesi olsa olsa bizdeki "irfan" kelimesine karşılık gelebilir (Gökalp, 21 Mart 1918, s.184). Dolayısıyla aslında o, hars derken kültürden daha farklı, daha derin bir içtimâî varlık ve değer dünyasına işaret etmektedir. Ancak Gökalp'in hars tanımı ile bugün geniş çevrelerin kültür tanımı arasında bir fark görünmemektedir. Bir toplumun varlık ve yaşama sebebi olan "ruh-ı amme" ya da "örf" olarak da adlandırdığı değer dünyası ona göre harsı teşkil eder. Bir kavmin ve cemiyetin, asrî zamanda millet hâlinde yaşayabilmesi için harsını öğrenmesi ve fertlerine aktarması gereklidir bu noktada da millî ve asrî/çağdaş terbiyeye ihtiyaç vardır.

Millî Terbiye

İçinde bulunulan zamanda var olmak, yaşamak için terbiyenin millî olması gerektiğini bir ön şart olarak kabul eden Gökalp, terbiyede *millî olmayı*, kavimlerin bir medeniyet dairesine girmesi ve ardından asrî devlet formuna ulaşmaları süreciyle açıklar. Ona göre cemiyetlerin harsî/kültürel tekâmülü, ardı sıra dört merhaleden teşekkül eder: aşiret, kavim, ümmet ve en son ve mütekâmil hâli olan *millet* (Bunların her birinin de kendi içinde farklı merhaleleri vardır). Gökalp'e göre bir cemiyet, kitâbî,

dinî ya da asrî terakkiyi yakalayabilmek için yeni medeniyet zümrelerine dâhil olur. Medeniyet, "aynı din veya terakki yoluna salik milletlerde müşterek kıymet hükümlerinin mecmuu" (15 Temmuz 1332/1916, s.4) olan beynelmilel bir yapıdır. Bir medeniyete mensup beynelmilel kaidelere "anane/gelenek" denir. Bunun dinî, ahlakî, lisanî, bedii, iktisadi kısımları vardır. Bunlardan hangileri millî vicdana uygun bir şekil almış ve millî hayatta canlı bir surette yaşıyorsa ona "müessese" (kurum) denir. Bu müesseselerin neler olduğunu ayırt etmek, millî harsı tayin etmekte hayati öneme sahiptir.

Gökalp'e göre bir kavim, yeni medeniyet yapısına dâhil olduğu süreçte söz konusu medeniyet, kitap ve muallimle çocuklara yeni bilgiler ve değerler aktarır. Böylesi bir zaman ve mekânda terbiye, millî değil beynelmileldir. Mektepler, millî harsı değil beynelmilel medeniyeti yeni nesillere aktarmaya çalışır. İşte tam bu süreçte beynelmilel medeniyetin bilgi ve değerleri ile medeniyeti oluşturan kavimlerin kendilerine mahsus harsı (vicdanî bilgisi, davranış ve değer dünyası) birbirinden ayrılır. Millî terbiyenin Türk tarihi noktainazarından teşekkül sürecini Gökalp şöyle özetler (Gökalp, 15 Temmuz 1332/1916, s.5-7):

"Oğuzlarda terbiye millî olmasına karşın bu kavmin bütününe şamil değil, kısmidir. Her il kendi töresini terbiye ile aktarmaktadır. Oğuzlar Müslüman olunca İslam'ın mektep, medrese ve hocalarıyla tanışmıştır. Türk töresi bir tarafta yaşamaya devam ederken mektep ve medrese, İslamî unsurları toplumun geneline yaymaya başlamış ve böylece beynelmilel bir medeniyet oluşmuştur."

Gökalp'e göre medrese içine aldığını gayr-i Türk yaparken Enderun ise Türkleştirmektedir. Devletin üst katmanlarıyla halk arasında, birbirine karışmayan ama yan yana yaşayan iki farklı manzum meydana gelmiştir. Gökalp bunlardan birincisine medeniyet, bir diğeri olan, halkın sahibi olduğu unsurlara da hars demektedir. Böylece toplumda *iki ayrı ahlak, dil, edebiyat, müzik, sanat* ve *hukuk* meydana gelmiştir.

Tanzimat devrine gelindiğinde ise Türkler, *yeni* ve üstün bir medeniyet dairesiyle karşılaşmış ve tanışmıştır. (Gökalp'in ön kabulüne göre bir cemiyet, varlığını sürdürebilmesi için çağdaş medeniyetin bir üyesi olmak zorundadır. Dolayısıyla da 19. yüzyılda yeni ve üstün medeniyet Avrupa'da teşekkül ettiğinden Türklerin bu medeniyete girmesi bir zorunluluktur). Tıpkı İslamiyet'e girişte olduğu gibi bu medeniyet de okulları, kitapları ve öğretmenleriyle üzerimizde hâkim olmaya başlamış, İslam ve Avrupa medeniyetinin çarpışmasıyla büyük bir *kriz* doğmuştur. Kriz şudur: Tanzimat'la birlikte töre ve şölen edebiyatının kaynak teşkilatları bozulmuş ve millî hars kaybolmaya yüz tutmuştur. Aslında her ikisi de millî olmayan (mektep-medrese, hukuk-fıkıh) çarpışmış ve birbiriyle çatışan gayri millî nesiller yetiştirmeye başlamıştır. İşte bu buhran devrinde *Türkçülük* cereyanı, kaybolmaya yüz tutan millî harsı aramak, canlandırmak ve yeni bir hayat, aslında bir medeniyet inşası için ortaya çıkmıştır. Gökalp'in burada vurguladığı husus, Türkçülüğün eski medeniyeti canlandırmak amacında değil millî,

özgün ve yeni bir medeniyet tesis etme idealinde olduğudur. Zira millet olmanın şartı, asrî medeniyet dairesinde asrî bir devlet sahibi olmaktır. Bunun yolu da millî ve asrî terbiyeden geçmektedir.

Gökalp'e göre bir cemiyet asrî medeniyet dairesi içinde yer alabilir ancak onun saf bir taraftarı ve savunucusu olmak zorunda değildir. Millî harsı bulmak için hiçbir medeniyet ve harsın taraftarı olmamak icap eder. Eski Türk medeniyetine taraftar olanlar da bugünkü Türk harsını anlayamaz. Bir medeniyet dairesine dâhil olunduğu zaman, oraya giren milletlerin müessesleri arasında benzeyenler ve benzemeyenleri ayırmak icap eder. Bu milletler görünürde birbirine benzese de hakikatte asla benzemezler, hatta zıttırlar. Buna dikkat etmek gerekir! Nitekim Osmanlı medeniyeti uzun yıllar çok farklı yapıları yönetmiş olsa da söz konusu unsurların müesseseleri birbirinden ayrı olarak varlığını sürdürmüştür. Bu benzerlik ve benzemezlik millet denilen yapıyı ortaya çıkarır. Gökalp'e göre millet, "Fertleri arasında bir taraftan *te'arüf* (sempati), diğer taraftan fertleriyle başka milletlerin fertleri arasında *tenakür* (antipati) bulunan zümredir." (Gökalp, 15 Temmuz 1332/1916, s.6).

Türklerin Avrupa medeniyetiyle yakından karşılaştığı dönem (19. yüzyıl), millet esasına müstenit devletin bir realite hâline geldiği zamandır. Bu kaçınılmaz sosyolojik ve siyasal realite neticesinde Türk, İslam ve Batı medeniyetçiliği gibi fikirler ve arayışlar ortaya çıkmıştır. Gökalp, bunların hepsinin birbirini ötekileştirdiğini ama aslında hepsinin şuursuz bir şekilde millî harsı arama ihtiyacıyla ortaya çıktıklarını söyler. Ancak bu arayışta bazı sorunlar vardır. Topluma dâhiler, mütefekkirler, kahramanlar ve güzideler öncülük ederler. Mütefekkir ve güzide zümre genelde ferdî olarak beynelmilel medeniyetin harsıyla beslenir ve bu hars, millî harstan farklıdır. Üstelik bunlar tahsille irfan sahibi oldukları için bu irfanın toplum nezdinde temsil kabiliyeti de yoktur. Bu sebeple Tanzimat devri mütefekkirlerinin toplumda temsil kabiliyeti ya da karşılığı olmamıştır. Ancak onlar toplumu temsil ediyor gibi bir algı ya da hastalıklı bir anlayış söz konusudur. Buna karşın millî hars daima sağlam ama sönük yaşar. Düşünür Gökalp'e göre ferdî irfan, millî harsın bir ma'kesi (yansıma) olursa sağlam ve feyizli olabilir. Millî harsı dışlayıcı bir irfan söz konusu ise orada ciddi bir hastalık ve kriz vardır. Osmanlı son döneminde yaşanan hars ve irfan krizinin aslı budur. Millî hars, şuursuz bir surette yalnız dâhilerde ve kahramanlarda tecelli eder. Gökalp'e göre içtimâiyât ilmi, bu şuursuz millî harsı belli yöntemlerle ortaya çıkarabilir ve yeni nesillere de aktarmanın yolunu bulabilir. İşte bu aşamadan sonra *millî terbiye* devrine geçilebilir.

Millî terbiyeyi hars ile eşitleyen Gökalp, terbiyenin temel gayesinin hars aktarımı olduğunu söylemişti. Her milletin harsı kendine ait olduğundan, Türk çocuğu da Türk harsına göre terbiye edilmeliydi. Gökalp'e göre *terbiyenin en temel gayesi,* millî fertler yetiştirmektir (Gökalp,15 Ağustos 1332/1916, s.33-34). Millî fertler yetiştiren bir terbiye sistemi, milleti inşa eder, millet yapar. Millî terbiye, millî duyguları bütün

fertlerde canlı, ruhî meleke hâline getirme eylemidir. Gökalp, terbiyenin amacının üretken (müstahsil) fertler yetiştirmek olmadığını söyler (Bunun aksini İsmayıl Hakkı savunur). Ona göre çıkarcı amaç terbiyenin değil talimin ya da "*talim-i tedris*"in gayesi olabilir. Nitekim talim ile ferde farklı düzeylerde bilgi verilir, meslekî ve ihtisas yetenekleri kazandırılır. Talim bir menfaat beklenerek yapılır. Terbiyede (*terbiyevî tedriste*) ise menfaatçilik olmaz. Bu tür terbiyenin gayesi bîmenfaatlik, hasbîlik, fedakârlık duygularını geliştirmeye çalışmaktır (Gökalp, 15 Ağustos 1332, s.4-6). Gökalp, özellikle I. Dünya Savaşı sonrasında terbiyeye "iktisadî menfaatçilik" hedefinin yüklenmesini de yanlış bulmuştur.

Millî terbiyenin eğitim kademesi içinde nerede ve nasıl verileceğine dair Gökalp'in önerisi biraz değişiktir. Ona göre ilk mektepler ile meslekî ve ihtisas mektepleri talim yerleridir. Dolayısıyla buralar la-millî, millî harsın ön planda olmadığı, gayesi bilgi ve beceri vermek olan mekteplerdir. Fertlere millî harsı kazandıracak olan yerler ise sultanîlerdir (lise). Toplumda önder, lider, örnek, temsil kabiliyeti olan kişileri yetiştirecek olan kademe sultani terbiyesidir. Sosyolog düşünürümüze göre buradan yetişecek olanlar bîmenfaat, vatanperver, fedakâr bir seciye ile yetişmezlerse memleket felaket içinde kalır. Sultanilerde tedrisin gayesi "terbiye" ve terbiyenin gayesi de "fertlerin milli harsa temessülü" olmalıdır (Gökalp, 15 Ağustos 1332/1916, s39). Gökalp'in, ilk mektepleri millî terbiyenin kalpgâhı saymaması izah edilebilecek bir durum değildir. Bu ancak onun asrî pedagojik konulara henüz yeteri kadar kafa yormadığı ya da bunu öncelemediği şeklinde yorumlanabilir.

Asrî Terbiye

Sosyolog Gökalp'e göre terbiyenin millîlik vasfı yanında bir de *asr*î *olma zarureti vardır*. Düşünür burada ilginç bir analoji kurar ve "Türk milleti 20. asırda yaşıyorsa bu asra mensup bir millettir" der. O hâlde bu milletin terbiyesi de asra uygun olmalıdır, hükmünü verir. Ona göre terbiye, harsın bir tecellisidir. Bir cemiyette asrî bir terbiyenin bulunması ancak o cemiyetin *asr*î *bir harsa* malik olmasıyla mümkün olabilir. Asrî bir hars da millet esasına sahip bir cemiyette olabilir. Diğer bir ifade ile bir cemiyet millet vasfına erişmemişse onun zaten asrî bir harsı da yoktur. Asrî harsı olmadığı için asrî bir terbiyesi de olamaz. Belki sadece asrî talimi olabilir. Bu da o cemiyeti asrî bir millet yapmaya ve o seviyeye ulaştırmaya yetmez. "Millet" nev'indeki bir cemiyet, asrî bir cemiyet olduğu gibi harsı da asrî bir harstır. O hâlde asrî hars gibi asrî terbiye de ancak millet nev'inde bulunabilir" (Gökalp, 15 Teşrin-i Evvel 1332/1916, s.97-102). Gökalp'e göre Türk cemiyeti, tarihi sürecinde zaten *milletşah*î bir bünyeye sahip olduğu için, harsı da asrî olmuştur ancak bu hars, bünyesinde şuursuz bir şekilde yaşamaya devam etmiştir. Ama mesela aynı durum İran için söz konusu değildir. İran, Avrupa'dan fenniyât alabilir ancak asrî bir içtimâî bünyeye sahip olmadığı için aşireti ve feodal yapısı devam ettiği müddetçe asrî bir harsa malik olamaz. Netice olarak, terbiyenin millî olabilmesi için öncelikle cemiyetin asrî olması gerekir. Türk cemiyeti

asrî olduğuna göre terbiyesi de asrî tecelli eder. Aksi hâlde asrî terbiye olsa da cemiyete bir tesiri olmaz.

Gökalp Türk toplumunun, Osmanlı döneminde "ümmet" nev'inde olduğunu; son buhran döneminde ise "millet" aşamasına geçmenin sancılarını çektiğini söyler. Dolayısıyla da aslında şuursuz bir surette de olsa millî harsa maliktir. Bu harsı şuurlu hâle getirmek güç olmadığı için bizde asrî bir terbiyenin zemini mevcut hükmündedir. Asrî bir terbiye ancak asrî devlette olabileceğinden, bu ancak millî harsın şuurlu bir şekil almasıyla husule gelebilir ve hariçten alınmaz. Gökalp, asrî talimin farklılığına işaret eder. Ona göre asrî talim, fenniyâtın, tekniğin ve teknolojinin fertlere öğretilmesidir. Asrî fenniyât daima milletin bünyesinde bulunmayabilir, ekseriyetle hariçtedir ve hariçten alınır. Asrî talim, asrî fenniyât gibi beynelmilel olan asrî medeniyetten iktibas edilir. Dolayısıyla bu noktada Avrupa'yı taklit etmenin, düşünür Gökalp'e göre hiçbir sakıncası yoktur.

Gökalp'in düşünme sistematiğinde asrî olmak ile medenî olmak arasında da ince bir ayrım vardır. Terbiyenin talim kısmı, medeniyetten pay almak zorundadır. Ancak Gökalp'in dar anlamda kullandığı terbiye, millî harsa dayanmalıdır. Eğitim sistemini yeterli derecede millî bulmayan Gökalp, onu beynelmilel medeniyete yakınlığıyla eleştirmiştir. Ona göre "Terbiyede yapılacak doğru inkılap, harsı bırakıp medeniyete doğru gitmek değil, medeniyeti bırakıp harsa doğru gitmektir." (Gökalp, 15 Ağustos 1332/1916, s.37). Bu asrın en medenî milletleri, bu medeniyetin sahibi olan Avrupalılardır. Avrupa medeniyetinin de esasını teknik ve teknoloji teşkil etmektedir. Dolayısıyla Türk milletinin Avrupa medeniyetine girişi tamamıyla *fenniyât* sebebiyle olacaktır (nasıl ki İslam medeniyetine diniyât noktainazarından girildi ise). Ancak bu dâhil olma sürecinde Avrupa medeniyetinin umdeleri kabul edilirken bazı sınırlar olmalıdır. Gökalp buna "harsî sınırlar" der ve Avrupa'dan alınacaklar-alınmayacaklar konusunda şu sınırlamayı yapar (Gökalp, 15 K. Sani 1332/1916, s.101): "Terbiyemizin yalnız millî olmasını temine çalışmamız kâfidir. Terbiyemiz millî olduğu gün, ister istemez asrî de olacaktır. Bizim için millî terbiyenin gayesi aynı zamanda asrî terbiye gayesini de mündemiçtir. Avrupa'dan ne kıymet hükümleri ne hars ne de terbiye almak mecburiyetinde değiliz." Hars bakımından Avrupa medeniyetine kesinlikle muhtaç olmadığımızı belirten Gökalp, fenniyât ve talim cihetiyle son derece muhtaç olduğumuzu söyler. Bu sebeple de "Avrupa'nın bütün fenniyâtını almaya çalışalım" der.

Gökalp, *harsı* bir milletin kendine özgü marifetleri şeklinde de tanımlar (Gökalp, 1 Haziran 1333/ 1 Haziran 1917, s.322). Aslında daha önce harsı millî müesseselerin (ahlakî, dinî, hukukî, bediî, lisanî, iktisadî) toplamı şeklinde özetlemişti. Ona göre bu altı müessese her millette kendine göredir. Bunlardan oluşan millî marifetler de kendine mahsustur ve millîdir. Bu sebeple hars, bir milletten bir başka millete aktarılamaz. Örneğin, Adam Shimit, "ekonomi politiği" tesis ederken beşerî bir ilim tesis ettiği kanaatindeydi. Hâlbuki haberi olmadan İngiliz iktisadını tesis ediyordu ve bunu beşerî

bir bilim olarak başkalarına anlatılıyordu. Gökalp, millî marifetleri ancak *içtimâiyât ve içtimiîyâtçılar*ın meydana çıkarabileceğini söyleyerek sosyolojinin millî terbiye ve millet hayatı için hayatî rolüne bir kere daha işaret eder (Gökalp, 1 Haziran 1333/ 1 Haziran 1917, s.323).

Müte‘azzi ve Münteşir Terbiye ve Terbiyede Ödül ve Ceza Tartışması

Bir Osmanlı son dönemi düşünürü olarak Gökalp’e göre buhran devirleri, bir cemiyetin yenilenmesi için gerekli hatta terbiyenin membaı olması gereken ama asla uzun sürmemesi istenen, riskli dönemeçlerdir. Gökalp, “buhran devri” olarak tanımladığı Tanzimat sonrasında pek çok şeyin değişmeye başladığının farkındadır. Söz konusu sürecin motoru ya da itici gücünü Gökalp, “millî hars”, “mefkûre” ve daha ileride de “ruh-ı âmme/örf” kavramları olarak kavramsallaştırmıştır. Ona göre böylesi zamanlarda, bütün kıymet hükümlerinin temeli olan ve cemiyete can veren *mefkûre* (ruh-ı âmme), kendiliğinden canlı (nâtık) hâle gelir ve değişim aşamasına girer. Toplumu bir arada tutan değer dünyası mefkûreye bağlı olduğundan, mefkûrenin değişmesiyle kıymet hükümleri/değerler de değişir. Bu değişim sürecinin maarif, hars ve terbiye ile yakın bir bağı vardır. Gökalp bu bağı şöyle açıklar:

“Cemiyetin hars ünitelerini, fertleri üzerinde ruhî melekeler hâline getirmesi işlemi, terbiyenin vazifesidir.” Bu, ona göre bir içtimâîleştirme faaliyetiydi. Başka bir tanımda da “Terbiye, bir cemiyette, yetişmiş neslin, yeni yetişenlere fikir ve hislerini aktarmasıdır.” demiştir (Gökalp, 13 Temmuz 1918, s.502). Ona göre bu aktarım işinin iki yolu vardır:

1. Yetişmiş neslin farkında olmadan yeni nesillere tesir etmesi, bilgi ve davranış aktarmasıdır. Gökalp bu usulü, “*münteşir terbiye (yaygın)*” olarak adlandırır.

2. Yetişmiş neslin, veli, muallim, vasi vb. mürebbi tayiniyle usul ve irade tahtında muayyen fikir ve hisleri telkindir. Bu da *m*üte‘azzi terbiye (örgün) olarak adlandırılmıştır.

Münteşir terbiyenin kaynağı, yetişmiş neslin birikmiş fikir ve hisleri değildir. Cemiyet her an yenilenme hâlindedir. Çocuklar toplumdaki en yeni fikir ve hisleri alırlar. Bu en yeni fikir ve hisler; en yeni vaka, buhran, birikim ve cereyanların neticeleridir. Şu hâlde münteşir terbiye, sabık neslin değil mevcut cemiyetin en yeni vicdanını nakleder. Müte‘azzi terbiye ise çocuklara genellikle cemiyetin mevcut vicdanını değil mazide toplanmış zihnî birikimini aktarır. Gökalp’e göre içtimâî vicdan, müte‘azzi terbiyeden değil münteşir terbiyenin verdiği canlı ruhiyetlerdendir. Gökalp bu analojiden hareketle bir kere daha hars tanımı yapar; ona göre bir millette, münteşir terbiye yoluyla cemiyetten ferde geçen ruhiyetlerin/müesseselerin toplamına *hars* denir. Mesela anadil, türküler, canlı ve vecdli biçimde yaşanan din, ahlak, bedîî/sanatsal duy-

gular, münteşir terbiyenin unsurlarıdır. Bir fert, milletin hukukî, iktisadî, örfî, felsefî, ilmî temayüllerini bu suretle alır. Cemiyette yaşayan din, ahlak, hukuk, sanat iktisat olduğu gibi bir de bunların yazılı versiyonu vardır. Müte'azzi terbiye, yazılı kısmı öğretir. Örneğin, konuşma dili yanında bir de yazı dili vardır.; hece vezni yanında bir de aruz vardır; halk musikisi ve seçkin musikisi vardır. Bunlardan birinciler münteşir terbiye, ikinciler müte'azzi terbiye ile kazanılır. Yazı dili ve aruz otuz sene öğretilmese ortadan kalkar. Geriye yalnız münteşir terbiye unsurları kalır. Gökalp'e göre *münteşir terbiye gerçek, hakiki millî terbiyedir*. Müte'azzi terbiye ona tevafuk ettiği nispette doğru, faydalı ve anlamlı olabilir. Aksi hâlde terbiye sistemi ile toplum arasında bitmeyen bir krize sebep olur (Gökalp, 14 Şubat, 1918, s.113-114). (Muhtemelen Türkiye'nin eğitim noktainazarından yüz senedir yaşadığı meselenin özeti budur).

Terbiye, bir sosyalleşme süreci olduğu için Gökalp'e göre bu aşamada toplum, bireyin faaliyetlerini tahsin(olumlama/ödüllendirme) ya da takbih (olumsuz görme ya da cezalandırma) eder (Gökalp, 7 Mart 1918, s.143-144). Hiçbir terbiye faaliyeti mükâfatsız ya da cezasız olmaz. Mükâfat ve cezanın münteşir, müte'azzi terbiye cihetinde karşılıkları farklıdır. Bu sebeple de cemiyetin, bir faaliyetin ödüllendirilmesinde ve cezalandırılmasındaki bakışı iki türlü olabilir. Burada bir ikilik oluşabilir. Örneğin, ahlakın müte'azzi şekli kanunlardır. Bazı davranışların karşılığının ne olacağı kanunlarla belirlenir ve bu düzenli bir şekilde öğretilir. Bir de örf vardır. Bazı davranışların hukukî bir karşılığı yoktur ancak toplumun bir değerlendirme kıstası vardır. Kanun nazarında ceza alan biri, örf nazarında makbul hatta kahraman görülebilir. Ahlakta görülen bu ikilik dinde, lisanda, ilimde ve sanatta da vardır. Mektebin onayladığı bir şeyi toplum onaylamayabilir. Müte'azzi mükâfat ve mücazat, ekseriya cemiyetin vicdanını temsil edemez! Çünkü onları tatbik eden, doğrudan doğruya cemiyet değil bir takım resmî fertlerdir. Fertlerin değer ölçütlerinin, toplumun tamamı için temsil değeri yoktur. Faziletler hiçbir zaman bazı resmî zevata göre taktir edilemez.

Gökalp'e göre münteşir ahlakî ilkeler ve terbiye yapısı, bireyi samimi olarak toplumsallaştırır. Müte'azzi ahlakî ilkeler, diğer bir ifade ile mektepte öğretilenler, insanı "vaniteue" (gösterişçi) hatta "ikiyüzlü" yapar. İşte bu sebeple, Gökalp'e göre *Tanzimat'tan beri memleketimizde gösterişçiliğin* umumi bir hastalık suretinde münevverler arasında intişarı, mekteplerde ve gerek içtimâî hayatta tatbik ettiğimiz mükâfat ve mücazat usulünün bir neticesidir (Gökalp, 14 Şubat, 1918, s.113-114). Gökalp, cemiyette en zararlı insanların mektep ve medrese görmüş insanlardan çıkıyor olmasını bu realiteye dayandırır. Çünkü onlar, müte'azzi terbiye ile sahte, gösterişçi bir ahlak öğretiminden geçmişlerdir. Terbiye değil talim almışlardır.

Ziya Gökalp, bir cemiyetin kıymetler manzumesinin "bir türlü", "yeknesak" olması gerektiğini söyler. Ona göre toplumu bir arada tutan değer dünyası, cemiyetin ruhunda kendiliğinden teşekkül eder ve zaman içinde tekâmül eder. Bu kıymetler, cemiyetin vicdanında yaşar ve kitaplardan ziyade aileden, anne babadan, komşulardan

ve sosyal çevreden öğrenilir. Kitaplardan öğrenilen kıymetler ise daima maziye aittir, canlı ve örfî değildir. Örf ise cemiyetin vicdanında yaşayan ve insanlara *vecd* veren kaidelerdir. Vecd, insanı kendiliğinden, severek, isteyerek harekete geçiren iç kuvvettir. İnsana vecd veren kıymetler, cemiyetin elan yaşadığı hayatın yüksek mefkûrevî kaideleridir. İşte Gökalp'e göre terbiyenin fertlere kazandıracağı şey bundan ibarettir (Gökalp, 14 Şubat, 1918, s.113114).

İnsanın harekete geçmesini sağlayan saikaya "irade" denir. İrade ya "vecd"e ya da "cehd"e dayanır. Çocuklarda çalışkanlık ve tembelliğin iki türü söz konusudur. Çocuk oynarken, eğlenirken ruhunda saik olan "vecdî irade"dir. "Vecdî çalışkanlık" ve bunun yokluğuna da "vecdsizlik" denilebilir. Bazı çocuklar başkalarının zorlaması ya da yönlendirmesiyle "cehdî bir irade" ile çalışır. Buna "cehdî çalışkanlık", bunun yokluğuna da "cehtsizlik" denilebilir. Mektepte intizam için program ve talimatname vardır. Bunlar müte'azzi müeyyidelerin toplamından ibarettir (Gökalp, 14 Şubat, 1918, s.113-114). Müte'azzi müeyyideler, cehdî bir iradeyi ve cehdî çalışkanlığı gerektirir. Hâlbuki çocukların ruhunda canlı amil, oyun ve eğlencede duydukları vecd olduğu için çocukluğun en kuvvetli zembereği vecdî dikkat ve vecdî iradedir. İşte bu analojiden sonra Gökalp, "terbiyenin en esaslı hedefinin çocukların vecdî çalışkanlığını söndürmemek, bilakis bu canlı kuvvetten istifade etmek" olduğunun altını çizer (Gökalp, 4 Nisan 1918, s.222-225).

Bir işi içten, gönülden isteyerek yapmamak; gösterişi, mış gibi yapmayı ortaya çıkarır. Osmanlı Türk modernleşmesinin toplumsal davranıştaki izdüşümlerinden biri, bir işi yapmak değil yapıyor gibi görünmektir. Toplumda yaygın bir hâlde görülen bu hastalığın temeli, vecd içinde çalışmak yerine dışarıdan, zorlayarak, sırf birileri görsün diye iş yapma zihniyetidir. Gösterişçi faaliyetten kurtulabilmek için çocuklara vecd hâlinde çalışmayı öğretmek, öncelikli vazifedir. Gökalp, kendi hayatından örnekler vererek bu durumu izah etmiştir (Gökalp, 2 Mayıs 1918, s.308-309). Askerî rüştiyede mektebi sevmemesine rağmen kendi isteğiyle seviyesinin çok ilerisinde kitaplar okuduğunu ama öğretmenlerinin kendini tembel, pısırık gördüklerini söyler. Okuldaki değerler ile aile ve toplumun değerlerinin, anlayışlarının, ödül ve ceza mekanizmalarının hayli farklı olduğunu belirtir. Çok kere, müte'azzi mektebin cezalandırmak istediği fertleri münteşir mektep mükâfatlandırmaktadır. Bu durum, cemiyette iki farklı değer dünyasına sahip insanın yetişmesine sebep olmaktadır.

Buhran devrini, terbiye için kritik ama verimli zamanlar olarak gören Gökalp, bu dönemde meydana gelen bazı ciddi hadiselere değinir (Gökalp, 2 Mayıs 1918, s.309). Buhran devrinde eski müesseseler önemini kaybeder, yenilerin ise kurulma aşamasında oldukları için toplum üzerindeki tesiri hayli zayıftır. Bu geçiş dönemlerinde müte'azzi müeyyideler gayet zayıftır. Dolayısıyla böylesi zamanlarda cemiyet üzerinde müte'azzi terbiye ve müeyyideler değil münteşir terbiye ve müeyyideler hâkimdir. Bu devirlerde eski içtimâî kıymetlerin silsile-i meratibi bozulur, *yeni mefkûreler* doğar.

Mükâfat ve mücazat kıymetleri mefkûrelere tabi olduğu için tarihin bu geçit anlarında mükâfat ve mücazat da değişir ve dönüşür. Mefkûrelerin değişmesiyle müte'azzi müeyyideler yerine münteşir müeyyideler geçmeye başlar. Yeni mefkûreler henüz münteşir hâle gelmediğinden, mevcut müeyyideler münteşir müeyyideye tabi olur. İşte bu zamanda müte'azzi hayatla münteşir hayat, daimî bir *mücadele* hâline girer. Toplumda ortaya çıkan bu durum mekteplerde de kendini gösterir. Cemiyet bir geçiş devri yaşıyorsa mektep de aynı buhranı yaşıyor demektir. Çünkü "Mektep cemiyetin küçük bir modelidir." (Gökalp, 2 Mayıs 1918, s.3309). Mektep hayatı da tarihin bu intikal devrinde bir buhran/kriz zamanı yaşar. Çocukluk devri tamamıyla münteşir hayat devridir. Oysa mektep hayatı, müte'azzi terbiyeyi meydana geçirmeye çalışan bir kurum ve yapıdır. İşte tam bu dönemde kritik ve yanıltıcı bir durum ortaya çıkar. Mektebin öğretmeye çalıştığı müte'azzi terbiye, yeni mefkûrenin münteşir terbiyesi gibi algılanabilir. Bu, cemiyetin istikbali için büyük bir tehlike ve risktir. Zira cemiyet ve mektep arasında ciddi bir hars, duygu ve düşünce mesafesi meydana gelir.

Gökalp bu tehlikenin fazlasıyla farkında biridir ve geleceğin şekillenmesinde; yeni mefkûreyi kimlerin belirleyeceğine, terbiye hayatının inşasında kimlerin rol alması gerektiğine değinir. Buhran zamanlarının önemli niteliklerinden biri de bu devirlerde büyük adamların (ulü'l-azim, müçtehit, müceddit) yetişmesidir. Kriz dönemleri büyük adamları yetiştirir. Dâhiler ve kahramanlar, münteşir terbiyenin gerçek temsilcileridir. Bu kişiler geleceğin terbiye sistemini de inşa edeceklerdir ve bu, millî terbiye esasına müstenit olacaktır. Bu anlamda Gökalp, geleceğin asrî Türk medeniyetinin münteşir terbiye kahramanlarından ve kurucu hatta en önde gelen isimlerinden biri sayılabilir.

Hars, Medeniyet ve Maarif

Gökalp'in sosyolojide ve eğitimde yaptığı önemli yeniliklerden ve tasniflerden biri, hars ve medeniyet ayrımını yapmış olmasıdır. Bu iki kavramın talim, terbiye ve maarifle yakından bir bağı vardır. Gökalp, cemiyetin fertlere münteşir terbiye yoluyla verdiği müesseseler toplamına (kıymet/değer hükümleri) hars demişti. Keza cemiyetin zihnindeki gerçeklik hükümlerinin (fenniyât, teknik ve teknoloji) öğretilmesine de talim demişti. Düşünür ilk defa 1918'de, talim ve terbiyenin üzerinde, maarif kavramını da tanımlamıştır. Ona göre maarif, "Sabık neslin mevcut nesle *müte'azzi terbiye* yoluyla devretmeye çalıştığı müdevvenlerin/müesseselerin mecmuudur." (Gökalp, 13 Temmuz 1918, 503). Maarif kavramının, Arapça kökünden gelen anlamı ve 19. yüzyıl öncesi Osmanlı ilim ve zihniyet dünyasındaki pratiğinden hayli farklı bir şekilde tanımlandığı görülmektedir (Maarif kavramının tarihi gelişim serüveni ve anlam dönüşümü için bk.: Yıldız, Gündüz, 2019). Müte'azzi terbiye yoluyla öğretilmeye çalışılan şeyler *talim-i tedris* unsurlarıdır. Ancak Gökalp, medeniyet unsurlarının da maarife dâhil olduğunu söyler ve "maarifin, harsla beynelmilel medeniyetin topla-

mından ibaret" olduğunu belirtir. Şu hâlde maarif, talim, terbiye ve medeniyet unsurlarını da içeren çok daha büyük ve geniş bir çatı kavram olarak tanımlanmıştır. 19. yüzyılın ortalarından itibaren muğlak hâlini koruyan maarif, Gökalp'in bu tanımıyla biraz daha açık hâle gelmiştir. 1930'lu yılların sonundan itibaren maarifin, Gökalp'in tanımı doğrultusunda kullanılmaya başlandığını da söylemek mümkündür.

Medeniyet kavramını Gökalp 1916'da, "Aynı din veya terakki yoluna salik milletlerde müşterek kıymet hükümlerinin mecmuu." (Gökalp, 15 Temmuz 1332/1916, s.4) şeklinde tanımlamıştır. İki sene sonra ise "Bütün milletler arasında müşterek olması lazım gelen müspet ilimlerle fennî ameliyelerin toplamı." (Gökalp, 13 Temmuz 1918, s.502) olarak tanımlamış ve bazı değişimlere gittiğini göstermiştir. En dikkat çekici fark, "aynı din ve terakki yoluna salik milletler" ifadesinin ikincisinde yer almamasıdır. Buna göre medeniyet tanımında bir genişlemeye gidilmiştir. Gökalp, her ne kadar hars-millî, medeniyet-beynelmilel, terbiye-millî, talim-beynelmilel ayrımı yapsa da maarif gibi daha muğlak ve kapsamlı bir kavram işin içine girince, meselenin karmaşıklaştığını kendisi de dile getirmiştir. Ona göre bugün asrî medeniyeti, Avrupa temsil etmektedir. Maarifin, müspet ilimler cihetinden Avrupa'ya müracaat etmesi gereklidir. Hatta buna mecburdur. Ancak maarif, aynı zamanda hars ile medeniyetin toplamı olduğu için Avrupa medeniyetine intibakta, harsın ayrımının nasıl yapılacağı bir sorundur ve Gökalp burada böyle bir ayrıma gitmemiştir.

Sosyolog düşünür, bazı milletlerin maarifi ile harsının birbirine uygun olduğunu; müte'azzi terbiyelerinin, münteşir terbiyelerini takip ettiğini ve dolayısıyla da mektepleriyle toplumları arasında tam bir uyum olduğunu söyler. Buna örnek olarak da Almanları ve Anglosaksonları gösterir. Oysa aynı durum bizde apayrı bir şekilde tecelli etmektedir. Müte'azzi terbiye ile alınan yabancı fikirler, münteşir terbiye ile alınan millî duygulara mübâyin (zıt) olduğu için maarifimiz ile harsımız birbirine "yan gözle" bakmaktadır. Su ile zeytinyağı nasıl birbirine karışmıyorsa maarif ile hars hayatı birbirine temas etse de karışmamaktadır. Bu durumu, "Cemiyette Büyük Adamların Tesiri" makalesinde, (ders) *kitaplar(ı)* üzerinden açıklar (Gökalp, 1917, s.70):

"Kitaplarda yazanlar, toplumun ruhuna uygunsa o kitaplardan istifade edilebilir. Çünkü bu bilgiler, cemiyetin harsını ve irfanını öğretir. Eğer ders kitapları, cemiyetin müşterek harsını değil de birilerinin "nasıl olmalı" şeklindeki doktrinlerine uygun ise buradan meydana çıkan irfan, harsa karşı ve muzır (zararlı) olur. Çünkü böyle bir tahsil ile fert yaşadığı gibi düşünemez, düşündüğü gibi yaşayamaz. Hayat, mektep ve cemiyet arasındaki zıtlıkları çözememekten kaynaklanan tereddüt ve bıkkınlık ile geçer. Bu hali hepimiz yaşamaktayız. Türk harsı, gizli bir deha hazinesi gibi şuur altımızda yaşadığı halde, tahsilimiz onun önüne kalın bir perde çekmiştir. Günlük hayattaki lisan, ahlak, hukuk, sanat vs. başka bir mahiyette, bunlara dair kitaptan okuyup öğren-

diğimiz başka mahiyettedir. Hayatımız kitaplarımıza yaslanmadığı için kitaplarımız da hayatımıza etki etmemektedir. Harsımız tahsilimize dâhil olmadığından tahsilimiz de harsımıza nüfuz edemiyor. Şuurumuzla vicdanımız arasında bağlantı olmadığından çifte *irfanlı* hastalar gibi yaşamaktayız."[1]

Gökalp'e göre memleketteki gençler ve kadınlarla ilgili buhranın sebebi, bir zihniyet yarılmasıdır. Aslında ona göre bütün içtimâî buhranların sebebi, bu ikilik ve uyuşmazlıktır. Gökalp'in, "Memleketimizin maarifi intişar ettikçe ahlak bozulmaktadır, maneviyat yıkılmaktadır, ruh ve zihin hastaları artmaktadır. Zira gelişen, münteşir terbiyeye müstenit, hars temelli millî bir terbiye (eğitim) değildir." ifadesi, modern eğitime erken vakitlerde getirilen en ciddi eleştirilerden biridir (Gökalp, 13 Temmuz 1918, s.503). Dolayısıyla da böylesi bir maarif sisteminin "ilerlemesi, gelişmesi(!)" memleket için faydadan çok zarar getirmektedir. Gökalp bu düşüncelerini temellendirmek için "*Maarif ve Hars*" başlıklı yazısının devamında, Jean Jacques Rousseau'nun her türlü felaketin sebebini toplumda görüp tabiata sığınmayı teklif etmesini hatırlatır ve "Rousseau haklıdır." der. Ancak onun Rousseau yorumu biraz değişiktir. Zira ona göre Rousseau'nun zararlı gördüğü maarif, millî harsa ve hakiki medeniyete muhalif olan hasta maariftir. Tıpkı bizdeki gayr-i millî ve gayr-i medenî, hasta irfan ve hasta maarif gibi. Gökalp, Rousseau'nun hasta, zararlı maariften kurtulmak için tabiatı önerdiğini söyler. Ancak bu anladığımız manada tabii, reel tabiat değildir. Türk sosyoloğa göre Rousseau, doğru hissettiklerini doğru ifade edemeyen bir filozoftur. Rousseau'nun tabiat dediği şey, hars namı verilen *tabii hayatın* ta kendisidir. Toplumun tabii hâlidir. Gökalp, Rousseau'nun bizi içtimâî gerçekliğe, millî harsa davet ettiğini söyler. İçtimai şeniyet dediği şey ise cemiyetin vicdanında yaşayan duygular, fikirler ve iradelerden ibarettir.

Sağlam bir maarifin asla zararlı olmayacağını söyleyen Gökalp, Tanzimat'tan beri teessüs eden millî vicdana yabancı maarif sisteminin, zarar getirmekten başka bir mahareti olmadığı görüşündedir. Öyle ki bizde en büyük ahlaksızlıklar, en çok malumat sahibi olanlar arasında zuhur ettiği hâlde sağlam milletlerde en büyük âlimler, ahlakça en faziletli insanlardır. Bunun sebebi maarif sistemimizdeki farklılıktır. Bizim maarifimizin hasta olmasıdır. İşte bu buhran döneminde Gökalp ümitvardır. Bu çifte *irfanlı* ve yaralı vicdanlı hâlden kurtulmak ve "Bu hastalığa nihayet vermek için yegâne çare Türk harsını tedkik ederek bundan millî içtimâiyâtımızı çıkarmak ve terbiyemizi ancak bu esasa göre yazılmış kitaplara bırakmaktır." (Gökalp, 13 Temmuz 1918, s.503).

Milliyetçi düşünüre göre artık şimdi Türkçülük fikri doğmuştur ve bu cereyan hakiki millî terbiyeyi hayata geçirmek için mücadele etmektedir. Türkçülük, Türk

---

[1] Modernleşme krizinin kurbanı toplumlardaki bu durumu Daryush Shageyan 1980'lerin sonunda "yaralı bilinç" ifadesiyle kavramsallaştıracaktır.

cemiyetini kendi şeniyetine, gerçekliğine davet etmektedir. Bu davet, bütün içtimâî müesseselerdedir. Lisanda, vezinde, musikide, iktisatta, mimaride, resimde, sanatta, ahlakta, hukukta ve edebiyatta Türk harsının canlanması istenmektedir. Gökalp'e göre bu davete icabetten feyzalan bir *hayatçılık*, yeni Türk hayatı ve medeniyeti doğuracak ve milletin kendisi olmanın farkına varacaktır. Türkçülüğün mücadelesini verdiği *hayatçılık*, münteşir cemiyetin müte'azzi cemiyete isyanıdır. İnsanların müte'azzi maariften, münteşir harsa ve hür ilme kaçmasıdır. Harsî Türkçülüğün gayesi budur ve bu başarıldığında maarif, beynelmilel medeniyet ve millî harsa sağlıklı bir intibak sağlayacaktır. Bundan sonra münteşir terbiyeye mutabık, müte'azzi terbiye vücuda gelecektir. Bu müte'azzi maarif, millî harsa ve beynelmilel medeniyete muvafık olacağı için asrî olacaktır ve böylece Türk cemiyeti en mütekâmil hâline ulaşacaktır.

Din, Ahlak ve Maarif

Gökalp'in eğitime dair 1914 tarihli "İslam Terbiyesinin Mahiyeti" başlıklı ilk yazısından sonra terbiyenin mahiyeti, temel meseleleri ve ana tasnifleri gibi derin ve evsaflı konulara değindiği sıralarda, dine çok az yer verdiği görülmektedir. İlk yazısında, terbiyede "Türklük, İslamlık ve muasırlık" gibi üç temel gaye arandığını belirttikten sonra Tanzimatçıların memlekette hâkim kılmaya çalıştıkları terbiye sisteminin dine büyük zarar getirdiğini belirtmiştir. Asır terbiyesinin yerleşmeye başlamasıyla İslam terbiyesi önemini kaybetmeye yüz tutmuştur. Aslında mektep programlarında din derslerine yeterli zaman ayrılsa da keyfiyet/nitelik bakımından ciddi bir gerileme vardır. Bunun farklı sebeplerine değinen Gökalp, dinî terbiyede ilmî usullerin kullanılmasına da henüz başlanamadığını söyler. İslam terbiyesinin Türk ve asır terbiyesine karşı olmadığını, onlarla uyum içinde olduğunu vurgulamıştır.

Gökalp'in, düşünce ve siyaset dünyasında yeni bir safha olan Millî Mücadele sonrasında din eğitimine dair hayli ilginç görüş ve önerileri söz konusu olmuştur. *Küçük Mecmua*'nın ilk sayılarında "Dine Doğru" başlıklı yazısında, içtimâî kıymetlerin en tepesinde dinî kıymetlerin bulunduğunu, onun altında da ahlakî değerlerin olduğunu söyler (Gökalp, 26 Haziran 1922, s.1-7). Ahlaka kuvvet veren unsur dindir ve din ahlaktan daha üstün bir kıymettir. Ona göre dinin çok kuvvetli, sanatsal bir yönü de vardır. Gökalp için bir cemiyette dinin son derece kritik rolü vardır. "Din, yakînli itikatlarıyla ve feyizli ibadetleriyle ruha büyük bir vecd ve samimi bir saadet verir." (Gökalp, 17 Temmuz 1338, s.1). Sosyolog düşünüre göre bazıları için din, siyaset içindir. Hakikatte ise din, yalnız kendisi içindir. Dine gerçekten kıymet verenler, dinin itikatlarına ve ibadetlerine kıymet verenlerdir. Gökalp, dinin başka bir gaye için iyi bir vasıta olmadığını söyler.

Dinin cemiyet için çok daha önemli bir fonksiyonu olduğunu söyleyen Gökalp'e göre din sadece fertlere şahsiyet vermez, aynı zamanda cemiyetlere de şahsiyet kazandırır. Gökalp dinî terbiyenin fertler için vazgeçilmezliğinden bahsetmiştir. Ona göre,

"Hayatlarında kuvvetli bir seciye gösteren insanlar, umumiyetle çocukluklarında dinî bir terbiye alanlardır. Çocuklukta din terbiyesi almayanlar, ölünceye kadar şahsiyetsiz kalmaya, iradesiz ve seciyesiz yaşamaya mahkûmdurlar." (Gökalp, 26 Haziran 1922, s.6-7). Bu ifadelerin, Cumhuriyet'in kuruluş arifesinde ne kadar anlamlı olduğu açıktır. Ancak sadece iki sene sonra bu görüşlerin savunulması ne kadar mümkün olabilirdi, o zaman Gökalp ne yazacaktı? Tartışılır.

Gökalp'e Göre Maarifin Temel Meseleleri ve Öneriler

Ziya Gökalp, Tanzimat sonrasında teşekkül eden maarif sisteminin millî mahiyette olmadığını, kozmopolit olduğunu ve bunun da terbiye ettiği fertlerin ahlaklarını ve seciyelerini bozduğunu, vatana ve millete en büyük zararın mekteplerde terbiye görmüş insanlardan geldiğini ihtar eder. Terbiyenin kozmopolitliğini kanıtlamak için de İstanbul'daki sahaflar çarşısına, Bâb-ı Âli ve Beyoğlu'ndaki kitapçılara bakmayı önerir. Ona göre memleketin en büyük hastalığı, birbiriyle anlaşamayan üç farklı zihniyetten insanın yetiştiği bir maarif sistemine sahip olmasıdır.

Gökalp, 1916 İttihat ve Terakki Cemiyeti Kongresi'nde sunduğu bildirinin maarifle ilgili kısmında talim, terbiye, hars ve medeniyetle ilgili yukarıda detaylıca değinilen tanımlamalarını tekrar etmiştir (Gökalp, 1 Haziran 1917 ve 1 Temmuz 1917). Netice olarak ona göre Tanzimat sonrası meydana gelen hastalıklı bir maarif yapısı vardır ve bunun sebebi de terbiyenin millî olmamasıdır. Terbiyede millîlik, kendine ait harsa sahip çıkmak ve onu canlı hâle getirmek olduğu için bu konuda kimsenin örnek alınamayacağını söyler. Eğer bu noktada ileri gitmiş milletler taklit edilecek olursa bu felaket getirecektir. Ancak Gökalp, kendi harsımızı bulma noktasında ilginç bir analoji kurar ve şöyle der (Gökalp, 1 Haziran 1917, s.325): "Almanlar, Fransız edebiyatını taklit etmedi, tenkit etti ve neticede kendi edebiyatlarını buldular. Biz de ancak bu usulü takip ederek millî zevkimizi bulabiliriz." Bu teklifin tutarlılık düzeyi tartışmalıdır.

Maarif sistemini millî bulmayan Gökalp, aynı zamanda ilmî bakımdan da ciddi hastalıklı bir yapıdan bahseder. Ona göre ilimler, *yaratıcı* ve *yaratılmış* olarak iki kısma ayrılır ve bunların toplumda canlı hâlde olmasına "ilmî hayat" denir. Bir millette gerçek bir ilmî hayat varsa o milletin müspet ilimleri de millî mahiyette gerçekleşir. Yok, eğer bir milletin gerçek bir ilmî hayatı yoksa orada müspet ilimler de millî olmaz.

Gökalp, mekteplerimizdeki tedrisin/eğitimin, hafızayı tafsilatla (detay bilgi) doldurmaktan ibaret olduğunu ve dolayısıyla cemiyette yaratıcı ilmin ve ilmî hayatın olmadığını söyler. Şu hâlde maarif sahasında yapılacak ilk icraatlardan biri, millî maarifin teşekkülü için içtimâiyât usul ve nazariyâtını (sosyoloji yöntem ve teorileri) bilen muallimler yetiştirmektir. Ona göre içtimâiyâtın esaslarına vakıf olmayan bir adam, hakiki surette hukukçu, din adamı, iktisatçı, pedagog vb. olamaz. Gökalp, içtimâiyâta

felsefeyi de ekler. Ona göre memleketin içtimâî muallimleri, içtimâiyâtı ve felsefeyi iyi bilmelidir. Böylece millî maarifin yolu açılacaktır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında sosyolojiye hemen her seviyede yüksek bir mevki verilmesinin sebebi, Gökalp'in bu tavsiyesi olsa gerektir.

Gökalp'e göre maarif hayatında, keyfiyetten ziyade kemiyete ehemmiyet verilmektedir. Oysa terbiyede keyfiyet (nitelik), kemiyetten (nicelik) önce gelir. *Yaratıcı* ilimlere malik olmak için nicele değil niteliğe bakmak esastır. Fen ve teknolojiye ait derslerde ezber yapılmamalı, bilhassa lisan derslerine önem verilmelidir. Millî terbiye için tarih ve coğrafyanın tedrisi elzemdir. Millî harsın teessüsü lisan, tarih ve coğrafya dersleriyle mümkündür.

Gökalp'in maarife dair öneri listesinde geniş yer tutan kısımlardan biri de yükseköğretim ya da Darülfünuna yönelik olanlardır. Ona göre bir memlekette millî maarif için önce millî marifetler teşekkül etmelidir. Millî marifetleri de ancak darülfünun yaratır. Kapsamlı bir maarif ıslahında öncelik sırası darülfünuna verilmelidir. Sosyolog düşünüre göre darülfünun tekemmül etmeden, sultanîler ve ibtidâîler anlamlı bir etki (eser-i feyz) gösteremez. Gökalp, darülfünûnda "serbesti-i tedris ve tederrüsten" de bahsetmiştir. Ona göre her muallim/müderris, dersini istediği gibi özgürce vermelidir. Bu şekilde, talebeler iyi hocayı kötüsünden ayırt edecek ve doğal ayıklama gerçekleşecektir. Bu görüşlerin geçerliliği de yine hayli tartışmalıdır.

Değerlendirme, Sonuç ve Bazı Sorular

Gökalp'i çağdaşı aydınlardan ayıran en belirgin niteliğin, kendi kavram setleriyle fikir üreten bir düşünür olduğuna bir kere daha vurgu yapılabilir. Ürettiği kavramlara verdiği anlamlar sabit değildir, zaman içinde değişebilmektedir. Dolayısıyla Gökalp'i kendi kavramlarıyla bile anlamak biraz güçtür. Dikkatli bir süreklilik istemektedir. Gökalp ancak kendi tanımını yaptığı ve süreç içinde değişime soktuğu terminolojisiyle anlaşılabilir. Hars yerine kültür dediğimiz zaman Gökalp anlaşılmış olmaz! Benzer durum, örf, terbiye, talim, münteşir ve müte'azzi terbiye kavramları için de söz konusudur. Örneğin, "münteşir terbiye" yerine "yaygın eğitim", "müte'azzi terbiye" yerine "örgün eğitim" kavramlarının getirilmesi Gökalp'i anlaşılmazlığa itmektedir.

Gökalp'i çağdaşı aydınlardan ayıran bir diğer önemli husus, ulus-devlet teşekkülü sürecinde devlet kontrolünde bir eğitim sisteminin ehemmiyetini ilk fark edenlerden biri olması ve buradaki boşluğu doldurmak için çağdaş bir müceddit/müçtehit olarak olağanüstü gayret göstermesidir. Modern eğitim, modern ekonomi ve modern devletin hem oluşum hem de sürekliliğini sağlayan ideolojik kurgusal bir yapıdır. Yeni devlet ve toplumun inşası için belli bilgi ve değerle yüklenmiş toplumun, diğer bir ifade ile "millet" nev'inde cemiyetin ve modern/asrî bir devletin oluşturulabilmesi ve bunun sürdürülebilmesi, millî ve asrî bir eğitim sistemiyle mümkündür. Bu olguyu derin-

lemesine ve en yüksek düzeyde dile getiren Gökalp'tir. Her ne kadar II. Meşrutiyet döneminde başlarda Emrullah Efendi, Satı Bey, İsmayıl Hakkı, Nafi Atuf, Necmettin Sadak gibi eğitim meselesine kafa yoran isimler olmuşsa da bu ortamda Gökalp, gündem belirleyici bir role sahiptir. Çoğu kere tartışmaların fitilini ateşleyen odur, müzakereler onun yazdıkları etrafında dönmektedir.

Ziya Gökalp'i eğitim/maarif/terbiye noktainazarından tartışmak ya da anlamaya çalışmak, öncelikle bugünkü eğitim sisteminin yapısına dair bir hüküm vermekle başlayabilir. Eğitim sistemi millî midir, değil midir? Millî olması gerekli midir? Eğitim sisteminde öğretilenler, Türk milletinin tarihî kültürel dokusuna uygun mudur, değil midir? Bu soruya verilecek cevap olumlu ise Gökalp'in yazdıkları, söyledikleri amacına ulaşmış demektir. Sorunun cevabı menfi ise burada hem Gökalp'in firikleri tartışılabilir, hem de Gökalp sonrasında onun önerdiği şekilde bir eğitim sisteminin niçin teessüs edemediği sorgulanabilir.

Gökalp'in devlet ve millet analojisine göre Türk cemiyeti/toplumu tarihin en eski dönemlerinden beri *milletşah*î bir yapıdadır (millet niteliğine özünde sahip). Bu sebeple Gökalp, Oğuzların terbiyesini millî bir terbiye olarak niteler. Dolayısıyla da Türk cemiyeti arasında asrî bir hars, şuursuz bir şekilde her zaman var olmuştur. Modern dönemde terbiyenin gayesi bu şuursuz hâlde (tahte'ş-şuur) duran harsı canlı hâle getirmektir. Böylece cemiyetin tekâmülü tamamlanacak ve millî harsın devamı sağlanacaktır. Asrî bir terbiyenin tecelli etmesi zaruridir. Asrî olmayan bir cemiyette, asrî bir terbiyenin verilmeye çalışılması eğitim sistemi ile toplum arasında ciddi bir mesafenin açılmasına sebep olur. Bu durum eğitim-okul ile toplum/aile arasında bir değer uyuşmazlığını meydana getirir.

Tanzimat'tan beri Türk toplumu ile Türkiye'nin eğitim sistemi arasında ciddi bir mesafe ve soğukluk, değer uyuşmazlığı vardır. Okulda öğretilen yabancı fikirler ile toplumun millî harsı arasında bir fark/mesafe vardır. Şu hâlde bu kriz nereden kaynaklanmaktadır? Türk cemiyetinin gerçekten millet nev'ine sahip bir bünyeye sahip *olmamasından* mı? Gökalp'in analojisinde eğitim ve toplum arasında bir mesafe varsa bunun temeli asrî harsın olmamasıdır. Asrî harsı olmayan toplum millet nev'inde değildir! Böylesi bir topluma asrî terbiye verilse bile yine asrî terbiye/eğitim sistemi teşekkül etmez. Şu hâlde Türk toplumu, "millet" esasına dayalı bir siyasal-sosyolojik tekâmüle ulaşmış mıdır? Yoksa hâlâ bir cemaatler konsorsiyumu olarak mı hayatına devam etmekte ve millet olamamanın sancısını mı çekmektedir? Gökalp'in vefatından yüz sene geçmiş olmasına karşın Türk siyasal sisteminin ve özellikle bürokrasinin çalışma mekaniği göz önüne alındığında, millet olma vasfından bahsedilebilir mi? Yüz yıldır, eğitim sisteminin millîliği sürekli sorgulanıyor ve eğitimde millîlik arayışları yapılıyorsa bunun gerisinde "asrî harsa" malikiyet ve "millet olmak" vasıflarıyla olan ilgiye bakmak gerekir.

Gökalp, asrî harsa sahip olmayan toplumların, millet nev'inde bir sosyolojik ve siyasal tekâmüle ulaşamadıklarını, dolayısıyla asrî bir cemiyet olmadıklarını söyler. Buna örnek olarak da İran'ı gösterir. Ona göre bu yapıdaki bir cemiyette, asrî eğitimin verilmesi marazi, çift irfanlı, çift vicdanlı, şahsiyetsiz ve seciyesiz insanların yetişmesine sebep olur. Osmanlı son dönemindeki buhran sürecinde Türk cemiyeti, Türkçülük cereyanı ile vicdanında yaşayan harsı canlı hâle getirmeye çalışmış ve bunu mektep ile (müte'azzi terbiye), münteşir hâle getirmeye çalışmıştır. Ancak anlaşıldığı kadarıyla Gökalp'in bu planı Cumhuriyet sonrasında tutmamıştır. Mektep, gayri millî bilgi ve değerleri öğretmeye çalışmış, bu ise Türk milletine bir türlü makul gelmediği için eğitim sistemi ve özgün Türk harsı/kültürü arasındaki mesafe kapanmadan varlığını sürdürmüştür. Dahası, Gökalp kendi döneminde topluma en zararlı insanların mektep ve medrese görmüş insanlar arasından çıktığını, çünkü bunların münteşir terbiye ile eğitilmediğini, kendilerine farklı bir cemiyetin mefkûresinin verilmeye çalışıldığını, dolayısıyla da memleketin bu adamlardan sürekli zarar gördüğünü söyler. Aslında bütün bir cumhuriyet tarihi boyunca eğitim sisteminin manzarası bundan farklı değildir. Elbette, terbiyesini sadece mektebe borçlu olmayan; aile, toplum ve diğer cemiyet unsurlarından beslenerek yetişen istisna kişiler vardır. Şu hâlde aslında Gökalp'in şikâyet ettiği Tanzimat maarifi, Cumhuriyet döneminde görünmeden kökleşmiş, âdeta kurumsal hâle gelerek devam etmiştir.

Acaba Gökalp'in Türkçülük cereyanından umduğu, Türk milletinin öz töresine, örfüne ve harsına bağlı bir maarif sisteminin teşekkül edememesinin sebepleri nelerdir? Bunun üzerine düşünmek gerekir? Gökalp'in mantığına göre Türk milleti yaşadıkça millî bir terbiye sisteminin teşekkül etmesi potansiyel olarak her zaman mevcuttur. Türk milleti bu asırda yaşadığına göre asrî bir millettir, asrî bir millet olduğuna göre asrî bir harsı vardır. O hâlde yapılması gereken, terbiye sistemini buna göre yapılandırmaktır. Ama her nedense bu terbiye/eğitim sistemi bir türlü millî olarak yapılandırılamamaktadır? Şimdi düşünülmesi gereken husus budur, neden? Buna kimler, nasıl engel olmaktadır?

Cemiyetlerin tekâmüle uzanan evriminde buhran devirlerinin önemine sıklıkla işaret eden Gökalp, böylesi bir zamanda yaşadığının farkındadır. Buhran devri, mefkûrenin değiştiği zamanlar olduğu için yeni mefkûreyi ve ruh-ı âmmeyi temsil edenlerin dâhiler ve kahramanlar olduğunu söyler ve onlara millet adına hayatî bir vazife yükler (Aslında Gökalp, hiç bir yerde açık şekilde ifade etmese de kendini modern bir müçtehit ve müceddit olarak konumlandırmaktadır). Asrî müceddit ya da sadece müçtehit de dediği yeni ve gerçek toplum önderlerinin kendi kanaatlerini değil, örfü ilâ ederek (yüceltme) şuurlu bir şekilde millî harsı canlandırmalarını, temsil etmelerini ve yaşatmaları gerektiğini; aksi hâlde *irticaî hareketlerin* yükseleceğini ve sanki onların gerçekmiş gibi algılanmasına sebep olacaklarını ihbar ve ihtar eder. Daha da ileri giderek *ruh-ı amme* yerine, *efkâr-ı* âmmenin *örf mahiyetinde cemiyete dayatılmaya* çalışılacağından bahsetmiştir. Aslında Gökalp burada, gerçek toplum önderlerine çok

önemli bir uyarıda bulunmaktadır. Şu hâlde Gökalp'in Türk toplumuna, örf olmayan ama örfmüş gibi dayatılan konjonktürel, moda fikir, düşünce, davranış, duyuş, düşünüş ve yaşam tarzlarının hayata geçtiği ve bunun süreklilik kazanarak bugüne kadar devam ettiği söylenebilir mi? Bu dayatmanın en etkin ve kestirme yolunun da eğitim sistemi olduğu düşünülebilir mi? Bu mevzu üzerine Türk milletinin has evlatlarının düşünmesi elzemdir.

Gökalp'in terbiye meselesine yönelik düşünme pratiğinde "asrîlik, hars ve millîlik" anahtar kavramlardır. Bu mefhumlar, asrî milleti ve Türk devletini yaratacak ve hayatta tutacak unsurlardır. Her milletin kendine ait bir harsı vardır ancak bu apaçık ve görülebilir realite değildir. Cemiyetin vicdanında şuursuz hâlde yaşayan millî marifetleri, (hars) ilmî metotlarla keşfetmek ve bu marifetlerin mevcudiyetini meydana çıkarmak gerekmektedir. İçtimâiyât (sosyoloji) ilmi, bunu usulüne göre şuurlu bir şekilde meydana çıkarabilir. Millî marifetlerin teşekkülü için tek yol, içtimâî ilimleri tedris edenlerin içtimâiyât usulünü bilmesidir. Geçmiş devirlerdeki felsefenin ve filozofların yerini asrî cemiyetlerde içtimâiyât ve içtimâiyâtçılar almıştır. Millî marifetlerin keşfi ve ona dayalı bir terbiye sisteminin kurulabilmesi için tek çarenin "Türk harsını tetkik ederek *millî içtimâiyâtı*mızı kurmak" olduğunu söyleyen Gökalp'in ideali vefatından sonra nasıl devam etmiştir? Gökalp'in işaretiyle 1924'ten sonra Türkiye'de sosyolojiye hiç olmayacağı kadar yüksek bir statü verilmiş ve alan açılmıştır. Buna rağmen Türkiye'de *millî bir içtimâiyâttan* bahsedilebilir mi? Cevap menfi ise bunun sebepleri nedir? İçtimâiyât, Türkiye'de millî harsın (marifetlerin) ilkelerini belirlemek ve onları fertlerde ruhî melekeler hâlinde getirmeye mi hizmet etmiştir yoksa yine Gökalp'in "efkâr-ı âmme" olarak nitelediği, gelip geçici, belli sınıfların menfaatlerini yansıtan; yabancı fikirlerin savunulmasına ve dayatılmasına aracılık eden bir fonksiyon mu üstlenmiştir?

Terbiye meselesinin hars ve medeniyetle doğrudan ilişkilendirildiği tartışmalarda Gökalp, dini hemen hemen hiç söz konusu etmemiştir. Harsı ve medeniyeti vücuda getiren müesseseler sayılırken din ve ahlak en başta yer alan kurumlar arasındadır. Ona göre eski Türkler din saikiyle yeni bir medeniyete dâhil olmuş ve devlet nev'i/türü bakımından kabileden ümmet safhasına bu devrede geçilmiştir. Tanzimat'tan sonra ise yeni medeniyetle intibak, fenniyât/teknoloji itibariyledir. Dolayısıyla dini ve din eğitimini, terbiye tartışmasına dâhil etmemiştir. Modern eğitimin teşekkülünde dinin yerinin olmaması, bizatihi din karşıtı olarak konumlanması da aslında Gökalp'in meseleyi kavradığını göstermektedir. Ancak harsı meydana getiren müesseselerin başında din vardır. Millî terbiye harsa istinat ettiğine göre millî eğitim de büyük ölçüde dine istinat edecektir. İşte bu durum Gökalp'in eğitim paradigmasının ciddi paradokslarından biridir. Nitekim Gökalp bu konuyu fazla kurcalamamıştır.

Gökalp'in terbiyevî içtimâiyât kavramsallaştırmasında ilginç hususlardan biri, münteşir terbiyenin verildiği kademenin sultanîler olarak görülmesidir. Bir taraftan

"Çocukluk devri münteşir hayat devridir." demekte, öte yandan "millî terbiyenin" asıl öğretileceği ve fertlerde içselleştirileceği yer olarak sultanîleri işaret etmektedir. Oysa millî terbiyenin, diğer bir ifade ile münteşir terbiyenin en etkili ve kalıcı hâlde öğretileceği ortam, zaman ve mekân ibtidâî devresidir. Her ne kadar Gökalp burada, mektep sistemindeki ilköğretimi kast ediyor gibi görünse de zorunlu eğitim çağında artık millî terbiyenin en iyi verilebileceği kademe okul öncesi ve ilköğretim hâline gelmiştir. Gökalp'in, Satı Bey ve İsmayıl Hakkı Bey ile karşıt konumlandığı konu budur. Her ne kadar Gökalp, maarif sisteminde kapsamlı ıslah hareketine darülfünundan başlanması gerektiğini savunup Emrullah Efendi safında yer alarak doğru konumlanmışsa da millî terbiye ve ibtidâî ilişkisinde doğru tarafta olmadığı görülmektedir.

Talim, terbiye, hars ve medeniyet kavramları arasında net bir ayrım yapan Gökalp, Avrupa'dan, talim-i tedris usulüne dayanan alanlarda bilgi ve davranış almamız gerektiğini hatta buna mecbur olduğumuzu söyler. Teknik ve teknolojiye (fenniyât) millî duyguların dâhil olmadığını, bunun bütün milletlerde ortak olduğunu söyler. Teknik ve teknolojinin de bir felsefe, metafizik ve millî duyguya dayandığı artık 1960'lardan sonra neredeyse kesin bir hüküm hâline gelmiştir. Bu yönüyle Gökalp'in tasnifinde talimin lâ-millî olması gerekçesiyle Avrupa'yı taklitte bir beis görmemesi bugün için pek anlamlı değildir. Gökalp, fenniyât itibariyle Batı medeniyeti unsurlarını almayı zaruri görürken; bilim-ahlak, teknik-maneviyat ve metafizik ayrımı yapmamıştır. Bir medeniyet dairesinden bir nesne/araç, teknik, usul alındığında; onun kültürü, edebiyatı, ahlakı ve metafiziği de beraberinde sinsice girmektedir. Bunu refüze edecek millî/harsî sınırlar ve imkân hemen hemen yok gibidir. Bu durum sosyal ve beşerî bilimlerde zaten had safhadadır ki Gökalp de bunu iktisat ilmi üzerinden örneklendirmiştir. Nitekim bir İngiliz iktisatçının teorisi asla beynelmilel değil İngiliz iktisadının beynelmilel adı altında başkalarına pazarlanmasından ibarettir. Bu durum, pedagoji için çok daha derin ve keskindir. Tanzimat'tan itibaren özellikle de II. Meşrutiyet'ten sonra terbiye, ekonomi, sosyoloji, hukuk vb. alanlarda metot aramanın, yüzlerce Batılı uzman davet edip onlardan çare beklemenin ürettiği sorunlar ortadadır.

KAYNAKÇA:

Yıldız, A. & Gündüz, M. (2019). "Ma'arif: Transformation of a Concept in the Ottoman Empire at Beginning of 19th Century", *Journal of the History of Education Society*, 48/3, ss. 275-296.

Ziya Gökalp. (10 Ağustos 1327/23 Ağustos 1911). "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler", *Genç Kalemler*, ss.138-141.

Ziya Gökalp. (11 Rebiyülevvel 1332/7 Şubat 1914). "İslam Terbiyesinin Mahiyeti", İslam *Mecmuası*, S.1, ss.14-16.

Ziya Gökalp. (15 Temmuz 1332/1916). "Millî Terbiye, I", *Muallim Mecmuası*, S.1, ss.3-9.

Ziya Gökalp. (15 Ağustos 1332/1916). "Millî Terbiye, II", *Muallim Mecmuası*, S.2, ss.33-39.

Ziya Gökalp. (15 Eylül 1332/1916). "Millî Terbiye, III", *Muallim Mecmuası*, S.3, ss.65-71.

Ziya Gökalp. (15 T. Evvel 1332/1916). "Millî Terbiye IV", *Muallim Mecmuası*, S.4, ss.97-102.

Ziya Gökalp. (15 K. Sani 1332/1916). "Millî Terbiye, V", *Muallim Mecmuası*, S.7, ss.193-202.

Ziya Gökalp. (1 Mart 1332/1916). "Millî Terbiye, VI", *Muallim Mecmuası*, S.8, ss.225-231.

Ziya Gökalp. (1 Nisan 1333/1917). "Millî Terbiye, VII", *Muallim Mecmuası*, S.9, ss.264-272.

Ziya Gökalp. (Mayıs 1333/1917). "Cemiyette Büyük Adamların Tesiri", İçtimaiyat, C.1, S.1, ss.146-154.

Ziya Gökalp. (1 Haziran 1333/ 1 Haziran 1917). "Maarif Meselesi", *Muallim Mecmuası*, S.11, ss. 321-327.

Ziya Gökalp. (1 Temmuz 1333/ 1 Temmuz 1917). "Maarif Meselesi", *Muallim Mecmuası*, S.12, ss.353-359.

Ziya Gökalp. (14 Şubat, 1918). "Terbiye Meselesi: Mekteplerde Mükâfat ve Mücazat", *Yeni Mecmua*, S. 32, ss.113-114.

Ziya Gökalp. (7 Mart 1918). "Mükâfat ve Mücazat Meselesine Dair Birkaç Söz", *Yeni Mecmua*, S.34, ss.143-144.

Ziya Gökalp. (21 Mart 1918). "Mükâfat ve Mücazat Meselesine Dair Birkaç Söz Daha", *Yeni Mecmua*, S.36, ss.183-185.

Ziya Gökalp. (4 Nisan 1918). "Mükâfat ve Mücazat Meselesine Dair Birkaç Söz Daha", *Yeni Mecmua*, S.38, ss.222-225.

Ziya Gökalp. (2 Mayıs 1918). "Münteşir ve Müte'azzi Müeyyideler", *Yeni Mecmua*, S.42, ss.308-309.

Ziya Gökalp. (13 Temmuz 1918). "Maarif ve Hars", *Yeni Mecmua*, S.52. ss.502-503.

Ziya Gökalp. (26 Haziran 1922). "Muhasebe: Dine Doğru", *Küçük Mecmua*, S. 1/5, ss.1-7.

Ziya Gökalp. (17 Temmuz 1922). "Muhasebe: İktisada Doğru", *Küçük Mecmua*, S. 1/7, ss.1-7.

ZİYA GÖKALP'IN İSLAM ANLAYIŞININ "BUGÜN" VE "YARIN"IN İNŞASINA KATKISI

Mustafa TEKİN[*]

Bugün gelinen noktada net bir şekilde ortaya çıkan problem, özelde Türkiye'nin geleceğinde İslam ile sağlıklı irtibatın nasıl sağlanacağına dairdir. Nitekim hala Müslümanlığa dair deneyimlerin normatif bir temelde yapılamamış olması, Müslümanların birçok alandaki başarısızlıkları en baştan İslam'ın geleceğine dair negatif söylemler üretilmesine yol açtığı gibi kimi zaman umuda dair kötümserlik de yaymaktadır. Bu toprakların tarihsel ve sosyolojik kodlarında ve derinliklerinde belirleyici bir rol oynayan İslam'a biçilecek konumun, kendi gerçekliği ile örtüşüyor olması gerekmektedir.

Osmanlı'nın son döneminden itibaren karşı karşıya gelmiş modernleşme süreci, her şeyden önce toplumun İslam ile irtibat noktasında kırılmalar yaratmıştır. Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin dönüştüğü bir perspektifi dünyaya yansıtan modernizm, son kertede Tanrı'nın dünyadaki konumuna dair yeni bir öneri olması hasebiyle bir yerinden etme tavrıyla birlikte gelmiştir. Öyle ki gerek Batı gerekse batı dışı toplumlarda "din" ile irtibat kurma biçiminin modernleşme sürecinde değişimi, toplumların entelektüelleri tarafından bir problem bağlamında ele alınmıştır. Fransız İhtilali, Aydınlanma Düşüncesi gibi süreçlerle birlikte merkezi konumunu yitiren dinin toplumda daha önce göstermiş olduğu birlik ve dayanışmayı sağlayıcı fonksiyonunun nasıl sağlanacağı önemli bir soru(n) olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim Emile Durkheim'ın üzerinde durduğu problem bu olmuştur. Benzer şekilde Osmanlı'nın son döneminde Ziya Gökalp'ın tartışmalarında "din" ciddi bir yer işgal etmektedir.

Bu bildiri Ziya Gökalp'ın farklı sosyal, ekonomik, kültürel, siyasal şartların kesişme alanında İslam ile nasıl bir ilişki kurulacağına dair mülahazalarını ortaya koymayı, bu irtibat biçiminin kritiği ile bugün bunun anlamını soruşturmayı hedeflemiştir. Ziya Gökalp'ın kendi döneminde modern dünya ile karşılaşma esnasında İslam'ı konumlandırma ve İslam'la modern dünyanın irtibatını kurma yaklaşımının bugün ve geleceğe bir menfez açıp açmayacağının imkânlarını tartışmak açısından düşünülmelidir.

[*] Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Ve Din Bilimleri Bölüm, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı mtekin@istanbul.edu.tr ORCİD: 0000-0001-6854-3800.

Gökalp'ın Hayatı, Yaşadığı Dönem ve Özellikleri

Ziya Gökalp'ın fikirlerini sağlıklı bir şekilde anlamak ve bir zemine oturtmak için yaşadığı dönem ve konjonktürü ile hayatının ana çizgilerine belirli oranda referanslar vermek ve belki daha ileri giderek hayatı ile yaşadığı dönem arasında diyalojik bir ilişki geliştirmek gerekmektedir.

Asıl adı Mehmet Ziya olan Ziya Gökalp 1876 tarihinde Diyarbakır'da doğdu. Ailesi Çermik Sancağı eşrafından gelen Ziya Gökalp'ın annesi ve babasının şeceresinde bu durum görülmektedir. Gökalp yakınlarındaki iki ayrı mahalle mektebinde okuduktan sonra, tahsil hayatını devam ettirmiş bu minvalde Diyarbakır Askeri Rüşdiyesi'ni 1890 tarihinde bitirmiştir. Bir yıl kadar özel öğreniminin ardından Diyarbakır Mülki İdadisi'nin ikinci sınıfına kabul edildi. Öğrenimine İstanbul'da devam etmek istedi fakat ailesinin rızası olmadı. Bu probleme diğer bazı sıkıntılar da eklenince bir intihar teşebbüsünde bulundu. Sağlığına kavuşmasının ardından İstanbul'a giderek Mülkiye Baytar Mektebi'ne kaydoldu (1895). Bu süreçte izinsiz cemiyet kurmaktan tutuklanarak hapse girdi. 1900 yılında evlendi ve kısa süreli memuriyetlerde bulundu. Askeri Rüşdiye'de Fransızca muallimliği yaptı. Meşrutiyet'in ilanının ardından Diyarbakır'da İttihat ve Terakki'nin şubesini kurdu ve faaliyetlerini burada yürüttü. Birçok dersler verdi. Fakat esas olarak Daru'l-Fünun'da ictimaiyyat dersleri verdi. Fakat bir yargılama sonucu Malta ve Limni sürgünleri yaşadı. 1921'de Türkiye'ye döndükten sonra Ankara'da bürokraside görev yaptı ve 1923'te milletvekili seçildi. Bu arada sağlığının bozulması sonucu İstanbul Fransız Hastanesi'nde 1924 yılında öldü (Okay, 1996, s. 124).

Ziya Gökalp'ın hayatına baktığımızda siyasi ve ilmi faaliyetlerin bir arada yürütüldüğünü görmekteyiz. Bu, onda düşüncenin siyasete yön vermesi üzerinden kurduğu teori-pratik ilişkisidir. Gökalp'ın yaşadığı dönem hem siyaseten hem de düşünce açısından yaşanan buhranın hâkimiyetini bize göstermektedir (Erişirgil, 1984, s. 115 vd.). Esasen Osmanlı'da o dönemde devletin toprak kaybetmesi, iktisadi, sosyal, kültürel buhranlar yoğun şekilde izlenebilir. Bu sebeple Gökalp siyasi faaliyetlerini devam ettirmiştir. Fakat anlaşıldığı kadarıyla siyasete olan ilgisi ilim ve düşünceye dair çabalarını zayıflatmadığı gibi bu birliktelik hayatının sonuna kadar devam etmiştir. Belki siyasetle ilim dünyası arasında bürokrasideki görevleri hem siyasi hem de ilmi birikimi ve tecrübesini değerlendirme ortamı sağlamıştır. Bilhassa siyasi faaliyetleri sebebiyle hapis, sürgün gibi cezalar onun düşünce dünyasını zayıflatmamış görünmektedir. Bu durum, bir aydın olarak Ziya Gökalp'ın yaşadıkları ile buhranlarla baş edebildiğini göstermektedir. İlmi açıdan bakıldığında Ziya Gökalp'ın iki boyutu özellikle vurgulanmalıdır. Birincisi, Ziya Gökalp'ın mütefekkir boyutudur ki, o dönemde birçok Türk aydını gibi içinde bulunulan buhrandan kurtulmak üzere teorilere doğru derinleşen düşünce üretimine atıfta bulunmaktadır. İkincisi de, Gökalp'ın sosyoloji bilimi açısından durduğu yerdir. Batı'da yeni ortaya

çıkan bir bilim olarak sosyolojinin Türkiye'de kurumlaşması açısından onun ilgisi kayda değerdir. Bilhassa Darü'l-Fünun'da vermiş olduğu dersler yanında birçok dergideki yazıları da problem alanlarını sosyolojik çözümleme bağlamında bir anlam taşımaktadır.

Osmanlı Devleti 14. yüzyıl başı itibarıyla beylikler içerisinden çıkarak yapısal olarak kurumsallaşmış, büyüyerek ve genişleyerek üç kıtada kendisini göstermiştir. İslam'ın gerek Osmanlı'nın kurumsal bünyesinde gerekse yaşanan gündelik hayat içerisinde merkezi bir konumu bulunmaktaydı. Karlofça Antlaşması'nın ardından 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı'nın siyasal açıdan egemen konumu değişime uğramış, nüfuz kaybederek sınırları daralmaya başlamıştır. Bu nüfuz kaybını telafi etme çabaları ilk başta, yine siyasal alanda ve dışsal boyutlarla görünür oluyordu. Dolayısıyla bir takım teknik aktarımlarda telafi çabalarının yoğunlaştığını görmekteyiz. Fakat Tanzimat'a gelindiğinde, sorunun daha deruni boyutlara doğru indiği; bakışların dıştan içe doğru çevrildiği çok farklı tezahürleriyle anlaşıldı. "Devlet nasıl kurtulur?" sorusu etrafında siyasal, ekonomik, sosyal, kültürel vb. her alandaki arayışlar, Batı'ya bakarak ve Batı düşüncesi çerçevesinde şekillendi (Tekin, 2011, s. 43).

Hiç şüphesiz bir düşünce adamının yaşadığı dönem ve bu dönemin genel karakteristiği önem taşır. Ziya Gökalp Osmanlı Devleti'nin çok boyutlu sorunlarının ağırlaştığı bir dönemde yaşamıştır. Bir yanda devletin içinde bulunduğu gaileden kurtarılması, diğer yandan Batı modernitesinin yarattığı etki ve dönüşümler Osmanlı aydınlarının çift kanatlı uğraştığı sorunların başında gelmektedir. Zaten farklı ideolojik yaklaşımlara sahip olsa da aydınların ortak olarak cevabını aradıkları soru; "Osmanlı Devleti (genelleştirirsek İslam dünyası) niçin geri kaldı?" şeklinde formüle edilmiştir. Bu soruya verilen cevaplar aynı zamanda siyasetlerin de belirginlik kazanacağı çerçeveyi belirtmekte idi. Fakat Osmanlı Devleti'nin gerileme döneminde yaşanan coğrafi kayıplar, sosyo-ekonomik değişimlerin siyasetlere yön verdiği de gözlemlenmektedir. Kabaca Batıcılık, Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük şeklinde kategorize edilebilecek unsurlar da farklı konjonktürde ağırlık kazanmışlardır.

Batıcılar Osmanlı'nın geri kalmaktan kurtulması için hem içerik hem de form olarak Batı'yı takip etmesi gerektiğini savunanlardır. Ülke toprak kaybettikçe Osmanlılık üzerinden sağlanması muhtemel birlik fikri, böyle bir siyaseti öne çıkarmıştır. Yine Osmanlı'nın Müslüman toplumlardan yeni destekler sağlamak üzere uygulanan İslamcılık siyaseti de bir başka kategoriyi oluşturmaktadır. Osmanlı'daki siyasi ve konjonktürel değişimler Türkçülük akımını da daha sonraki süreçte ortaya çıkarmıştır. Ziya Gökalp bunlar içerisinde Türkçülük akımı çerçevesinde bir inşa yapmaya çalışmıştır. Diğer yandan Batı'daki fikri ve siyasi gelişmelerin de burada etkilerinden bahsetmek gerekmektedir. Özellikle sanayileşme ve Fransız İhtilali'nin ardından hem üretim tarzındaki dönüşümler hem de imparatorlukların giderek zayıflayarak ulus-devletlerin inşa edilmeye başlaması Türkiye'yi de etkileyen bir faktördür.

"Batıcıların İslâm'ı kültürel içerikleriyle kabul etmekle birlikte, bu geri kalmışlığın aşılmasında İslâm'ın içerik olarak da form olarak da paradigmal bağlamda devrini tamamladığı yönündeki önerileri, onları İslamcılardan farklılaştırmaktadır. Bu bağlamda, İslâmcıların öngördüğü ve sorunsallaştırdığı İslâm ile "Müslüman" arasındaki mesafenin kapatılması ile sorunun aşılabileceği yönündeki yaklaşımları, batıcılarda Aydınlanmacı bir tavra uygun olarak İslâm'ın hâkim paradigma olmaktan çıkarılması şeklindeki cevapla karşılaşır. Osmanlı aydınları arasında İslâmcı ve batıcıların içinde yetiştikleri kültürel ortamdan kaynaklanan Müslüman hayatına dair reflekslerde örtüşmeler olsa da, netice itibarıyla İslâmcılar ve batıcılar birbirleri için eleştiri konusu olurlar" (Tekin, 2015, s. 447-448). Diğer yandan İslamcılarla Türkçüler arasında gelenek ve bir tarihe yaslanma anlamında ortaklıklar bulunmaktadır. Fakat tüm bu cereyanların aynı zamanda modernleşme konusunda pozitif yönde ortak bir tavır içinde olduklarına özellikle dikkat çekilmelidir.

Fakat Osmanlı'nın son dönemdeki tartışmalarda altının çizilmesi gereken önemli bir nokta vardır. Neticede Batıcılık, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük cereyanları içerisinde görüş bildiren Osmanlı aydınları Batı ile de bir şekilde iletişim halinde olmakla birlikte geleneksel bir kültür ve eğitim çerçevesinde yetişmişlerdir. Söz gelimi; İslami bilgi ve müktesebatları bulunmaktadır. Dolayısıyla İslam'a her şeyden önce hem bilgi hem de kültür üzerinden irtibatlıdırlar. Meselâ; birçok konulara yaklaşımlarında, söz gelimi kadın ve aile konusuna yaklaşımlarında önemli benzerlikler bulunmaktadır. Tam da bu sebeple İslam'ın paranteze alınamayacağı, aydınların zihni arka planında yer etmektedir.

Osmanlı'nın son döneminden itibaren bugüne kadar modernleşme serüveni kabaca incelendiğinde, "din" konusunun bu tartışmalarda temel bir problem olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Çünkü modernlik yakın dönem insanlık tarihi içerisinde ciddi bir kırılma yaratmıştır. Bu kırılma bir yandan kozmolojik bir değişime diğer yandan insanın evrendeki yeni konumuna vurgu yapmaktaydı. Modernlik Batı'da aynı zamanda dinin kurumsallaşmış yüzü olan kilise ile bir gerilim ilişkisi içinde ortaya çıkmıştı. Bu durum modernliğin yayıldığı Batı dışı diğer toplumlarda da karşılıkları aranan bir hususiyetle görünür olmuştur. Böylece başta Batı toplumları olmak üzere dinin yeni konumunun ne olacağı meselesi, modernlik tartışmalarında merkezi bir yer edinmiştir.

Post/Modern Dünyada İslam'a Yaklaşım(lar) ve Sorunları

Bu makalenin konusu Ziya Gökalp'ın İslam'a yaklaşımının günümüz dünyası ve çağdaş dünya içerisinde yeniden değerlendirilmesi, bize menfez açabileceği noktalarının belirtilmesi yönünde bir tartışmadır. Bunu yapabilmek için bugün özelde Müslüman toplumlarda genelde tüm dünyada "İslami" şeklinde etiketlenen formlara kısaca bakmak gerekmektedir. Öncelikle İslam'ın ve/veya Müslümanların Hz.

Peygamber'in (s.a.v.) irtihalinin ardından farklı düşünce, felsefe ve medeniyetlerle karşılaşmaların sonucunda sahip oldukları dinamikler çerçevesinde bazı formlar üretmişlerdi. Buradan yola çıkarak Müslüman toplumlarda sosyal, ekonomik, kültürel gelişmeler kaydedilmiş ve neticede tüm insanlığa miras bırakılabilecek kavramlar ve müktesebat ortaya konduğu gibi hâkimiyet de tesis edilebilmişti.

Fakat 18. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı Devleti merkezde olmak üzere Türkler ve diğer Müslümanlar işlerin yolunda gitmediğini farklı düzeylerde dile getirmeye başlamışlardı. İşte burada yaşanan Batı modernitesi ile karşılaşma bugüne kadar devam eden süreçte ciddi kırılmalar yaratmıştır. Bugün gelinen noktada modernliğin ciddi eleştirileri yapılmasına rağmen hala Batı düşüncesinin ve medeniyetinin dünyayı yönlendirme bağlamında egemenliği devam etmektedir. Etkilerinin kuvvetle devam ettiği düşünüldüğünde post/modernleşme diyebileceğimiz bu süreçte, Müslüman toplumlar içinde yaşadıkları handikaptan kurtulmak üzere birtakım çabalarda bulunmaktadırlar. İlk başta bazı reform ve ıslahları gerçekleştirerek halledilebileceği düşünülen bu problemlerin, süreç ilerledikçe daha derinlerde "düşünsel ve felsefi krizleri" deşifre ettiği şimdi daha net görülebilmektedir.

Bugün post/modern dünya ile karşılaşmalar devam etmektedir. Ancak henüz Müslüman toplumların Batı düşüncesi ve medeniyeti ile ciddi bir yüzleşme gerçekleştir(e)mediği ilk elden söylenebilir. Dünya çoklu hegemonya alanlarına bölünmüşse de, son kertede bir paradigma olarak Batı'nın egemenliği devam ediyor görünmektedir. Bu bağlamda Batı ile karşılaşmaların küresel dünyanın araçlarıyla devam ettiği söylenebilir. Bu minvalde Türkiye, Türki Cumhuriyetler, yurtdışında yaşayan Türk unsurları ile diğer Müslüman toplumlar ve toplulukların önünde kabaca üç sorun bulunduğu belirtilmelidir. Bunlar; sömürgeleş(tir)me, post/modern dünya/düşünce/paradigma ile karşılaşma ve onu aşma, bir gelecek projeksiyonu oluşturma anlamında İslam ile sağlıklı bir irtibat kurabilme.

Birkaç yüzyıllık modernleşme çabasından sonra, yeterince yol alınamayışı, Batı ile yüzleşmenin (düşünsel olarak) gerçekleştirilemeyişi, post/kolonyalizmin devam etmesi, insanımızın enerjisini alan bir düzeyde devam etmektedir. Daha da ötede Müslüman toplumlarda gündelik yaşam pratiklerinin Batı tarafından temellük edilmesi, bu coğrafyalardaki başarısızlık Müslümanların bir ümit olarak gözlerini Batı'ya çevirmelerini sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla buradan kurtuluş için çabaların ciddi yoğun ve düşünsel içeriklerinin kuvvetli olmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Bu nokta, dışsal bir sömürgeleş(tir)menin ötesinde zihni sömürgeleşme dediğimiz bir durumu gündeme getirmektedir ki, belki önce bu halden kurtulmak gerekmektedir.

Tüm post/modernleşme sürecinde İslam ile nasıl irtibat biçimleri geliştirilmiştir? Bunlara kısaca bakabiliriz. Öncelikle Batı düşüncesi dünyası ve medeniyeti ile ilişki geliştirme mecburiyeti, Batı'ya bir öykünme şeklinde tezahür eden bir form

kazanmıştır. Özellikle batıcıların Osmanlı'dan bu yana hem içerik hem de form olarak batılılaşması gerektiği yönündeki önerileri ve bunlara yönelik uygulamalar toplumda bir başkalaşım yaratmıştır. Aslında bu pratikler üç adım ötesinde paradigmasından şüphe eden, hatta pratikler çerçevesinde paradigmasını batılı içeriklerle dönüştüren bir zihin dünyası yaratmıştır. Elbette toplumların ya da medeniyetlerin birbirinden etkileşim çerçevesinde alacakları pratikleri vardır. Hatta bu tür alışverişlerin sosyolojik bir gerçeklik olduğunun altını çizmeliyiz. Fakat sorun toplumların kendi paradigmasına olan güvendir ki, İslam dini hala böyle bir irtibat konusunun problemi olarak bazı zihinlerde kendisini göstermektedir.

Diğer yandan İslam'ın kendi kendine yeterliliği söz konusu edildiğinde, Batı düşüncesi başta olmak üzere dışarıya kapalı bir dünya inşa etme zihniyetinin ortaya çıkmasıdır. Her şeyin İslam'da deruhte edildiği argümanından yola çıkarak Batı'da olanların aslının İslam'da bulunduğunu öne süren ve "ondan bizde de var" şeklindeki ifadeyle tebellür eden bir yaklaşım bulunmaktadır. Zaten bu söylem Batı'nın Ortaçağ'dan kurtuluşunu ve mevcut gelişmişlik durumunu İslam dünyasına borçlu olduğunu ifade etmektedir. Büyük oranda nostaljik bir tarihsellik içinde yaşayan bu zihniyetin iki problemle kristalize olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, çağdaş sorunlarla baş edebilme problemi yaşanması sebebiyle "bugün"e bir türlü gelememekte; sürekli tarihteki muzaffer dönem, olay ve kişilere atıfta bulunmaktadır. İkincisi de, batı düşüncesi ile bir etkileşim kurmaktan uzaklığı sebebiyle açık ve örtük biçimde kapalı bir dünya inşa etmektedir. "Kapalı bir dünya" zaten başlı başına bir problemdir; fakat özellikle günümüz küresel dünyasında bunun imkânı da sorgulanması gereken bir hüviyet taşımaktadır.

Bu kapalı dünya inşasının somut görünümlerinden birisi de, fundamentalist hareketlerdir. Aslında tüm dinlerde gözlemlenen ve modern dünyaya karşı bir direnci ifade eden fundamentalist hareketler, modernliğin şiddet ve totaliterlik yüklü tavırları karşısında, benzer şiddet ve totaliterlikle tepki gösteren dirençlerdir. Bilhassa şekerleşme süreçlerinin sonucunda, toplumlarda meydana gelen amaç ve anlam kaybını telafi etme noktasında fundamentalist hareketlerin (ister sekiler, ister dini karakterli olsun) bir karşılık bulduğunu görmekteyiz. Ancak fundamentalist hareketlerin içinde yaşanılan dünyanın zihni arka planı, bilgi müktesebatı, işleyiş tarzını sağlıklı okuyamadığı anlaşılmaktadır. Hâlbuki post/modern küresel dünya militarist yönde teşebbüslerde bulunsa da, son tahlilde yeni teori, üniversite, nörobiyoloji çalışmaları, medya üzerinden kavram, dil vb. ile bir dünya inşa etmektedir. Dolayısıyla böyle bir dünya ile baş edebilmenin yolu bu verilere yönelik çalışmaktan geçmektedir.

Ziya Gökalp'ın İslam'a Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi

Ziya Gökalp'ın yaşadığı dönemi siyasi, sosyal ve kültürel olarak hem Osmanlı dışındaki dünyada hem de Osmanlı'da meydana gelen değişimler belirlemiştir. Bu

minvalde bilhassa Fransız İhtilali'nin ardından imparatorlukların dağılması ve ulus-devletlerin tedrici olarak onların yerini almaya başladığı bir zamanı hatırlamak durumundayız. Diğer yandan Osmanlı'da Türkçülük akımının konjonktürel olarak kuvvet kazandığı görülmektedir. Hem devleti içinde bulunduğu gaileden kurtarmak hem de ağırlaşan sorunlara bir yol göstermek de problemler seti içinde yer almaktadır. Tüm bu gelişmelerin kavşağında Ziya Gökalp'ın fikirsel dünyasını değerlendirmek gerekmektedir. Bu bağlamda Gökalp de hars, medeniyet, millet, Türkleşmek, İslamlaşmak, muasırlaşmak, ictimâi usul-i Fıkıh, ilim, ümmet gibi anahtar kavramlar etrafında karşılaşılan sorunlara dair bir düşünsel inşaya girişmiştir. Dolayısıyla onun yaklaşımını sorunları halletmek üzere bir çerçeve çizmek şeklinde değerlendirmek ve bugün için eleştirisini yapmak geleceğe doğru projeksiyon açısından bir görev olarak ortada durmaktadır. Ziya Gökalp bu değişim ve tefekkürün bir devrim olduğunun farkındadır. "Onun anladığı "ictimai devrim", eski hayatı beğenmeyerek yeni bir hayat ibda etmek (yaratmak). Yeni hayat demek ise yeni iktisat, yeni aile, yeni bediiyat (estetik), yeni felsefe, yeni ahlak, yeni hukuk ve yeni siyaset, yeni değerler demektir" (Bolay, 2015, s. 471).Bunu tamamlayıcı bir öge olarak Gökalp'ta değişim deterministik ve toplumsal kanunlar çerçevesinde gerçekleşmektedir. "O, sosyolojik determinizme bağlı bir düşünür olarak onun sosyal değişimi, insanların keyfine göre değil, sosyal hayatın, zorunlu ictimai kanunlarına, eşyanın tabiatına tabi olarak inkişaf etmesiyle izah ettiği anlaşılmaktadır. Bir taraftan da değişimi, dönüşümü ve yenilenmeyi medeniyetlerin gelişmesine bağlamaktadır ki, bu da bir çeşit eşyanın tabiatına tabi olarak izah etmektir." (Bolay, 2015, s. 466)

Ziya Gökalp'ın İslam'a yaklaşımında iki önemli bileşene atıf yapılması gerektiğini düşünmekteyiz. Birincisi, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" şeklinde formüle edilen "Türk, İslam ve Batı medeniyeti arasını telif etme biçimidir. İkincisi de, aslında üzerinde çok fazla durulmayan "ictimai usul-i fıkıh" kavramsallaştırmasıdır. Şimdi bunlara bir perspektif geliştirmeye çalışalım. Önce "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" formülasyonundan başlayabiliriz.

Gökalp düşüncesini yorumlayanlar Onun din ve millet arasında kurduğu ilişkiye odaklanırlar ve burada dini konumlandırma biçimine dikkat çekerler. Her şeyden önce Gökalp'ın dini ve özelde İslam'ı bir paradigma olarak gördüğünü belirtmeliyiz. "Ona göre Garb'ta her kemalin masdarı fenn ise, Şark'ta ise her feyzin menbaı dindir. İslam'ın cevheri hakikatinin şaşalı bir medeniyet ortaya koymak için kâfi olduğu üzerinde durur" (Korkmaz, 2005, s. 100). Gökalp'ın anlatımlarından anladığımız kadarıyla, yukarıda belirtilen birçok anahtar kavram din ile temellendirilmektedir. Her şeyden önce din ile sihri birbirinden ayırır. Buna göre dinin bir ümmeti (église) olmasına rağmen sihrin bir ümmeti bulunmaz. Ümmet aynı itikatlara malik olan bütün dinlerin oluşturduğu bir dini zümredir. Geçmişte Türklerin "il" devrinde her il, dini bir ümmetten ibaretti. Çünkü her ilin kendisine mahsus mabutları ve ibadetleri vardı (Gökalp, 1980, s. 150). Gökalp'a göre, "Medeniyet zümresi iptida dini bir

ümmet halinde başlar" (Gökalp, 1977, s. 62-63). Yine Gökalp'ın yaklaşımında, "insanlığın ilk aşamasında din yani peygamber ve diğer ermişlere inanç egemendir. Daha sonra ikinci aşamada hukuk doktorları manevi önder haline gelmekte ve dinsel geleneklerle (nakliyat) mantık ve felsefe (akliyat) çatışmaktadır. Nihayet son aşamada geleneklerin kati bir inançla değil, tarihsel gelişmenin insan aklının takip edebildiği bir simgesi olduğunu kanıtlayan pozitif bilim nakliyat ile akliyat arasındaki boşluğu doldurmaktadır. Gerek din gerekse felsefe ruhun Tanrı ile birleştirilmesi olan tek bir yola işaret etmektedir" (Heyd, 1979, s. 100) Yine ilimle din ilişkisini ele alan Gökalp, ilmin bir takım ihtiyaçları tek başına temin edemeyeceğinden dinden istifadeye mecbur olduğunu ve bu mecburiyetin devam edeceğini vurgular. Birbirinin tamamlayıcısı olan ilim ve din gibi iki kuvvet, insanlığın selameti için rehberdir (Gökalp, 1976, s. 102).

Anlaşılacağı üzere Ziya Gökalp, din olgusunun toplumda merkezi bir öneme sahip olduğunu farklı düzeylerdeki analizlerinde belirtmektedir. Esasen din kendisine referansla insanların davranışlarına yön vermektedir. Gökalp din olgusuna millet unsurunu da dâhil etmektedir. Gökalp'a göre, Türk-İslam âleminin uğradığı karışıklıklar ve bunları takip eden felaketler Türk milliyetçiliği ve İslam ümmetçiliği adlarıyla iki canlı idealin belirmesine sebep olmuştur. Bugün bu felaketlerin darbesiyle uyanan genç zekâlar bozguna uğramamızın mesuliyetini terbiyedeki idealsizliğimize atfediyorlar. Hâlbuki fertleri mukaddes gayeler için ölmeye sevk eden duygular din ve milliyet hislerinden ibarettir. Biz çocuklarımıza Türk ve İslam terbiyeleri veremediğimiz gibi asır terbiyesi de veremedik" (Gökalp, 1997, s. 107).

Gökalp bu formülasyonda yer alan kavramları şu tanımlamalarıyla yerli yerine oturtmaya çalışmaktadır: "Türk milletindeniz dediğimiz için dilde, estetikte, ahlakta, hukukta, hatta din hayatında ve felsefede Türk kültürüne (Türk zevkine, Türk vicdanına göre) bir orijinallik, bir şahsilik göstermeye çalışacağız. İslam ümmetindeniz dediğimiz için bize göre en mukaddes kitap Kur'an-ı Kerim, en mukaddes insan Hz. Muhammed, en mukaddes mabed Kâbe, en mukaddes din İslamiyet olacaktır. Batı medeniyetindeniz dediğimiz için de ilimde felsefede, fenlerde vesair medeni sistemlerde tam bir Avrupalı gibi hareket edeceğiz" (Gökalp, 1999, s. 73-74). İfadelerden anladığımız kadarıyla Gökalp, Türklük ile İslamiyet'i birbirinden ayırmamaktadır. O zaten Türklüğü İslamlaşma dışına taşan bir tanım çerçevesinde ele almıyor görünmektedir. Yaşadığı dönemde bir yandan imparatorlukların dağılmaya yüz tutması ve yükselen milliyetçilikler, diğer yandan yeni ulus devletin kurulmasına giden yol Gökalp'ın böyle bir çerçeve çizmesini birlikte getirmiştir. Esasen Gökalp'ın yaklaşımında Türklük ve İslamlık arasındaki ilişki ve gerilim daha sonraki süreçte merkezi bir tartışma noktası oluşturmaktadır. Söz gelimi; Karakaş'a göre, Gökalp bu tartışmada şu sonuçlara varmaktadır. Türkçülük aynı zamanda İslamcılık olup yalnızca Türkçüler, İslam ümmetine mensup olarak kendilerini İslam milliyetçilerinden (Panislamistler) ayırt ederler. Gökalp, Türkçülerin hiçbir zaman İslam inancına aykırı bir duygu beslemeyeceklerini öne sürüyordu; netice olarak İslamlaşmayı

Türkçülüğe dayanak olarak görüyor ve her iki kültürün birbirini tamamladığını düşünüyordu (Karakaş, 2008, s. 457). Türklük ve İslamlık arasındaki ilişkiye dair bir başka yaklaşıma göre, "yapısal yönden toplumu bir araya getirme görevini üstlenen din ile giderek laik bir şekil alan milliyetçiliğin o dönemde ve Gökalp fikriyatında birlikte düşünülmesinin temel dayanakları olarak şunlar gösterilebilir:Milliyetçilik fikrinin savunulması, millî hislerin insanları ortak noktada birleştirmenin bir aracı gibi düşünülmesindendir. Türkler Müslüman bir toplumdur ve İslam dini birleştirici bir görev üstlenecektir. Bu durum, din ve milliyetçiliğin birlikte savunulmasında etkili olmuştur" (Dikmen & Acet, 2014, s. 221-222) Esasen Gökalp sonrasında da Türklük ve İslam arasındaki gerilimi ifade eden tartışmalar devam etmiştir. Fakat Onun düşüncesinde İslam birleştirici temel bir zemin olarak konumlandırılmıştır.

Gökalp'ın özellikle dine yaklaşımını değerlendiren Güngör, önemli birkaç noktaya temas etmektedir. Buna göre, Gökalp'ın Durkheim'dan etkilendiği bir gerçektir ve bu etkilenmede iki nokta öne çıkmaktadır. Birincisi, Durkheim'a göre cemiyet hayatının temeli din hayatı olup bütün sosyal müesseselerin, hatta düşüncemizdeki mantık kalıplarının temeli dinde bulunur. İkincisi, Durkheim Comte'dan gelen bir pozitivist zihniyete sahiptir; o da Comte gibi kendi devrindeki batı dünyasının artık din birliği yoluyla ayakta tutulamayacağını, cemiyet son tekâmül merhalesinde pozitivist düşünceye ulaşmış bulunduğunu, pozitivist düşüncenin tıpkı din gibi bir kutsallık kazandığını düşünmekteydi. Fakat Gökalp bütün hayatında dini inançların etkisinde kalmış bir kişi olarak; Durkheim'in pozitivist bir perspektiften sadece bir sosyal realite olarak incelediği din, onun vicdanında sürekli çatışmalar yaratmıştır(Güngör, 1977, s. 394). Dolayısıyla Gökalp'ın burada dine Durkheim'dan daha geniş bir yer açtığı anlaşılmaktadır.

"Türkleşmek, İslamlaşmak, muasırlaşmak" formülasyonunun bir boyutu Türklük ve İslamlık arasındaki ilişki ise, diğer boyutları Türklük ve muasırlaşma ile İslamlık ve muasırlaşmak arasındaki ilintilerdir. Burada özellikle doğu ve batı medeniyeti arasındaki gerilim açık ve örtük biçimde kendisini göstermektedir. Tuna'ya göre, Türk toplumu o dönemde bir yol ayrımında olarak içinde bulunduğu Doğu uygarlık çevresinden ayrılıp Batı uygarlığı çevresine katılma sorunu ile karşı karşıya kalmıştır. Ziya Gökalp'a göre bir yanda yıkılmakta olan Osmanlı Devleti, diğer yandan temelleri atılmakta olan Genç Türk devleti; Türk toplumunun gelişme doğrultusunun, geçirdiği aşamaların ve kimliğinin, bu noktada yeniden açıklanmasını ve tanımlanmasını gerektirmektedir (Tuna, 1995, s. 103). Bir anlamda Osmanlı'nın mecbur kaldığı bu zorunluluk, Batı medeniyetine yaklaşımı da belirlemiştir.

Bu unsurlar arasındaki ilişkilerde Gökalp'ın hars ve medeniyet kavramları öne çıkmaktadır. "Gökalp her milli topluluğun kendine has kültür unsuruna hars, birçok komşu milletlerle müştereken geliştirdiği kültür unsuruna medeniyet diyor… Geçmişteki menşeleri itibarıyla birbirlerine bağlı olan ananelerin toplamı medeniyettir.

Buna karşılık örf harsa dâhildir. Beynelmilel bir karakter arz eden medeniyet, aslında bilim, teknik ve sanattan ibarettir…Milletin harsı çeşitli medeniyetlerden unsurlar almakla beslenir" (Günay, 1992, s. 47) Dolayısıyla toplumların kendi dönemlerinde baskın olan bilimsel ve teknolojik müktesebat ile kurmak zorunda olduğu ilişki muasırlaşmaya denk gelmektedir.

Gökalp'ın "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" şeklindeki formülasyonu da farklı değerlendirmelerin konusu olmuştur. Bir değerlendirmeye göre, Gökalp, 1918 yılında yazdığı bu eserinde Cumhuriyet öncesi Türk düşünce hayatında etkili olan üç düşünce akımını bir senteze ulaştırarak, milli birliğin kurulmasında etkili olmuş ve bunun sonucunda milli devletin yolunu açmıştır (Bolay, 2015, s. 472). Bu yaklaşımda "Ziya Gökalp'a göre Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak arasında bir çatışma yoktu. Türk toplumunun millilik, inandaşlık ve muasırlık gibi üç temel unsuru, üç farklı kutsal alanı bulunmaktaydı. Bu üç temel alan, üç temel parça Türk toplumu için birbirinden ayrılamazdı. Türk ulusu; Ural-Altay ailesinin, İslam inandaş topluluğunun ve Avrupa'nın ortak ve belki de bu özelliklere sahip tek üyesi idi" (Kaçmazoğlu, 2013, s. 203). Fakat Gökalp'ın öne sürdüğü bu formülasyonda Batı uygarlığına aynı zamanda eleştirel bir tavır da vardır. Esasen burada hedef Batı'ya teslim olmak değil, Batı uygarlığının akıl ve bilimiyle donanmış bir Türk-İslam toplumu yaratmaktır. Türklerin amacı çağdaş bir İslam Türklüğü olup muasırlaşmakla Avrupa'ya benzemek değil, en gelişmiş ulusların yaptıkları ve kullandıkları bütün aletleri yapabilmek ve kullanabilmek anlaşılmalıdır (Kaçmazoğlu, 2013, s. 203). Diğer bir yaklaşım ise bu formülasyonla Gökalp'ın kendi devrinin dinci, milliyetçi, medeniyetçi üç büyük akımı ile hesaplaşmak niyetinde olduğunu belirtir(Akder, 1974, s. 10). Anlaşılacağı gibi Gökalp, bir yandan düşünce akımlarına eleştiriler getirirken, diğer yandan Türklük, İslamlık ve muasırlaşmak arasında mutabakat oluşturmaya çalışmaktadır.

İkinci bileşen ise ictimai usul-i fıkıhtır. İctimai Usul-i Fıkıh aslında İslam ile muasırlaşma arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağına dair düşünsel, felsefi ve dini temeller kurmaya çalışmaktadır. Gökalp'ın bu kavramsallaştırması İslam Mecmuasında yayımlanan yazıları üzerinden temellendirilmektedir. "Onun bu kavram ile neyi kastettiğine geçmeden önce, şu iki sorunun sorulması gerektiğini düşünüyoruz. Birincisi, Gökalp niçin böyle bir kavramsallaştırma yapma zarureti hissetmiştir? İkincisi de, niçin bunu Fıkıh ile ictimaiyyat arasındaki ilişkide yapmıştır? Öncelikle İslam dünyasının içinde bulunduğu atalet ve Batı'nın bilimsel inkişafı karşısında bir yol bulma zarureti, birçok aydın gibi Gökalp'i de arayışa itmiştir. Bunu fıkıh ile ictimaiyyat arasında yapması, aslında "kendi"nden kopmadan Batı ile bilim arasında nasıl ilişki kurulabileceği, sorunların nasıl üstesinden gelinebileceği ile ilintilidir ki, burada özelde fıkıh ve ictimaiyyat işlem konusu olmaktadır. O dönem ve hatta günümüzün birçok aydınının yaşadığı Doğu (İslam) ile Batı arasındaki sıkışmışlık, bu anlamda Gökalp'ın düşüncelerinde de tezahürlerini göstermektedir" (Tekin, 2017, s. 151).

İctimai Usul-i Fıkıh kavramını elde ederken Gökalp, bir başlangıç noktası tespit etmekte ve ardından kavramı içeriklendirmektedir. Gökalp ilk adım olarak fıkhın iki kaynağı olan "nass" ve "örf"ü belirler ve sonra bunların göndergeleri olan usul-i fıkıh ilmine işaret eder. Usul- fıkıh, Özellikle "nassla ilgili olarak usul-i fıkhın yaptığı işlevi, acaba örf için ihtimamla yerine getirecek bir ilim olamaz mı" diye sorar. Zira Ona göre örflerin zümreleri ve zümrelerin de gelişme aşamalarına göre nasıl değiştiğini gösteren "ictimâi" bir usulün ortaya konmasına gerek bulunmaktadır (Gökalp, 1918, s. 86; 1981, s. 22)

Gökalp açısından dinde değişen ve değişmeyen unsurlar bulunmaktadır. Dinin değişmeyen kısımları itikadi ve ibadi unsurlardır. Fakat çok geniş bir alanı oluşturan ictimai boyut zamana göre değişebilmektedir. İşte örf merkezli olarak kurulmaya çalışılan "ictimai usul-i fıkıh" bir yandan dinin bu boyutuna atıfta bulunmakta diğer yandan muasır dünya ile İslam arasında ilişkinin kurulabilmesini temin etmektedir. "Muasırlaşmak kavramı, bir yandan bir medeniyet dairesine diğer yandan İslam dünyasının dışında ve özellikle Batı'da gelişen bilimsel, teknolojik tüm insani birikimlere göndermede bulunmaktadır. Bu kavram aynı zamanda kendi içinde İslam düşüncesinin mevcut dünyayı karşılayamamasını da ihtiva etmektedir. Muasırlaşmayı, daha sonraki geniş tartışmaları da göz önüne alarak söyleyebiliriz ki temel problem yapan nokta da artık İslam düşüncesinin diğer birikim ve medeniyetlerle yüzleşmesinin bir gerekliliğidir" (Tekin, 2022, s. 88)

Burada özellikle sosyoloji biliminin kazandığı bir işlevsellik görünmektedir. Halim Sabit 'e göre ictimai usul-i fıkıh şeriatın zamanlara ve asırlara göre ihtiyaçlarla irtibatını gösteren sosyal bir usul-i fıkıhtır. İslam'ın mevcut durumda kurumlardaki varlığının korunabilmesi İslami ilimler kadrosunun "ictimai usul-i fıkıh" kapsamasında çalışması zorunludur (Sabit, 2013, s. 432). Gökalp'ın önerdiği bu kavramsallaştırma, biraz da dönemin hukuki yenilenme çabaları ve tartışmaları etrafında şekillenmiş yeni bir anlayış olarak görünmektedir. Bu Gökalp açısından, yeni meseleleri çözmekte yetersiz kalan İslam hukuk usulü yerine, örfe dayalı yeni bir usul önerisi idi (Topal, 2012, s. 11). Anlaşıldığı kadarıyla burada hukukun kaynağı örf olmaktadır; 'yani o örfü esas almaktadır.Gökalp burada değişik bir içtihatta bulunmaktadır: Buna göre hem Kur'an'da bildirilen esaslar hem de cemiyetleri idare eden ilke yani örflerin Allah'ın kanunlarıdır. Dolayısıyla bu öneri ile dinin dışına çıkılmamaktadır (Bolay, 1986, s. 138). Anlaşıldığı kadarıyla Gökalp'ın bu değerlendirmesinde İslam'ın muasırlaşma için meşruiyeti sağlanmaya çalışılmaktadır.

Sonuç Yerine

Ziya Gökalp hem Osmanlı'nın son döneminde modernlikle karşılaşmayı tecrübe etmiş, hem de yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu için teorik temeller inşa etmeye çalışmıştır. Bildiride özel olarak Gökalp'ın İslam anlayışının ya da İslam'a yaklaşımının birkaç boyutuna değinilmiştir. Bu minvalde bugün yaşanan sorunları da göz önüne alarak Ziya Gökalp'ın yaklaşımında ulaşılan sonuçları aşağıda maddeler halinde kısaca belirtebiliriz.

1. Her şeyden önce Ziya Gökalp kendi içine kapanmış bir Türkiye tasavvuru geliştirmemiştir. Dolayısıyla bugün de farklı kültür ve medeniyet daireleri ile etkileşim halinde olmak gerekmektedir ki, onun İslam anlayışı da bu etkileşime uygundur.

2. Gökalp'ın metin boyunca ifade edilen formülasyonu, kavramsallaştırması ya da kurmaya çalıştığı mutabakat, sosyolojik koşulları dikkate alarak oluşturulmaktadır. Bugünden geliştirilecek İslami yaklaşımları da küresel dünyayı ve onun değişim çerçevesini dikkate almak yönünde "şimdi"ye çıkarımlar yapılmasını sağlamaktadır.

3. Gökalp'ın anlayışında İslam hem bir paradigma hem de bir meşruiyet çerçevesi olarak konumlandırılmaktadır. Bilhassa "ictimai usul-i fıkıh" kavramsallaştırması, modern dünya ile iletişim ve onunla başa çıkabilmede "fıkıh usulü" gibi temel bir unsura referans vermesinde bu durum izlenebilmektedir. Dolayısıyla meseleyi analiz etmede dini bir kavramdan hareket etmektedir.

4. İslam anlayışında sabit ve değişkenleri tespit etmesinin ardından, içinde yaşanılan sosyal, ekonomik, siyasal koşullar ve insanlığın geldiği aşamalarıyla etkileşime girecek şekilde İslam'ı dünyaya "açık" şekilde düşünmektedir. Bu İslam'ı her dönem insani gelişim aşamaları ve müktesebatını aşabilecek kapasitede algıladığını da göstermektedir.

5. İslamlaşma ve muasırlaşma arasında kurduğu ilişkide, muasırlaşma yani çağdaş bilgi ve birikimlere açık, onları değerlendirip kritik edecek bir İslam anlayışına sahiptir.

6. Anlaşıldığı kadarıyla Batı'da dini konumlandırma yaklaşımları ile İslami bilgi ve müktesebat arasında Gökalp bazı gerilimler yaşamaktadır. Bu durumda İslam'ın farklılığı ve kapsamlılığını vurgulamaktadır.

7. Gökalp'ın anlayışında İslam, Türkleşmek ve muasırlaşmanın ruhu olarak işliyor görünmektedir.

8. Gökalp, yüzyılların içinden kendi dönemine kadar var olan İslam anlayışları ve formülasyonları, çağdaş sorunları çözebilme noktasında yaşadığı krizleri aşmak üzere çaba göstermektedir.

9. Ziya Gökalp, bilhassa "ictimai usul-i fıkıh" kavramsallaştırması ile Batı'da gelişen ve din incelemelerinde etkili olan sosyal bilimlere de dikkat çekmiş olmaktadır.

10. Gökalp'ın yaklaşımı Batı özelinde farklı kültür ve medeniyetlere öykünmeyen ancak onunla iletişim kuran, insani birikimleri dikkate alan, yeni gelişen bilimlerden faydalanan, sorunları tespitle birlikte kendi paradigmasını merkeze yerleştiren tavrıyla bir rota çizebilmektedir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Adıvar, H. E. (1935). *Conflict of East and West in Turkey*. Delhi.

Aydemir, Ş. S. (1965). *Suyu Arayan Adam*. Ankara: Remzi Kitabevi.

Aydemir, Ş. S. (1986). *İnkılâp ve Kadro* (3. Baskı). İstanbul.

Baltacıoğlu, İ. H. (1934, 23 Nisan). Kadroya göre yeni adam, Yeni Adam'a göre Kadro. *Yeni Adam*, (17).

Bolay, S. H. (2015). Mehmet Ziya Gökalp. In S. H. Bolay (Ed.), *Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşünürleri* (Cilt 1, s. 471-472). Ankara: Nobel Yayınları.

Erişirgil, M. E. (1984). *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp* (2. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Gökalp, Z. (1976). *Makaleler I* (Ş. Beysanoğlu, Haz.). İstanbul: MEB Yayınları.

Gökalp, Z. (1977). *Makaleler IV* (F. R. Tuncor, Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gökalp, Z. (1980). *Makaleler IX* (Ş. Beysanoğlu, Haz.). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gökalp, Z. (1997). *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I* (R. Kardaş, Haz.) (3. Baskı). İstanbul: MEB Yayınları.

Gökalp, Z. (1999). *Türkçülüğün Esasları* (M. Kaplan, Haz.) (4. Baskı). İstanbul: MEB Yayınları.

Heyd, U. (1979). *Türk Ulusçuluğunun Temelleri* (K. Günay, Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Korkmaz, A. (2005). *Ziya Gökalp-Aksiyonu, Meşrutiyet ve Cumhuriyet Üzerindeki Tesirleri* (3. Baskı). İstanbul: MEB Yayınları.

Tekin, M. (2017). *Hikmet Sosyolojisi*. İstanbul: Mana Yayınları.

Makale ve Ansiklopedi Maddeleri

Akder, N. (1974). Ziya Gökalp İzinde Milliyet ve Din Münasebetine Bir Bakış. *Ziya Gökalp*, 1(1), 9-10, 204-207.

Bolay, S. H. (1986). Ziya Gökalp'ın Sisteminde Dinin Yeri ve Önemi. İçinde *Ziya Gökalp Sempozyumu* (Diyarbakır, 23 Mart 1986), 131-139.

Dikmen, A. & Acet, M. T. (2014). Dini Düşüncenin Ziya Gökalp Milliyetçiliğine Katkıları. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(2), 203-226.

Güngör, E. (1977). Ziya Gökalp ve "Türkçülükte Din" Meselesi. *Ziya Gökalp*, 2(8), 393-403.

Günay, Ü**.** (1992). Ziya Gökalp'in Sosyolojisi. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *10*(8), 37-50.

Gökalp, Z. (1914). İçtimaî Usul-i Fıkıh. *İslam Mecmuası*, 1(3), 84-87.

Gökalp, Z**.** (1981). İçtimaî Usul-i Fıkıh. İçinde F. R. Tuncor (Ed.), *Makaleler VIII* (ss. 21-24). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Karakaş, M. (2008). Ziya Gökalp'e Yeniden Bakmak: Literatür Ve Yeniden Değerlendirme. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, *11*, 435-476.

Kaçmazoğlu, H. B. (2013). Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak ve Ziya Gökalp. *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(9), 199-206.

Okay, M. O. (1996). Ziya Gökalp 1876-1924. İçinde *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 14, ss. 124-128). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Sabit, K. H. (2013). Sosyal bir fıkıh usulü - Ziya Gökalp Bey'in aynı adlı makalesi münasebetiyle. (Sadeleştiren M. Aksu). *Hikmet Yurdu*, 6(12), 429-432.

Tekin, M. (2011). Dönemin İslamcılarının II. Abdülhamid'e bakışı. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 41-60.

Tekin, M. (2015). Necip Fazıl Kısakürek'te İslamcı refleksler. İçinde *Necip Fazıl Kitabı: Sempozyum Tebliğleri* (ss. 445-461). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları.

Topal, Ş. (2012). Ziya Gökalp'ın İçtimai Usul-i Fıkıh Önerisi Ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2), 7-25.

Tuna, K. (1995). Ziya Gökalp'ın Milli Sosyoloji Anlayışı. *Türk Sosyoloji Dergisi*, 1(1), 103–118.

GÖKALP ve DİN

Nuri CİVELEK*

Gökalp'ın, yaşadığı buhran dönemi ve sonrasına ait düşünce ve hissiyatı, doğduğu Müslüman muhitin ve aldığı dini terbiyenin izlerini taşır. Ancak hem intihara teşebbüs ettiği hem de siyasi-içtimai düşünceleri doğru anlaşılamadığı için zaman zaman dinsiz, iman zaafı ile malul olmakla itham edilmiştir. Gökalp'a dair ithamlar temelsizdir. Bu durumu din hakkında hem erken dönem hem de içtimai mesele olarak ilmi usule özen göstererek yazdıkları üzerinden ortaya koymak mümkündür. Gökalp'ın inancı, tebliğin ana konusu olmamakla birlikte tamamen dışında da değildir.

Gökalp, Durkheim'ın ilmî usulü ve ilmi mezhebine göre en çok üzerinde durduğu konular arasında din yer alır. Böyle olması Gökalp'a ait şahsi ve içine doğduğu Osmanlı-Türk cemiyet hayatı ile alakalı olduğu kadar Durkheim'ın *Din Hayatının İlk Biçimleri* (Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse, 1912) adlı eserinden kaynaklanır. Bilindiği üzere adı geçen eseriyle Durkheim din sosyolojisi ile bilgi sosyolojisi kopmaz köprüler kurmuştur.

Gökalp üzerinde en çok iz bırakan kişinin Durkheim olması, Gökalp'a has şahsi ve içtimai durum ile açıklamak mümkündür. Durkheim'ın modern Fransa'ya moral temel kazandırma arayışı Gökalp'ın millet tasavvuru için biçilmiş kaftandı. Zira Gökalp, birçok farklı Batılı felsefeci ve sosyal bilimcinin (Le Bon, Fouille, Tarde, Bergson vd.) fikirleriyle tanışmış, eserleri ile haşır neşir olmuş ama son tahlilde Durkheim'ı daha kayda değer görmüştür. Bu durum, Gökalp'ı özne ve asıl fail, Durkheim'ı tali unsur olarak işaret etmek lazım geldiğini gösterir.

---

* Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı'nda Doktora Öğrencisi ve Türk Ocakları İstanbul Şubesi İdare Heyeti Üyesi.

Hilmi Ziya Ülken, Gökalp'ın Selanik'e intikal etmezden evvel tam Durkheimcı olmadığını, Tarde ve Bergson'un eserleriyle daha fazla haşır neşir olduğunu söyler. Uriel Heyd, Gökalp'ın hars-medeniyet ayrımı Alman sosyoloji geleneğinden, Ferdinand Tönnies'ten iktibas ettiğini söyler. (Heyd, 1980, s. 47) Baykan Sezer, Ziya Gökalp ile Alman sosyolojisi ile irtibatı üzerinde Heyd'in iddiasından ötürü durmuş gözükmektedir. (Sezer, 1988, s. 226–232) Mehmet Emin Erişirgil, Ziya Gökalp'ın kültüre "Almanların anladıkları manayı" verdiğini ifade eder. (Erişirgil, 1984, s. 120) Gerçekten de 'uygarlık (civilisation)' arkasına Aydınlanmasının ruhu ve tekâmüle dair inancını alarak 18.yüzyıl sonlarında Fransızcada ve İngilizcede barbarlık ve yabanıllıktan uzaklaşmayı işaret ederken Almanca 'zivilisation' kelimesi, halkın biricik ve yaratıcı dehasını gösterdiği fikri, bedii ve manevi eserlere işaret eden Almancada 'kultur' ile karşıtlık oluşturmak üzere menfi karşılanan kibarlık ve davranışların incelmesine atıfla kullanılıyordu (Thompson, 2013: 149-50).

Gökalp usulle yapılan ve taklit vasıtasıyla bir milletten diğer millete geçen mefhumlar ve teknikler (medeniyet) ile hem usulle yapılamayan hem de taklitle başka milletlerden alınamayan duyguları (hars) ayırır. Bu anlamda ilim, usul vasıtası ve insan iradesiyle yapılan şeyler arasında yer aldığı için medeniyet zümresine dâhildir. Gökalp, medeniyet zümresine ait unsurları "objektif bir esasa sahip olan ilmî hakikatler, sıhhî, iktisadî ve umrani kaideler, ziraî ve ticarî aletler ve matematiğe ve mantığa ait mefhumlar" olarak sıralar. Gökalp'a göre ilim, usul yani metot bakımından beynelmileldir. Ancak Gökalp, *'Durkheim'*ın *ilmî usulü ve ilmî mezhebine'* göre '*Türk, İslam ve Osmanlı medeniyetlerini'* ele almıştır. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu da, Gökalp'ın Durkheim'dan görüş ve yoklayış usulü aldığı kanaatini taşır. Cemiyetin vicdanında şuursuz hâlde yaşayan millî marifetleri, harsı ilmî metotlarla keşfetmek üzere adeta yerli bir içtimaiyat çalışmalarına dikkat çekmesi ne kadar kıymetli ve tecessüs sahibi bir ilim adamı olduğunu göstermektedir.

İttihat ve Terakki'nin merkez heyeti içerisinde yer alınca Selanik'e giden Gökalp, henüz açılan Selânik İttihat ve Terakki Mekteb-i Sultanîsi'nde 1910 Aralık sonunda ilk defa içtimaiyat dersleri vermeye başlamıştır. Ancak İçtimâiyat dersinin 1914'te Ziya Gökalp tarafından Darülfünun'da ders olarak okutulmaya başlandığı yaygın kabul görmektedir.[1] Gökalp'ın Darülfünun-ı Şahane Edebiyat Fakültesi'ndeki ders notlarından oluşan çeşitli eserleri mevcuttur. Bu eserler *İlm-i İçtima Dersleri, İlm-i İçtima, İlm-i İçtima-i Dinî, Darülfünun Derslerinden: İlm-i İçtima-i Hukukî, Ameli İçtimâiyat Dersleri, Ahlaka ve Terbiyeye Tatbik Edilmiş Muhtasar İçtimâiyat*. (Ziya Gökalp, 1985: V-185). Bu eserler, henüz Batı Avrupa'da dahi sosyolojiye ve alt dallarına ait ders kitaplarının yaygınlaşmadığı döneme ait ders kitabı ve telif eser oldukları için son derece kıymetlidir. Kısaca Gökalp, İlm-*i İçtima-i Dinî* dersi ile dini ilmi araştırma konusu olarak ele almış, din hakkında çok sayıda makalesi gazete ve mecmu-

---

[1] Sosyolojinin Darülfünun dersleri arasında istikrarlı olarak yer alması, Gökalp'in Aralık 1913'te Darülfünun-u Şahâne Edebiyat Şubesi'ne tayin edilmesiyle başlar. 1914-1915 yılında 2. ve 3. sınıflarda İlm-i İctimâî başlıklı bir derse yer verilir. Bu dönemde verilen dersler arasına girse de İlm-i İctimâî, henüz müstakil bir kürsü dahilinde ders olarak okutulmamaktadır. İlm-i İçtima Edebiyat Fakültesi'nde felsefe, coğrafya, tarih, edebiyat ile birlikte ortak derslerden sadece birisidir. Birinci Cihan Harbi başlamasından kısa bir süre sonra Alman Hariciyesi Maarif Dairesi'nde vazifeli Prof. Dr. Franz Schmidt Türkiye'ye gelmiş ve Mart 1915'te Maarif Nezâreti Müşaviri olmuştur. Maarif Nezareti'nde ilk defa yabancı bir müşavir istihdam edilmiştir. Schmidt, Maarif Nâzırı Şükrü Bey ile ahenk içinde çalışmaya başlar. Schmidt ve Gökalp'ın telkinleriyle 1915-1916 öğretim yılından itibaren Darülfünun Edebiyat Fakültesi'nde kürsüler ihdas edilir. Böylelikle Edebiyat Fakültesi bünyesinde Felsefe şubesi altında İctimâiyat kürsüsü kurulur. Kürsünün müderrisi Ziya (Gökalp) Bey, müderris muavini Ahmet Emin (Yalman) Bey olur. Ayrıca her kürsünün nazari müfredatına destek için birer enstitü kurulmasına karar verilir ve 1915 yılında Darü'l-İctimâiyat Mesâisi (Sosyoloji Araştırma Enstitüsü) kurulur. İçtimâiyat ilminin 1914'te müstakil bir araştırma alanı olarak Darülfünun'a dâhil edilmesinden ötürü, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Türkiye'de ilk sosyoloji kürsüsü olarak kabul edilir.

alarda yayınlanmıştır.[2] Bu makaleler Gökalp'ın üzerinde önemle durduğu konuların başında din –İslam'ın- geldiğini göstermektedir.

Bu girişten sonra Gökalp'ın din hakkında yazdıklarına bakalım.

Gökalp, en müşkül zamanlarda dahi Allah'ı yegâne iltica makamı olarak görmüştür. Malta sürgünü esnasında yazdığı mektuplar Gökalp'ın inancı ve din tasavvuru hakkında bilgi verir:

> "Allah'a tevekkül eden bir lâhza ümitten mahrum kalmaz, bir dakika bedbîn olmaz, hiçbir düşmandan korkmaz, hiçbir kedere mağlûp olmaz. Daima meserret, huzur ve saadet içinde yaşar. Bir filozof diyor ki: 'Ağacın kıymeti yemişinden anlaşılır'. O halde, bu kadar tatlı yemişleri veren böyle bir ağaca lakayt kalmak büyük bir gaflet değil midir?" (Gökalp, 1982a, s. 21-27)

> "... Allah varken, her şeyin sonu iyi olacağından emin olmalı. Telaşsız, heyecansız. tevekküllü sabırlı bir hayat, insanı selamete eriştirir. Bizim soyumuz metanetli, cesaretli bir soydur. Babalarımız mütevekkil, dindar adamlardı. Bizde onlar gibi metanetli ve mütehammil olmalıyız." (Gökalp, 1965, s. 246)

Dine dair en samimi duygu ve düşünceleri kızına yazdığı mektupta görmek mümkündür. Gökalp mektupta adeta "Allah var, keder yok" deyişini tavzih eder:

> "Hiç kasvet çekmeyiniz. Allah vardır. Tekâmül vardır. Tabii bir adalet vardır.) (Bugünkü ahvale bakıp ta Allah'ın adaletinden şüphe etmemeli. Allah sabırlıdır. İnsanların da sabırlı olmasını ister. Onun kanunu insanların adalete, hürriyete, mükemmeliyete ulaştırmaktır. Bizim bütün çektiğimiz, sabırsız, telaşlı ve heyecanlı olmamızdandır." diyor. Allah'a inanan ve O'nu seven, O'na tam bağlanan kişi ne öfkeli olur ne de bunalıma düşer. Çünkü bunlar iman zaafından ileri gelir."

Gökalp dininin insanlar için mühim bir vecd kaynağı olduğunu her vesileyle anlatmıştır. Bu durumu eşi Vecihe Hanım'a yazdığı 13 Eylül 1920 tarihli mektupta görmek mümkündür. O Malta ahalisinin Malta ahalisinin çok dindar olduğuna değindikten sonra sözü bize getirir:

---

[2] Gökalp, "Gazete olmazsa efkâr-ı umumiye olmaz, efkâr-ı umumiye olmazsa millî devlet, millî vatan doğamaz. Gazete her gün her ferdin ayağına giden canlı bir mekteptir" der. (Gökalp, 2016, s.51-54) Mecmualar da mektep sayılmalıdır, belki de ihtisas mektebi. Gazeteye göre daha dar bir muhite hitap etse de mecmualar aydınların kamuya açık tartışmalarına imkân hazırlamıştır. O dönemde aydınlar birbiriyle adeta mecmualar aracılığıyla konuşmaktadır. Meşrutiyet'in ilânından sonra gazete ve mecmua sayısı müthiş derecede artmıştır. Bunun sebebi ise istibdat döneminde kurulan sansürün kalkmasıdır. Öyle ki Meşrutiyet'in ilan tarihi 24 Temmuz, hâlâ "Gazeteciler ve Basın Bayramı" olarak kutlanmaktadır.

> "Bizde ise gittikçe camiler boşalıyor. Vicdanlarda din azaldıkça, mabetlerde de mümin az görülür. İnsanı mesut eden evvelâ din, sonra medeniyettir. Ne dinsiz medeniyet bir işe yarar ne de medeniyetsiz din. Bir memlekette dinle medeniyet beraber giderse o memleket ahalisi bahtiyar yaşar. Bizde ise ne dinî hayat var ne de medenî maişet (yaşayış)... Başımıza gelen felâketlerin sebebi budur. Bugünkü medeniyet Avrupa medeniyetidir; fakat Avrupa medeniyetine girerken millî harsımızı (kültür) muhafaza etmeliyiz. Yani Türk ve Müslüman kalmak, dinimizi ve millî ahlakımızla millî bediiyat ve lisanımızı muhafaza etmek şartıyla Avrupalı olmalıyız. İşte Türkçülük budur. Türkçülük geriye gitmek değil, ileriye gitmektir; fakat şahsiyetimizi muhafaza ederek." (Gökalp, 1965, s. 436-437)

Gökalp, İman, Allah, ezan, namaz, oruç, zekât, bayram gibi konularda ilahiler, çocuk şiirleri yazmıştır.[3] İlahiler adlı şiirinde Allah'a yakarışı ne kadar samimidir:

> Benim gönlüm, kış günü aç
> Kalan bülbül gibi muhtaç
> Ruhum hasta, sensin ilâç,
> Beni dertten kurtar Tanrı'm!
> Ne uzağını, ne yakınım,
> Yüz verilmez bir şaşkınım;
> Ayrılamam, alışkınım,
> Dost olalım tekrar Tanrı'm!
> Ben görmedim, sensin bakan,
> Bir nur olup kalbe akan,
> Yanıyorsam, sensin yakan
> Yakan od da yanar, Tanrı'm!
> Zâhid duyar celalini,
> Veli sezer cemalini,
> Ben isterim visalini

---

[3] Gökalp, sırf nazari Türkçü değildir, ameli Türkçüdür de. Zaten Türkçülüğü de nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayırır. Gökalp, Türkçülük adına sadece çağrıda bulunmamış, bilfiil ne lazımsa onu yapmıştır. Yazdığı ve derlediği hikâye, şiir, destan, ilahiler Gökalp'ın ameli Türkçülükte de öncü olduğunun şahitleridir. Yusuf Akçura, "*Ziya Gökalp'ın içtimâi makaleleri ile siyasî nazariyatına verdiği sistematik şekil ve ifadeleriyle, fakat bunlardan daha ziyade çok tabii ve sade yazılmış şiirleriyle, alelhusus çocuklara mahsus yazılmış şiirleri ile Türkçülüğe pek büyük hizmetleri dokunduğunu ...*" söylerken ne kadar haklıdır (Akçura, 2001). Gökalp, *Yeni Hayat* adlı eserde yer alan "Din", "Din İle İlim", "İslâm İttihadı", "Halife ve Müftü", "Çocuk Duaları", "İlahiler" dini muhtevalı ilk dikkati çeken manzume eserlerdir. Daha önceki dönemde tamamını hece vezniyle yazdığı *Diyarbekir* gazetesinde çıkan "Oruç", "Ezan", "Namaz", "Zekât", "Bayram" adlı dini şiirleri de mevcuttur.

Geldim sana dildar Tanrı'm!
Beni kovma ta ademe,
At istersen cehenneme,
Nârında var nurdan şemme
Ben isterim didar, Tanrı'm! (Gökalp, 2015, s. 69-71)

O, Yunus'un *"Toprağım anda çağıra, bana seni gerek seni. Cennet cennet dedikleri birkaç köşkle birkaç huri İsteyene ver sen anı, bana seni gerek seni"* sadece Allah rızasını talep ettiği dizeleriyle ifade ettiği samimi, hesapsız dindarlıktan yanadır:

Benim dinim ne ümittir, ne korku;
Allah'*ıma sevdiğimden taparım!*
Ne Cennet, ne Cehennemden bir koku
Almaksızın vazifemi yaparım.
Vaiz! Deme Cehennemin ateşi
Çıkar bilmem kaç bin çeki odundan.
De ki vardır bir güzellik güneşi
Doğmuş bizim aşkımızın odundan…
De ki vardır 'Tuba' adlı bir ağaç.
Kökü gökte, gönüllerde, dalları…
Yemişinden yedi ruhum, değil aç;
Bütün sevgi, şefkat onun ballan.
Vaiz! Bana muhabbeti şerh eyle,
Ben aramam şeytan nedir, melek ne?
Erenlerin esrarından söz söyle:
Seven kimdir? Sevilen kim? Sevmek ne?
Beni Cennet vaadi ile avutma,
O kalbimdir, çünkü sevgi ilidir,
Cehennemin azabıyla korkutma,
Korku nedir bilmez: Gönlüm delidir. (Gökalp, 2015, s. 23-24)

"Allah'a karşı olan muhabbetimiz menfaat karşılığı olmamalı. İnsan, güzel bir çiçeği nasıl güzel olduğu için severse, Allah'ı da güzeller güzeli olduğu için sevmeli. İnsan, nasıl iyi bir işi yalnız iyi olduğu için severse, Allah'ı da iyilerin iyisi olduğu için sevmeli." (Gökalp, 1965, s. 370)

".... Aynı hal din sahasında da gözükür. Evvelleri hocalar herkesi cehennem azabıyla korkuturdu. Şimdi herkes dinden, sevgi, şefkat, vecd ve meserret istiyor. En iyi din, Allah'ı en çok sevdiren dindir."

> "Zihnî hayat gibi, ahlaki hayatın da bedîî ciheti vardır. En yüksek faziletler, içtimaî intizam için derhal ifası lâzım gelen kaideli ve vücuplu vazifelerin icrası değildir; belki, vicdandan kendi kendine kopup gelen ve ekseriya nefsi ibzal mahiyetinde görülen hür ve gayesiz fedakârlıklardır. Bazı faziletler vardır ki faydacı adamlar onları mecnunane telâkki ederler; hâlbuki bu faziletlerin büyüklüğü mecnunane olmalarının neticesidir.
>
> (…)
>
> Zihnî ve ahlaki hayatlar gibi, dinî hayatın da bediiyatı vardır. İmam Ali buyuruyor ki: 'Benim Allah'a ibadetim, ne cennet ümidiyledir, ne de cehennem korkusuyladır. Sırf bu ibadetlerden derunî bir zevk aldığım içindir'. Müslümanların en büyük velilerinden olan Rabiayı Adevîye de bu sözün aynını söylemiştir. Görülüyor ki dinî ibadetlerin de en yükseği bîmenfaat olanıdır. Bu neticeyi, din nazarında Allah'ın fiillerine isnat olunan vasıftan da çıkarabiliriz. İslam ilâhiyatçılarına göre, Allah'ın fiilleri muallel bil'ağraz değildir. Demek ki fiillerin en yüksek olanları garazsız, ivazsız yapılmış olanlarıdır. Bir hâdis-i şerife göre, İslam ahlâkının müntehası, fertleri ahlâk-ı ilahiye ile tahallûk ettirmektir. Şimdi, bunun ne demek olduğu anlaşılıyor: İnsanların ahlâkı ilahiye ile tahallûk etmesi, en büyük fedakârlıkları garazsız, ivazsız, gösterişsiz, iftiharsız yapması demektir" (Gökalp, 1982a, s. 30)

Gökalp din, ilim ve siyasetin anlam ve değerini insan telakkisine bağlı olduğunu düşünür. Din ile ilim çatışır mı, din siyasi meslek için ne ifade eder, nass ile İslam Devleti vazedilmiş midir? Din, devleti şart koşar mı? Din, devlet için idare şekli vaz eder mi yoksa insanlara can, akıl, mal ve nesli muhafaza mesuliyeti yükler ama yol yordam konusunda muhayyer mi bırakır? Bu tür sorular telakki meselesidir. Peki, Gökalp'ın din telakkisi ne idi?

Gökalp'ın Diyarbakır'da gençlik döneminde kaleme aldığı *Din, İlmin Bir Netîce-i Zaruriyyesidir* adlı yazısında yer alan din ve ilim hakkında düşünceleri ömrü boyunca değişmemiştir:

> "Saadet-i hayatıyyenin medar-ı yegânesi, itmi'nan-ı vicdandır, ilim ne kadar terakki eder ise etsin, yine bir itmi'nan-ı müştereke husule getiremeyecektir, ilim müşahedat-ı mahdûde, tecarib-i ma'dûde, istikrat-ı nafia temelleri üzerine müesses bulunduğuna binaen, hayat-ı vicdâniyyeye daima gayr-ı-kâfî kalacaktır, ilmin bu zaafını telafi edecek yalnız bir kuvvet vardır. Bu kuvve-i mukaddese dindir.
>
> İlmin vazifesi, zihinlere tedbir öğretmek, dînin gaayesi kalplere tevekkül ilham etmektir. Tedbîrin verdiği ümîd-i nâkıs tevekkülün bahş ettiği itimad-ı kavî ile tamamlaşır."
>
> "İlim, mebde-i tekâmülünden beri insanlarda bir sürü ihtiyâcât-ı ma'neviy-

ye tevlîd etmiştir. İlim, eser-i îcâdı olan bu ihtiyaçları kendi başına tatmin edemiyeceğinden, dinden istifâza ve istiâneye mecburdur ve daima bu mecburiyette kalacaktır. ilim ile din: Birincisi zan, İkincisi (. . . .) ilim ile din: Birincisi tedbir, İkincisi tevekküldür, îlim ile din: Birincisi ihtiyat, İkincisi cür'ettir. Biri birinin lâzım-ı gayr-i müfârıkı bulunan bu iki kuvvet, beşeriyyetin iki muazzez rehber-i selâmetidir." (Gökalp, 1976, s. 100-102)

Gökalp, akla sınırları içinde önem atfeder. Aklın dışında, kalp ile duymak, ilham, vecd, teselli bulmak gibi kavramlar ile aklın dışında alana dikkat çeker. Ahlakla dini birbirinden tamamen ayıran yaklaşımlara mesafeli durur. Bu durumu izah ederken içtimai kıymetlere değinir. Ona göre i*çtimaî kıymetler, silsile-i* meratip *içinde oldukça ahenkli bir bütün teşkil eder. Bu silsile içinde içtimai kıymetler aşağıdan yukarıya (iktisadî, ilmî, bediî,* ahlaki ve dinî) sıralanır. Dinî kıymetler "bütün manevî kıymetleri câmi" olduğundan "mukaddes" kelimesiyle gösterilen kıymetler en yüksek kıymettir. Gökalp'in din hakkındaki bu kanaati, ahlâkın şerefini eksiltmez. Din, ahlaktan daha yüksek ahlaktır:

"*İçtimaî hayat birtakım kıymetlerin teşkil ettiği ahenktir; bu kıymetlerin ahengi, bir* merâtibe *tâbi olmalarıyla husule gelir. Kıymetlerin* merâtibi ise sırasıyla birbirinin fevkinde bulunmalarıdır.

(…)

İçtimaî kıymetlerin en aşağısı iktisadî kıymettir. İktisadî kıymetin fevkinde ilmî kıymeti görürüz. Bundan dolayıdır ki ilim adamlarının cemiyete olan hizmetleri, aldıkları cüz'i tahsisatlarla ölçülemez.

(…)

Bediî kıymeti bize güzel sıfatı gösterir. Doğruyu bulmak, çalışmaktan yılmayan her kafanın, işidir. Hâlbuki güzeli vücuda getirmek için dâhi olmak lâzımdır. Bundan başka güzel, *doğru*dan daha derindir, daha derunidir.

(…)

Ahlaki *kıymeti bize iyi tabiri ifade eder. İyi de güzele* nis'betle daha manevî, daha deruni, daha sırrîdir. Bu sebeple, ahlaki *kıymet de, bediî kıymetin fevkindedir.*

(…)

Fakat başka bir kıymet daha vardır ki bütün manevî kıymetleri cami olmak dolayısıyla ahlaki *kıymeti de camidir; bu itibarla* ahlaki *kıymetin de fevkindedir. Bu en yüksek kıymet, dinî kıymetten ibarettir. Dinî kıymeti de bize mukaddes kelimesi* irae eder.

Dinî kıymetin ahlaki *kıymete bu suretle tefevvuk etmesi, ahlâkın şerefine bir* nakıse iras etmez. Zira dinin en çok kuvvet verdiği şey ahlâktır. Peygamberimiz, 'Ben ahlâkı itmam için gönderildim' buyuruyor. Bundan başka, bir *şey mukaddes i*se o behemehâl iyidir de. Hatta diyebiliriz ki mukaddes iyiden daha iyi bir şeydir. Ahlâk ile dini, tasavvufi bir menkıbe ile tavzih edelim: Bir din kahramanı bir ahlâk kahramanına *'Ne yapıyorsunuz?'* diye sormuş. Ahlâk kahramanı '*Bulursak şükrediyoruz, bulamazsak sabrediyoruz!'* demiş. Bu söze karşı din kahramanı şu cevabı vermiş: *'Bu sizin yaptığınızı Horasan'*ın köpekleri de yapmaktadır. Biz, bilâkis, bulmazsak şükrederiz, bulursak sabrederiz.*'*

Bu misal bize, dinin ahlâktan daha yüksek bir ahlâk olduğunu gösteriyor. Ahlâk, bir insanı ancak fazilete kadar yükseltebilir. Din ise, evliyalık namını verdiğimiz kudsi makama kadar çıkarır." (Gökalp, 1982a, s. 21-27)

Gökalp, ibadet ve ahlak arasında da bağ kurar. Ona göre dini ibadet ve ameller (namaz, oruç ve zekât gibi ibadetler) duygulara, duygular ise insanın ahlaki terbiyesine ve kemal mertebesine doğru yolculuğuna katkı sağlar. Gökalp'ın *Diyarbekir* gazetesinde çıkan *Oruç*, *Ezan*, *Namaz*, *Zekât*, *Bayram* adlı *Köylü Şiirleri*'ne İslam akidelerinden de faydalanarak, Türk köylüsünü ahlâk ve fikirce yükseltme arzusu hâkimdir. Mesela namazın ehemmiyetini izah sadedinde der ki,

Namaz nedir? Edep ile huzuruna çıkarak
Bizi yoktan yaratana gönlümüzü açmaktır
Bu dünyanın çirkin, iğrenç işlerinden bıkarak
Bir lahzacık arşa uçmak cehennemden kaçmaktır.
Her yerinde birer vicdan uyandıran namazdır
Buna cennet kılavuzu denilse de pek azdır
Bir kaygumuz bulunursa odur eden teselli
İki rekât namaz kılıp kurtuluruz mihnetten
Gönlümüze bir saadet yeli eser cennetten.

(Gökalp, 1989, Haz. Tansel, s. 243)

Gökalp, asgarî refahın saadet için mutlaka lâzım olduğu, temel teşkil ettiğini ama yetmediğini ruh mutmain olmadan tam anlamıyla saadete ulaşılamayacağını ifade eder:

> "...insan refahı da istemekle beraber, asıl aradığı saadettir; maddî medeniyete müştak olmakla beraber, asıl mütehassir olduğu manevî medeniyettir."

Bu insanın saadeti, kâinat içinde yerini gösteren tasavvurda, anlam arayışı içinde elde edeceğine, bunun için de felsefeye rol biçtiği görülmektedir:

> "... İşte, hayatın bu en mühim sualine cevap verebilmek için, samimî ruhlu insanların derin bir surette düşünmesine felsefe adı verilir" (Gökalp, 1982a, s. 3).

O, *Türkçülüğün Esasları'*nda felsefe hakkında şunları söyler:

> "Felsefe, ilimle tenakuza düşmemek şartıyla, ruhumuz için daha ümitli, daha vecdli, daha teselli verici, daha çok saadet bahşedici, büsbütün yeni ve orijinal farziyeleri meydana atabilir. Zaten, felsefenin vazifesi bu gibi farziyeleri ve görüşleri arayıp bulmaktır. Bir felsefenin kıymeti, bir taraftan müspet ilimlerle hem ahenk olmasının derecesiyle diğer cihetten ruhlara büyük ümitler, vecdler, teselliler ve saadetler vermesiyle ölçülür. Demek ki felsefenin bir safhası objektif, diğer safhası sübjektiftir. Binaenaleyh, felsefe ilim gibi beynelmilel olmaya mecbur değildir. Millî de olabilir. Bundan dolayıdır ki, her milletin, kendisine göre bir felsefesi vardır." (Gökalp, 2019, s. 180-181)

Bu sözlerinden de anlaşılmaktadır ki, ki, Gökalp felsefe denilince müspet bilim gibi tarih ve harstan azade objektif bir faaliyeti anlamaz. Bunun yanı sıra harsi öğeleri içeren sübjektif bir faaliyeti de anlar. Büyük ümitler, vecdler, teselliler ve saadetler vermek vazifesi sübjektif felsefeye düşer. Bu felsefenin ise yüksek felsefeden ayrı tuttuğu halk felsefesi, içtimai felsefe olduğu çok açıktır. Gökalp'e göre –Manevi Hayat ve Derûni Hayat adlı makalesi- din dâhil fedakârlık vücuda getiren, mefkûre ve kıymetler âlemine açılan her şey, içtimai vicdanca duyulan iş bu içtimai felsefeye dâhildir:

> "…bilgiler âleminin haricinde yeni bir âlem vücuda getiriyor. İşte maddî âlemlerin haricinde olan bu yeni âleme manevi hayat namı verilir. Manevi hayat, ruhun marifet melekesinden başka olan ve şimdiye kadar ilmî usulle tetkik edilmeyen bir idrak melekesidir. (…) Manevi insanlar da, eskiden beri, ruhumuzun makulât âleminin fevkine çıkmak, gönlümüz için daha munis ve daha samimî olan esrarlı bir âleme yükselmek kabiliyeti olduğunu haber verirlerdi. İşte, bu esrarlı âlem, mefkûreler ve kıymetler âlemidir.
>
> Filhakika, insanın ruhundan her türlü içtimaî mefkûrelerle dinî, ahlaki, bedîî kıymetleri çıkarırsanız, orada manevi hayattan hiçbir eser kalır mı?" (Gökalp, 1982a, s. 54)

Gökalp, bu felsefeye sözü getirdiği İnsan Telakkisi makalesinde şunları söyler:

> "Telâkki, duygulu, heyecanlı bir imandır. İnsan hakkındaki telâkki ise imanların en müessiridir. Zira insana şu yahut bu mahiyeti isnat etmek, bizzat kendimize o mahiyeti vermek demektir.
>
> Benim kendi hakkımdaki her kanaatim, kuvvet-fikir, mefkûrevi bir fikirdir. Bu nev'i fikirler, ruh üzerinde müessir olan âli kuvvetlerdir. Bu nev'i kanaatlerimiz, derhal, siretimizde fiillerimizde tesirini gösterir.
>
> (…)
>
> İnsanlardaki seciyenin temeli, insan telâkkisinden ibarettir. Bir ferdin iyi bir seciyeye yahut fena bir seciyeye malik olması, insan hakkında iyi yahut fena bir telâkkiye sahip olmasının neticesidir. O halde, terbiyenin de en mühim esası insan telâkkisi olmak lâzım gelir. Çünkü terbiyenin vazifesi iyi seciyeler vücuda getirmektir. İyi seciye sahibi olmak için, insanın hür faziletli, fedakâr olduğuna inanmak, yâni insan hakkında iyi bir telâkki sahibi olmak lâzım geliyorsa, terbiyenin üssü'l-esası da, insan telâkkisi olmak iktiza eder. Terbiyenin bu esası malûm olunca, terbiye nokta-i nazarından hangi eserlerin ve ananelerin faydalı, hangilerinin muzır olduğunu kolayca tayin edebiliriz." (Gökalp, 1982a, s. 67-68)

Gökalp, felsefe ve edebiyatı faydalı, muzır, insan aleyhine olmak bakımından müspet ya da menfi olarak ayırır. Faydalı edebiyata misal olarak halk edebiyatını, halk masallarını gösterir:

> "…bu masallarda hep mefkûreli insanların büyük iradelerle ve namağlup azimlerle fevkalbeşer işler yaptığını görüyoruz."
>
> Aynı makalede din ve tasavvufu yüksek insan telakkisi veren manevi kuvvetler olarak görür:
>
> "Terbiye nokta-i nazarından en faydalı olan amil dindir. Zira dinin telâkkisine göre, ruh, bütün kemallerin camii olan ulûhiyetin bir nefhasıdır. Ruhta hem hür bir irade, hem de fazilet mükellefiyeti vardır. Bu mükellefiyetin müeyyidesi olmak üzere uhrevî bir mesuliyeti de var. İnsan, aradığı ekmel fazileti, ekmel hürriyeti, ekmel adaleti bu maddiyat âleminde bulamasa da bu mefkûrelerine, mev'ut uhrevî bir hayatta ulaşacaktır. Bu itikatlar, hep insanın ruhunda âli temayüller uyandıracağı için faydalı kuvvet fikirlerdir.
>
> Tasavvuf da ruhu yükselten bir amildir. Çünkü tasavvufa nazaran ruhta, hatta İlahî bir mahiyet bile mevcuttur. Mutasavvıf, evliyalık derecesine kadar çıkabilen bir saliktir." (Gökalp, 1982a, s. 69)

Gökalp, dini her şeyden önce itikat, ibadet olarak telakki eder. Onun için din, ne siyaset için vardır ne de müspet ilim çıkarmaya mezundur. Din sadece kendisi için telakki edilirse faydalı neticeler doğurur. Ayrıca dinin, kendi kuvveti dururken maddi kuvvete dayanması da faydalı neticeler vermez:

> "Sanat hakkındaki bu iki nokta-i nazar aynıyla ahlâk, din ve muakale hayatları hakkında da mevcuttur. (…) Din de hiçbir zaman başka bir gayeye vasıta olmakla mevkiini muhafaza edemez. Din, yakınlı itikatlarıyla ve feyizli ibadetleriyle ruha büyük bir vecd, samimî bir saadet verir. Dinî hayat, bu vecdleri yaşamak, bu zevkleri tatmaktır. Bazılarına göre din, siyaset içindir. Hakikatte ise, din yalnız kendisi içindir: Dine gerçekten kıymet verenler dinin itikatlarına ve ibadetlerine kıymet verenlerdir. Yoksa dinin başka bir gaye için iyi bir vasıta olduğunu kabul edenler değildir. Bizde, münevver sınıfın dinî bir hayat yaşayamaması, bu yanlış telâkkinin bir neticesidir. Çünkü bizdeki dinciler, ekseriyetle dini, bir siyaset âleti telâkki edenlerdir. Hatta müspet ilimleri, dinden çıkarmaya çalışanlar var. Bundan başka, dinin kendi manevi kuvvetine ehemmiyet vermeyerek, nasihatlerini, irşatlarını hükümetin maddî kuvvetiyle infaza çalışması da faydalı bir netice vermez."

Din güzel ahlaktır. Ahlâkça güzel olan, dince de güzeldir. Din, saadet verir. İnsanı manen besler, sîreti üzerinde kalıcı izler bırakır. Bu yüzden kuru ilmihal bilgisini, ahlaki nasihati sadece doğrudan vermek yerine içtima zamanlarında dinin bedîî zevk yanına da hitap edecek tarzda verilmelidir. İnsan, ahlaklı, sanatlı ve dindar olduğunda hayvan tarafını aşar, deruni ve manevi ilhamlara açık sahaya geçer:

> "Dinde, bir fevkal-ahlak mahiyeti olduğu gibi, bir fevkal-bediiyat tabiatı da vardır. Ruhumuza derunî bir nazarla bakarsak orada göreceğimiz en bedîî duygularımızın çocukluk hayatımızın camiye, ramazan gecelerine, bayram ayinlerine, mevlidlere, kandillere dair hatıralarda meknuz olduğunu görürüz. İnsanların ilk iptida güzel telâkki ettiği şeyler, mukaddes tanıdığı vücutlardır."

> "Bütün hayatlarında kuvvetli bir seciye gösteren insanlar, umumiyetle çocukluklarında dini bir terbiye alanlardır. Çocuklukta din terbiyesi almayanlar, ölünceye kadar şahsiyetsiz kalmaya, iradesiz ve seciyesiz yaşamaya mahkûmdurlar."

> "Dinde, bir fevkal-ahlak mahiyeti olduğu gibi, bir fevkal-bediiyat tabiatı da vardır. Ruhumuza derunî bir nazarla bakarsak orada göreceğimiz en bedîî duygularımızın çocukluk hayatımızın camiye, ramazan gecelerine, bayram ayinlerine, mevlidlere, kandillere dair hatıralarda meknuz olduğunu görürüz. İnsanların ilk iptida güzel telâkki ettiği şeyler, mukaddes tanıdığı vücutlardır."

> "Nice insanlar vardır ki dinî hayatı yalnız ilmihal bilgisiyle ayin mekanizmalarından, ahlaki hayatı yalnız an'anelere riayet etmekten, bedîî hayatı yalnız sanatın tekniklerine vukuftan ibaret sanırlar. O halde bu kimseler yalnız haricî

bir hayat yaşarlar: Din, ahlâk ve sanat ise bu bünyevî ve mihanîkî hadiselere sığabilmekten münezzehtir. Müesseseler içtimaî hayatın âdeta kemikleşmesi, tebellür etmesidir. İçtimaî hayatı canlı olarak ancak mefkûrelerle kıymet duygularında görürüz. Fakat galeyanlı içtimalar nâgehzuihûr ve süreksizdir. Fert daima, canlı bir surette manevi bir hayat yaşamak isterse ne yapmalıdır? Din, ahlâk ve sanat kökü içtimaî vicdanda olan bir tûba ağacının üç feyizli ve velûd dalıdır. Bu dallar en güzel çiçeklerini fertlerinin ruhunda açar, en tatlı yemişlerini fertlerin vicdanında yetiştirir. Cemiyetin manevi hazineleri hariçteki kütüphaneler, müzeler, mabedler değildir. Bunlar, o hazinelerin yalnız maddî zarfları olabilir. Cemiyetin, canlı hazineleri vaktiyle birçok içtimaî hayatlar yaşamış olan fertlerin ferdî vicdanlarıdır. İçtimaî mefkûreler yalnız buralarda duyulur, buralarda anlaşılır." [4]

Gökalp dinin millet için akılla idrak ve kalp duyulması sayesinde daha faydalı neticeler doğuracağına kanaatindedir. Buradan hareketle din ve ahlak dersleri yöntemine dair tenkitleri ve tavsiyeleri vardır:

"Din ve ahlâk dersleri de en vecitli derslerdir; fakat maatteessüf bizde bu dersler vecdli bir surette okutulamıyor. Çocuklara Allah sevgisi, mefkûre sevgisi iyi verilemiyor. Çocuklar bu duyguları da, edebiyatın ilâhîlerinden, destanlarından almak mecburiyetindedir."

Türkçülüğün Esasları adlı eserinde *Dini Türkçülük* başlığı altında dini, bir dil meselesi olarak ele alması daha sonraki dönemde Türkçe ezan etrafındaki icraat ve siyasi tartışmalarda çok sık anılmasına rağmen günümüze kadar hutbe ve duaların Türkçe okunmasına katkısı göz ardı edilmiştir. Öte yandan aynı metinde ezan ve namazda okunan dualar ve surelerin Türkçeleşmesine değinmemesi dikkatlerden kaçmıştır:

"Türklerin ara sıra dinî bir hayat yaşamasını temin eden amiller, dinî ibadetlerin arasından eskiden beri Türk lisanıyla icrasına müsaade olunan ayinlerin mevcudiyetidir. O hâlde, dinî hayatımıza daha büyük bir vecd ve inşirah vermek için, gerek –tilavetler müstesna olmak üzere- Kur'an-ı Kerim'in ve gerek ibadetlerle ayinlerden sonra okunan bütün dualarla münacatların ve hutbelerin Türkçe okunması lazım gelir."

Bununla birlikte Gökalp'in Türkçe ezan ve Türkçe Kur'an konusunda yazdıkları sonraki döneme ait siyasi tasarrufların yegâne ilham kaynağı olarak görülmüştür. Oysa

---

[4] Gökalp, ahlak terbiyesi konusunda Durkheim'dan ayrı düşer. Gökalp, ahlak ile dini birbirinden mutlak anlamda ayrı düşünmez, hatta çoğu kez, ahlakı dinin içinde görür. Gökalp'ın aksine Durkheim ahlakı ladini ve akılcı temelde düşünür: "...Çocuklarımıza mekteplerimizde sırf laik ahlak terbiyesi vermeyi kararlaştırdık. Bununla kastedilen mana; vahye müteallik dinlerin istinat ettikleri prensiplerden katiyen hiçbir istiare etmemeye (ödünç almamaya) azim eyleyen, münhasıran aklın daire-i hükmü ve nüfusundaki fikirlere, hislere ve ameli usullere istinat eden bir terbiyeden, hasılı kısaca; sırf akli bir terbiyeden ibarettir."41

Cumhuriyet'in kurulmasını takiben atılan adımlar, İstanbul Darülfünun'da müderris İsmayıl Hakkı (Baltacıoğlu) tarafından İlahiyat Fakültesi Müderrisler Meclisi'nde görüşülmek üzere, 1928 yılında hazırlanan ıslahat lâyihasını esas almıştır. "İlahiyat Fakültesince Hazırlanan Lâyiha" adını taşıyan çalışmanın üçüncü maddesinin bir bendinde, "İbadet lisanı Türkçe olmalıdır. Ayetlerin, duaların, hutbelerin Türkçe şekilleri kabul ve istimal edilmelidir" ifadeleri yer almıştır. Daha sonra; 1932 yılında Atatürk konuya bizzat alaka gösterince, ezanın Türkçe okunması hayata geçirilmiştir. Bu dönemde üzerinde durulan ana konular; tekbir, ezan, kamet, sala ve hutbenin Türkçeleştirilmesi ile namazın, Kur'an Türkçe okunarak kıldırılması idi. Bu safhadan sonra Türkçe ezan 1950'ye kadar devam etmiş, Kur'an'ın Türkçe okunması deneme halinde kalmıştır.[5] Diğer hususlara yani hutbelerin ve dualarn Türkçe okunmasına de-

---

[5] Atatürk'ün emriyle Riyaset-i Cumhur İncesaz Heyeti'nin, yani Cumhurbaşkanlığı Fasıl Topluluğu'nun şefi Hafız Yaşar (Okur) tarafından 22 Ocak 1932'de İstanbul'da Yerebatan Camiinde Yasin Suresi önce Arapça, sonra da Türkçe okunmuş ve bir hafta sonra bazı büyük camilerde tekrarlanmıştır. Nihayet 3 Şubat 1932 'de Ayasofya'da Kadir Gecesi önce mevlit, sonra Kuran Türkçe olarak okunmuş ve sonunda da Türkiye Cumhuriyeti için dua edilmiştir. Osman Ergin, Ayasofya'daki bu merasime iştirak eden Hafız Saadettin Kaynak'ın ağzından, Atatürk'ün arzusuyla Türkçe mealin de aslı gibi makam ve lahin ile okunması meselesini şöyle nakleder:

"Sıra Türkçe Kur'an teşebbüslerine gelmişti. Atatürk'ün arzusu; Kuran'ın Türkçesi'nin de aslı gibi makam ve lahin ile okunması merkezinde idi. Fakat bu, bir türlü olmuyordu. Çünkü tercüme nesirdi. Bununla beraber iyi bir nesir de değildi. Kuran'ın edaya gelmesi, lahin ile okunmaya uyması Arap dilinin medler, gunneler, ıdgam'ların ve bunlara benzer hususiyetler oluşundan başa bir de Kur'an'ın kendisine has bir nefes alma için ecavent'leri, secia ve kafiyeye benzeyen, fakat seci ve kafiye olmayan; şiire benzeyen, fakat şiir olmayan; nesre benzeyen, fakat nesir olmayan sözün kısası her şeyiyle, her haliyle metni gibi okunmasının da bir mucize oluşundan ileri geliyordu. Türkçe tercümesinde bu vasıfların hiç biri yoktu... Türkçe hitabet dili olarak çok kuvvetli-idi. Bununla beraber Türkçede makamla bir nesri okumak çok acayip bir şey oluyordu. Daha ilk başlanışında ben bu işin iyi bir sona eremeyeceğini anlamıştım. Hatta Kadir Gecesi Ayasofya Camiinde, yani saray dışarısında yapılan ilk tecrübeden dahi arkadaşların nağme ve lahin ile okumalarıma karşı ben Müezzemmil Sûresini hitabet tarzında okumuştum. Bunu radyo ile cihan da dinledi. Atatürk o gece sarayda dinleyerek fevkalade mahzuz olmuştu...

Ertesi sene Atatürk Ankara'dan İstanbul'a bir Ramazan için gelmişti. Bu sene camilerde halka Türkçe Kur'an okuma tecrübelerini yaptırdı. Bu işte çalışacak olan arkadaşlara birer vesika verildi. Ben Fatih Camiinde okumağa memur edilmiştim. Ve hitabet tarzında okuyordum. Bir gün Fatih Camiinde Kuran'ı Arapça okuyup bitirdikten sonra cemaate hitaben:

- Dinlediğiniz surenin şimdi Türkçesini de okuyacağım! ... dedim. Ve Fatır Süresinin tercümesini okumağa başladım. Cemaat bu okuyuştan çok mütehassıs ve memnun oldular.

- Aman Hafız Efendi, biraz daha oku! Diyerek bu hitabet tarzında okuyuşun çok yerine ve muvafık olduğunu söylediler ..." (Ergin, 1977, s.1951-1952)

Saadettin Kaynak'ın hatıralarından da anlaşılacağı üzere, Türkçe Kur'an teşebbüsü, ibadet esnasında, daha doğrusu namaz içinde değil, namaz dışında olup biten bir faaliyettir.

vam edilmiştir. Gökalp'ın adı geçen İlahiyat Fakültesi Müderrisler Meclisi kararlarına yazdıkları ile tesir ettiği söylenir. Öyle dahi olsa İlahiyat Fakültesi Müderrisler Meclisi'nin Gökalp'ı nasıl anladığı üzerinde düşünülmemiştir. Bilindiği üzere Gökalp'ın Türkçe ezan meselesi görüşü *Vatan* şiiri etrafında ele alınır. Bu şiirde mefkûrece, lisanca ve dince bir olmak, iktisat ve siyasette Türk hâkimiyeti vurgulanırken Türkçe okunan ezan ve Kur'an, İslam'ı layıkıyla anlamak maksadını doğuracak tali unsur olarak yer alır.

Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur,
Köylü anlar manasını namazdaki duanın...
Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kuran okunur
Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Huda'nın...
Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın!

Bir ülke ki toprağında başka ilin gözü yok,
Her ferdinde mefkûre bir, lisan, adet, din birdir...
Mebusanı temiz, orda *Boşo*ların *sözü yok,*
Hududunda evlâtları seve seve can verir,
Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın!

Bir ülke ki çarşısında dönen bütün sermaye
Sanatında yol gösteren ilimle fen Türkündür
Hirfetleri birbirini daim eder himâye
Tersaneler, fabrikalar, vapur, tren Türkündür
Ey Türkoğlu işte senin orasıdır vatanın!

Gökalp, *Lisan* şiirinde *'Türkçeleşmiş Türkçedir'* ifadesiyle anlamı herkesçe bilinen sözleri Türkçe kabul eder. Buradan hareketle ezanın İslam'ın itikat esaslarını hatırlatarak müminleri namaza çağırırken anlamı herkese malum söz dağarcığını kullandığı için zaten Türkçe olduğu söylenebilir. Hatta yüzlerce yıl içinde mimaride Türk kubbesi gibi kendine göre sanatlı-makamlı okunarak zaten Türk üslubu kazanmış ezana müdahale etmemek fikrini, müdahale etmek fikri kadar Gökalp'ta bulmak mümkündür:

Lisanda sayılır öz
Herkesin bildiği söz;
Manası anlaşılan
Lügate atmadan göz.
Uydurma söz yapmayız,

Yapma yola sapmayız,
Türkçeleşmiş, Türkçedir;
Eski köke tapmayız.

Gökalp, *Dine Doğru* makalesinde insan, insan türüne ait olduğundan dolayı ferdiyete; cemiyet içinde yaşadığı için de şahsiyete sahip olduğunu, ferdiyetteki şuura mukabil, şahsiyette hâkim unsur vicdan olduğu söyler. Bu kökü içtimai vicdanda olan din ferde şahsiyet kazandırdığı gibi cemiyete de şahsiyet kazandırır:

> "Dinin rolü yalnız fertlere şahsiyet vermekten ibaret değildir, cemiyetlere şahsiyet veren de yine dindir. Fakat evliya namını verdiğimiz din mürşitleri yalnız fertlere şahsiyet verebilirler; cemiyetlere şahsiyet vermek onların işi değildir. Evliyalar ahlâk kahramanlarının fevkinde olduğu gibi, evliyaların fevkinde de peygamber unvanı verilen vahye mazhar ilahi mebuslar vardır. Evliyalar müstakil olmayıp her biri peygamberlerden birisine tâbidir. Dinin en büyük piştarları olan peygamberler, hem cemiyetlere, hem de fertlere kat'î şahsiyetler veren semavî bir kitapta, kudsî bir sünnetle, dinî bir teşkilâtla beraber gelirler." (Gökalp, 1982a, s. 24-25)

> "Ferdin kendisine mahsus düşünüşü, duyuşu, iradesi olduğu gibi milletlerin de bu kabilden ruhî melekeleri vardır: Milletlerin düşünüşü ilim ile felsefe, duyuşu din ile san'at; iradesi ahlâk, siyaset ve iktisattır." (Gökalp, 1982a, s. 9)

Burada Gökalp'*ın İcmâ-ı Siyasî İ'tizal-i Siyasî* makalesinde *İslam'ı içtimai olgu olarak ele alırken ibadet hakkında yazdıklarına* da temas etmek isabetli olacaktır. *İslam, insan ve zümrenin bir iman ve ahlâk birliği etrafında kaynaşmasını sağlamıştır. Buradan yeni bir cemiyet meydana getirirken şahsiyet de kazandırmıştı*r. Hz. Peygamber öncesi Araplar İslam ile yüksek hars ve medeniyet ufkuna uzanmıştır. *İslam*, sadece Arapların değil insanlığın da "nâzımı ve mürebbisi" olmuştur:

> "Din-i İslam, içtimaî bir dindir, yalnız selamet-i ahireyi değil, saadet-i dünyeviyyeyi de kâfildir. (…) Din-i İslam, Arapları bâdiye çadırlarında, Acemleri fesad-ı ahlak mastabalarında, Türkleri bozkır yurtlarında buldu. Bir nefha-i irşad ile bu kavimleri hazîz-i cehaletten, evc-i fazilete isâd etti. Sâha-i şarkı, bekayâ-yı indirâsiyle hala Avrupa'nın gözlerini kamaştıran bir medeniyet-i lâmiaya tulugâh eyledi." (Gökalp, 1976, s. 113)

Gökalp İslam'ın, ibadet anlarında yani kutsal ile temasa geçerken vazettiği uhuvvet ve kardeşlik ile mensuplarını cemaat haline getirmesine dinin içtimai vazifesine dikkat çeker:

İslam'ın içtimai bir din olduğunu, "ayrılmış olan şeylerin bir araya getirilmesini, dağınık şeylerin yaklaştırılarak bir araya toplanmasını" ifade eden Arapça cem' mas-

tarından müştak kelimeler üzerinden anlatır. Buna gör Müslümanların ibadethanesine "cami" ismi verilmiştir, Müslümanların mübarek gün "cuma"dır, ehl-i sünnete "ehl-i cemaat" denir, fıkıh ilminin delillerinden birisi de "icmâ-ı ümmet"tir. Namaz ibadeti "cemaat" ile daha makbuldür. Hac vazifesi, "vesile-i ictimâ-ı umumî"dir. İslam'ın ictimaî bir din olması yine Kur'an-ı Kerim'in hadis-i şerifin şahitliğine başvurur:

"Habl-i ilahîye i'tisam ediniz ve birbirinizden iftirak etmeyiniz."

"Allah'ın yardımı cemaat üzerindedir." (Gökalp, 1976, s. 113-116)

Milleti, "lisanca, dince, ahlakça ve bediiyatça müşterek olan, yani aynı terbiye-yi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümre" kabul eden Gökalp, *Türk Kimdir?* makalesinde dinin içtimai vazifesini Türk halkı üzerinde nasıl tezahür ettiğini de anlatmıştır:

> "…Türk halkı eski dostları 'dili diline uymak, dini dinine uymak' şartıyla kendisine müsavi kardeş tanır. Yani bunları da Türk sayar" (Gökalp, 1985, s. 35)

İslam Terbiyesinin Mahiyeti başlıklı yazısında Gökalp, mukaddes gayeler için ölmeye sevk eden duyguların kaynağının milli ve dini olduğunun idrak edilmemesine hayıflanır:

> "…Türk-İslam âleminin duçar olduğu karışıklıklar ve bunları takip eden felaketler (Türk milliyeti) ve (İslam beyne'l-mileliyeti) namlarıyla iki canlı mefkûrenin tecellisine sebep oldu. Bugün musibetlerin darbesiyle uyuyan genç zekâlar hezimetimizin mesuliyetini terbiyedeki mefkûresizliğimize atfediyorlar. Diyorlar ki: Biz gençlerimize ne milli terbiye, ne de dinî terbiye vermek istemedik. Hâlbuki fertleri mukaddes gayeler için ölmeye sevk eden duygular din ve milliyet hislerinden ibarettir." (Gökalp, 2019, s. 28)

Gökalp, din, ilim, iktisat, sanat gibi içtimai faaliyetlerin asri hayat içinde mevkii üzerinde düşünmüştü. Bu anlamda Gökalp yalnız değildi. O, Jön Türk neslinin, İttihat ve Terakki'nin, ve Cumhuriyet dönemi aydın tipinin mümtaz bir numunesi idi. Her anlamda büyük bir buhran yaşayan neslin hâkim vasfı, Osmanlı Devleti'ni Batı'nın siyasi ve iktisadi yükselişine karşılık vermek, Batı ile aramızdaki maddi potansiyel farkı azaltmak için hal çareleri aramaktı. Bu arayışlara modern devletin hükmi şahsiyetine anlam veren insan, toprak ve hükümranlık hususları etrafında çareler aranmaktaydı. Diğer taraftan da önce gayrimüslimler sonra Müslümanlar arasında müstakil yahut muhtar olma arzusu uyanmıştı. Bu süreçte devlet, kimlik, cemiyet, dinin yeniden açıklanması ve tanımlanması ihtiyacı doğdu. Gökalp'ı çağdaşlarına göre farklı kılan sistemi idi. Gökalp, Ahmet Ağaoğlu'nun tasviriyle, "modern bir derviş" yahut tek başına bir mektep idi. Ağaoğlu'na göre *"…Ziya'nın Türklüğe en büyük ve en mühim hizmeti Türk mütefekkiresinde yaptığı inkılâbtır. Ziya, bizde Menkulât ve* İskolastik

Tefekkür Tarzı'na en ağır darbeyi indirmiş ilk mütefekkirdir" (Ağaoğlu, 2020, s. 7)[6] Gökalp, bir milletin ve devletin dağılıp yok olmaya yüz tuttuğu ağır şartlara rağmen yeniden inşa mimarı olmak üzere mesai harcamıştı. Bu yolda ilim ve usulü Gökalp'ın en büyük yardımcısıydı:

> "…Metot, zekânın, kabul ettiği gayeye ulaşmak için kullandığı yolların toplamıdır. Bilimin gayesi, hakikatin keşfi ve ispatıdır. Metot olmasaydı, zekâ asla bilime ulaşamazdı., hakikati aramak yolunda dalalete düşer ve büyük çabalar içinde mahvolurdu…Tarih bize gösteriyor ki, bilimin ilerlemeleri samimi bir surette metodun ilerlemelerine bağlıdır ve iyi bir zekâya sahip olmak yeterli değildir, onu iyi kullanmak esastır." (Ziya Gökalp, 2006)

Onun usule gösterdiği özen ve tutarlı sistem kurma arzusu sıra dışı olmasını sağlamıştı. Onun din üzerine düşünceleri kat kat açarken kuyumcu titizliği gösterdiği incelikli ve içeriden dile hayran kalmamak mümkün değildir. Ona göre ilim, yöntem ile çalışır; doğrulukları öne sürülen önermelerden meydana gelen sistematik bir bütündür ve bir nevi dile benzer. Bilimler, dil gibi kendine özgü kavramlar, tanımlar ve yöntemler ile çalışır. Bu çalışmalara sürekli ve yaratıcı kavramlaştırma ve kuramsallaştırma çabaları eşlik eder. Bilim insanı, kavramlar için gösterilen isme göre kavramı Türkçeye taşırken gelişigüzel kullanamaz. Özenli bir kullanım için kavram arkeolojisi şarttır. Aksine farklı kavramlar yerine tek bir maymuncuk kavrama başvurmak anlaşma ve düşünce imkânını kısıtlar. Olgular arasındaki benzerlik, farklılık gibi hususları ortaya koyarak yol alan ilim insanı için anlaşmaya ve düşünmeye esas teşkil eden semantik köprüler kurmak imkânsızdır. Bu yüzden Gökalp, her şeyden önce metot adamıdır.

---

[6] Gökalp'ın modern bilimin kurucu unsuru Descartes'ın icadı metodik şüpheye kıymet verdiğini ve skolastik düşünce tarzına karşı tavrını *Felsefe Dersleri'*nde şu sözler açıklar: "… insanın kendi özel kuvvetlerine itimat etmemesi ve önceden kabul etmiş olduğu bütün hükümlerine karşı şüpheli bulunmasıdır. Buna felsefî şüphe yahut metodik (methodique) şüphe adı verilir ki, zekâya bütün özgürlüğünü ve delil getirme serbestliğini verir. Demek ki, önceden mutlak surette kararlaştırılmış hiçbir kanaat, hiçbir yerleşik fikir kalmayacak. İyi bir araştırmacı, kendisine açılan fikirleri, daima doğruluğu tahakkuk edince terk etmek şartıyla kabul eder ve gerek gördü mü, onları düzeltir, değiştirir. Realitiye daha ziyade uyar ve böyle bir araştırmacı der ki, kesinlikle bildiğimiz yalnız bir şey vardır ki, o da bütün teorilerimizin kısmî ve geçici olmasıdır. Fakat bu şüphe ne kadar geniş olursa olsun, Şüpheciler'in şüphesi gibi değildir. Şüpheci olan bir adam bilime itimat etmez, ancak kendi zekâsına inanır. Bilim adamı ise nefsine inanmaz, bilime inanır. Şüpheciler'in şüphesi bir tür kesinlik öğretisidir, fakat tersinden bir kesinlik; yani o, her hakikatin şüpheli olduğuna kesin bilgi sahibidir. Bilim adamının şüphesiyse sadece bir sağlam hüküm ve ihtiyat tedbirdir ve bunun gayesi de bilimsel araştırmaları daha emniyetli daha verimli yapmaktır. " (Ziya Gökalp, 2006)

Gökalp'ın metot ısrarı ve ilmi kavramları Türk ve İslam tarihi içinden okuması, tasnif etmesi, kendi gerçekliğine göre işlemesi gelişigüzel okumalar ile anlaşılamayacağını ihtar eder. Bu yüzden Gökalp'ı hakkıyla anlamak yazdıkları yer aldığı temel çerçeveyi anlamak ile başlar. Bu itibarla Gökalp'ın muradını ve kurduğu çerçeveyi doğrudan kendi ifadeleri üzerinden lüzumlu gördüğümüz yer üzerinden açıklamak ve sonra din meselesini açıklamalar ışığında anlamaya çalışmak daha doğru olacaktır.

Gökalp'e eski hayatın da kendine göre kıymetleri olduğunu ve eski hayatın kıymetleri yerine yeni kıymetlerin geçmesi ihtiyacını vurgularken aslında kavramlara yeniden anlam ve muhteva kazandırmaktan bahsetmektedir. Gökalp'e göre yeni hayatı yaratmak ve anlamak için hakiki kıymetleri aramak ve bulmak lazımdır yani kıymetler malum değildir, şayet malum olsaydı zaten hayatımıza hâkim olurdu. Gökalp, tanıyamadığımız yeni kıymetleri ve yeni hayatı düşünmek üzerinden mefkûreyi açıklamıştır:

> "Mefkûre birçok kıymetleri yarattığı gibi, kıymetler de birçok müesseseleri vücuda getirir. Buna binaen, milli harsın yaratıcısı mefkûredir ve mefkûreye yaratıcı mefkûre denmesinin nedeni budur. Bir milletin mefkûresi inkişaf etmeden, o milletin istikbalde ne gibi kıymet hükümlerine malik olacağı malum değildir. Bir kere yeni mefkûre inkişaf edince, derhal o milletin istikbali ne olacağı anlaşılır. Yeni mefkûre zuhur eder etmez, eski kıymet hükümleri zail olmaya, bunların yerine yeni mefkûreden doğan yeni kıymet hükümleri meydana çıkmaya başlar. Bu kıymet hükümlerinden de ahlaki, hukuki, siyasi, bedii, iktisadi mahiyette, birçok yeni müesseseler, yeni kaideler doğar. İşte bu sayılan hadiselerin mecmuuna milli hars namı verilir. Demek ki, milletin hem istikbalini haber veren, hem de istikbaldeki milli harsını yaratan mefkûredir." (Gökalp, 1982a, s. 55-56)

Dini idrak ve anlayışı da Gökalp'ın mefkûre ile kastettiği yukarıdaki anlamın dışında değildir. Zira Gökalp çağında da dini idrak, anlayış hakkındaki kamuya açık tartışmalar Cumhuriyet'e de intikal eden "modern dünyada İslam'ın ne olacağı?" gibi temel soru etrafında düğümlenmekteydi. Gökalp, kökü kendinden öncesine uzanan soruya Tanzimat'tan Meşrutiyet'e intikal etmiş mirasın muhasebesi üzerinden cevap verirken Türk, İslam ve asri olmanın uyuştuğunu göstermek ana mesaisini teşkil etmişti. Gökalp her ameli ve fikri "çağdaş (muasır) bir İslam Türklüğü" imkânı üzerine idi.

Aslında Gökalp, Batı'yı muasır kılan müspet bilim, meşruti idare, milliyet gibi unsurların İslam'a aykırı olmadığını ya da İslam'da da zaten var olduğundan hareketle İslam'ın terakkiye mani olduğu iddiasına karşılık vermekteydi. Bu mesaisi boyunca Gökalp'a, yeni bir bilim ışık tutacaktı: İçtimâiyat.

Gökalp, *Bir Kavmin Tedkikinde Takib Olunacak Usul* yazısında içtimaiyat hakkında şunları yazar:

> "Bir ilim mevcut olabilmek için onun mevzuu olarak bir şe'niyetin var olması lâzımdır. Maddî, hayatî, rûhî şe'niyetler mevcut olduğu içindir ki maddiyat, hayatiyat, ruhiyat teşekkül edebilmiştir. Kavim bu ilimlerden birinin mevzuu olabilir mi? Yoksa bir içtimaî şe'niyet kabul edip de ancak ondan bahis olan içtimaiyat ilmine mevzuu ittihaz etmek mi lâzım gelir? Kavim, tabii ki maddiyat ilminin mevzuu olamaz. Hayatiyat ve ruhiyata gelince, kavim fertlerden mürekkebdir. Ve fertlerin de birer uzviyeti ile ruhiyeti vardır. Hayatiyat bu ferdi uzviyetlerden, ruhiyat bu ferdi ruhiyetlerden bahistir. Hâlbuki kavim, bu ferdî uzviyetlerle ruhiyetlerden büsbütün başka bir şeydir. O halde kavmi tedkîk için bunlardan ayrı bir ilmin nokta-i nazarı lâzımdır. Kavim, cemiyetler sınıfına mensub olduğu için bu ilim ancak içtimaî şe'niyeti tedkîk eden içtimaiyat olabilir." (Gökalp, 1977, s.7)

Gökalp içtimâiyat ilmi hakkında bir başka makalesinde şöyle der:

> "İnsana tealluk eden hadiseler iki kısımdır: Şuurlu hadiseler, şuursuz hadiseler. Her zaman şuursuz kalan hadiseler, hayati hadiselerdir. Bunlardan hayatiyyat ilmi bahseder. Daima yahut bazen şuurlu olabilen hadiseler ruhi hadiselerdir. Ruhi hadiseler birtakım tarz-ı tehüssüsler, tarz-ı idrakler, tarz-ı hareketlerdir ki iki kısma ayrılır. Birincisi ferde uzviyetinin telkin ettiği duygular ve hareketlerdir ki bunlara fer'iyyen ruhi hadiseler denilir. Bu hadiselerden bahseden ilme ruhiyyat namı verilir. İkincisi fertlere mensup oldukları içtimai zümreler tarafından telkin olunan tarz-ı idrakler, tarz-ı amellerdir ki bunlara da ictimaiyen ruhi hadiseler denilir. Bu hadiselerden bahseden ilme de içtimaiyat namı verilir." (Gökalp, 1981a, s. 110)

Böylelikle içtimaiyatın kavim ve medeniyetler tetkike mezun bir ilim olduğunu ortaya koyan Gökalp 'millet' dönemi hazırlayan değişmelerin anlaşılabilmesi için "Durkheim'ın ilmî usulü ve ilmî mezhebine" göre "Türk, İslam ve Osmanlı" medeniyetlerini tetkik etmiştir. Ancak Gökalp'ın "ilim" ve "marifet" olmak üzere iki kavrama mukayeseli ve milli içtimaiyatı açıklarken başvurması çoğu kez göz ardı edilen ve Gökalp'ın pek çok konuda üstünkörü değerlendirilmesi getiren bir husustur.

"Milli içtimaiyat marifet ve nefsi olduğu için sanat mahiyetindedir" demek Gökalp'ın marifet derken bir *social science*, yani *sosyal bilim*den ziyade bir *human(istic) studies*, yani *beşeri çalışmalar* kastettiğini gösterir. İkisi zaman zaman kesişen alanları olsa da farklı disiplinlerdir. Disiplinleri belirleyen iki temel husus vardır. Bunlardan birincisi ele aldıkları konu, alandır. İkincisi ise alana dair niyetleri, yaklaşım tarzları, ele alış biçimleri, yöntemleridir. Diğer bir ifadeyle disiplinler sadece

konularına göre değil, o konuyu nasıl ele aldıklarına göre de ayrışır. Mesela sosyoloji, beşeri çalışmalardan çok fiziğe yakındır. Sosyoloji büyük modern fiziğin, yani doğa biliminin insana doğa karşısında sağladığı imkânları toplumsal meselelerde de tekrarlamak için Comte'un ifadesiyle bir tür *sosyal fizik* olarak temayüz etmiştir. Bu yüzden sosyoloji, toplumun doğa bilimidir ve üniversiter bir disiplindir. Üniversite bilim, araştırma ve giderek uzmanlık, meslek öğretme mekânıdır. Üniversitenin önceliği kendi öğrencisidir. Akademi ise daha çok hümanizm ifadesiyle buluşan rafine insan, birey, yurttaş inşa etme mekânıdır. Akademi yüzünü kamuya, cümle âleme dönmüştür.

Öyleyse, *humanistic studies*, yani beşeri çalışmalar ise akademik bir disiplindir, üniversiter değil. Çünkü beşeri çalışmalar bir bilim değildir. Her ikisi de insan ve toplumu konu edinirler. Ancak sosyal bilimler öncelikle insanı, toplumu bilmeyi, açıklamayı, çözümlemeyi hedefler. Beşeri çalışmalar ise daha rafine insan ve toplum yaratmaya çalışır. Beşeri çalışmalar, yani sanat tarihi, Türk dili ve edebiyatı, felsefe gibi alanlar kendi devridaimini sağlamak için skolastik yaratır. Skolastik en azından alanın kanonuna hâkim olmak üzere düzenli ve sürekli okunması, yani tekrar edilmesi ve gelecek kuşaklara nakledilmesi demektir. Gökalp'ın ifadesiyle *terbiye* denilen alandır. Alman olmak en azından bir Goethe şiirini ezberden okumayı da içeren *kültürel kamusal alan*a dâhil olmaktır. Bu ise bir *kanonik* kültürel müfredata tabi olmak ile mümkündür. Gökalp, milli içtimaiyatın kısımları milli ahlak, milli hukuk, milli iktisat vs. derken kastı tam olarak budur:

> "…Türk harsı (ki Osmanlı Türkleri arasında teşekkül etmiştir) üç medeniyetten ananeler almıştır: Türk medeniyeti, İslam medeniyeti, Avrupa medeniyeti, umum medeniyetleri ve harsları mukayese ederek cemiyetlerin ve müesseselerin tâbi olduğu kanunları arayan mücerret ilme 'mukayeseli içtimaiyat' denilir. Yalnız bir millete ait harsın mensup olduğu medeniyetlerden ne suretle temayüz ederek nasıl hususi bir renk aldığını ve kendi şahsiyeti dairesinde nasıl tekâmül ettiğini arayan marifete de 'milli içtimaiyat' denilir. Mukayeseli içtimaiyat, tamamıyla şey'i olabildiği için, müspet bir ilim mahiyetindedir. Milli içtimaiyat, az çok nefsilikten kurtulamadığı için ötekine ne kadar kuvvetli bir surette istinat ederse etsin, daima bir sanat hükmünde kalır. Mukayeseli içtimaiyâtın şubeleri olan mukayeseli diniyat, mukayeseli ahlâk, mukayeseli hukuk, mukayeseli lisaniyat, mukayeseli iktisat, mukayeseli bediiyat da birer ilimdir. Gerek bunların ve gerek umum medeniyetler ile harsların mukayesesiyle iştigal eden umumi içtimaiyat ise, içtimai ilimlerin en mücerret ve en umumisidir. Fakat milli içtimaiyât gibi onun şubeleri olan milli diniyat, milli ahlâk, milli hukuk, milli iktisat, milli lisaniyat, milli bediiyat da sanat mahiyetindedir." (Gökalp, 1981a, s. 112)

> "… içtimai marifetler, umumiyetle millidirler. Çünkü mevzuları bir milletin herhangi nevi müesseselerinin bir mecmuasıdır. Mamafih bu marifetler mil-

> li olmakla beraber, aynı zamanda şey'idirler. Çünkü bunlar o milletin içtimai hayatından mevcut olan ve onun tarafından yaşanılan müesseseleri keşif ve tespit etmek suretiyle teşekkül etmişlerdir. Bunlar umumiyetle 'nasıl olmalı'yı değil, 'nasıl oluyor?'u gösterirler. Fakat bu marifetler 'şey'i: objectif' olmakla beraber, aynı zamanda 'düsturi: normatif' bir mahiyeti haizdirler. Çünkü milli sarfın, milli hukukun, milli ahlâkın ilh. kaideleri milletin fertlerince malum olduktan sonra bunları konuşmalarımızda ve yazılarımızda düstûr (norme) ittihaz ederiz. Bu surette içtimai marifetler hem şey'i bir bilgi, hem de şey'i bilgilere müstenit bir sanat (art) mahiyetlerini nefislerinde cemetmişlerdir." (Gökalp, 1981a, s. 145)

Gökalp'ın açıklamaya çalıştığımızı üç aşağı beş yukarı karşılayan başka ifadeleri de mevcuttur ancak daha mühimi ilim ve marifet hakkında yazarken ahi maksat ve usule dair yazdıklarıdır. Gökalp, içtimai muayyeniyet (determinizm) görüşüne taraftardı. O herhangi bir cemiyetin oluşunda, bütün insan toplulukları için geçerli sosyal kanunların varlığını kabul ettiğinden, Türk ve İslam tarihi tekâmülü ile (Rönesans, Reform vb.) arasında ve hatta eski Türkler ile iptidai adını verdiği cemiyetler, Eski Roma ve Cahiliye devri Arapları mukayese yoluyla benzerlikler de ortaya koymuştur. Gökalp cemiyetlerin sürekli tekâmül içinde oldukları kanaati taşımaktaydı. Bu görüşün, özü itibarıyla insanlığın genel olarak bir ilerleme kabiliyetine sahip olduğu ve İslam'ın insan telakkisi ile uyuştuğu söylenebilir:[7]

> "İçtimai hadiseler hakkındaki esaslı bilgilerimiz (connaisance) ikiye ayrılır: İlim; science, marifet: discipline. Bunların farkını misallerle gösterelim:
>
> 1) Bir devlette cari olan hukukun tedvininden husule gelen bilgi mecellesi bir ilim değildir, (…), bir marifetdir (discipline). Mesela Roma hukuku bir marifettir, Keldani, Mısır, Ben-i İsrail hukukları birer marifettir. Fakat bütün ka-

---

[7] Bu anlayış, başı ve sonu olan, belirli bir çizgi üzerinde hareket ederek bir noktada nihâyete eren bir tarih görüşü vazeder. Bu yüzden Platon'un aynı bir daire yayı üzerinde hareket ederek hep aynı başlangıca gelen, yâni tekerrür eden dairevi (circular) tarih felsefesinden farklıdır. Bu özelliğinden ötürü çizgisel (lineer) tarih felsefesi olarak bilinir. Aslında bu anlayışın köklerini Romalı filozof Aurelius Augustinus'a kadar götürmek mümkündür. Augustinus tarafından ortaya atılan bu tarih felsefesi, insanın önce lâhûtî âlem'den düşüşü ile başlayan bir iniş (nuzûl) ve sonra, tekrar yükselişiyle devam eden ve nihâyetinde arz üzerinde şeytanın hâkimiyetine son veren ve Tanrı'nın hâkimiyetini kuran bir ilerleme süreci çizmektedir. Augustinus'un öne sürdüğü din temelli ilerleme, değiştirilerek din-dışı ya da din-karşıtı temelli bir karakterle modern zamanlarda yeniden ortaya çıkmıştır. Bu türden bir ilerleme idesi ise asıl olarak Aydınlanma düşüncesinin eseridir. Gökalp hem Durkheim hem Comte tesiriyle hem de yukarıda arz ettiğimiz üzere İslam'ın insan tekâmül istidadı olduğu görüşüyle uyum içinde olduğu için kolaylıkla benimsemiş görülmektedir. Gökalp'ın İslam'ın içtimai din olduğu açıklarken Arapların yüksek medeniyete ulaştırdığını düşünürsek içtimai tekâmül meselesini de sünnetulah'a bağladığını düşünebiliriz.

vimlerin hukuklarının mukayesesinden husule gelen mukayeseli hukuk (droit comparé) bir ilimdir.

2) Türk sarfı, bir marifettir. Alman, Fransız, İngiliz, Rus sarfları birer marifettir. Fakat Hind Avrupai lisanların mukayeseli sarfı (gramaire compare) bir ilimdir. Sami Bantu Ural-Altay zümreleri gibi lisani ailelerin mukayeseli sarfları birer ilimdir.

3) Türk sarfı bir marifettir. Diğer milletlerin tarihleri birer marifettir. Fakat bütün kavimlerin mukayeseli tarihi -ki içtimaiyat sociologieden ibarettir- ilim mahiyetindedir. Bu hal, ayniyle kavmiyat (ethnologie) hakkında da variddir.

Bu misallerden anlaşılıyor ki ilmin mevzuu umumi (générale) ve mücerrettir (abstraite). İlim hangi mevcudu tetkik edecekse, onun bütün fertlerini nazara alarak onları umumi enmûzeclere (tipe) (yani nevilere ve cinslere) irca' eder. Sonradan mukayese tarikiyle bunların tâbi olduğu umumi ve mücerret kanunları arayarak meydana çıkarır, marifetin mevzuu ise hususi (particulier) ve müşahhastır. (concret). Marifet, bir cins veya nevi değil, herhangi cins veya neve mensup yalnız bir tek mevcudu tetkik ederek onun tâbi olduğu kaideleri (regle) arar. Fransızcanın sarfı bir marifettir. Çünkü bu bilgi diğer lisanlarla alâkadar olmayarak yalnız Fransızcanın tâbi olduğu kaideleri gösterir. Hâlbuki Hint-Avrupai lisanların mukayeseli sarfı bir ilimdir. Çünkü bu lisanlara ait kaidelerin tâbi olduğu umûmi ve mücerret münasebetleri yani kanunları (loi) irâe eder. İlim ve marifetin lisan ve hukukta zahir olan bu farkları ahlâk, iktisat, din, bediiyat, fenniyat (technologie) sahalarında da mevcuttur. Evvela her milletin ahlâki vicdanını tetkik eden bir milli ahlâkiyatı, iktisadi teşkilat ve müesseselerini tetkik eden bir milli iktisadiyatı, dini hayatını tetkik eden-milli diniyatı, bedii zevkini tetkik eden bir milli bediiyatı, âletlerini (outil) ve bunların imal ve istimalini gösteren bir milli fenniyatı tedvin edilebilir. İşte bütün bunlar marifet mahiyetindedirler." (Gökalp, 1981a, s.143-144)

"Milletler nasıl tetkik edilir, milli vicdan nasıl keşf olunur, bunu bize içtimaiyat ilminin şey'i olan usulü gösteriyor. Bu usule ittibâ ederek milli tetkiklerde bulunmak, en ziyade Türk mütefekkirlerine düşen bir borçtur. Çünkü Türkler, öteden beri, her yerde, başka unsurlarla karışık bir hayat yaşamışlardır. Bunun neticesi olarak bütün milletler arasında en ziyade kitaptaki müesseseleriyle hayattaki müesseseleri birbirine mübâyin olan millet, Türkler olmuştur. Türk içtimaiyatçıları, bir taraftan Türklüğün, içtimai tekâmülün hangi seviyesinde bulunduğunu, hangi medeniyet dairelerine mensup olduğunu, bu medeniyetlerle Türk harsı arasında ne gibi farklar bulunduğunu aramalıdır. Diğer taraftan da milletlerin intizam ve terakkisi, ne gibi içtimai kanunlara tabi olduğunu tetkik ederek milli hayatımıza sekte veren marazi âmillerin bu ka-

nunlar dairesinde tedavisine çalışmalı, milli tekâmülümüze selim bir istikamet vermeye uğraşmalıdır." (Gökalp, 1981a, s.137-138)

Ziya Gökalp millî içtimaiyatın metodu ile hakkında kaideler ileri sürer: tearüf kaidesi, tenakür kaidesi, ihsaiyat usulü, telif kaidesi, istişhad kaidesi ve milletin enmuzecini tayin kaidesi. Bu kaidelerden üçünü konumuz itibarıyla Gökalp'ın kendi dilinden vermek kâfidir:

Tearüf kaidesinin esası, "bir milletin mütehalif cereyanları arasında müşterek noktaları aramaktır." "Bir millette birbirine muhalif birkaç içtimai hareket bulunur ki yekdiğeriyle mübareze ederler. Bu hareketler ekseri esaslarda mütehalif oldukları halde bazı esasları cümlesi kabul edebilirler. İşte bu müşterek noktalar milletin örfüne muvafık olan esaslar demektir. Mesela memleketimizde Türkçülük, İslamcılık, Asırcılık namlarıyla üç içtimai hareket mevcuttur. Bunlar milletimizin mensup bulunduğu üç muhtelif medeniyetin imtizac edemeyerek hala birbirleriyle mücadele ettiklerini gösteren canlı delillerdir. Bu hareketlerin üçü de ananecidir. Mamafih bu üç zümre aynı millete mensup olduğu için aralarında mutlaka tearüf mevcuttur. Gerek kendi aralarındaki tearüfleri, gerek başka milletlere karşı olan tenakürleri gösterir ki hepsi aynı örfte müşariktirler.

(…)

Bir milleti vücuda getiren amiller tearüf ve tenakür esasları olduğu için beynelmilel medeniyetlerden alınan ananeler mutlaka örfe uyarak müessese mahiyetine girmiş bulunur. Ve milli müesseseler ananelerin beynelmilel şekillerinden mutlaka az çok farklı bulunur. O halde milli hars şuurlu bir hal almamış olsa da mevcuttur. Yalnız onu beynelmilel medeniyetlerden temyiz ederek şuurlu bir hale getirmek lazımdır. Bunun için de örfte yaşayan müesseseleri örfte yaşamayan pes-zindelerden ayırmak icap eder. İşte bir milletteki mütebayin zümrelerin müştereken kabul ettikleri ananeler örfte yaşayan milli müesseseler demek olduğu için bunları bulmakla milli ve milli harsı tanımış oluruz" (Gökalp, 1981a, s. 116, 118)

Tenakür kaidesi de "**aynı medeniyet zümresine mensup muhtelif milletlerin müesseseleri arasındaki aşikâr yahut gizli mübayenetleri aramaktır**."

" Bu suretle müşterek bir ananenin muhtelif milletlerde ne gibi tahavvüllere uğradığı ve birbirine benzemeyen nasıl müesseseleri doğurduğu meydana çıkar. Bir medeniyete mensup milletler zahirde birbirine benzedikleri halde, hakikatte yekdiğerine mübayindirler.

(…)

Osmanlı Türkü de kendi müesseselerinin gerek diğer Türk şubelerinden, gerek sair İslam kavimlerinden ve Avrupa milletlerinden hangi farklarla ayrıldığını aramalıdır ki milli örflerini temyize ve milli harsını şuurlu bir hale getirmeye muvaffak olsun." (Gökalp, 1981a, s. 118-119)

Milletin enmuzecini tayin kaidesi kısmında Gökalp, "…her millet, herhangi bir içtimai cinsin bir nevine mensup olmak lazım gelir. Her içtimai cinse ve nev'e elverişli olan örfler ve müesseseler ve bunların tâbi olduğu kanunlar malum olacağı için, bir milletin cinsi ve nevi taayyün edince örf ve müesseselerinin de anlaşılması lazım gelir. Bu suretle müesseseler ile müstehaseler ve pes-zindeler kolayca tefrik olunabilir." (Gökalp, 1981a, s. 122)

"İçtimâiyat ilminde de cemiyetler birtakım cinslere, nev'ilere ayrılmış olduğundan, bir müessesenin hangi içtimaî nev'e göre normal, hangilerine göre marazî olduğunu tayin etmek kolaydır. Bundan başka içtimaî tekâmülün yürüyüşü, muhtelif tekâmül merhalelerini gösterdiği için, bir cemiyetin yarınki müesseselerini tayin etmek de güç bir iş değildir. Bizim yarın ulaşacağımız bir merhaleden daha evvel başka milletler geçmiş olduklarından o merhalede bizim için de hangi müesseselerin normal, hangilerinin marazî olduğunu da kolayca tayin edebiliriz." (Gökalp, 1982a, s. 10)

"Her örf mutlaka bir içtimai enmûzecin örfüdür. Enmûzec için marufattan olan bir kaide diğeri için münkerattan olabilir. Tarih ve kavmiyat kitaplarına göz gezdirilince âdetlerin, teamüllerin, istimallerin zaman zaman, cemaat cemaat değiştiği görülür" (Gökalp, 1981a, s. 18)

"Bir medeniyete mensup beynelmilel kaidelere anane (tradition) denilir. Dinî, ahlakî, hukukî, lisanî, bedîî, iktisadî namlarıyla muhtelif nevilere münkasem olan bu ananelerden hangileri millî vicdana uygun bir şekil almış ve millî hayatta canlı bir surette yaşıyorsa, onlara müessese (institution) denilir. Hangileri millî vicdana temessül edemeyerek hayattan büsbütün atılmışlarsa, onlara içtimaî müstehaseler (fossiles sociales) denilir. Millî vicdana temessül edemedikleri halde, içtimai atalet kanunu mucibince henüz yaşamakta devam edenlerine de pes-zinde (survivance) namı verilir."

"Milletin faal ve canlı unsurları fertler, gayr-i faal ve cansız unsurları ananelerdir. Ananeler, milleti terkip eden fertlerin vicdanında yaşamak sâyesindedir ki, canlılaşarak müessese mahiyetini alabilir. O halde, müesseseler cansız ananelerin, ruhlarda canlanan, yaşayan şekilleri demektir." (Gökalp, 1981b, s. 47)

"…İçtimâiyatçıya göre bir içtimai nevin müesseseleri, diğer içtimai ne-

vide bulunmaz ve ona elverişli gelmez. Feylesofa nazaran bir cemiyetteki müesseseler o cemiyete münhasır değildir. Diğer milletlerde de bulunabilir. İçtimâiyatçıya göre de bir cemiyetin müesseseleri, mensup olduğu içtimai nev'in fertleri olan bütün cemiyetlerle müşterektir" (Gökalp, 1981a, s. 37)

"Cemiyetler, aşiretler ve devletler iki cinse ayrılır. Devletler, medine, saltanat ve asri devlet namıyla üç neve tefrik olunur. Türkler, İslamiyet'ten evvel Asya'da medineler halinde idiler. Osmanlılar devrinde bir 'saltanat: empire' teşkil ve seyyar medineler halinde boy beyleri yerine sancak beylerini ikame ettiler. Tanzimat ve inkılâpla başlayan hareketler ile Osmanlı Türkleri, asri bir devlet olmaya başladılar. Asri devlet şâri' bir hükümete, müstakil bir harsa, milli bir iktisada malik olan cemiyet demektir. Türklerin bu vaziyeti taayyün edince, artık hangi ananelerin pes-zinde mahiyetini aldığı ve hangi ananelerin müessese hükmüne geçtiği kolayca anlaşılabilir, örf ve müessese, salim olan içtimai hadiselerdir. Müstehâseler ile pes-zindeler ise, marazi hadiselerdir. Milli içtimaiyatın vazifesi, müstehaselerin yeniden canlanmasına meydan vermemek, pes-zindelerin izâlesine ve müesseselerin takviyesine çalışmaktır. Fakat bazı kere örf, müessese de marazi olabilir. Bir millette bazı müesseseler bir arızaya uğramak dolayısıyla vakfe-i tekâmüle duçar olur, bu suretle o müesseseler, milletin mensup olduğu içtimai nevide bulunması lazım gelen derece-i tekemmüle vasıl olamaz. Binaenaleyh vakfe-i tekâmüle uğramak saikasıyla bazı örfler ve müesseseler (pes-mânde arriere) kalır. Meselâ bizde din sahasında taksim-i a'mâl husule gelmediği, yanı zahitler ve fakihler dini vazifelerini ihtisas dairesinde ifa etmedikleri için herkes kendini zahitlere ve fakihlere mahsus vazifelerle mükellef zanneder. Memleketimizde dini laubalilikle beraber taassup ve riyanın hükümran olması bundandır. Milletin hangi nev'e mensup olduğunun bilinmesi bu hastalığın tedavisini de temin eder." (Gökalp, 1981a, s. 122)

"Bir millet, millî harsını bulmak için mensup olduğu medeniyetlere ait ananelerden hangilerinin müstehase ve pes-zinde haline geldiğini ve hangilerinin müessese mahiyetini aldığını arar. Bunları tefrik ve tayin ettikten sonra, müstehaseleri ile pes-zindeleri atarak yalnız müesseseleri kabul eder." (Gökalp, 1981b, s. 31)

"…cansız ananelerden canlı müesseselerin doğmasını, münferit fertlerden değil, müçtemi fertlerden, yani galeyanlı içtimalardan beklemek ihtiza eder. Misâl aramak için uzaklara gitmeye hacet yok! Osmanlı inkılâbının buhranlı hâdiseleriyle Trablusgarp ve Balkan muharebelerinin ve bugünkü Umumî Harbin ruhumuzda yeni bir mefkûre ile yeni bir kıymetler manzumesi doğurduğunu görüyoruz." (Gökalp, 1981b, s. 49)

"İçtimaî tere'îler (…) şuurlu ve şuursuz olabilir. İçtimaî tere'îlerin şuursuz hali, hissiyat-ı âmme (opinion) dediğimiz halettir ki, İçtimaî vicdan, esasen bu nevi hâdiselerin mecmuudur. İçtimai tere'îler, şuurlaşınca iki surette tecelli eder: Birincisi cemiyetteki müesseseler, ikincisi fertlerdeki samimî iştiyaklar (les aspirations). Cemiyetteki müesseseleri aklımızla tanımıyoruz; hadsimiz ile doğrudan doğruya idrak ediyoruz" (Gökalp, 1981b, s. 76-77)

"… bir milletin mefkûresi inkişaf etmeden, o milletin istikbalde ne gibi kıymet hükümlerine malik olacağı malûm değildir. Bir kere yeni mefkûre inkişaf edince, derhal o milletin istikbali ne olacağı anlaşılır. Filhakika yeni mefkûre zuhur eder etmez, eski kıymet hükümleri zail olmaya, bunların yerine yeni mefkûreden doğan yeni kıymet hükümleri meydana çıkmaya başlar. Bu kıymet hükümlerinden de ahlaki, hukukî, siyasî, bedîî, iktisadî, lisanî ilâh. mahiyette birçok yeni müesseseler, yeni kaideler doğar." (Gökalp, 1982a, s. 56-57)

"Memleketimizdeki fikrî hastalıklardan biri de mefkûrelerden yalnız birisini doğru telâkki edip diğerlerini yanlış addetmektir. Hâlbuki uzviyetimiz mütenevvî gıdalara muhtaç olduğu gibi, cemiyetimizin de müteaddit mefkûrelere ihtiyacı vardır. Uzviyetimiz azotlu, karbonlu maddelerden başka suya, havaya da muhtaçtır. Cemiyetimiz de vatanî mefkûreden başka meslekî, ailevî, beynelmilel mefkûrelerden de feyiz almak mecburiyetindedir." (Gökalp, 1982a, s.59)

Gökalp, Trablusgarp ve Balkan muharebeleri vurgusu ile Türklere artık "bu asır milliyet asrı" ve "vicdanları üzerinde en müessir kuvvet milliyet mefkûresi" olduğunun inkâra imkân vermeyecek kadar açık gösterdiğini söylemektedir. Türkler geniş ve kudretli kanatlarının altında dinleri, dilleri, ırkları, renkleri sulh ile idare etmiştir ama artık eski hal muhaldir. Bilgi kudrettir ve kişiler gibi cemiyet de içtimai tere'ileri aklı ile tanımaya vicdanı ile duymaya mecburdur. Aksi halde cemiyet için geride kalmak ve yere düşmek kaçınılmazdır. Tarih yani içtimaî hayata hâkim kanunlar merhametsizdir, meydan okumaya gelmez, hükmünü icra eder. Artık yeni mefkûreye uyanmak lazımdır. Türk devlet ve cemiyeti için yeni bir sayfa açılmıştır. Bu safha (Biz Türk milletiyiz) mefhumunun maşeri vicdanda şuurlu idraklerde bulunmasına denk düşer. Maşeri vicdandaki bu şuurlu idraklere (maşeri ter'iler) namı veren Gökalp'e göre, içtimai hayatın zembereğini maşeri ter'iler kurar. Gökalp, maşer'i teriler, galeyanlı buhranlar esnasında gayet şiddetli vecdler ile dar bir zümreye yahut bazı fertlere mahsus olmaktan çıkmış ve cemiyete teşmil olmuştur. Gökalp, mefkûre denilince, zümrevi yahut ferdi ter'ilerin umuma teşmil etmiş halini dikkate sunar. Bu itibarla mefkûre, ferdi değil, içtimai bir gerçekliktir ve fertler tarafından meydana getirilemezler (Gökalp,

2019, s70-72). O, içtimai sebeplerden kendi kendine doğar fertler tarafından duyulur. Mefkûre, bir şeniyet olduğu için, onun da ilmi yapılabilir. Bu ilim de tabii ilimler gibi müspet usullere bağlı kalmak lazımdır. Misali yine Gökalp'tan verelim: "bir zamanlar, felsefe, ilimlerin anası hükmünde idi. Bu ana felsefe karihasından ilimler doğurur, marifetler icat ederdi. Ancak tecrübeden doğan müspet ilimler teessüse başlayınca felsefe analık vazifesinden vazgeçti" (Gökalp, 1982b, 1-4). Buna rağmen felsefeye eski kıymeti vermek, ilmin felsefeye karşı hürriyet ilanına karşı çıkmaktır. Bu karşı çıkma, Gökalp'ın şeniyet dediği dış gerçekliğin mahiyeti icabı anlamsızdır zira ilmin felsefe karşı istiklalini kazanması ferdi şeniyet değil içtimai şeniyettir.

Gökalp'a göre mefkûreler zamanla değişir; bir zaman gelir bazı mefkûreler bir adım geriye çekilir, başka bir mefkûre öne çıkar. Her mefkûre yeni kıymetler ile gelir, eski kıymetler gözden düşer. Bu yeni kıymetler, yeni müesseseler ve yeni kaideler doğurur. Gökalp, yeni mefkûreye uyanmış, yeni müesseselere ve kaidelere kendi kavram setlerini ve tasniflerini büyük ölçüde kendisi ihdas eden hatta kelimelerin –örf ve mefkûre de görüldüğü üzere- mazmunu üzerine uzun uzun açıklamalara girişmesi yeni hukuk, yeni siyaset, yeni sanatı aşina olunan dil ve mantık içinden kurmak ihtiyacı duymasından ileri gelir. Bir mantık ya da kavram, doğuran şartların anlam yükünü yeni özne dünyasına tercüme edilemez. Kavramı karşılamak için özne dünyasında mevcut kavramlara ve mantığa başvurulur. Mesele dillenme çağında çocuk, elmayı tanırken, renkleri ayırt edebilirken portakalı görse turuncu elma olarak çağırır. Kavram, öznenin dünyasından çağırdığı kavramlar üzerinden dâhil olur. Bu itibarla eş anlamlı addedilen kelimeler aralarında yakın bağlar olmakla birlikte bir ve aynı şeye tekabül etmeyecektir. Tercüme ile anlamı tam olarak aktarmak mümkün değildir. Dilden dile tam tercüme imkânı sadece mantık bakımından imkânsız değildir. Dile aktarılanlar sadece mantık değil, mantık aklı uyarlamaktır ama tarih içinde ananeler, müesseseler arkasında duygular birikir. Gökalp, aynıyla vaki olamayacağının idrakiyle yeni kıymetlere göre hangi ananelerin pes-zinde mahiyetini aldığı ve hangi ananelerin müessese hükmünü kazanacağına karar verirken dil, mantık ve duygu gözetir. Din mevzuu bahis olunca da din âlimleri ile içtimaiyatçılar arasında iş birliğine dayanan İçtimai Usul-i Fıkıh adını verdiği yeni bir disiplin teklif eder:

> "İslam şeriatı semavî köklere malik bir tûbâ ağacıdır. (…) İslam şeriatının kıyamete kadar her asrın şeriatı olarak kalacağına iman edenler bu ağacın daima canlı ve velût olduğunu kabul etmek ıztırarındadırlar; çünkü yaşamayan ve yaşatamayan bir kanun, hayatın nâzımı olamaz. Bu ifadelerden anlaşılıyor ki fıkhın nassî bir usulü olduğu gibi içtimai bir usulü de vardır: Fakat bu içtimai usûl-i fıkıh -içtimaiyat ilminin tesisi bu asra nasip olduğu için- şimdiye kadar tedvin edilememiş bunun tesisi vazifesi bu zamanın fakih ve içtimaiyatçılarına kalmıştır. Fakihler ve içtimaiyatçılar diyorum: Çünkü bunu ne yalnız fakihler, ne de yalnız içtimaiyatçılar yapamaz. Bu iki sınıfın ilmi teavünü olmadıkça bu yeni ilim teessüs edemez."

Gökalp'a göre fıkıh bir taraftan vahye diğer cihetten ictimâiyete istinat eder, Yani İslâm şeriatı hem ilahî hem de ictimaidir. Şeriatın semavi kısmı terakki ve tekâmülden münezzehtir, kıyamete kadar sabittir. Zaten dinin esaslarını dinin diğer ictimaî müessesseler gibi tekâmül kanununa tâbi' telakki etmek doğru olamaz. Çünkü iman kısmi değildir ya vardır ya yoktur. Tenzih ederek iman olmaz. Mutlak ve lâ-yetegayyer olduğuna inanılmayan bir din, dinlikten çıkar.

Örf ise cemaatın ameli siyret ve maişetinde tecelli eden içtimai vicdanıdır.

Hüsn ve kubh ferdî ve aklî değil, mefkûrecilerin kabul ettikleri gibi fevkal-akıl ve ictimaidir.

Fiillerin hayır yahut şer olması, içinde cereyan ettikleri içtimai enmûzeclere nispetledir. Buna binâen yalnız zamanların tagayyürüyle değil, nispet olundukları cemaatlerin tehallüfüyle de ahkâmın değişmesi lazım gelir.

Bu mantık örgüsü çerçevesinde fıkhın içtimai kısmı ictimâî şekillerin ve bünyelerin istihâlelerine tâbi olduğu için bunlarla beraber değişebilir, içtimai tatbikatı her asrın icâbât-ı hayatiyesine intibak zaruretindedir.

Gökalp görüşlerini temellendirirken Mecelle'nin "Mevrid-i nassda içtihada mesağ yoktur." kaidesine iltica eder ve hakkında ayet veya hadis olan hususlarda ictihada cevaz olmadığını vurgular. Hakkında nass bulunmayan durumlarda ise, "Örf ile amel etmek nass ile amel etmek gibi değil midir?" diye sorar. Cevabı, İmam Ebu Yusuf'un, "Nass ile örf tearuz ederse bakılır: Eğer nass örfden mütevellit ise örfe itibar edilir." görüşünden hareketle temellendirir. Nassın zahirî manasına göre hareket eden Zahiriyye mezhebinin tarihe karışmasını da fiilen haklı olduğuna şahit tutar.

Gökalp'a göre örf, içtimaî hayatı belirleyen kanunları da ilahî telakki etmekte beis yoktur: "Bazı ulemâmız maddi hadiselerde tecelli eden kavânîn-i tabiiyeyi sünnet-i ilâhiye telakki etmişlerdir. Bu telakkiyi içtimai kavânîn-i tabîiyeye içtimai muayyeniyete de teşmil edersek hiss-i diniyeye daha muvafık bir hareket olmaz mı?"

Sünnet-i ilahi hükmünde olan örf de, nass gibi hakiki ve açık bir mahiyette olmasa da, mecazi olarak ilahi bir mahiyet olduğu için İmam Ebu Yusuf'un, "Nass ile örf tearuz ederse bakılır: Eğer nass örfden mütevellit ise örfe itibar edilir." görüşüne dayanarak dünyevi işler ve içtimai hayat dair nassların tamamı örfe dayanmakta hiçbir mahsur kalmaz. Örf nedir? Gökalp İçtima-i Usul- Fıkıh meselesinden ötürü örfün ne olduğuna ve olmadığına açıklık getirir. Örf ve âdet arasında bir ayrıma giden Ziya Gökalp her âdetin örf, her örfün de âdet olmadığını anlatır. Gökalp'a göre makbul olan veya olmayan âdetler vardır ancak makbul makbul olmayan örf olmaz. Makbul âdetler örfe dâhildir makbul olmayan âdetler ise örfün dışındadır.

Gökalp için "Nassça makbul olan kaideler" manasından ibaret değildir. Örf, "Nassça makbul ve merdûd olan kaideleri temyiz ve takdir etmek melekesi" manasını da karşılar. Geçmiş nesillerden miras kalmamış bidatler içtimai vicdanda kabul görmüş iseler örften sayılır. Yani aslolan örftür, örf ise umumi vicdandır, içtimai vicdanıdır. Diğer bir deyişle umumi vicdanın kabul ettiği şey daima maruftur.

Örfün kamuoyu, gelenek, adet, teamül vb. türleri mevcuttur. Fakihlerin icmaı, milli şura kararları da örfün tecellilerinden kabul edilir:

"Örfün, efkâr-ı umumiye (opinion publique), âdât (moeurs), teamül (coutume), istimal (usage), anane (tradition) gibi şekilleri var. Fakihlerin icmâı, milli şûrânın kararları da örfün bir nevi tecellileridir."

Kanaatimizce Gökalp'ın örf tecellileri üzerine yazdıkları çok mühimdir. Milli şûranın kararları örfün tecellisi sayılmalı ifadesi bazı tartışmaları ortadan kaldıracak bir meşruluk senedi gibidir, öyle takdir olunmuş mudur, ya da bugünkü bazı tartışmalar için ne ifade eder, bilinmez ama üzerinde durmaya değer. Bu hususu Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluşuna temas ederken daha tafsilatla ele alalım.

Gökalp, her içtimai faaliyetin yekdiğerine ve elbette dine karşı da, terakki etmiş cemiyetin alamet-i farikası taksim-i amal ve ihtisaslaşma icabı, hürriyetini temin ettiğini ve kendisi için olduğunu söyler:

> "Terakki etmemiş cemiyetlerde, hukuk, siyaset, ahlâk, felsefe, sanat, ilim gibi faaliyetler dinden henüz tamamıyla temeyyüz etmemişlerdir. İçtimaî taksimi amal, bunların da birbirine karşı hürriyetlerini temin eder. İçtimaî bir faaliyetin hürriyeti, kendisi için olması demektir" (Gökalp, 1982a, 38)

Diyanet ve Kazâ başlıklı yazısında İslâmî gelenekteki fetva ve kazâ ayırımına dayanarak hukuk ile din ayrımını savunurken asri cemiyetlerin alamet-i farikası taksim-i amal (iş bölümü) ve ihtisası (uzmanlaşma) vurgular ve dini neşriyata, dini terbiyeye ve diyâni vazifelere şahsi teşebbüse terk edilemeyecek kadar ehemmiyet atfeder:

> "… diğer hususlarda mevcut bulunan bu ihtisas ve tâksim-i â'mâl kaidesi din sahasında niçin cari olmasın. Ulum-u diniyye, bilâ tahsil herkes tarafından bilinecek kadar basit midir? Ulûm-u diniyyeyi bütün maâlisiyle hikemiyyâtiyle tahsil etmiş din mütehassısları bulunmasın mı? Sonra neşr-i din, terbiye-i diniyye, talim-i diyânet vazifeleri lâalettayin herkesin teşebbüs-ü şahsisine terk edilecek kadar ehemmiyetsiz midir?
>
> (…)
>
> İslâmiyet tâ hidayette bir işin diyani hükümlerini, kazaî hükümlerinden

ayırmıştır. Ta ilk asırlarda diyani hükümleri bildirmek üzere müftülük, kazaî hükümleri bildirmek üzere kadılık makamlarını tesis etmiştir. Hatta asrında ümmetin müftüsü olan İmam-ı Azam hazretleri bu iki makamın birleşmesi caiz olmadığı için 'Kaadi-l Kudât' vazifesini kabulden musırren istinkâf etti. Bu uğurda hayatını bile feda eyledi. Diyanet ile kaza birbirinden o kadar ayrıdır ki diyaneten caiz olmayan birçok işlerin kazâen cari olduğu kesretle görülür.

(…)

Diyani ahkâm ile kazai ahkâmın başka başka şeyler… O halde siz müftü efendiye bir işin hükmünü sorduğunuz zaman size hangi ciheti beyan edecek?

Hiç şüphe yok ki o işin ahkâm-ı diyaniyyesini, kadı efendiye müracaat ettiğiniz zaman ise kazai bir hüküm yani ilâm alacaksınız. Bu iki vazife, bir şey mi? Elbette değil!" (Gökalp, 1981a, s. 47-48)

"Taksim-i amal ve ihtisas kaidesi her sahada tatbik edildiği halde neden bu sahada tatbik edilmesin. Bir zat ilm-i kazâda mütahassıs olduğu halde, ilm-i diyânette gayr-ı mütehassıs bulunabilir, yine bir diğer zat, ilm-i diyânette mütahassıs bulunduğu halde ilm-i kazâda gayr-i mütahassıs olabilir. Aynı kimsenin bu iki ilmi nefsinde cem'etmesi neden lazım gelsin? Haydi farz edelim ki bir adam bu iki ilme de tamamıyla vakıftır, mademki diyani hükümler ile kazai hükümler arasında bu kadar derin uçurumlar mevcuttur, bir kimsenin aynı zamanda böyle gayr-i kabil-i te'lif iki nevi hükmün itasiyla vazifedar olması katiyyen gayr-ı caizdir. Bir işin diyâni ciheti mukaddes olduğu için oraya idare-i maslahat, itilafkârlık, hilecûluk gibi dünyevi tedbirler giremez. Bir işin kazai ciheti ise iktisadi, sıhhi, fenni, birçok dünyevi icabata tâbi olmak mecburiyetindedir. Bizim mübâlât-ı diniyye hususunda sair milletlerden geri olmamızın sebebi şudur ki diyanetimizin esasları son derece âli olduğu halde kazamızdaki kaideler ve usuller gayet nakisalıdır. Kaza ile diyanet birbirine karıştırıldığı içindir ki kaza işlerinden müşteki olan kimseler dine karşı da mübâlâtsız oluyorlar. Diyanet ve kaza, birbirine karıştığı zaman ikisi de birbirine muzır olur. Çünkü bunların esasları ayrı ayn gayelere matuftur. Fakat müftüler yalnız diyani hükümleri itâ, kadılar yalnız kazai vazifeleri icra ettiği zaman ikisi de vazifelerinin safvet ve tamamıyyetini muhafaza edebilir." (Gökalp, 1981a, s. 47-48)

Gökalp'ın *İçtimai Usul-i Fıkıh* hem *Diyanet ve Kaza* başlıklı yazıları laikliği İslam'a karşı değil, onun içinden kurmaya teşebbüs ettiği görülmektedir. Gökalp'ın tek gayesi asri cemiyete muvafık bir hukuk nizamı değildir, İslam'ın menfaatine olduğuna kanaat getirdiğini söylemektir. O, Tanzimatçıların hatalı içtihatları ile Osmanlılığı, İslami devlet olmaktan nasıl uzaklaştırdıklarını izah etmiş, aynı zamanda görüşlerini dinin ve müftülerin itibarını gözeten bir mantık örgüsü dâhilinde beyan etmiştir:

> "Kadılar halifenin vekilleri olup onun namına icra-yı kazâ eyledikleri için, vekil-i mutlakı tarafından intihap ve inhâ olunarak kendisi canibinden tayin edilirlerdi. Müftülere gelince, bunlar kadılar gibi, halifenin memurları olmayıp evâmir-i ilâhiyyenin mübelliğleri idiler. Binaenaleyh mevkileri gayet âli olup dünyevi hiçbir âmirin memuru olamazlardı. Bir zatta aynı zamanda iftâ ile kazâ içtima etmediği gibi, İmam-ı Azam hazretleriyle Zembilli Ali Efendi müftülük makamından kaadi-l-kudâtlık ve kadı askerlik makamına geçmeyi kabul etmemişlerdi. Bu misaller makam-ı iftâ'nın nazar-ı İslamda ne kadar âli ve mukaddes olduğunu iraeye kâfidir. Müftü ile kadının ikisi de ahkâm-ı fıkhiyyeyi rehber ittihaz ettikleri halde, aralarındaki bu tefâvüt-ü kıymetin sebebi nedir? Bunun sebebi, ahkâm-ı fıkhiyyenin diyâni ve kazai namlarıyla iki kısmı havi olması ve müftüler ahkâm-ı diyaniyenin hasbettenilâh mübelliğleri olduğu halde, kadılar, ahkâm-ı kazâiyyenin icrasına hasbel-vekâle memur bulunmalarıdır. Ahkâm-ı diyâniyye, kuvve-i müeyyidesi münhasıran uhrevi olan tekâlif-i diniyyedir, ahkâm-ı kazaiyye ise, dünyevi bir kuvve-i müeyyideye malik olan tekâlif-i diniyyedir. Binaenaleyh ahkâm-ı kazaiyye, 'dini ahkâm' cinsinden dâhilinde ise de, 'diyâni ahkâm' nevinin haricinde müstakil bir nevidir. Ahkâm-ı kazaiyye bugünkü ıstılaha göre hukuk namını verdiğimiz kaidelerdir. O halde İslamiyette, hukuk, ahkâm-ı diniyyeden ma'dûd ise de ahkâm-ı diyâniyyeden ma'dûd değildir" (Gökalp, 1981a, s. 62-63)

Gökalp, Tanzimatçıların hatalı içtihatları Osmanlı'yı asri devlet olmaktan uzaklaştırdıklarını ve taaddüd-ü kaza'nın (din-mezhep grubu anlamında cemaat esasına göre hukuk) mahzurlarını anlatır. Gökalp adeta günümüzde post-modern çok kültürcü, çok hukukluluk tartışmalara cevap mahiyetinde ifadeleri dikkate şayandır. Gökalp, millete ait fertlerin aynı hukuk nizamına tabi olmaması, milleti teşkil eden insanlar arasında din esasına göre hukuk tanzim etmenin asri olmak ile bağdaşmadığını gösterir:

> "….asri bir devlette cemaat mahiyetini haiz heyetler yoktur ve olamaz. Bunları ya hizmet-i umumiyyeler yahut cemiyet-i hususiyeler haline ifrâğı hukuk-u âmme icabatındandır; mamafih, Tanzimatçılar böyle düşünmediler. Onlara göre, Osmanlı devleti fertlerden mürekkep bir heyet değil, cemaatlerden mürekkep bir müttehide mahiyetindedir." (Gökalp, 1981a, s. 67)

Yukarıda izah ettiğimiz üzere Gökalp diyani hüküm ile hukuki hükümler ayırdıktan sonra her ikisine de karşılık gelen müesseseleri ayırır. Gökalp'a göre bir Adliye Nezareti, bir de Dini İşler Nezareti şarttır.

> "…asri bir devletle kabil-i telif olmadığı gibi îslâmi bir devletle kabil-i itilâf değildir. Bir devletin umur-u diyâniyyesiyle umur-u kazâiyyesi başka başka hizmet-i âmmeler teşkil eder. Binaenaleyh her biri için müstakil bir nezaret lazımdır. Adliye Nezareti Umur-u Kazâiyye Nezareti olduğu için alelu-

> mum teşkilât-ı kazâiyyenin mezkûr nazerete rapt ve ilhakı lazım olduğu gibi, meşihat-ı İslâmiyye de umur-u diniyye Nezareti olduğu için, alelumum müessesesât-ı diniyyenin idaresi de meşihat-ı ülyâya tevdi olunmak lazımdır. Mahâkim-i şer'iyye başında meclis-i tetkikat-ı şer'iye ve kazaskerlik teşkilâtları bulunduğu halde, Adliye Nezaretine ilhak edeceğinden teşkilat ve faaliyetindeki hususiyet, katiyen halleldâr olmayacaktır." (Gökalp, 1981a, s. 70-71)

Gökalp'ın *İttihad ve Terakki Kongresi I* ve İttihad *ve Terakki Kongresi II* başlığı altında düşünceleri ortaya koymazdan evvel zaten şeyhülislamlık, nüfuzunu kaybetmiş ve artık dinin itikat, ibadet ve ahlaka dair meseleleriyle uğraşan bir müessesesi haline gelmeye doğru yol almaktaydı. Mesela 1839 yılında Şuray-ı Devlet –bugünkü Danıştay- kurularak şeyhülislamlığın siyaset üzerinde nüfuzu kırıldı. 1879 yılında Adliye Nezareti'ne bağlı kurulan yeni asliye ve ceza mahkemeleriyle Şeyhülislamlığa bağlı Şer'iye ve Nizamiye mahkemeleri faaliyet sahası giderek daralmıştı. 1916 yılında Mehakim-i Şer'iye idaresini Adliye Nezareti'ne medreselerin idaresini ise Maarif Nezareti'ne bağlaması göstermektedir ki, şeyhülislamlık yalnızca dini konularla meşgul olan bir kurum haline gelmesi, Ziya Gökalp'in fikirlerinin müessir olduğunu söylemek mümkündür. Gökalp'ın görüşleri İttihat ve Terakki Fırkası'nda kabul görmüştür. İttihat ve Terakki hükümeti tarafından 1916 yılından itibaren bazı adımlar atılmıştır:

1) Şeyhülislamlık nezaretlerden biri gibi olmaktan çıkarılmıştır.

2) Şer'i mahkemeler, şeyhülislamlıktan alınarak Adliye Nezareti'ne bağlanmıştır.

3) Evkaf idaresi, Meşihat'tan ayrılarak, devletin ayrı bir mali-ticari dairesi halinde dinden tamamıyla ayrılması ve hükümet üyelerinden birine tabi kılınması; cami, medrese gibi bütün dini müesseselerin mali bakımdan yeni kurulacak Evkaf Nezareti'ne verilmiştir.

4) Medreselerin Meşihat'tan ayrılıp, Maarif Nezareti'ne bağlanmıştır.

Bunların tamamı din ve devlet ayrımını sağlamaya yöneliktir. Bu kararlar Gökalp'ın Şeyhülislamlığı hizmet alanını "diyanet" alanına daraltmak teziyle örtüşmektedir. Öte yandan Gökalp'ın düşünceleri etrafında Cumhuriyet din ile devlet arasındaki meseleyi tatmin edici bir yerden ele almak mümkündür. Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kuran 1924 tarihli 429 sayılı kanun ve Diyanet'in salahiyetlerini anlatan 633 sayılı kanunun birinci maddesine kulak verelim:

> "Türkiye Cumhuriyeti'nde muamelâtı nasa dair olan ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği Hükümete ait olup dini mübini islâmın bundan maada itikadat ve ibadata dair bütün ahkâm ve mesailinin tedviri ve müessesatı diniyenin idaresi için Cumhuriyetin makarrında (Bir Diyanet işleri reisliği) makamı tesis edilmiştir" (Düstur, 1948, s. 320).

Kanun din-i mübin-i İslam'ın, "muamelat", "ibadat" ve "itikadat" esaslarından bahsederek doğrudan şeriata ait düzenleme getirir ve şöyle der:

Din-i Mübin-i İslam'ın yani Şeriat'in ibadat ve itikadat kısmına dair hüküm verme salahiyeti kanunla tesis ettiğim Diyanet'e, muamelat-ı nassa yani medeni hukuka dair kanun koyma, hüküm verme ve icra etme salahiyetini Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne ve hükümete verilmiştir.

Bu durumda şer'i hukukun yerine ikame edilen ve doğrudan TBMM'ce koyulan kanunlar, aynı zamanda şer'i kanunlar olarak anlaşılamaz mı? Bu elbette verdiğiniz anlama göre bir şer'i nizam nasıl mümkün olur sorusuna da cevap değil midir? Gökalp, örf kavramını açıklarken birçok tecellisini ileri sürmüştü. Gökalp aslında icma-i ümmet, yani halkın kararı; içtimai vicdanın tecelli ettiği TBMM gibi ümmetin icmasını temsil edecek bir anlayışı mı getirmekteydi?[8] Gökalp'ın hilafet konusundaki düşünceleri aslında saltanat ile hilafetin ayrılmazlığı esasına dayanır. O Tanzimatçıları tenkit ederken aslında hilâfetin başka hakk-ı kazâsı, saltanatın başka hakk-ı kazası olmasına itiraz eder. hukukun birden fazla olması, hilâfet ile saltanatı birbirinden ayrı iki kuvvet gibi gösterdiğinden, âdeta memleketimizde iki nevi hükümet-i İslâmiye'nin mevcut olduğu zannı doğurur. Gökalp'a göre, bu zannın yayılması, Katoliklerde olduğu gibi dünyevi işlere bakan biri "hükümet-i cismâniyye" diğeri de dinî işlere bakan bir "hükümet-i rühâniye" iki hükümeti varsaymaktan ileri gelir. Oysa İslamiyet'te devlet ve hukuk dinin dairesinde telakki edilir. Dinî hükümler de hukukî ve dinî ahkâm adıyla

---

[8] Bu meyanda Halim Sabit'in yazdıkları meseleyi sorularımıza cevap mahiyetinde bir yere taşımakta olduğundan ötürü iktibas etmekte fayda var: "Fıtraten müstaid olup müsait şerâit altında yetişen kimse bu örfleri tedrici bir sûrette hazmederek nihayet mensup olduğu cemaatin içtimai enmûzeci haline gelir; milletin yaşayan dini ile ahlâki ve hukuki örflerini, lisanıyla bedii zevkini bilir; âdeta milletin harsına tecellîgâh olur. Binâenaleyh halk bütün örflerini canlı olarak bu kimsede görmeye başlar. İşte milli örfün hakiki tecelliyâtma mazhar olan hu kimseler arasında bazı ender zatlar tahsil neticesi olarak milli ve beynelmilel ilimleri de temsil etmiş olur ise vicdân-ı umumi tabiatıyla bunlara kıymet verir; efkâr-ı umumiye bunların kendi mümessilleri olduğuna inanır. İşte müçtehitler, bu içtimai mümessillerdir. Müçtehitler mensup oldukları içtimai nev'lerin bütün milli harslarını temsil etmekle beraber din veya hukuk hususunda ihtisas sahibi tanınan kimselerdir. Bütün dedikleri umumi vicdanın telakkisine muvâfık olduğundan millet, müçtehitlere inanır ve bunların sözlerine uymak lüzumunu duyar. … müçtehitler yalnız ilimlerinin çokluğuyla temayüz etmiş kimseler değildir. Müçtehit tanınmak için mensup olduğu içtimai zümrenin bütün örflerini ve milli irfanını kendinde cem etmek lazımdır. Halk, örflerini ve milli irfanını temsil etmeyen kimsenin müçtehit olduğuna inanmaz. Demek oluyor ki müçtehit olmak için sadece öteden beri "içtihat şartları" diye gösterilen şeyleri hâiz olmak kâfi değildir. Efkâr-ı umumiye âlimi müçtehit tanımak için onun ilmi ihâtasından ziyade milli vicdana mâkes olup olmadığına bakar. Milli örflere mâkes olup hükümler istihraç edebileceğine itimat olunan kimselerin alelıtlak müçtehit olduğuna inanır. Halim Sabit, "İcma, İctihad. Müctehid", İslam Mecmuası, 2(19), 29 Kanun-i Sani 1330, s. 530.

iki kısma ayrılır. Nitekim saltanattan TBMM'ye devredilen hüküm verme ve icra yetkisi devretmek de aynı mantığın uzantısıdır. Gerçi Tanzimatçılar da halifenin siyasi kuşatıcı olma iddiasını perçinlemek üzere bir taraftan hilafetin sadece Müslümanlar için anlamlı bir statüye getirmesinden ve şer'an Müslümanlar ve gayr-i müslimler için aynı medeni hukuku getirememesinden ileri gelmişti. Bununla birlikte Gökalp, Abdülhamit döneminden itibaren hilafetin siyasi nüfuzu kullanma tercihine taraftır. Benzer şekilde Gökalp, I. Cihan Harbi ve Mondros Mütarekesi sonrası Osmanlı-Türk halife karşıtı görüşlere karşı çıkmıştır. Milli Mücadele'nin hilafet vurgusu da herkese malumdur. Bu dönemde saltanat makamı, hilafetin izzetine layık olmadığı için hilafeti temsil meşruiyetinden yoksun olduğu söylenmiştir. Gökalp'ın ifadesiyle "Türk milleti, kendisine ait olan saltanat hakkını, tamamıyla eline alarak, teşriî ve icra sahalarındaki velâyet-i âmmesini vekâlet tarîkiyle yalnız Büyük Millet Meclisi'ne tevdî etti". Öte yandan hilafet Osmanlı ailesinden Halife Abdülmecid Efendi temsil edilirken, Abdülmecid'in padişah gibi davranması, cuma alayları düzenleyip yabancı devlet temsilcileriyle temas kurması üzerine aslında yine TBMM şahs-ı manevisinde temsil edilmesi saltanat ve hilafetin tekrar tek müessesede toplaşması anlamına gelmesi göz ardı edilmemelidir.

Ziya Gökalp, kök sökücü olmadığının tarihi müesseseleleri bir çırpıda tarihin çöplüğüne göndermek taraftarı olmadığının bir delili de Hilafet konusundaki tavrıdır. Hilafet'in dahi yeniden işler hale getirmek üzerinde düşünmüştür. Gökalp, tarih içinde dört farklı hilafet tipi tanımlamıştır:

1. Halife Sultanlar: Hulefâ-i Râşidîn dönemi.

2. Sultan Halifeler: Emevî, Abbâsî ve Osmanlı halifeleri.

3. Teşkilatsız Halifeler: Selçuklular dönemi Bağdat halifeleri.

4. Bağımsız ve Teşkilatlı Halifeler: Saltanatın kaldırılmasından sonra Türkiye'deki halifelik.

Gökalp, Türkiye'de saltanatın ilgasından sonra (1922), hilafetin alacağı yeni şekle göre hilafet tipi hakkında şunları yazar:

> "Müslümanlarda bütün ehli kıblenin bir tek ümmet teşkil etmesi ve aynı halifeyi müşterek reis tanıması son derece faydalıdır. Çünkü bu surette, hilafet makamı, İslamiyet'in vaktiyle bilhassa siyasi ihtilaflar dolayısıyla ayrılmış olduğu muhtelif mezhepleri ilmi kongreler vasıtasıyla birleştirebilir. İslam ittihadı adı verilen birleşme, işte bu dini anlaşmadan ibarettir." (Gökalp, 1982a, s. 156)

Gökalp'e göre, Osmanlı halifelerinin hem siyasi hem de dini otoriteyi temsil imkânı sıkıntı doğuracaktır. Birçok İslam ülkesi halifeyi kabul etmez, edemez dini kisvesi altında siyasi müdahaleye açık olmak istemezler. Bu müdahale ihtimalinden emin olmak

isterler. O halde yeni dönemde Halife hiçbir devletin hususi siyasi taleplerine payanda olmamak üzere, bütün İslam âlemi tarafından kolayca benimsenecek bir yeni mevkii vermek lazımdır. Hilafet'in yeni alacağı şekil eskisinden kat be kat daha üstündür:

> "Görülüyor ki bugünkü Hilafet makamı, eskisinden binlerce daha kuvvetlidir. Türkiye Devleti ve milleti onun başlıca istinatgâhı olmakla beraber, bütün İslam devletleri ve milletleri de maddeten ve manen ona zahir olacaklardır. Fakat onun en hakiki ve en büyük kudret membaı, bugün Avrupa'yı kendine hürmet etmeye mecbur eden İslam dininin azametidir." (Gökalp, 1982a, s. 180)

Türkiye'de yeni halifenin seçilmesini bayram sevinci ile karşılar:

> "Geçen Cuma günü İslam âleminin bütün camii şeriflerinde müttehiden icra olunan yeni Halife Hazretleri'nin intihap merasimi, bütün Müslümanları kalben birleştiren büyük bir bayram oldu. Zira, o gün tamamıyla ümmete ait bir imamı ekbere nail olan İslam âlemi mütesanit bir ümmet olduğunu geçmiş zamanlara nispetle daha kuvvetli hissetti." (Gökalp, 1982a, s. 179)

O, hilafetin yeni şekli almasıyla hâkimiyet-i milliye ve demokrasi ile hilafet arasında ahenk yakaladığı kanaatindedir. Bu ahenk, İslam âlemi için hayra vesile olacaktır (Gökalp, 1982a, s. 180). Gökalp, bu yeni hilafeti bugünkü diyanet teşkilatının da temelini oluşturan teşkilatın her nahiyedeki şubesine cami teşkilatı, her kazadaki merkezine müftülük ve her devletteki merkezine meşihat teşkilatı adı verdiği bir şekle bürünmesini teklif etmiştir.

Medrese ve ilahiyat ayrımı gözettiği *Külliye* adlı manzumede ve *Medrese* yazıları da kökü sökücü olmayan ve yeniden işler hale sokmaya çalışan tavrını gördüğümüz yazılardır. Medreseler, "ümmeti İslamiyyenin müzekkii ahlak ve mürebbii maneviyatı" olmaktan çıkmıştır ıslahı edilmelidir. O, medreselerin, medrese-i külliye adı altında toplanması orta ve yüksek kısımlara ayrılması durumunda daha faydalı olacağı kanaatindedir. Gökalp'a göre orta dereceli medreselerde temel dersler için Arapça, Hesap, Belagat ve Felsefe gibi ulûm-ı tâliye'nin; yüksek dereceli medreselerde ise Kur'an, Tefsir, Kelam, Fıkıh gibi ulûm-ı âliye'nin okutulması isabetli olacaktır. Medreseler ıslah edilmek kaydıyla din adamı yetiştirmek üzere devam edebilir ama "ulûm-u diniyyeyi bütün maâlisiyle hikemiyyâtiyle tahsil etmiş din mütehassısları" yetiştirmek için ilahiyat kurmak lazımdır. Medrese meselesi aslında Gökalp'ın arzusu istikametine yakın bir seyir izlemiştir. Günümüzde imam-hatip yetiştirmek üzere açılan mektepler medreseye Gökalp'ın verdiği vazifeyi ifa etmekte, İlahiyat Fakülteleri de dini her yönüyle (felsefe, içtimaiyat, musiki, tarih disiplinler) ele alan müfredata sahiptir (Gökalp, 1981a, s. 80).[9]

---

[9] Türkiye'de 2013 yılında YÖK'ün ilahiyat fakültelerinin müfredatından felsefe derslerini kaldırma teşebbüsü üzerinden düşünülmeyi hak etmektedir.

Gökalp, aynı zamanda harsa bigâne iki müessesesin (medrese ve mektep) milli mahiyette olmadığı için ahlak ve seciye bozduğundan yakınır:

> "Türkiye'yi diğer ülkelerden ayıran hususi bir hal var: Başka milletlerde en seciyeli ve ahlaklı kimseler tahsilde en ziyade ileri gitmiş fertler arasından çıktığı halde, bizde ekseriyetle bunun aksi vaki oluyor. Türkiye'de vatan için en muzır adamlar medrese yahut mektepten nasip alanlardır. İlanı Meşrutiyetten beri gördüğümüz birçok vakıalar bu paradoksal hakikati teyit etmektedir. Bu vakıalardan çıkan netice şudur: Türkiye'de medrese ve mektep, terbiye ettiği fertlerin ahlak ve seciyesini bozuyor… Bence bunun bir tek sebebi var: Bu sebep diğer milletlerin maarifi milli mahiyette olduğu halde, bizim maarifimizin kozmopolit bir halde bulunmasıdır." (Gökalp, 1981b, s.151)

Bu iki müessese milli örfe uyarak tekâmül etmediği için İslam ve Avrupa medeniyetini temsil edememiş ve harsa temessül olmamıştır. Bunun için her ikisi de hizmet ifa edebilmek için milli olmak yolunda yenilenmelidir:

> "Her anane, bidayette milli örfe müstenit bir müessese mahiyetindedir. Bilahare başka milletler tarafından da kabul edilerek beynelmilel bir mahiyet alınca beynelmilel örfler olmadığı için anane sırasına geçer. Beynelmilel anane mazrufsuz bir zarf hükmündedir. Her millet kendi örfünü bu zarfa mazruf yaptığı içindir ki ananenin boş bir zarf olduğu fark edilemez. Çünkü beynelmilel zarf, milli mazrufla birleşerek anane şeklinden çıkmış, artık bir müessese şeklini almıştır. Bunun için her millet beynelmilel ananeleri milli müesseseler haline koyarak temsil eder. Bu temsil şuursuz bir surette yapıldığı için kimse farkında olmaz. Hatta anane müessese şekline geçince az çok tagayyüre uğradığı halde bunu temyiz eden bulunmaz. Herkes anane eski şeklinde yaşamaktadır zanneder.
>
> Meselâ Türk harsındaki Türk ananeleri, kitaplarda yazılmadığı ve bir medrese yahut mektebin himayesine mazhar olmadığı için, ya büsbütün unutulmuş yahut milli örflere uyarak onlarla beraber tekâmül etmiştir. Hâlbuki İslâm ananeleri eski medresenin, Avrupa ananeleri eski mektebin taklitçi muhafazakârlıkları sayesinde bu temessülden muaf kalmışlardır. Türk harsı, eski Türk medeniyetini kendi hâl-i hazırına uydurduğu halde, henüz İslâm ve Avrupa medeniyetlerini temsil edememiş, binaenaleyh tam bir hars olarak teşekkül etmemiştir. Bu hizmetin ifası için iki âmil lazımdır ki biri yeni bir medrese, diğeri yeni bir mekteptir."
>
> (Gökalp, 1981a, s. 112-113)

Sonuç

Gökalp, her şeyden önce yaşadığı çağı ve cemiyeti bilim ışığında anlamaya çalışan devlet ve millete dair teklifler sunmaktan geri durmayan arayışı temsil etmektedir. Tarihin tekerinin hızla döndüğü zamanlarda düşünmek zor iştir. Gökalp, çok kere farklı dönemlerde farklı düşünceler ileri sürmek ve siyasi duruma düşüncelerini uyarlamak ile itham edilmiştir. Hâlbuki imal-i fikir üzereyken sağlam bir mantık örgüsü, sistem kurmak öncelikle bir yöntem takip etmeyi ilzam eder. Gökalp'in kısa zaman aralıklarında kavramlarının mahiyetinde değişmeleri bir nakısa değil, sistemi içinde anlamlı zaten tarihsel olanın sabit olmadığını idrak etmenin sonucudur. Bu durum anlaşılamadığından olsa gerek, onu hakkıyla anlaşılamamış ve dudak büküllen olmuştur. Gökalp'ten sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin bir asrı tamamlamış, ikinci asra doğru yol almaktadır. Ancak aradan geçen zaman Gökalp'ın temas ettiği pek çok meselenin tanımı ve ele alınışında ve tekliflerin Gökalp kadar iç içe mütalaa etme, telif etme, geçmişin içinden geleceği inşa ederken, aklı ve duygu yükünü göz ardı etmeme dikkatsizliğinden ötürü şizofreni yaşadığımızı dahası millet olarak bölünük hal aldığımızı göstermektedir. O halde Gökalp'i anlamak günümüz içinde mühimdir. Gökalp'i anlamak, onun mukallidi olmaktan öte Gökalp'ın düşüncelerini ve şahsiyetini yeniden değerlendirmek hars, medeniyet, tarih, edebiyat, terbiye, bilim vb. alanlardaki görüşlerini yeni yaklaşımlar ışığında ele alınmaya muhtaçtır. Hem dünya ölçeğinde hem Türkiye'de yeni meseleler, tartışmalar, anlayışlar, çözüm arayışları ortaya çıkmıştır. Öte yandan varlık ve oluş dünyasında, hiçbir şey tarihsiz değildir, yoktan var olmaz; her sosyal olgu ve olay, birdenbire, aniden, boşlukta vücut bulmaz; mutlaka bir kökeni, serencamı, kısacası, tarihi vardır, olmalıdır. Tıpkı varlık gibi insan da değişir, dönemin kavramları, grameri, alışkanlıkları ve zihniyeti içinde geçmişi anlar ve geleceği kurgular ve yaşar. Gökalp de tam olarak öyle yapmıştır.

Gökalp aslında zengin bir tarihi müktesebatı, Tanzimat ile muhasebe, Meşrutiyet'i Cumhuriyet'e taşıma konusunda engin bir ufka, işlek bir zekâya sahipti. Din konusunda yazdıkları muarızlar ne söylerse söylesin, sıra dışı bir müktesebata delalet eder. Hem Meşrutiyet yılları hem Cumhuriyet'in hazırlık safhasında daha çok siyasi katkıları hatırlanmış ve ilmi yönü gölgede kalmış olsa da, klasik İslami ilimlere vukufiyeti ve modern bilime mantık ve yöntemi arasında kurduğu köprü ile de üzerinde durulmaya değer bir şahsiyettir. Gökalp'ı okurken temel bazı hareket noktalarını açarak ulaştırdığı yeri gördükçe muhatabında hayranlık uyandıran bir meşruluk arayışı ve buluşuna açık zeka pırıltısı göze çarpar. Gökalp'in İslâm dini ve İslâm hukuku ile düşünceleri, siyasi iz düşümlerine dair teklifleri, onun laiklik için zemin hazırladığına hamledilmiştir. Doğrudur, Gökalp laik bir devlete taraftardır, asrilik icabı olması lazım gelene direnmek anlamsızdır. Ancak Gökalp değerlendirilirken göz ardı edilen nasıl olacağı, nasıl İslam ve Türk kalmak ve geçmişin kıymetlerine bağlı müesseseler yerini yenilere bırakırken gelişigüzel hükümler vermemiş, inşa ve teceddüt için çalışırken dikkat göstermiştir. Belki Gökalp'ın erken vefatı Cumhuriyet'in en azın-

dan din bahsinde daha netameli olmayan güzergâhta yol almaması sonucunu doğurdu diyemeyiz, başka türlü olamadığı için olduğu gibi oldu demek daha doğrudur. Ama Gökalp daha fazla yaşasa neler olurdu, hangi meselede Gökalp'a dayanan içtihat ile mesafe alındı sorusu sormak ve Gökalp'ın büyüklüğü kadar ardında yalnızca koca bir boşluk olduğu görmek ne hazin.

***

Büyük mürşidi vefatının yüzüncü yılında rahmet ve minnetle anıyorum.

Bir gün mülâki olmak ümidiyle, aziz mürşidin ruhu şad olsun.

KAYNAKÇA

Akçura, Y. (2001). *Yeni Türk Devletinin Öncüleri: 1928 Yılı Yazıları* (N. Sefercioğlu, Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Durkheim, É. (1912). *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: Alcan.

Düstur. (1948). *Düstur. III. Tertip, Cilt: 5* (s. 320-321).

Erişirgil, M. E. (1984). *Bir fikir adamının romanı: Ziya Gökalp*. Remzi.

Ergin, O. N. (1977) *Türk Maarif Tarihi C. 5*, İstanbul: Eser Kültür Yayınları.

Gökalp, Z. (1976). *Makaleler I* (Ş. Beysanoğlu, Haz.). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gökalp, Z. (1977). *Makaleler III* (M. O. Durusoy, Ed.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gökalp, Z. (1981a). *Makaleler VIII* (F. Ragıp Tuncor, Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı.

Gökalp, Z. (1981b). *Makaleler V* (R. Kardaş, Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınlar

Gökalp, Z. (1982a). *Makaleler VII* (M. Abdülhalûk Çay, Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gökalp, Z. (1982b). *Makaleler II* (S. H. Bolay, Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gökalp, Z. (1989). *Ziya Gökalp Külliyatı - I: Şiirler ve Halk Masalları* (F. A. Tansel, Haz.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Gökalp, Z. (2015). *Yeni Hayat Şiirleri* (S. Çonoğlu, Haz.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Gökalp, Z. (2016). *Çınaraltı Yazıları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Gökalp, Z. (2019). *Türkçülüğün Esasları* (T. Gökhan, Ed.). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.

Heyd, U. (1980). *Ziya Gökalp: Türk milliyetçiliğinin temelleri* (C. Meriç, Çev.). Sebil Yayınevi.

Halim Sabit. (1330). İcma, İctihad. Müctehid. *İslam Mecmuası*, 2(19).

Sezer, B. (1988). Ziya Gökalp ve Alman sosyolojisi. *İstanbul Üniversitesi Basın Yayın Yüksekokulu Yıllığı*, 226–232.

Thompson, J. B. (2013). *İdeoloji ve Modern Kültür: Kitle İletişimi Çağında Eleştirel Toplum Kuramı* (İ. Çetin, Çev.). Ankara: Dipnot Yayınları.

Tansel, F. A. (1965). *Ziya Gökalp Külliyatı: Malta Mektupları*. Ankara.

ZİYA GÖKALP ve ATATÜRKÇÜ DÜŞÜNCE SİSTEMİNE ETKİLERİ

Celil BOZKURT*

GİRİŞ

Mustafa Kemal Atatürk'ün düşünce hayatında yerli ve yabancı aydınların önemli etkileri oldu. Henüz Harbiye Mektebi'nde tarihe büyük ilgi duyan Atatürk, sadece Osmanlı değil aynı zamanda Dünya ve Avrupa tarihini de merakla takip etmekteydi. Atatürk, sürekli okuyan bir liderdi. Daha erkan yaşlardan itibaren okumaya ve araştırmaya adanan bir ömürdü. Okuduklarını yaşıtlarıyla tartışmaktan son derece keyif duyardı. Atatürk, çok farklı alanlarda okumalar yapıyor ve kendi fikir dağarcığını geliştiriyordu. Özellikle tarih bilimi ona, deneyimlerini aktarıyor, geçmişle günümüz arasında bir köprü görevi görmesini sağlıyordu. (Arı, 2009:246-247)

Atatürk özellikle Fransız aydınlarını okuyan Atatürk, Jan Jack Russou, Voltaire ve Montesquieu gibi filozofların analizleri üzerinden kendi fikri dünyasını inşa etmeye başladı. Atatürk'ün millet, cumhuriyet ve laiklik anlayışında söz konusu aydınların rolü büyüktür. Atatürk'ün Osmanlı'dan Cumhuriyete tekâmül sürecini etkileyen yerli aydınlar arasında Ziya Gökalp, Namık Kemal, Tevfik Fikret ve Mehmet Emin Yurdakul'u da önemle vurgulamak gerekir. Osmanlı Devleti'nin dağılma döneminde sahne alan yerli aydınlar, imparatorluğu kurtaracak fikir ve projelerle Atatürk üzerinde etkili oldu. Bunların arasında Ziya Gökalp, Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde önemli roller oynamış bir Türk aydınıdır. İlk Türk sosyoloğu olarak da nitelenen Gökalp'in fikirleri özellikle Atatürkçü düşünce sisteminin gelişimimde belirleyici oldu. Öyle ki, Atatürk, "Bedenimin babası Ali Rıza, heyecanlarımın babası Namık Kemal, düşüncelerimin babası Ziya Gökalp'tir" diyerek buna işaret etmektedir. (Türkdoğan, 2005:341)

Atatürk ilke ve inkılaplarının gerek hazırlık gerekse tatbikat sürecinde Gökalp'in fikirlerini görmek mümkündür. Gökalp, Osmanlı'da Meşrutiyet tecrübesinin Cumhuriyet'e aktarılmasında önemli bir köprü vazifesi gördü. Atatürkçülük veya Kemalist doktrinin oluşumunda Gökalp, ciddi bir katalizör olarak tarihsel öneme sahiptir.

Ziya Gökalp'in Hayatı

Ziya Gökalp, 1876 yılında Diyarbakır'da dünyaya geldi. Babası, Diyarbakır Gazetesinin sahibi ve başyazarı Mehmet Tevfik Efendi'dir. Kendisi ayrıca Diyarbakır'da Devlet

* Prof. Dr. Düzce Üniversitesi Akçakoca Bey Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü

Arşivleri ve Basımevi Müdürlüğü yapmış, Diyarbakır'ın resmi yıllığını yayımlamıştır. (Heyd, 1979:26-27) Gökalp, ilköğrenimini Mercimek Örtmesi İptidaisi'nde (1883-1896), orta öğrenimini Mekteb-i Rüştiye-i Askeriye'de (1886-1890) ve Mekteb-i İdadi-i Mülki'de (1891-1894) bitirdi. Amcası Müderris Hacı Hasip Efendi'den Arapça ve Farsça, İdadi müdürü İsmail Hakkı Bey'den Fransızca dersleri aldı. Diyarbakır İdadi Mektebi'nden sonra İstanbul'daki Baytar Mektebine kayıt yaptırdı. Gökalp, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bazı faaliyetlerine katıldığı için ceza aldı ve eğitimini tamamlayamadı. Bir yıl Taşkışla cezaevinde kalan Gökalp, sonradan Diyarbakır'a döndü (Heyd, 1979:34).

Ziya Gökalp, öğrencilik ve gençlik yıllarında Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın vatan ve millet vurgulu fikirlerinden esinlendi. İkinci Meşrutiyet'in ardından İttihat ve Terakki Partisi'nin Selanik'te toplanan kongresine katıldı. Bu esnada *Genç Kalemler* dergisinde yazılara yayımlanmaya başladı. Gökalp İstanbul'a döndüğü zaman fikirlerine değer verilen, itibarlı bir hoca olurken, iktidarda bulunan İttihat ve Terakki'nin uzun zaman ideoloğu olarak kaldı. Yusuf Kemal'le beraber İktisad Cemiyeti'ni kururken, *Türk Yurdu*, *Halka Doğru*, *Türk Sözü*, İslâm Mecmuası, İktisâdiyyat Mecmuası, İctimâiyyat Mecmuası, *Millî Tetebbûlar Mecmuası*, *Muallim*, *Yeni Mecmua* gibi yayın organlarında yazılar yazdı. *Kızıl Elma* ve *Yeni Hayat* adlı şiir kitaplarıyla *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak* başlıklı kitabının nüvesi olan makaleleri de tefrika halinde bu yıllarda yayımladı (Okay, 124-128)).

Gökalp, bir süreliğine Darülfünun Edebiyat Şubesinde hocalıkla görevlendirildi. Üniversite'nin ıslahında ve muhtariyet verilmesinde etkili oldu. Gökalp, daha sonra İçtimaiyat Darülmesaisi"ni (enstitüsü) kurdu. 1914-1915 arasında da İstanbul Darülfununu Edebiyat Şubesi'nin ders programlarına İlm-i İçtima-i (Sosyoloji) dersinin konulmasını sağladı. Türk Ocaklarının yayın organı olan *Türk Yurdu* dergisinde ilk yazıları yayınlanan Ziya Gökalp, daha sonra da İttihat ve Terakki Fırkasının desteğiyle İçtimaiyat Mecmuası, *Yeni Mecmua*, İktisadiyat Mecmuası, İslâm Mecmuası, *Milli Tetebbüler Mecmuası*, *Edebiyat Fakültesi Mecmualarının* çıkarılmasını sağladı. Şûra-yı Ümmet, *Tanin* gibi gündelik gazetelerde, *Halka Doğru, Şair, Mahfil, İslam Mecmuası, Muallim Mecmuası* gibi çeşitli dergilerde de makaleleri yayımlandı. Aynı zamanda Darülfununda, *Darülfünun Mecmuası* ve Darülfünun İçtimaiyat Darülmesaisinde de İçtimaiyat *Mecmuasının* yayımlanmasını sağladı (Sağlam, https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/ziya-gokalp-1876-1924/).

Gökalp, 1919 yılının Ocak ayında, "asayişi bozma ve Ermenilere zor kullanma" iddiasıyla Divan-ı Harp'te yargılandı fakat ceza almamasına rağmen Malta Adası'na sürüldü. (Heyd, 1979:34) 30 Nisan 1921'de Kars Savaşında esir alınan İngilizlerin karşılığında Malta'da esir Türklerin serbest bırakılmasıyla birlikte ülkeye dönerek Diyarbakır'a yerleşti. 1922'de Muallim Mektebi'nde felsefe dersleri vermeye başlayan Gökalp, bir taraftan da dergi çıkarmaya devam etti. Bu dönemde Ahmet Ağaoğlu'nun desteğiyle *Küçük Mecmua* adlı dergiyi çıkarmaya başladı. 1923 yılında Telif ve Ter-

cüme Encümeni Reisliğine (Kültürel Yayınlar Dairesi Müdürlüğü) getirilen Gökalp; aynı yıl *Türkçülüğün Esasları* isimli ünlü eserini yayımladı. Gökalp, 11 Ağustos 1923 tarihinde Diyarbakır'dan Milletvekili seçildi (Okay, 124-128). Meclis'in eğitim sisteminde, müfredat programında ve ders kitaplarında yapılacak reformları hazırlayan Eğitim Encümeni'nde görev aldı. Bu dönemde *Yeni Türkiye* dergisini çıkaran Gökalp, 1924 Anayasası'nın hazırlanmasında pay sahibi oldu. 25 Ekim 1924'te öldüğünde eşine ve üç kızına emekli aylığı dışında bir şey bırakmamıştır (Parla, 2020;42).

Gökalp'in doğrudan doğruya Türkiye Cumhuriyeti ve toplumsal hayatı üzerinde derin bir etkisi oldu. Örneğin *Mecelle*'den *Medeni Kanun*'a geçişte onun fikirleri olgunlaştırıcı bir etki gösterdi. Gökalp, daima laik devlet fikrini müdafaa etti. Türkiye'nin sanayileşmesine birinci derecede önem verdi. Milli ticaret ve milli sanayinin himayesi fikrini, o zamana kadar hakim olan liberal iktisatçılara karşı müdafaa etti. Halkçılık, milliyetçilik, devletçilik, laiklik ve hatta inkılapçılık ilkelerinde Gökalp'in düşüncelerini görmek mümkündür (Ülken, 2006:25).

Atatürkçü Düşünce Sisteminin Oluşumunda Ziya Gökalp

Atatürkçü düşünce sisteminin oluşumunda yerli ve yabancı birçok aydın ve devlet adamının fikirlerini görmek mümkündür. Çünkü Mustafa Kemal Atatürk, gençlik yıllarından beri sürdürdüğü özellikle tarih okumalarıyla fikri tekâmülünü tamamladı. Böylelikle Atatürkçü düşünce, yerli ve yabancı fikirlerin bir oluşumu olarak ortaya çıktı. Atatürk'ün vizyoner bakışı, Harbiye'de ve cephelerde edindiği kıymetli deneyimler, bu oluşumu milli bir boyuta taşıdı. Atatürkçü düşünce sisteminin oluşumunda Gökalp'in şüphesiz ki istisnai bir rolü olacaktır.

Türk Milliyetçiliği

Atatürk, Türkiye Cumhuriyeti'nin temel felsefesini Türk milliyetçiliği üzerine kurgulamış bir liderdi. O, fikirlerine ışık tutan ve izinden gittiği Gökalp'in düşünce sistemini devletin kuruluşunda esas aldı. Cumhuriyet dönemindeki birçok hukuki ve sosyal inkılapların yapısında Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları* kitabının etkisi büyüktür. Cumhuriyeti kuran milli ruh, Türkçülük veya Türk milliyetçiliği oldu. Milli direnç ve kurtuluşun vardığı zafer ile kurulan Cumhuriyet, kuruluş aşamasında temelini oluşturan milliyetçilik duygusuna göre yol çizerek, devletin her kademesinde bu ilkeyi temel edindi. Cumhuriyetin kurucu ilkesi olan Türk milliyetçiliği, Türk Milletine değer vererek ırkçı bir yaklaşım haricinde Türk Milleti'nin menfaatlerini koruma ve kollama anlayışıdır (Kantar, 2019:2145). Gökalp, Türkçülüğü "Türk milletini yükseltmek" olarak görürken, bu kavramı millet tarifi üzerinden yapmaktadır. Farklı kesimlerin millet tariflerini yapan Gökalp, milleti, ne ırki, ne kavmi, ne coğrafi, ne de iradi bir zümre olarak görmez. Millet; dilce, dince, ahlakça ve güzellik duygusu bakımından müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep olan, yani aynı terbiye-

yi almış fertlerden mürekkep bulunan bir topluluktur (Gökalp, 1990:21-22). Atatürk, Gökalp'in millet tanımında vurgulanan "din" kavramını kendi millet tanımına dâhil etmez. Bunun yerine ideal ve gelecek birliğini ikame eden Atatürk, millet tanımını geniş bir perspektifte değerlendirir. Bu önemli ayrıntı, Türk milliyetçiliği tanımında ikilinin ayrıldığı nadir vurgulardan biridir.

Seküler Hukuk Anlayışı

Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları* eserinde ortaya koyduğu fikirlerle Cumhuriyet döneminde hayata geçirilen devrimlerin etkileşim içinde olduğu görülür. Örneğin Gökalp, "Hukuki Türkçülük" kısmında Tanrı tarafından konulduğu iddia edilen kuralların "layetegayyer (değişmez)" kanunlar olduğundan bahisle, bunların Tanrının tercümanları kabul edilen din adamları tarafından yorumlanmasını bir Ortaçağ kalıntısı olduğunu ve bu anlayışın çağdaş devlet anlayışıyla uyuşmadığını ileri sürmektedir. Gökalp, bu bağlamda bir hukuk devrimi yapılarak başta *Medeni Kanun* olmak üzere yeni kanunlar yapılması gerektiğini savunur (Gökalp, 1990:174-175). Nitekim 17 Şubat 1926 tarihinde TBMM'ye sunulan Adliye Vekili Mahmut Esat Bozkurt imzalı gerekçede şu ifade yer almaktadır (Sav, 2001:24):

> "Mecellenin kaidesi ve anahtarı dindir. Hâlbuki insan hayatı, her gün, hatta her an değişir. Bu değişimleri bir nokta etrafında tespit etmek ve durdurmak mümkün değildir. Kanunları dine dayalı olan devletler kısa bir zaman sonra memleketin ve milletin isteklerini karşılayamazlar. Çünkü dinler, 'layetegayyer' hükümler belirtirler. Hayat yürür, ihtiyaçlar süratle değişir. Din kanunları, mutlaka ilerleyen hayatın huzurunda şekilden ve ölü kelimelerden fazla bir kıymet, bir mana ifade etmezler. …Türk milletinin mukadderatını 'kurunu vusta' (ortaçağ) kanunlarına ve hükümlerine bağlamakta, dinin 'layetegayyer' hükümlerinden esinlenmiş… kanunlarımızın tesiri olduğu şüphesizdir."

Kadın Hakları

Yine Atatürk'ün Türk kadınına verdiği değer ve onlara haklarını iade etmesinde de Gökalp'in eserlerinde sıkça dile getirdiği kadın hakları vurgusu etkili olacaktır. Gökalp, eserlerinde kadın haklarını demokrasinin bir gereği olarak vurgularken, şeriat hükümlerinde kadının bazı temel haklarından yoksun bırakıldığı kanaatindedir. O, kanunlarla evlilikte, boşanmada ve mirasta kadınlara eşit pay verilmesini savunur (Gökalp, 1990:167-169). Atatürk de kadın haklarını şöyle vurgulamaktadır (Sav,2001,s.25):

> "Türk toplum hayatında kadınlar, ilim ve irfan bakımından ve diğer hususlarda erkeklerden katiyyen geri kalmamışlardır. Bugünün gerek-

> lerinden biri de kadınlarımızın her hususta yükselmelerini temindir. Kadınlarımız da ilim ve fen adamı olacaklar ve erkeklerin geçtikleri bütün eğitim derecelerinden geçeceklerdir. Kadınla erkek toplum hayatında beraber yürüyecek, birbirinin yardımcısı ve koruyucusu olacaklardır"

Türkçe İbadet

Yine Atatürk'ün ısrarla üzerinde durduğu Türkçe ibadet uygulamasında Gökalp'in fikirleri oldukça etkilidir. Gökalp, 'Türkçülüğün Programı'nın 'Dini Türkçülük' başlıklı 5. Bölümde ibadet için okunan dualaların ve hutbelerin anlaşılması gerektiğinden bahisle ibadet dilinin Türkçe olması gerektiğini savunur (Gökalp,1990:176-177). Atatürk de Türkçe ibadetin önemini şöyle vurgulamaktadır (Sav,2001:24-25):

> "Hutbe okuyan kişilerin, siyasi durumu, sosyal durumu ve medeni gelişmeleri her gün takip etmesi gereklidir. Bunlar bilinmediği takdirde halka yanlış yol gösterilmiş olur. Bundan dolayı hutbeler tamamen Türkçe olmalı ve zamanın şartlarına uymalıdır. Hutbeden maksat, ahalinin aydınlatılması ve yol gösterilmesinden başka bir şey değildir. Yüz, hatta bin yıl önceki hutbeleri okumak, insanları cehalet ve gaflet içinde bırakmak demektir. Hutbe okuyan kişilerin, dinleyen topluluğun kullandığı lisanla görüşmesi gereklidir."

Ekonomik Bağımsızlık

Atatürk, Milli Mücadele'nin zaferle sonuçlanmasından sonra güçlü ve modern bir devlet olmanın yolunun milli bir ekonomiden geçtiğine inanmaktaydı. Bunu TBMM'nin farklı oturumlarında dile getiren Atatürk, tam bağımsızlığın ancak ekonomik bağımsızlıktan geçtiğini vurguluyordu. Atatürk'e göre, bir devletin ekonomisi dışa bağımlı olursa o devletin bağımsızlığı felç olacaktır (Ateş,1994:125). Ziya Gökalp de milli ekonominin inşa edilmesi hususunda Atatürk'le aynı fikirdeydi. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*'nda şunları kaydetmişti (Gökalp,1990:182):

> "İşte Türk iktisatçılarının da ilk işi, evvela Türkiye'nin iktisadi gerçeklerini tespit, sonra da bu objektif tetkiklerden milli iktisadımız için ilmi ve esaslı bir program vücuda getirmektir. Bu program vücuda geldikten sonra, memleketimizde büyük sanayi vücuda getirmek için her fert bu program dairesinde çalışmalı ve İktisat Vekâleti de bu ferdi faaliyetlerin başında umumi bir düzenleyici vazifesi görmelidir."

Atatürk, İttihatçıların, ekonomik politikte geliştirdiği milli ekonomi tezinin ötesinde devletin ekonomik hayattaki rolüne işaret etmiş ve "bağlılık" prensibi adı altında bir çeşit Ziya Gökalp tesanütçülüğünü andıran bir ekonomik bir görüşü savunmuştur.

Afet İnan'ın "Atatürk'ten Yazdıklarım" adlı eserinde belirttiği bu "bağlılık" prensibiyle ilgili olarak Atatürk şunları vurgulamaktadır:

"Bütün insanlar, bir sosyal yapının üyeleridir ve bu sebeple birbirlerine bağlıdırlar. Bu bağlar, tabidir, içtimaidir ve iktisadidir. Tekâmülün gayesi insanları birbirine benzetmektir. Dünya birliğine doğru yürümektir, insanlar arasında sınıf, derece, ahlak, elbise, din, ırk, kültür, terbiye, yabancıları arasında olduğunu gösterir. Birliğe doğru yürüyüş barışa doğru yürüyüş demektir. Atatürk'e göre bağlılık hakkında en önemli olan fikir ve görüş de bu son mütalaa olabilir. Aynı şekilde "bağlılık" prensibi, "tatbikat" ve "ictimai teminatlar" adı altında toplanabilir. Bu da bir kanun yoludur. (Türkdoğan, 2005: 148-149)

Gökalp sosyolojisinde içtimaı halkçılık veya tesanütçülük; sınıf, kast ve benzeri imtiyazlı zümre ve tabakaların varlığını reddetmektedir. Aynı görüşleri Atatürkçü düşünce sisteminde de görüyoruz: "Türkiye Cumhuriyeti halkını ayrı ayrı sınıflardan mürekkep değil, fakat ferdi ve sosyal hayat için iş bölümü itibarıyla muhtelif mesai erbabına ayrılmış bir topluluk telakki etmekteyiz" (Arar, 1963:25)

Türk Gençliği

Gökalp, Türkçülüğü ayrıntılı olarak betimlediği *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinin son cümlesinde gençliğe vurgu yapar ve sözlerini "Ey, bugünün Türk genci! Bütün bu işlerin yapılması, yüzyıllardan beri seni bekliyor**."** şeklinde bitirir. Buradan Türk gençliğinin ideal Türk devletinin temel öznesi olduğu ve yapılacak devrimlerin de adeta koruyucusu olacağına işaret edilmektedir. Atatürk'ün de benzer bir görevi Türk gençliğine yüklediğini ve Cumhuriyeti de yine onlara emanet ettiğini görmekteyiz. Atatürk'ün *Nutuk*'ta yer alan "Ey Türk gençliği! Birinci vazifen, Türk istiklalini, Türk cumhuriyetini ilelebet muhafaza ve müdafaa etmektir (Atatürk,2019:1196)." yönündeki nasihati, bunun yazılı kanıtlarıdır.

Milli Egemenlik

Atatürk, Milli Mücadele sonrasında yeni Türkiye Cumhuriyeti'ni tam bağımsızlık ve demokratik bir zemin üzerinde inşa etmeyi planlıyordu. Bunun da ancak her alanda milli egemenliği tesis ederek başarabileceği kanaatindeydi. Atatürk, Birinci TBMM'nin 1 Nisan 1923 tarihinde seçimleri yenileme kararı almasının ardından Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti ile birlikte "Dokuz Umde" adıyla bir program yayımladı. Atatürk, burada halkın kendi kendini yönettiği bir siyasal düzenin savunuculuğunu yaptı. Ziya Gökalp'in *Dokuz Umde*'ye olan katkısı büyüktür. İlkeleri açıklamak amacıyla "Doğru Yol" başlığıyla bir kitapçık yayımladı. Bir yerinde "Bu umdeye bazı kimseler itiraz ettiklerinden, bu noktanın tavzihine lüzum gördük" diyerek, kendini yetkili ve sorumlu gördüğünü belirtir. *Doğru Yol*'da şu ifadeler dikkat çekicidir (Sarıbay,2021:81):

> "…Egemenlik, kayıtsız şartsız milletindir. Halk, kaderini kendi çizer. Milletin gerçek ve tek temsilcisi, TBMM'dir. Kanunların yapılması, her çeşit idari yapılanmada, eğitim konularında, ekonomide, Milli Egemenlik ilkesi esasları uygulanacaktır.
>
> … Eskiden karşımızda bizi istediğimiz şekilde kanun yapmaktan men eden şu kuvvetler vardı: 1. Dış kapitülasyon namıyla imtiyaz sahibi ecnebiler, 2. İç kapitülasyon namıyla imtiyaz sahibi Müslüman olmayan topluluklar, 3. Saltanatı yalnız kendi kullanmak isteyen Saray, 4. Dini siyasete alet etmek isteyen mürteciler.
>
> … Bundan böyle kanun yaparken, memleketi idare ederken milletimizin akıl ve iradesinden başka hiçbir güç bizi sınırlayamaz."

Batıcılık

Atatürkçü düşünce sisteminde Türk milletinin çağdaş uygarlık düzeyini yakalaması için mutlaka modernleşmesi gerekliydi. Atatürk'e göre Osmanlı Devleti'nin klasik kurum ve anlayışını sürdüren bir toplumun gelişmesi mümkün değildi. Gökalp de İkinci Meşrutiyet Döneminde ülkenin kaçınılmaz olarak modernleşmesi gerektiğini vurgulamıştı. Gökalp'e göre ülkede modernleşme hedefinde olan üç farklı fikir cereyanı bulunmaktaydı. Bunlar; Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülüktü. Bu cereyanlar, kendine özgü koşullarda Batı'nın modern tekniğine ve anlayışına ulaşmak amacındaydı. (Gökalp, 1974:5) Gökalp'e göre Batı uygarlığının her yerde Doğu uygarlığının yerini almasıyla birlikte ülkemizde de bu değişim kaçınılmazdı. Bundan dolayı Osmanlı uygarlığı zamanla ortadan kalkacak, onun yerine bir taraftan İslam diniyle birlikte bir Türk kültürü, diğer taraftan da Batı uygarlığı geçecektir. Görüldüğü üzere Gökalp için Batılılaşma aslında uygarlığımızın kaçınılmaz bir sonucuydu. Gökalp'e göre uygarlık tektir, bu da Batı uygarlığıdır. Bu huşus Atatürkçü düşünce sistemi için de önemli bir hareket noktasıdır. (Türkdoğan, 2005:239-243) Fakat Atatürkçü düşünce sisteminde Batıcılık, Batı uygarlığını olduğu gibi taklit ve kopyalamak değildir. Batıcılık, ülkenin kendi tarihsel ve kültürel değerlerine göre bir kalkınma modeli benimsemekti.

Atatürk'le Gökalp'in Ayrılığı

Atatürk, birçok konuda Ziya Gökalp'in fikirlerinden etkilenmiş olsa da bazı hususlarda ondan farklı düşünmektedir. Gökalp, Türkçülüğü bütün dünya Türklerinin kültürel birlikteliği üzerinden tanımlamaktadır. Gökalp'e göre, Türkçülüğün ilk adımı "yakın mefkûremiz" dediği Oğuz veya Türkmen birliğini sağlamaktır. Türkçülüğün uzak mefkûresi ise, Turan'dır. Turan kavramını bütün Türk boylarını ihtiva eden Büyük Türkistan'a hasr etmek lazım gelir. Türk kavimlerini bir millet halinde birleştiren unsur Turan olacaktır. Gökalp, Türkçülüğü, mefkûresinin büyüklüğü noktasında üç dereceye ayırmaktadır:

1. Türkiyecilik,
2. Oğuzculuk yahut Türkmencilik,
3. Turancılık

Gökalp'e göre gerçeklik sahasında sadece "Türkiyecilik" vardır. Fakat ruhların büyük bir özleyişle aradığı Kızıl Elma, gerçeklik sahasında değil, hayal sahasındadır. Turan, Türklerin geçmişte ve belki de gelecekte bir gerçek olan büyük vatanıdır (Gökalp,1990:24-29). Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk*'ta Turancılık ve İslamcılık gibi idealleri gerçekleşmesi mümkün olmayan birer hayal ürünü olarak tanımlamaktadır. Bunları tarihte hiçbir zaman gerçekleşmeyen idealler olarak gören Atatürk, şu kanaattedir (Atatürk,2019:587):

> "İslamcılık ve Turancılık, siyasasının başarı kazandığına ve dünyayı uygulama alanı yapabildiğine tarihte rastlanamamaktadır. Soy ayrımı gözetmeksizin, bütün insanlığı kapsayan tek bir dünya devleti kurma hırslarının sonuçları da tarihte yazılıdır. "İstilacı" olmak hevesleri, konumuzun dışındadır. İnsanlara her türlü özel duygularını ve bağlantılarını unutturup, onları kardeşlik ve tam eşitlik içinde birleştirerek, insancı bir devlet meydana getirme kuramının da kendisine özgü koşulları vardır."

Gökalp'le Atatürk'ün ayrıldığı noktalardan birisi de bir birleştirici fonksiyon icra eden din konusundadır. Bu dönemin aydınlarında ağırlıklı olarak din devreden çıkarılıyor, yerine sosyolojik anlamda millet olgusu geçiyordu. Ancak İslam dinini Gökalp, vatanseverlik duygusunu harekete geçirici ve diğer Müslüman milletlerle işbirliği ve dayanışmanın temelini oluşturan bir unsur olarak görürken, Atatürkçü düşüncede, dini devreden çıkartmakta yerine millet kavramını koymaktadır. Medeni Bilgiler kitabında Atatürkçü düşüne sisteminin bakışı şöyle anlatılır: (İnan, 1969;21-22.)

"Din birliğinin de millet teşkilinde müessir olduğunu söyleyenler vardır. Fakat biz, bizim gözümüz önündeki Türk milleti tablosunda bunun aksini kabul etmekteyiz. Türkler İslam dinini kabul etmeden evvel de büyük bir millet idi. Bu dini kabul ettikten sonra bu din, ne Arapların, ne aynı dinde bulunan Acemlerin ve sairenin Türklerle birleşip bir millet millet teşkil etmelerine tesir etmedi. Bilakis, Türk milletinin milli bağlarını gevşetti; milli hislerini, milli heyecanlarını uyuşturdu. Bu pek tabii idi. Çünkü Muhammed'in kurduğu dinin gayesi, bütün milliyetlerin fevkinde, şamil bir ümmet siyaseti idi."

Ziya Gökalp'in Ölümü

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş felsefesine önemli katkılarda bulunan Ziya Gökalp, 1924 yazında hastalandı. Kendisi doktorların tavsiyesi gereği Büyükada'ya gö-

türülerek tedavi altına alındı. Tetkiklerde Gökalp'in beyin zarında bir iltihabın olduğu anlaşılmıştı. 14 Ekim 1924 tarihinde Büyükada'dan Beyoğlu'ndaki Fransız Hastanesi'ne nakledilen Gökalp'in hastalığı kamuoyunda büyük üzüntü yarattı. Türk basını, her gün düzenli olarak "memleketin yegane alimi" dediği Gökalp'in durumu hakkında bilgi veriyordu. Atatürk, 21 Ekim 1924 tarihinde Ziya Gökalp'e şu telgrafı çekti (Sav,2001:31):

"Muhterem Türk mütefekkiri Ziya Gökalp

Rahatsızlığınızdan büyük teessürle haberdar oldum. Sıhhat ve afiyetiniz haberini bütün memleket beklemektedir. Süratle iyileşmeniz için Avrupa'da tedavinize ihtiyaç varsa icab eden her şeyin tahsisini tekeffül ediyorum. Sıhhatiniz ve tedavi yeriniz hakkında iş'arınızı bekler, muhabbetkar selamlarımı beyan ederim efendim…"

Gökalp, Atatürk'ün mektubundan oldukça memnun oldu. Zekeriya ve Halim Sabit Beylere yazdırdığı mektupta Atatürk'e teşekkür edip son dakikalarını geçirdiğini vurgulayarak Gazi'den kendisi ve Latife Hanım'a atfettiği eserini bastırmasını ve çocuklarıyla ilgilenilmesini rica etmişti. Nihayet Gökalp, 25 Ekim 1925 tarihinde hastanede vefat etti. Bunun üzerine Atatürk, Gökalp'in eşi Vecihe Hanım'a şu telgrafı çekti (Sav,2001:31-32):

"Muhterem zevciniz Ziya Gökalp Beyefendi'nin vefatı bütün Türk alemi için pek elim bir kayıp olmuştur. Ölümsüzlüğe geçişinden duyduğum üzüntümü ve baş sağlığı dileklerimi ve Türk milletinin samimi ve kalpten üzüntülerini zat-ı ismetanelerine arz ederim. Türk milletinin ve hükümetinin her türlü yardıma hazır olduğunu da beyan ederim efendim."

Gökalp'in öğretileri, kendisinin de önemli bir rol oynadığı Jön Türkler ile Atatürk düzeni arasında vazgeçilmez bir bağ teşkil etmektedir. Gökalp, İkinci Meşrutiyet Döneminde savunduğu anayasal meşrutiyet, Osmanlıcılık, İslami reformlar, Kapitalizm, liberal demokrasi ve gelişmecilik ilkelerinden yavaş yavaş sıyrılarak Cumhuriyetçilik, milliyetçilik, laiklik, devletçilik, halk demokrasisi ve devrimcilişkten oluşan altı ilkeye dayalı Kemalizm'in temelini atmıştır. Bütün konularda Atatürk'ün görüşlerini paylaşmamakla birlikte, Gökalp, çağdaş Türk devletinin teorik temellerinin atılmasında önemli bir katkıya sahiptir. (Heyd, 1979:196) İkinci Meşrutiyet döneminde İttihat ve Terakki Partisinin ideoloğu vazifesini gören Gökalp, Türkiye'nin gelişmesi için birbiri ardına atılan farklı fikirlerin sentezini yaparak önemli bir işlev görmüştür. Gökalp'in Halk Fırkası'nın 9 Umdesinin belirlenmesinde yaptığı katkılar göz önüne alındığında İkinci Meşrutiyet'ten Cumhuriyete geçiş sürecinin en etkili düşünürü olduğu görülür. (Eraslan, 2003:89-90)

SONUÇ

Ziya Gökalp, Osmanlı'dan Cumhuriyete Atatürk inkılaplarının ve Atatürkçülük doktrininin formasyonunda rol oynamış önemli bir Türk aydınıdır. Atatürkçü düşüncesinin temelini oluşturan Türk milliyetçiliğinin tarifinde ve Türk milletinin inşasında Gökalp'in fikirleri Atatürk'ü derinden etkiledi. Seküler hukuk anlayışının formasyonunda ve buna paralel olarak gelişen kadın haklarında Gökalp, Atatürk'e derin bir vizyon kazandırdı. Gökalp ve Atatürk, din kurallarından arındırılmış bir laik bir hukuk sisteminin Türkiye Cumhuriyetinin gelişmesi için elzem görmekteydi. Yine laik bir hukuk düzeninin gereği olarak düşünülen Türkçe ibadet konusunda ikili hemfikirdi. Gökalp'in "dini Türkçülük" bağlamında planladığı Türkçe ibadet konusu, Atatürk'ün üzerinde hassasiyetle durduğu bir reform programıydı. Atatürk, tıpkı Gökalp'in dediği gibi, ekonomik bağımsızlığa aynen siyasi bağımsızlık gibi önem atfetmekte ve ekonomiyi millileştirmek gayretindeydi. Şüphesiz ki bunda Osmanlı'dan alınan acı tecrübelerin ciddi bir etkisi vardır. Yine Türkiye'de milli egemenlik düşüncesinin gelişmesinde Gökalp'in görüş ve tavsiyeleri belirleyici oldu. Atatürk'ün TBMM'nin ikinci seçimlerinde dile getirdiği "Dokuz Umde", Gökalp'in analiziyle kamuoyuna sunuldu. Milli egemenlik ve Cumhuriyet fikri, Atatürk ve Gökalp'in her noktada örtüştüğü bir idealdi. Her ikisi de Türkiye Cumhuriyeti'nin çağdaş ve milli bir devlet olarak inşaasında en büyük vazifeyi gençliğe vererek özgür ve inkılapçı bir gelecek düşüncesindeydi.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Arar, İ. (1963), *Atatürkçü Halkçı Program*, İstanbul: Baha Matbaası.

Arı, K. (2009), *Atatürk ve Aydınlanma*, İzmir: Yakın Kitabevi.

Atatürk M. K. (2019), *Nutuk*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları**.**

Ateş, T. (1994), *Kemalizmin Özü*, İstanbul: Der Yayınları.

Eraslan, C. (2003), *Yakın Dönem Türk Düşüncesinde Halkçılık ve Atatürk*, İstanbul: Kum Saati Yayınları

Heyd, U. (1979), *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

İnan, A. (1969), *Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal'in El Yazıları*; Ankara, Türk Tarih Kurumu.

Gökalp, Z. (1990), *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Gökalp, Z. (1974), *Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak*, İstanbul: Türk Kültür Yayını.

Parla, T. (2020), *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul: Metis Yayınları.

Sarıbay, A. Y. (2021), *Siyasal Partiler Sosyolojisi*, İstanbul: Hiperlink.

Sav, E. (2001), *Atatürk ve İki Büyük Türk Düşünürü Namık Kemal, Ziya Gökalp*, İstanbul: Bilgi Yayınevi.

Türkdoğan, O. (2005), *Kemalist Sistem ve Sosyolojik Yapısı*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Ülken, H. Z. (2006), *Ziya Gökalp*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Makaleler

Kantar, G. (2019), "Milliyetçilik Anlayışının Atatürk Dönemi Türk Yönetim Sistemine Yansımaları", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 8 (3), 2141-2156.

İnternet Kaynakları

Okay, M. O. "Ziya Gökalp", TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 14, s.124-128. 1 Aralık 2023 tarihinde https://islamansiklopedisi.org.tr/gokalp-ziya#1 adresinden alındı.

Sağlam, S. "Ziya Gökalp", (1876-1924), 1 Aralık 2023 tarihinde

https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/ziya-gokalp-1876-1924/ adresinden alındı.

ULUSLARARASI HUKUK AÇISINDAN GÜVENLİK MESELESİ OLARAK YASADIŞI GÖÇ

Nuray EKŞİ *

I. Giriş

Avrupa ülkelerinin her zaman bir göç politikası olmuştur. Göç politikasının olması belirli ilkeler çerçevesinde göçün yönetilmesini ve kontrol edilmesini sağlamıştır. İktidar değişse bile bu alandaki politika istikrarlı bir şekilde uygulanmıştır. Özellikle 1990'lı yıllardan itibaren güvenlik odaklı bir göç politikası, sadece Avrupa ülkelerinde değil diğer ülkelerde de benimsenmiştir. Suudi Arabistan, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri örneklerinde olduğu üzere kimi ülkeler ise zaten –yatırım ve turistik amaçlar dışında– göçe ve ilticaya sıcak bakmamaktadır. Türkiye'de ise, 2008 yılından itibaren temelleri atılan ancak bir politikaya oturtulmamış olan göç ve iltica uygulamaları kamuoyunun tepkisini çekmektedir. Elbette bu tepkide en büyük rolü, ulusal güvenlik yönüyle alınması gereken önlemlerin yetersiz kalması oynamıştır. Ayrıca yapılan bazı uygulamaların Türkiye'nin taraf olduğu milletlerarası antlaşmalara ve iç mevzuatımıza uygun olmaması da etken olmuştur. Çalışmamızda göç ve iltica alanında mevzuata ve milletlerarası antlaşmalara aykırı olarak yapılan ve ulusal güvenlik açısından risk yaratan başlıca uygulamalar üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda öncelikle göç ve iltica alanında sivilleşmenin yarattığı güvenlik zafiyetinin çerçevesi çizilecek; ardından yasadışı göçle (düzensiz göçle) mücadele araçları kısaca incelenecektir. Son olarak göç ve iltica alanında hukuka aykırı uygulamaların tipik örnekleri verilecektir.

II. Göç Yönetiminin Polis Teşkilatından Sivil İdareye Geçişi

Göçün idari yapısı, onun şekillenmesinde önemli rol oynamaktadır. Türkiye'de göç yönetimi açısından Cumhuriyetin kuruluşundan 2013 yılına kadar olan süreç ve 2013 yılı ile başlayan süreç olmak üzere iki dönem vardır. 2013 yılından önce göç ve ilticaya ilişkin işlemler emniyet teşkilatı tarafından yürütülüyordu[1]. Uluslararası koruma dahil olmak üzere yabancılara ilişkin bütün işlemler, çalışma izinleri hariç, polis tarafından yapılmaktaydı. Göç ve iltica işlemleri, merkezde Emniyet Genel Müdürlüğü *Yabancılar, Hudut ve İltica Dairesi Başkanlığı*; illerde ise il emniyet müdürlükleri yabancılar şubeleri tarafından gerçekleştirilmekteydi. Yabancıların Türkiye'ye girişi, çıkışı, vize almaları, Türkiye'de ikamet ve seyahati, sınırdışı edilmeleri, iltica başvurularının alınması, değerlendirilmesi ve iltica statülerinin verilmesiyle ilgili işlemler için polise görev ve yetki verilmişti (Ekşi, 2012:207; Ekşi, 2014:105).

---

* Prof. Dr. Serbest Avukat.

1 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ekşi, N. (1996). "Yabancılar Hukuku ve Polis". Uluslararası Sempozyum: Avrupa Birliği Sürecinde Türk Polis Teşkilatı, Polis Akademisi Seminer, Konferans, Sempozyum, Bildiriler Dizisi: 3, 16-18 Ekim 1996 (s. 427–438). Ankara.

2013 yılında 6458 sayılı *Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu*[2] (YUKK) ile yeni bir idari sistem oluşturulmuştur[3]. Üstelik bu sistem Suriye krizinin giderek tırmanmaya başladığı bir dönemde oluşturulmuştur. 6458 sayılı Kanun'un idari yapıya ilişkin 103-120. maddeleri 11 Nisan 2013 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Söz konusu maddeler uyarınca *Emniyet Genel Müdürlüğü Yabancılar Hudut, İltica Daire Başkanlığı*'nın yerini *Göç İdaresi Genel Müdürlüğü*; il emniyet müdürlükleri yabancılar şubelerinin yerini il göç idaresi müdürlükleri almıştır. Diğer bir ifadeyle, emniyet teşkilatına bağlı olan yasal ve yasadışı göç yönetimi, sivil idareye devredilmiştir. 6458 sayılı Kanun'da göç ve ilticaya ilişkin işlemlerin sivil idare tarafından yapılması öngörülmüş ve bu amaçla İçişleri Bakanlığı bünyesinde Göç İdaresi Genel Müdürlüğü kurulmuştu. Göç İdaresi Genel Müdürlüğü taşra teşkilatı, 81 ilde kurulan il göç idaresi müdürlükleri ile bazı ilçelerde kurulan ilçe göç idaresi müdürlüklerinden oluşmaktaydı. Ayrıca 6458 sayılı Kanun ile Göç İdaresi Genel Müdürlüğü'nün yurtdışı teşkilatı da düzenlenmişti.

6458 sayılı Kanun'un idari yapıya ilişkin 103-120. maddeleri, 9 Temmuz 2018 tarihinde kısaca "KHK-703" olarak anılan *Anayasada Yapılan Değişikliklere Uyum Sağlanması Amacıyla Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun Hükmünde Kararname*[4] ile göç yönetiminde değişiklikler yapılmıştır. KHK-703 ile 6458 sayılı Kanun'da yer alan Göç İdaresi Genel Müdürlüğü'ne ilişkin bütün hükümler yani 103-120. maddeler yürürlükten kaldırılmıştır. 15 Temmuz 2018 tarihinde Resmî Gazete'de yayımlanan *Bakanlıklara Bağlı, İlgili, İlişkili Kurum ve Kuruluşlar ile Diğer Kurum ve Kuruluşların Teşkilatı Hakkında Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi*'nin (Kararname Numarası: 4)[5] Onüçüncü Bölümü'nde 158-167. maddeleri arasında Göç İdaresi Müdürlüğü düzenlenmişti. Fakat idari yapıda değişikliklere 2021 yılında da devam edilmiştir.

2021 yılında 85 numaralı Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi[6] ile Göç İdaresi Genel Müdürlüğü'nün adı, *Göç İdaresi Başkanlığı* olarak değiştirilmiştir[7]. Göç İdaresi

---

2 RG 11.4.2013/28615.

3 RG 29.10.2021/31643.

4 Anayasada Yapılan Değişikliklere Uyum Sağlanması Amacıyla Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun Hükmünde Kararname (KHK-703), RG 9.7.2018/30473/3. Mükerrer.

5 RG 15.7.2018/30479.

6 Bazı Cumhurbaşkanlığı Kararnamelerinde Değişiklik Yapılması Hakkında Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi, Kararname Numarası: 85, RG 29.10.2021/31643.

7 Göç İdaresi Başkanlığı'nın yapısı hakkında bkz. Asarcık, C. (2023). Genel Müdürlükten Başkanlığa Göç İdaresi Başkanlığının Türk Bürokrasisindeki Konumu. Odman, M. T. ve Doğru, S. (Ed.), *Uluslararası Göç ve Mülteci Hukuku Sempozyumu 11-12 Mayıs 2022* (s. 242–260). İstanbul: Oniki Levha.

Başkanlığı, İçişleri Bakanlığı'na bağlıdır. Yurt içi teşkilatı ana çatısı 81 ildeki İl Göç İdaresi Müdürlükleri, 36 ilçedeki İlçe Göç İdaresi Müdürlükleri; 26 ildeki 32 kabul, barınma ve geri gönderme merkezinden oluşmaktadır.

Göç İdaresi Başkanlığı'nın sahip olduğu bu devasa idari yapıya hiçbir bakanlık sahip değildir. Bu devasa yapıya ve mevzuatta kendisine bu yönde bir yetki verilmemesine rağmen YÖK ile bir protokol yaparak öğrenci ikamet izni başvurularını alma görevini üniversitelere devretmiştir. Ayrıca kapsamı ve içeriği kamuoyuyla paylaşılmamış olmakla beraber ikamet izni başvurularına ilişkin görevlerini ise noterlere devretmiştir. Oysa bu devrin de yasal bir dayanağı bulunmamaktadır. Üstelik 2547 sayılı *Yüksek Öğretim Kanunu*'nda ve 1512 sayılı *Noterlik Kanunu*'nda üniversitelerin ve noterlerin görevleri arasında yabancılara verilecek ikamet izinlerine ilişkin bir düzenleme yoktur. Göç İdaresi Başkanlığı yasa ile kendisine devredilen kamu görevini, yasal dayanağı olmaksızın devretmiştir.

Göç yönetimine ilişkin bu yapılanmayla "ne yazık ki emniyet teşkilatının Cumhuriyet'in ilk döneminden itibaren sahip olduğu bilgi birikimi ve müktesebatı bir tarafa bırakılmıştır. İçeride ve dışarıda terörle mücadele eden; ülkeye yönelen ciddi tehditlere rağmen polisin göç ve ilticanın dışında bırakılması büyük bir hata olmuştur. Nitekim 15 Eylül 2021 tarihinde yapılan Göç Kurulu toplantısının ardından İçişleri Bakanı tarafından yapılan basın açıklamasında Emniyet Genel Müdürlüğü içinde *"Göçmen Kaçakçılığıyla Mücadele ve Hudut Kapıları Daire Başkanlığı"*nın; Jandarma Genel Komutanlığı'na bağlı *"Göçmen Kaçakçılığı ve İnsan Ticareti Daire Başkanlığı"*nın kurulduğunun belirtilmesi, göç ve ilticanın tamamen sivil personele bırakılmasının yetersiz kaldığının ve emniyetin/jandarmanın yeniden bu alana daha etkin bir şekilde dâhil edildiğinin açık ifadesidir" (Ekşi, 2021b, s. 1-2).

Göç ve iltica yönetiminin sivilleştirilmesinin yanı sıra sınır yönetimi konusunda önemli bir birimin Göç İdaresi Başkanlığı'na bağlanması, hatalar zincirinin en kritik noktasını teşkil etmektedir. 2023 yılında 155 numaralı Cumhurbaşkanlığı kararı[8] ile *Sınır Yönetimi Genel Müdürlüğü* kurulmuş ve Göç İdaresi Başkanlığı'na bağlanmıştır. Sınır Yönetimi Genel Müdürlüğü'nün sadece yabancılarla ilgili olarak işlem yapan Göç İdaresi Başkanlığı'na bağlanması teknik olarak da mümkün değildir. Üstelik Sınır Yönetimi Genel Müdürlüğü'ne verilen yetkiler oldukça geniş kapsamlıdır ve bu yetkiler, bütün bakanlıkların görev alanlarıyla ilgili olmalarının yanı sıra ulusal güvenlik açısından da kritik önem taşımaktadırlar.

---

[8] Bazı Cumhurbaşkanlığı Kararnamelerinde Değişiklik Yapılmasına Dair Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi Kararname Numarası: 155, RG 21.11.2023/32376.

III. Göç, Güvenlik ve Hibrit Savaş İlişkisi

Göç; ulusal, bölgesel ve uluslararası güvenlik meselesidir. Nitekim NATO'nun ve AB'nin güvenliğe ve stratejiye ilişkin temel metinlerinde göç, terörizm ve organize suçla birlikte hibrit bir tehdit olarak ifade edilmiştir (Kınacıoğlu, 2023, s. 2439). Üstelik son yıllarda iklim kaynaklı göç hem ulusal hem de uluslararası bir güvenlik sorunu olarak belgelerde yerini almıştır (Ekşi, 2021a, s. 50-69). Ulusal güvenliğin; askeri güvenlik, siber güvenlik, enerji ve tabi kaynaklar güvenliği, ekonomik güvenlik, gıda güvenliği, kişisel güvenlik, toplum güvenliği ve siyasi güvenlik olmak üzere alt ayrımları vardır (Abonyi ve Udensi, 2023:22; Tarai, 2024:79-85).

Göçün ulusal, bölgesel ve uluslararası güvenlik meselesi olduğu BM Güvenlik Konseyi'nin 1991 yılında aldığı bir kararında açıkça ifade edilmiştir. 1991 yılında Irak'ın Kuzeyi'nden Türkiye'ye yönelen kitlesel göç riski üzerine İran'ın, Türkiye'nin ve Fransa'nın Birleşmiş Milletler daimî temsilcileri, BM Güvenlik Konseyi'ne mektup yazmışlardır. Üç ülkenin daimî temsilcilerinin yazdıkları mektuplar sonucunda BM Güvenlik Konseyi 688(1991) sayılı ve 5 Nisan 1991 tarihli kararı[9] almıştır. Söz konusu kararda Kürt nüfuslu bölgeler de dahil olmak üzere, Irak'ın birçok bölgesinden, Türkiye'ye yönelen 5.00.000 peşmergenin uluslararası barış ve güvenliği tehdit etmesinden ciddi şekilde endişe duyduğunu ifade etmiştir (Ekşi, 2023a, s. 834-836).

Göç bir güvenlik meselesi ve hibrit savaş yöntemlerinden biridir[10]. Hibrit savaş yöntemi olarak göçten söz edilebilmesi için iki temel şartın bulunması gerekir. Bu şartlar şunlardır: Göçün, belirli bir politika doğrultusunda kullanılması ve göçün hedef ülkenin direnme gücünü kıracak bir yoğunlukta olması. Avrupa Konseyi Genel Asamblesi 2217(2018) sayılı kararında hibrid savaşın evrensel olarak kabul edilmiş bir tanımı ve hibrid savaşın bir hukuki çerçevesinin bulunmadığına dikkat çekmiştir[11]. Geleneksel anlamda savaş, iki ülkenin düzenli orduları arasında yapılır. Dolayısıyla geleneksel savaşta güçler kural olarak simetriktir. Ancak günümüzde savaş, farklı şekillerde yapılmaktadır. Yaptırım uygulayarak bir devletin ekonomisine yıkıcı bir

---

9 S/RES/688. (1991). Resolution 688 adopted by the Security Council at its 2982nd meeting, on 5 April 1991.

10 Bu konuda özellikle bkz. Ting, J. C. (2006). "Immigration and National Security", ORBIS, 50(1), 41–52; Greenhill, K. M. (2010). Weapons of Mass Migration: Forced Displacement, Coercion, and Foreign Policy, Cornell University Press. *Greenhill*, "tasarlanmış göç" veya diğer bir ifadeyle "göç mühendisliği" (coercive engineered migration) kavramını da kullanmış (Greenhill, 2010, s. 5 vd.), göç mühendisliğininin hedef devletin göçü düzenleme kapasitesine ve dolayısıyla egemenliğini nasıl etkileyeceğini ayrıntılı olarak açıklamıştır.

11 European Council Parliamentary Assembly. (2018). Resolution 2217: Legal challenges related to hybrid war and human rights obligations. https://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=24762 (19.10.2024).

darbe vurulabilir[12]. Bir ülkenin dış ticaretini engellemek veya sekteye uğratmak için bu ülke abluka altına alınabilir, yani deniz, hava ve kara ulaşımı kesilebilir. Günümüzde özellikle Suriye başta olmak üzere Orta Doğu ülkeleri ve Afganistan'a karşı yaptırımların yanı sıra abluka uygulanmakta; ayrıca farklı çıkarlarla bu ülkelerde bulunan yabancı terörist savaşçılar (YTS) kullanılmaktadır. Geleneksel savaş taktiklerinin yanı sıra diğer mekanizmalar da kullanılarak hedef ülke hibrit savaşa sokulmakta; ekonomik, siyasi ve sosyal yönden çökertilmektedir. "Gerillalar", "paralı askerler" (Yıldırım Mat, 2023, s. 22), "düzensiz silahlı gruplar", "yabancı terörist savaşçılar", veya "vekalet savaşı yürüten gruplar" olarak adlandırılan asimetrik unsurların yanı sıra yasadışı göç, farklı sorunları olan sivil halk, kitle imha silahları, yaptırımlar ve siber savaş hibrit savaşta kullanılan mekanizmalardır. Doktrinde haklı olarak ifade edildiği üzere hibrit savaşta hedef alınan ülkenin sadece askeri gücü değil bu gücün yanı sıra özellikle etnik gerilimler, yolsuzluk, zayıf ve yozlaşmış kurumlar, ekonomik bağımlılık başta olmak üzere ülkenin zayıf noktaları belirlenmektedir (Tatlı ve Ağır, 2020, s. 40). *Tatlı/Ağır*'ın ifadesiyle güçsüz ve işlevsiz kamu kurumları olan, ülke birliğini sağlayamayan, kutuplaşmış grupları bulunan, ekonomik olarak potansiyel düşmanlara bağımlı olan zayıf bir devlet, hibrit savaşın favori hedefidir (Tatlı ve Ağır, 2020, s. 40). Bir ülkede yaşayan insanlar arasında birlik ve bütünlük duygusu varsa bu ülkenin hibrit savaş taktikleri ile dağıtılması olasılığı oldukça zayıftır. **Ulusal birlik ve bütünlük gibi bir üst kimliği olmayan, dine ve etnik kökene göre gruplara ayrılan Suriye hibrit savaşın hedefi olmuştur**. İcat edilmiş anlaşmazlıklar yaratmak ve sosyal gerilimi artırarak ülkenin istikrarını bozmak; ülkenin ekonomisine, alt yapısına ve itibarına zarar vermek; demokratik seçilmiş yetkililerin yerine bilinçli bilinçsiz saldırgan siyası gruplar koymak hibrit savaş yöntemleri olarak Suriye'de kullanılmıştır.

"Suriye iç savaşında, Suriye Arap Cumhuriyeti Devleti'nin ve muhaliflerin yanı sıra diğer bazı devletlerin ve devlet dışı aktörlerin rol oynaması sorunu içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir. Çeşitli yerel, bölgesel ve uluslararası aktörlerin yer aldığı Suriye'deki çatışma kısmen iç savaş, kısmen vekalet savaşı (proxy war), kısmen uluslararasılaştırılmış iç savaş (internationalised civil war), kısmen din savaşı ve kısmen de etnik savaş görünümündedir" (Ekşi, 2023a, s. 817). "Başta Deaş olmak üzere çok sayıda terör örgütü de ne yazık ki bu savaşta yerini almıştır. Yüzlerce, hatta bazılarına göre 1500 silahlı ve militan grup kendi çıkarları doğrultusunda Suriye'de çatışmaktadır. Suriye'nin Kuzey Doğusundaki Suriyelilerin bu toprakları boşaltması sağlanmış ve Pyd/Pkk bu topraklara yerleşmiştir" (Ekşi, 2023a, s. 817). "Alenen Suriye vatandaşlarına ait olan topraklar gasp edilerek terör örgütünün hakimiyetine girmiştir.

---

[12] Türkiye'ye karşı uygulanan yaptırımlar için bkz. Ekşi, N. (2022). ABD Dışişleri Bakanı'nın CAATSA Yaptırımlarına İlişkin Kararının ve Doğu Akdeniz'deki Sondaj Faaliyetleri Nedeniyle AB'nin Aldığı Kısıtlayıcı Önlemlere İlişkin Tüzüğün Türkçe Tercümesi. Prof. Dr. Selçuk Öztek'e Armağan. Cilt II, s. 1039–1070. İstanbul.

Dolayısıyla Suriye topraklarında hangi grubun ne yaptığını kestirmek zor olsa da bu kadar farklı grupların halka nasıl zulmettiğini kestirmek zor değildir. Bunca farklı güçlerin silahlı eylemlerine rağmen Esad yönetimi Suriye'nin halen meşru hükümeti olarak varlığını korumaktadır" (Ekşi, 2023a, s. 817). "Ayrıca 1945 yılında Birleşmiş Milletlere üye olan Suriye'nin Birleşmiş Milletler üyeliği devam etmektedir. BM Şartı'nın 5. maddesi uyarınca üyeliği askıya alınmadığı gibi, BM Şartı'nın 6. maddesi uyarınca üyelikten ihraç da edilmemiştir. Suriye Hükümeti'nin muhaliflere ve topraklarında bulunan terör örgütlerine karşı orantılı güç kullanmasının meşru zeminini, uluslararası hukuk oluşturmaktadır" (Ekşi, 2023a, s. 817-818).

IV. Uluslararası Hukukta Yasadışı Göçle Mücadele Araçları

Gerek ulusal hukuklarda gerekse uluslararası hukukta yasadışı göç, mücadele edilmesi gereken bir olgu olarak ele alınmakladır. Zira göç, bir güvenlik meselesi ve hibrit savaş yöntemlerinden biri olduğundan göçün kontrol edilmesi gerekir. Bu kontrolün sağlanmasında çeşitli mekanizmalar vardır. Aşağıda bu mekanizmalar üzerinde durulacaktır.

A. Devletlerin, Sınırlarından Hangi Yabancıların Gireceğini Belirleme Yetkisi

Devletlerin, sınırlarından hangi yabancıların gireceğini ve ülkesine giriş şartlarını belirleme yetkisi vardır (Guild, 2009:7; Ekşi, 2023b:135; Adamson, 2006:176). Üstelik bu yetki pasaportu veya pasaport yerine geçen belgesi olan, vizesi veya vize muafiyeti bulunan ve giriş-çıkış kapılarından usulüne uygun olarak gelen yabancıları dahi ülkesine sokmamayı da kapsamaktadır. Maalesef kitlesel göç halinde bile açık sınır kapısı politikası uyulanmış ve o dönemde Türkiye'ye giriş yapan yabancıların çoğu denetlenmeden kimlik kartları olmaksızın beyanları üzerine kayda alınmıştır.

B. Vizenin Yurt Dışında Konsolosluklardan Alınması

"Yasadışı göçle mücadele araçlarından biri olan vize, Türkiye tarafından yasadışı göçle mücadele aracı olarak kullanılmamaktadır. Zira vize muafiyeti uygulanan veya sınırda vize verilen ülkelerin sayısı oldukça fazladır. Türkiye'nin vize politikasını değiştirmesi; vasıflı yabancıların bulunduğu Avrupa ülkeleri dışında diğer ülkelerle yaptığı vize muafiyeti antlaşmalarının yanı sıra Avrupa Birliği üyesi ülkeler ile KKTC dışında kalan devletlerin vatandaşlarına sınır kapılarında vize verme uygulamasını da sonlandırması gerekmektedir" (Ekşi, 2023b, s. 147-148).

Vize muafiyeti bulunan ülkeler arasında yer alan Bolivya, El Salvador, Endonezya, Fas, Gürcistan, Guatemala, Honduras, İran, Kazakistan, Kırgızistan, Kolombiya, Kosta Rika, Lübnan, Malezya, Nikaragua, Paraguay, Uruguay başta olmak üzere iklim göçü yaratan, ekonomik sorunları olan veya iç çatışmaların yoğun olduğu ülke-

lerin de yer alması, vizesiz Türkiye'ye giriş yapan söz konusu ülke vatandaşlarının sonradan ülkeden çıkışının sağlanmasında ciddi sorunlar yaratacak niteliktedir.

"Ayrıca bazı ülkelerle yapılan vize muafiyeti antlaşmalarında muafiyet tanınan yaş grupları kamu maliyesine önemli yük getirecektir. Zira söz konusu yaş gruplarının sağlık, eğitim ve diğer yönlerden sorunlarının olması halinde bu sorunların maliyetini kamu üstlenecektir" (Ekşi, 2023b, s. 147-148). Cezayir vatandaşlarından 15 yaşından küçük ve 65 yaşından büyük olan umuma mahsus pasaport hamilleri, 90 gün[13]; Libya vatandaşlarından 12 yaşından küçük ve 65 yaşından büyük umuma mahsus pasaport hamilleri, 90 gün[14]; Irak vatandaşlarından 15 yaşından küçük ve 50 yaşından büyük olan umuma mahsus pasaport hamilleri, 90 gün süreyle[15] vizeden muaf tutulmuştur. Bu üç ülke vatandaşlarından umuma mahsus pasaport sahipleri yaşları gereği kamu maliyesine yük getirecek durumda iken böyle bir düzenlemenin niçin yapıldığını anlamak mümkün değildir. Muhtelif defalar kamuoyu gündemine getirilmesine rağmen bu konuda açıklama yapılmaması da ilginçtir.

C. Ülkeye Giriş Yasaklarının Konulması

Türkiye'ye giriş yasağı 6458 sayılı Kanun'un 9. maddesinde düzenlenmiştir. Türkiye'ye giriş yasağı açısından üst süre sınırı belirlenmiştir. Bu süre en fazla 5 yıldır. Ancak, kamu düzeni veya kamu güvenliği açısından ciddi tehdit bulunması hâlinde bu süre Göç İdaresi Başkanlığı tarafından en fazla 10 yıl daha artırılabilir (6458 sayılı Kanun md. 9/3). Yani toplamda Türkiye'ye giriş yasağının süresi en fazla 15 yıldır. Bu düzenleme yanlıştır. Fransa örneğinde olduğu gibi özelikle terörle bağlantılı yabancılar hakkında süresiz olarak Türkiye'ye giriş yasağı konulmasına ilişkin bir hükme yer verilmeliydi.

---

[13] Cezayir'in 15 Yaşından Küçük ve 65 Yaşından Büyük Umuma Mahsus Pasaport Hamili Vatandaşlarının Türkiye'ye Yapacakları Her 180 Gün İçinde Azami 90 Gün İkamet Süreli Turistik Amaçlı Seyahatlerinde Vize Muafiyeti Sağlanması Hakkında Karar (Karar Sayısı: 1943); RG 27.12.2019/30991.

[14] Libya Devleti'nin 16 Yaşından Küçük ve 55 Yaşından Büyük Umuma Mahsus Pasaport Hamili Vatandaşlarının Türkiye'ye Yapacakları Her 180 Gün İçinde Azami 90 Gün İkamet Süreli Turistik Amaçlı Seyahatlerinde Vize Muafiyeti Sağlanması Hakkında Karar (Karar Sayısı: 1834), RG 15.12.2019/30979; Libya Devleti'nin 12 Yaşından Küçük ve 65 Yaşından Büyük Umuma Mahsus Pasaport Hamili Vatandaşlarının Türkiye'ye Yapacakları Her 180 Gün İçinde Azami 90 Gün İkamet Süreli Turistik Amaçlı Seyahatlerinde Vize Muafiyeti Sağlanması Hakkında Karar (Karar Sayısı: 326), RG 11.11.2018/30592.

[15] Irak Cumhuriyeti'nin 15 Yaşından Küçük ve 50 Yaşından Büyük Umuma Mahsus Pasaport Hamili Vatandaşlarının Türkiye'ye Yapacakları Her 180 Gün İçinde Azami 90 Gün İkamet Süreli Turistik Amaçlı Seyahatlerinde ve Transit Geçişlerinde 1.9.2024 Tarihinden İtibaren Vize Muafiyeti Sağlanması Hakkında Karar (Karar Sayısı: 8863), RG 29.8.2024/32647.

Türkiye'ye giriş yasağı kararını Göç İdaresi Başkanlığı vermektedir. Bu yetkinin aslında Emniyet Genel Müdürlüğü'nde olması gerekir. Ayrıca dönem dönem giriş yasağı olan yabancıların, siyasilerin devreye girmesi üzerine yasaklarının kalktığı bir gerçektir. Ayrıca istihbarat raporlarına dayanan giriş yasaklarının, hukuki olmadığına ilişkin idare mahkemesi kararları da vardır. Kanaatimizce, bu kararlar, yerindelik denetimi yapma yasağına aykırıdır. Zira Anayasa'nın 125. maddesinin dördüncü fıkrası uyarınca idari yargı organları yerindelik denetimi yapamazlar. Bu fıkraya göre, "yargı yetkisi, idari eylem ve işlemlerin hukuka uygunluğunun denetimi ile sınırlı olup, hiçbir surette yerindelik denetimi şeklinde kullanılamaz. Yürütme görevinin kanunlarda gösterilen şekil ve esaslara uygun olarak yerine getirilmesini kısıtlayacak, idari eylem ve işlem niteliğinde veya takdir yetkisini kaldıracak biçimde yargı kararı verilemez".

D. Etkin Sınır Kontrolü

Bir devletin zayıf, güçlü veya başarısız devlet olarak sınıflandırılması, sınırlarını koruma kapasitesinin düzeyine bağlıdır (Abonyi ve Udensi, 2023, s. 21). Bir devletin kapasitesini ve bağımsızlığını etkileyen iki temel faktör sınır kontrolü ve ulusal kimliğidir (border control and national identity) (Adamson, 2006, s. 176). *Adamson*'un ifadesiyle "devletlerin sınırları üzerinde kontrol sağlayabilmeleri ve tutarlı bir ulusal kimlik oluşturabilmeleri, diğer alanlarda devlet güvenliğinin sürdürülebilmesi için tartışmasız gerekli ön koşullardır" (Adamson, 2006, s. 176). Örneğin, Afrika sınırları kötü bir üne sahiptir ve sınırları delik deşiktir. Bu durum, yasadışı mal kaçakçılığı, kişilerin yasadışı dolaşımı, insan ticareti, kara para aklama, hırsızlık, adam kaçırma ve terörizm gibi sınır aşan suçların artmasına neden olmuştur (Abonyi ve Udensi, 2023, s. 21).

Göç İdaresi Başkanlığı'nın yıllara göre yasadışı göçmen istatistiği aşağıdaki gibidir:



https://www.goc.gov.tr/duzensiz-goc-istatistikler (23.11.2024)

2005-2024 yılları arasında Türkiye'ye yasadışı giren yabancı sayısı yaklaşık 2.700.000 civarındadır. Bu sayı aşırı yüksektir. Göç İdaresi Başkanlığı'nın internet sayfasındaki 25.12.2022 tarihli açıklamasına göre "2016 yılından bu yana sınır dışı edilen düzensiz göçmen sayısı ise 445.326'ya ulaşmıştır"[16]. İçişleri Bakanlığı'nın basın açıklamasına göre, "1 Haziran 2023'ten itibaren 182.980 düzensiz göçmen sınır dışı edildi"[17]. Ancak 2 milyonu aşkın yasadışı göçmen Türkiye'de kalmıştır. Zaten yasadışı göçmenlerin istihdamına ilişkin olarak yapılan son düzenlemeler, bunlara insani ikamet izni ve ardından çalışma izni muafiyeti vererek Türkiye'de kalıcı olmalarını sağlama yönündedir. Kanunlara aykırı olarak yönetmeliklerde yapılan değişikliklerle ve hizmet içi genelgelerle göç yönetimi ulusal güvenliği tehlikeye atmaktadır; bu tehlike her geçen gün artmaya devam etmektedir.

"Türkiye'nin kara sınırları, askeri yasak bölge ve güvenlik bölgesidir. Aynı durum sahiller için de söz konusudur. 2565 sayılı Askeri Yasak Bölgeler ve Güvenlik Bölgeleri Kanunu'nun 5-9. maddeleri arasında birinci ve ikinci derecede kara askeri yasak bölgeler; 10-13. maddelerde deniz askeri yasak bölgeler düzenlenmiştir. Kara askeri yasak bölgelerin önemli bir kısmında duvar yapılmıştır. Ancak yapılan duvarlara rağmen kara sınırlarından yasadışı göç etkin bir şekilde engellenememektedir. İran'ın, Yunanistan'ın ve Bulgaristan'ın sistematik bir şekilde geri itme politikası izlemesi; kara ve deniz sınırlarını koruma etkin mücadele yöntemlerinin devreye sokulmaması çok sayıda yasadışı göçmenin Türkiye'ye girmesine neden olmuştur" (Ekşi, 2023b, s. 150).

E. Sınırdan Geri Çevirme

2565 sayılı Askeri Yasak Bölgeler ve Güvenlik Bölgeleri Kanunu ile 2692 sayılı Sahil Güvenlik Komutanlığı Kanunu'na istinaden sınırdan geri çevirme mekanizmalarının işletilmesi gerekir. Avrupa'ya yönelen yasadışı göçün Türkiye tarafında engellenmesinde kullanılan mekanizmaların Doğu sınırlarında etkin olmadığını veriler açıkça ortaya koymaktadır. Duvarlara ve diğer ekipmanlara rağmen ilk onayda yakalanan yasadışı göçmen sayısının 7.11.2024 tarihi itibariyle 192.796 (bir hafta öncesi 188.373), 14.11.2024 tarihi itibariyle 196.716 olması, etkin bir sınır yönetimin olmadığının resmî rakamlarla ortaya konulmasıdır.

F. Sınırdışı Etme

Sınırdan geri çevirmede ülkelerin sahip olduğu takdir yetkisi, ülke içine giren yabancıların sınırdışı edilmesine gelince önemli ölçüde daralmaktadır. Diğer bir ifadeyle, yasadışı olarak ülkeye giren veya yasadışı durumda bulunan yabancıları sı-

---

16 https://www.goc.gov.tr/sinir-disi-119817 (10.11.2024).

17 https://www.youtube.com/watch?v=-voIU8d6dZM (10.11.2024).

nırdışı etmek kolay değildir. Bu durumda bulunan yabancılar, hukuki ve usulü birtakım güvencelere sahiptir. Bu güvenceleri kullanmaları, doğal olarak sınırdışı sürecini uzatmakta veya engellemektedir. Ayrıca geldikleri veya vatandaşı oldukları ülkelerin tespit edilmemesi için kimliklerini imha eden veya gizleyen; vatandaşı olduğu veya ikamet ettiği ülkeyi yanlış beyan eden; gönderileceği ülke tarafından kabul edilmeyen; gönderileceği ülkede zulüm, işkence ve kötü muamele görme veya öldürülme riski olan yabancılar için güvenli üçüncü ülke bulma sınırdışı etmede karşılaşılan sorunların başında gelmektedir. Üstelik yabancıların sınırdışı edilmesi, yüksek maliyeti gerektirmekte ve kamu maliyesine ciddi bir yük getirmektedir. Dolayısıyla asıl olan yasadışı göçün, sınır ötesinde tutulmasıdır.

G. Yasadışı Göçü Ülke Dışında Kontrol

Birçok ülkede genel eğilim göçü kendi sınırları dışında tutma yönündedir. Göçü kendi sınırları dışında tutma "göç kontrolünün dışsallaştırılması" (externalization of migration controls) olarak ifade edilmektedir. Örneğin, Christmas Adaları, Nauru ve Manus Adası Avustralya; Uganda ve Ruanda ise İsrail; Ruanda ayrıca Danimarka ve İngiltere tarafından yasadışı göçmenlerin tutulduğu ülkelerdir. Avrupa Birliği ise özellikle son yıllarda tercihini Türkiye'den yana yapmıştır[18].

H. Düzensiz Göçle Mücadelede Önemli Bir Araç Olarak Geri Kabul Antlaşmaları

Yasadışı göç, istenmeyen bir durumdur ve yasadışı göç ile mücadele için çeşitli yöntemler geliştirilmiştir. Bu yöntemlerden biri de geri kabul antlaşmalarıdır. Geri kabul antlaşmaları (readmission agreements-RAs), yasadışı göçle mücadele etmek için bir araç olarak kullanılmaktadır. Belarus, Bosna ve Hersek, Karadağ, Kırgızistan, Moldova, Pakistan, Romanya, Rusya, Suriye, Ukrayna, Vietnam ve Yunanistan ile Türkiye arasında geri kabul antlaşması yapılmıştır (Ekşi, 2023b, s. 156-158). Yemen ile yapılan geri kabul antlaşmasının onay kanunu Resmî Gazete'de yayınlanmış, ancak onay kararı henüz yayınlanmamıştır. Avrupa Birliği ile geri kabul antlaşması yapılmıştır[19]. Kısaca "Türkiye-Avrupa Birliği Geri Kabul Antlaşması" olarak anılan

---

[18] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ekşi, N. (2023b). Devlet Egemenliği Açısından Yasadışı Göçle Mücadele. Odman, M. T. ve Doğru, S. (Ed.), Uluslararası Göç ve Mülteci Hukuku Sempozyumu (s. 152–155). İstanbul: Oniki Levha.

[19] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ekşi, N. (2016b). Türkiye Avrupa Birliği Geri Kabul Antlaşması. İstanbul; Ekşi, N. (2016a). "Joint Readmission Committee Constituted by the EU-Turkey Readmission Agreement Has No Power to Change of date from 1 October 2017 to 1 June 2016 for the Implementation of Obligations Contained in Articles 4 and 6 on the Readmission of Third Country Nationals and Stateless Persons", Revista Akademike Legal, 1(1), 21–25; Ekşi, N. (2016c). "Türkiye-Avrupa Birliği Geri Kabul Antlaşması: Bir Hatalar Zinciri", Legal Hukuk Dergisi, 14(163), 3565–3572; Ekşi, N. (2017). "18 Mart 2016 Tarihli

Türkiye Cumhuriyeti ile Avrupa Birliği Arasında İzinsiz İkamet Eden Kişilerin Geri Kabulüne İlişkin Antlaşma 2014 yılında imzalanmış; antlaşmanın onaylanmasının uygun bulunduğuna dair kanun ve onay kararı[20] aynı yıl Resmî Gazete'de yayımlanmıştır. Türkiye ile Avrupa Birliği arasında yapılan geri kabul antlaşması Danimarka ve İrlanda hariç diğer üye devletleri kapsamaktadır. Bu antlaşmaya ilişkin her bir Avrupa Birliği üyesi devlet ile uygulama protokolleri yapılmaksızın ve bunlar Resmî Gazete'de yayınlanmaksızın antlaşmanın uygulanması mümkün değildir. Ancak maalesef yürürlüğe girmemesine rağmen Türkiye-Avrupa Birliği Geri Kabul Antlaşması buna rağmen uygulanmaktadır (Ekşi, 2023b, s. 157-158).

"Türkiye ile Suriye arasındaki diplomatik ilişkilerin askıya alınması ve Suriye'deki durumun belirsiz olması sebebiyle Türkiye-Suriye geri kabul anlaşması askıya alınmıştır. Pakistan ile yapılan geri kabul antlaşmasının ise uygulandığına ilişkin somut adımlar tespit edilememiştir. Pakistan ile yapılan geri kabul antlaşmasının etkin bir şekilde uygulanması gerekir. Yemen ile yapılan geri kabul antlaşmasına ilişkin onay kararının bir an önce Resmî Gazete'de yayınlanması gerekir. Ayrıca yasadışı göçle mücadele araçlarının tam olarak işletilmemesi ve yasadışı göçle mücadelenin etkin olmaması, yeni yasadışı göç dalgalarını teşvik etmektedir" (Ekşi, 2023b, s. 159).

V. Ulusal Güvenlik Açısından Risk Teşkil Eden Eylem ve İşlemler

A. Türkiye'nin Sınırları Korunamamaktadır

Doğu ve Güneydoğu sınırlarımızın önemli bir kısmında duvar inşa edilmiştir. Duvarların yasadışı göçü engellemediği, sadece yavaşlattığı bilinen bir gerçektir. Önemli olan birinci ve ikinci derece askeri yasak bölge ve güvenlik bölgelerinde görev yapan personelin mevzuata dayanan yetkisini kullanmasının sağlanmasıdır. Bu konu yukarıda ele alındığından burada üzerinde durulmayacaktır.

B. Afrika Ülkelerine Tanınan Vize Muafiyeti İklim Göçünü Tetiklemektedir

Afrika ülkelerine tanınan belirli sürelere kadar vize muafiyeti bu ülkelerden Türkiye'ye iklim göçünü artırmıştır. Bu konu yukarıda ele alınmıştır.

AB-Türkiye Zirvesi Bildirisinin Hukuki Niteliği", CONGRESS, 6, 47–85.

[20] Türkiye Cumhuriyeti ile Avrupa Birliği Arasında İzinsiz İkamet Eden Kişilerin Geri Kabulüne İlişkin Antlaşmanın Onaylanmasının Uygun Bulunduğuna Dair Kanun, Kanun No. 6547, Kabul Tarihi: 25.6.2014, RG 29.6.2014/29044. Karar Sayısı: 2014/6652: 16 Aralık 2013 tarihinde Ankara'da imzalanan ve 25.6.2014 tarihli ve 6547 sayılı Kanunla onaylanması uygun bulunan ekli "Türkiye Cumhuriyeti ile Avrupa Birliği Arasında İzinsiz İkamet Eden Kişilerin Geri Kabulüne İlişkin Antlaşma"nın onaylanması; Dışişleri Bakanlığının 16.7.2014 tarihli ve 6702424 sayılı yazısı üzerine, 31.5.1963 tarihli ve 244 sayılı Kanunun 3 üncü maddesine göre, Bakanlar Kurulu'nca 21.7.2014 tarihinde kararlaştırılmıştır (RG 2.8.2014/29076).

C. İltica Sistemine Alınmaması Gereken Yabancıların İltica Talepleri Kabul Edilmektedir

6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu'nun 72-74. maddeleri uyarınca Türkiye'ye İran üzerinden gelen Afganistan vatandaşlarının uluslararası koruma taleplerinin (şartlı mülteci veya ikincil koruma) kabul edilmesi mümkün değildir. Buna rağmen Göç İdaresi Başkanlığı, kuruluşundan beri Afgan vatandaşlarının uluslararası koruma başvurularını almakta, kaydetmekte ve bunlara uluslararası koruma vermektedir. Mevzuatımıza ve taraf olduğumuz uluslararası antlaşmalara açıkça aykırı olmasına, kamu maliyesine ağır yük getirmesine ve ülke güvenliğini tehlikeye atmasına rağmen bu uygulamanın sebebi nedir? Üstelik Göç İdaresi Başkanlığı, Afgan vatandaşlarına uluslararası koruma verilmesine özel bir önem atfetmiş, hatta bu konuda tamamen milli kaynakları kullanarak bir proje bile geliştirmiştir.[21] Pakistan ve İran da dahil olmak üzere Afganların gittikleri ülkelere uyum sağlamamaları, uzun yıllardan beri hukuksuz bir ortamda hayatları idame ettirmeleri sebebiyle kural tanımamaları bütün raporlarda açıkça ifade edilmesine rağmen Afgan göçünün Türkiye'yi hedef almasını sağlayan bu tür hukuka aykırı girişimlerin nedeni nedir?

BMMYK Türkiye vakıa bilgi notlarında Afgan vatandaşlarına uluslararası koruma verilmesinin yanı sıra geçici koruma da verildiği ifade edilmiştir. Üstelik İran ve Irak vatandaşlarına da geçici koruma verilmektedir. Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği Türkiye vakıa bilgi notlarındaki geçici koruma verilen Afgan, İran ve Irak vatandaşlarına ilişkin sayılara aşağıda dört örnek verilmiştir:

21

14	Türkiye'deki Afganistan Uyruklu Uluslararası Koruma Başvuru ve Statü Sahipleri Üzerine Bir Analiz: Türkiye'ye Geliş Sebepleri, Türkiye'de Kalışları, Gelecek Planları ve Amaçları	Milli Bütçe	Hacettepe Üniversitesi	Nisan 2014-Haziran 2015	Kalkınma Bakanlığı	Proje ile Türkiye'deki Afganların (düzenli, düzensiz göçmen, uluslararası koruma başvuru ve statü sahibi) kapsamlı ve detaylı profili çıkarılmış, Türkiye'ye geliş-kalış sebepleri, Türkiye'deki yaşam koşulları ve gelecek planlarına dair bir rapor hazırlanmıştır.

Kaynak: https://www.goc.gov.tr/goc-projeleri56 (21.11.2024).

BMMYK Türkiye Vakıa Bilgi Notu Şubat 2021[22]:

İlk Üç Menşe Ülke

Geçici Korum		Uluslararası Koruma	
Suriye	3.574.800	Irak	173.250
Irak	1.000	Afganistan	116.400
İran	980	İran	27.000

BMMYK Türkiye Vakıa Bilgi Notu Eylül 2021[23]:

Geçici Korum		Uluslararası Koruma	
Suriye	3.641.370	Irak	162.760
Irak	4.565	Afganistan	125.104
Afganistan	4.219	İran	24.300

BMMYK Türkiye Vakıa Bilgi Notu Nisan 2024[24]

Başlıca Menşe Ülkeler

Geçici Koruma ve Uluslararası Koruma		Başvuru Sahibi	
Suriye Arap Cumhuriyeti	3.214.780	Afganistan	106.241
Afganistan	12.549	Irak	101.028

22 https://www.unhcr.org/tr/wp-content/uploads/sites/14/2021/03/Bi-Annual-Fact-Sheet-2021-02-Turkeyf_TR.pdf (10.11.2024).

23 https://www.unhcr.org/tr/wp-content/uploads/sites/14/2021/10/Bi-annual-fact-sheet-2021-09-Turkey-F-TR_rev.pdf (10.11.2024).

24 https://www.unhcr.org/tr/wp-content/uploads/sites/14/2024/05/Bi-annual-fact-sheet-2024-02_Turkiye_FINAL-30April24-TUR.pdf (22.11.2024).

Irak	12.909	İran	10.041
İran İslam Cumhuriyeti	5.388		

**Göç İdaresi Başkanlığı resmî kayıt verilerine göre hesaplanmıştır*

BMMYK Türkiye Vakıa Bilgi Notu Nisan 2024[25]

Başlıca Menşe Ülkeler		Başvuru Sahibi	
Suriye Arap Cumhuriyeti	3.112.683	Afganistan	91.373
Irak	12.909	Irak	89.397
Afganistan	12.549	İran	9.280

[*] UNHCR Mid-Year Statistical Report 2024 and UNHCR data finder

Afganlara uluslararası koruma veya geçici koruma statüsünün verilmesi 6458 sayılı Kanun ve taraf olduğumuz uluslararası antlaşmalara göre mümkün olmamasına rağmen alenen yasaları ihlal ederek Afgan vatandaşlarına geçici koruma ve uluslararası koruma statüsünün verilmesinin sebebi nedir? Hukuk tanımayan bu uygulama sonucunda Afgan vatandaşlarının bir kısmına uluslararası koruma ve bir kısmına geçici koruma verilerek hedeflenen amaç nedir? Ayrıca İran ve Irak vatandaşlarına geçici koruma verildiğine dair BMMYK verileri de mevcuttur. Üstelik Afganlara geçici koruma verilmesi sadece 2021 yılına özgü değildir ve istikrarlı bir şekilde Afgan, Irak ve İran vatandaşlarına hukuka aykırı olarak geçici koruma verilmektedir. Örneğin, BMMYK Türkiye 2021 vakıa tespit raporunda geçici koruma verilen İran vatandaşı sayısı 980 ve Irak vatandaşı sayısı 1.000 olarak belirtilmiştir.

Afganistan, Suriye, Irak vatandaşlarına ikamet izni de verilmektedir. Göç İdaresi Başkanlığı (o zamanki adıyla Göç İdaresi Genel Müdürlüğü) 2016 Türkiye Göç Raporu'na[26] göre, 2016 yılında Türkiye'de ikamet izni ile bulunan yabancıların ilk 10 ülke

---

25 https://www.unhcr.org/tr/wp-content/uploads/sites/14/2024/10/bi-annual-fact-sheet-2024-09-turkiye.pdf (22.11.2024).

26 İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü 2016 Türkiye Göç Raporu, s. 39: https://www.goc.gov.tr/kurumlar/goc.gov.tr/files/2016_yiik_goc_raporu_haziran.pdf (22.11.2024).

dağılımı incelendiğinde; Irak vatandaşları 55.983 kişi ile birinci, Suriye vatandaşları 48.738 kişi ile ikinci, Azerbaycan vatandaşları 39.184 kişi ile üçüncü sırada, 20.148 kişi ile Afganistan vatandaşları altıncı sırada yer almaktadır.

D. Milyonlarca Yabancının Yasadışı Olarak Çalışmasına Göz Yumulmakta ve Teşvik Edilmektedir

Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı Uluslararası İşgücü Genel Müdürlüğü 2023 yılı çalışma izni istatistiklerine göre, çalışma izni başvurusu yapan toplam yabancı sayısı 407.481 ve başvuru yapanlardan çalışma izni alanların sayısı 329.066'dır[27].

Çalışma İzni İstatistikleri

1.1 Belge türüne göre yapılan başvuru ve verilen izin sayısı 2023

Belge türü	Başvuru		İzin	
	Sayı	%	Sayı	%
Çalışma izni	316.365	77,6%	239.835	72,9%
Serbest bölgelerde çalışacak yabancılara ilişkin düzenlenen çalışma izni (*)	455	0,1%	434	0,1%
Çalışma izni muafiyeti (**)	13.954	3,4%	12.090	3,7%
Mevsimlik tarım ve hayvancılık işlerinde çalışacak olan yabancılara verilen çalışma izni muafiyet bilgi formu (***)	76.707	18,8%	76.707	23,3%
Toplam	**407.481**	**100%**	**329.066**	**100%**

*6735 sayılı Uluslararası İşgücü Kanunu'nun 18'inci maddesi uyarınca düzenlenen izinlere göre hesaplanmıştır.

**Uluslararası İşgücü Kanunu Uygulama Yönetmeliği'nin 48'inci ve 53'üncü maddeleri uyarınca düzenlenen izinlere göre hesaplanmıştır.

***Geçici Koruma Sağlanan Yabancıların Çalışma İzinlerine Dair Yönetmelik'in 5'inci maddesinin dördüncü fıkrası ve Uluslararası Koruma Başvuru Sahibi ve Ulus-

[27] Çalışma İzni İstatistikleri 2023: https://www.csgb.gov.tr/istatistikler/calisma-hayati-istatistikleri/resmi-istatistik-programi/calisma-izin-istatistikleri/# (25.11.2024).

lararası Koruma Statüsü Sahibi Kişilerin Çalışmasına Dair Yönetmelik'in 9'uncu maddesinin birinci fıkrası uyarınca düzenlenen izinlere göre hesaplanmıştır.

O halde Türkiye'de milyonlarca yabancı yasadışı olarak çalışmaktadır. Yabancıları yasadışı olarak çalıştırmak, yabancıların yasadışı olarak ülkede kalmasına olanak tanımak eylemi teşkil eder ve bu eylem. TCK'nın 79. maddesi uyarınca göçmen kaçakçılığı suçu kapsamına girer. Ayrıca yabancıları yasadışı çalıştırmak, TCK'nın 80. maddesinde düzenlenen insan ticareti suçu kapsamında ceza davasına konu olabilir. Yargıtay Ceza Genel Kurulu'nun 9.6.2020 tarihli kararı şöyledir:

Yargıtay CGK, E. 2018/9-116, K. 2020/279, T. 9.6.2020: "[…] Sanık [...]'ın, yasal olmayan yollardan Türkiye'ye giren, ikamet ya da çalışma izinleri olmayan, başka bir ülkeye gitme amacı bulunmayan ve ülkemizde sürekli olarak kalmak istedikleri anlaşılan Afganistan uyruklu göçmenleri, kaçak olduklarını bildiği halde inşaat işlerinde istihdam etmek ve bu şahısların ülke içerisinde bir yerden başka bir yere gitmelerine aracı olmak suretiyle göçmenlerin yasal olmayan yollardan ülkede kalmalarına imkân sağlaması, kayıt dışı olarak çalıştırdığı göçmenler yönüyle sigorta ve vergi masrafları yükümlülüğünün bulunmaması, haksız bir şekilde işlerine son vermesi halinde kaçak işçilerin sınırdışı edilme korkusuyla haklarını arayamayacak olmaları ve bu sayede tazminat ödeme gibi yükümlülüklerden kurtulması gibi avantajlar sayesinde doğrudan ve dolaylı olarak menfaat elde ettiğinden, TCK'nın 79. maddesinin birinci fıkrasının (a) bendi kapsamındaki göçmen kaçakçılığı suçunun tüm unsurlarıyla sabit olduğu, sanığın bu eylemi aynı zamanda çalışma izni bulunmayan yabancıyı çalıştırma kabahatine de uymakta ise de Kabahatler Kanunu'nun 15(3). maddesi uyarınca yalnızca anılan suçtan dolayı cezalandırılması gerektiği kabul edilmelidir […]".

6458 sayılı Kanun'un 46. maddesi "İnsani İkamet İzni"ni ve 91. maddesi geçici korumayı düzenlemektedir. Kimlere İnsani İkamet İzni verileceği 6458 sayılı Kanun'un 46. maddesinde sayılmıştır. Bu maddede sayılan sebeplerle sınırlı olarak az sayıda yabancıya verilmesi gereken İnsani İkamet İzni kötüye kullanılmış, Türkiye'de yasadışı olarak bulunan çok sayıda yabancıya insani ikamet izni verilmiştir. **Sayının çok yüksek olması ve bu ikamet izninin amacı dışında kullanılması sebebiyle Göç İdaresi Başkanlığı, insani ikamet izni verilen yabancıların istatistiklerini artık yayınlamamaktadır.** Oysa geçmişte insani ikamet izni ile kalan yabancıların sayısı da yayınlanıyordu. **Türkiye'ye yasadışı yollarla giren Afganlara geçici koruma ve insani ikamet izni verilmemesi gerekirken hukuka aykırı olarak verilmiştir**. Afganlara verilen çoban belgeleri, çalışma izni veya çalışma izni muafiyeti yerine geçmez. Bu nedenle Afganlıları, çalışma izni veya çalışma izni muafiyeti almaksızın tarım veya hayvancılık sektöründe çalıştırmak da TCK'nın 79-80. maddeleri kapsamına sokulabilecektir.

15.11.2024 tarihinde Uluslararası İşgücü Kanunu'nun Uygulama Yönetmeliği'nin

48. maddesine eklene (ş) bendi ile *insani ikamet izni* olan yabancılar ile *geçici koruma* altındaki yabancılara *İçişleri Bakanlığınca* sistem üzerinden bildirilenler, *bildirimde belirtilen kapsam ve sürelerde* çalışma izni *muafiyeti* kapsamında değerlendirilir[28]. Dikkat edilirse Yönetmeliğe eklenen (ş) bendinde **geçici koruma altındakiler** ve **insani ikamet izni alanlardan** söz edilmiştir. Dolayısıyla sadece Suriyeliler değil geçici koruma verilen Afganlar, İranlılar ve Iraklılar da çalışma izninden muaf tutulacaktır. Yasadışı yollarla Türkiye'ye giren, gerçek kimlikleri ve sabıka kayıtları hakkında bilgi sahibi olmadığımız Afganların çalışma izninden muaf tutularak Türkiye'deki kalışlarının kalıcı hale getirilmesi kabul edilemez. Bu düzenlemenin hedefi Suriye vatandaşlarından çok özellikle çoban belgesi verilen Afgan vatandaşlarının olduğu bir gerçektir.

Üstelik yabancıların çalışma izinleri konusunda yetkili bakanlık, kural olarak, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'dır. 6735 sayılı Uluslararası İşgücü Kanunu'nun 14 ve 18. maddelerinde belirli hallerde Ticaret Bakanlığı ile Dışişleri Bakanlığı'nın bildirdiği yabancılara Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı Uluslararası İşgücü Genel Müdürlüğü'nün çalışma izni vermesini öngörmektedir. Ancak bu maddelerin kapsamına örneğin, serbest bölgelerde çalışacak yabancılar ile konsolosluk ve elçiliklerin eşleri yani vasıflı yabancılar girmektedir. 6735 sayılı Kanun'da İçişleri Bakanlığı'nın sistem üzerinden bildireceği geçici koruma ve insani ikamet izni sahiplerine çalışma izni muafiyeti düzenlenmesi konusunda bir hüküm yoktur. Bu nedenle Yönetmeliğine eklenen (ş) bendi açıkça 6735 sayılı Kanuna aykırıdır. 6735 sayılı Kanun'da ana kural çalışma izinlerinin Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı Uluslararası İşgücü Genel Müdürlüğü tarafından düzenlenmesidir. Fakat 6735 sayılı Kanun'un 14. maddesi ile 18. maddesinde kimi hallerde Ticaret Bakanlığı ile Dışişleri Bakanlığı'nın bildireceği yabancılara çalışma izinlerinin Uluslararası İşgücü Genel Müdürlüğü tarafından başkaca bir işlem yapılmaksızın düzenleneceği öngörülmüştür. Fakat 6735 sayılı Kanun'da İçişleri Bakanlığı'na bu yönde bir yetki verilmemiştir. Ne yazık ki (ş) bendi ile İçişleri Bakanlığı'na (aslında Göç İdaresi Başkanlığı'na) hem kapsamı ve hem de süreyi belirleyecek şekilde insani ikamet izni ve geçici koruma sahibi yabancılara çalışma izni muafiyeti verme yetkisi tanınmıştır.

15.1.2016 tarihli ve 29594 sayılı Resmî Gazete'de yayımlanan *Geçici Koruma Sağlanan Yabancıların Çalışma İzinlerine Dair Yönetmelik* uyarınca geçici koruma altındakiler sadece **mevsimlik tarım ve hayvancılık işlerinde çalışmak üzere** çalışma izninden muaftırlar. Çalışma izninden muaf olmak, hiç başvuru yapılmayacağı anlamına gelmemektedir. Çalışma izninden muaf olanlara çalışma izni muafiyet belgesi verilecektir. 15.10.2024 tarihinde Resmî Gazete'de yayımlanan *Uluslararası İşgücü Kanunu Uygulama Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik* ile *Uluslararası İşgücü Kanunu Uygulama Yönetmeliği*'nin 48. maddesine eklenen (ş)

---

[28] RG 15.11.2024/32693.

bendi ile mevsimlik tarım ve hayvancılık işlerinden söz edilmemiş; hiçbir sınırlama getirilmeksizin İçişleri Bakanlığına yetki verilmiştir. Zira (ş) bendinde "…İçişleri Bakanlığınca sistem üzerinden bildirilenler, bildirimde belirtilen **kapsam** ve **sürelerde**" ifadesine yer verilmiştir. O halde kapsamı bile belirleme yetkisi İçişleri Bakanlığı'na verilmiştir. 6735 sayılı Kanun'da değişiklik yapılmaksızın İçişleri Bakanlığı'na verilen bu yetki açıkça 6735 sayılı Kanuna aykırıdır. Her ne kadar (ş) bendinde geçici koruma altındakilere ve insani ikamet izni sahiplerine verilecek çalışma izni muafiyetinin kapsamını da İçişleri Bakanlığı'nın belirleyeceği ifade edilmişse de bu **yetkiyi, Geçici Koruma Sağlanan Yabancıların Çalışma İzinlerine Dair Yönetmelik uyarınca sadece mevsimlik tarım ve hayvancılık işleriyle sınırlamak gerekir**.

İnsani ikamet izni verilecek yabancılar 6458 sayılı Kanun'un 46. maddesinde düzenlenmiştir. Bu madde uyarınca insani ikamet izni verilecek yabancılar arasında örneğin:

- hakkında sınırdışı kararı verilmekle beraber gönderileceği ülke bulunamadığı için Türkiye'den gönderilemeyen yabancılar,

- iltica talep eden ancak bu talebi reddedilen, ilk iltica ülkesi veya güvenli üçüncü ülkeye geri gönderilmesi işlemleri devam eden yabancılar,

- iltica talepleri reddedilen ve ret kararına karşı dava açan yabancılar

da yer almaktadır. Zaten hakkında sınırdışı kararı verilen veya iltica talebi reddedilen bir yabancıya insani ikamet izninin ve (ş) bendi uyarınca bunlara çalışma izni muafiyetinin verilmesi açıkça kamu düzeni ve ülkenin güvenliği açısından tehdit teşkil eden yabancıların Türkiye'de kalması için bir koruma kalkanı içine alınmaları sonucunu doğurmaktadır. Uluslararası İşgücü Kanunu Uygulama Yönetmeliğinin 48. maddesine eklenen (ş) bendi, bir yandan Suriyelilerin diğer yandan mevzuata alenen aykırı şekilde geçici koruma verilen İran, Irak ve Afganistan vatandaşlarının Türkiye'de kalıcı olmasını sağlayacaktır. İnsani ikamet izni verilen ve aslında kamu düzeni ve ülke güvenliği açısından tehdit oluşturan yabancıların denetimsiz olarak çalışma hayatına girişini kolaylaştıracaktır. Bu düzenlemeyle mevzuata aykırı olarak her türlü sağlık hizmetleri de dahil bütün hizmetten yararlanan söz konusu yabancıların durumu Türk vatandaşlarıyla adete eşitlenmektedir.

E. İkamet İzinleri ve Öğrenci İkamet İzinler Konusunda Mevzuata Aykırı Yetki Devirleri Yapılmaktadır

Öğrenci ikamet izinleri konusunda üniversiteler ve diğer ikamet izinleri konusunda

noterlere yetki devri yapılmıştır. Söz konusu yetki devirlerinin yasal dayanağı bulunmamaktadır. 6458 sayılı Kanun'un 21(7). maddesinde ikamet izinlerinin göç idaresi müdürlüklerinin yanı sıra *aracı kurumlardan* da alınabileceği ifade edilmiştir. *İkamet İzni İşlemlerinin Yürütülmesine Dair Yetkili Aracı Kurumlar Yönetmeliği*[29], 2021 yılında yürürlüğe girmiştir. Bu Yönetmelik uyarınca aracı kurum belirlemesi yapılıp yapılmadığına ilişkin bilgilere erişilememiştir. Bununla beraber belirtmek gerekir ki ne noterler ne de üniversiteler aracı kurum olamazlar. Zira İkamet İzni İşlemlerinin Yürütülmesine Dair Yetkili Aracı Kurumlar Yönetmeliği'nin 6(1)(b) maddesinde aracı kuruluşlarda aranılan nitelikler arasında 6102 sayılı Türk Ticaret Kanunu'na göre kurulmuş **tüzel kişiliğe sahip sermaye şirketi** olma şartı öngörülmüştür.

2547 sayılı Kanun'da üniversitelerin ve 1512 sayılı Kanun'da noterlerin görevleri düzenlenmiştir. Bir idari işlem mahiyetindeki protokol ile bunların görev kapsamının genişletilmesi, idarenin kanuniliği ilkesine aykırıdır. 1512 Sayılı Noterlik Kanunu'nun noterlerin görevlerine ilişkin 60. maddesinin aşağıda yer alan metninden anlaşılacağı üzere noterlerin ikamet izni düzenlemeleri mümkün değildir.

Noterlerin genel olarak yapacakları işler:

Madde 60- Noterlerin görevleri:

1. Yapılması kanunla başka bir makam, merci veya şahsa verilmemiş olan her nevi hukuki işlemleri düzenlemek,

2. Kanunlarda resmi olarak yapılmaları emredilen ve mercileri belirtilmemiş olan bütün hukuki işlemleri bu kanun hükümlerine göre yapmak,

3. (Değişik: 23.6.2022-7413/11 md.) Taşınmaz satış vaadi sözleşmesi yapmak ve bu sözleşmeyi taraflardan birinin talep etmesi, harç ve giderleri ödemesi hâlinde tapu bilişim sistemi vasıtasıyla tapu siciline şerh vermek, taşınmaz satış sözleşmesi yapmak,

4. Bu kanuna uygun olarak dışarda yazılıp getirilen kâğıtların üzerindeki imza, mühür veya herhangi bir işareti veya tarihi onaylamak,

5. Bu kanun hükümlerine göre yapılan işlemlerin dairede kalan asıl veya örneklerinden veya getirilen kâğıtlardan örnek çıkarıp vermek,

6. Belgeleri bir dilden diğer dile veya bir yazıdan başka bir yazıya çevirmek,

7. Protesto, ihbarname ve ihtarname göndermek,

---

[29] RG 6.2.2021/31387.

8. Kanunen tescili gereken işlemleri tescil etmek,

9. Bu ve diğer kanunlarla verilmiş sair işleri yapmak.

İkamet izni işlemlerinde yetki devri, Göç İdaresi Başkanlığı'nın hukuki sorumluluğunu ortadan kaldırmayacaktır. Yaşanan göç sorunlarını azaltmak için adım atmak yerine yetki devri yoluyla ikamet izni sayılarını artıracak bu adımlardan bir an önce vaz geçilmelidir.

F. Afganlara ve Suriyelilere Vatandaşlık Verilmesi 4901 Sayılı Türk Vatandaşlığı Kanunu'nun 12. Maddesi ile Yönetmeliğin 16(c) Maddesine Aykırıdır

Hangi yolla olursa olsun bir yabancının Türk vatandaşlığına alınmasının kamu düzeni ve millî güvenlik açısından risk teşkil etmemesi gerekir. Bunun için 4901 sayılı Türk Vatandaşlığı Kanunu ile bu Kanun'un uygulama yönetmeliğinde, Türk vatandaşlığına alınacak yabancıların millî güvenlik ve kamu düzeni açısından soruşturmasının yapılması öngörülmüştür. Güvenlik soruşturması sadece Türkiye ile sınırlı olmayıp vatandaşı oldukları ülkedeki durumlarını da kapsamaktadır. Suriye vatandaşlarının geçici koruma kayıtları ve geçici koruma belgeleri beyanları üzerine düzenlenmiştir. Suriye'deki ve Afganistan'daki güvenlik soruşturmaları yapılamamaktadır. Zira Afganistan'da düzenli bir hükümet yoktur. Taliban, meşru bir hükümet olarak tanınmamıştır[30]. Suriye ile olan diplomatik ilişkiler 2013 yılında kesilmiştir. O halde her iki ülkenin vatandaşları açısından millî güvenlik ve kamu düzeni şartının araştırılması olanağı bulunmamaktadır. Buna rağmen Afganistan ve Suriye vatandaşlarına nasıl Türk vatandaşlığı verildiğini anlamak mümkün değildir. Ayrıca Suriyeliler, geçici koruma altında olduklarından Türk Vatandaşlığı Kanunu'nun 16(c) maddesi uyarınca Türk vatandaşlığına alınamazlar. Suriyelilerin (1) kayıtları beyanları üzerine tutulduğundan, (2) Suriye'deki güvenlik soruşturmaları yapılamadığından, (3) geçici koruma altında olduklarından Türk vatandaşlığına alınmaları zaten yasal olarak mümkün değildir.

Geçici koruma altındaki Suriye vatandaşlarının 5901 sayılı Kanun'un 11. maddesi uyarınca Türk vatandaşlığını kazanmaları da mümkün değildir. Bu maddede aranılan şartlardan biri Türkiye'de 5 yıl ikamettir. Oysa Geçici Koruma Yönetmeliği'nin "ülkede kalış hakkı" başlıklı 25(1). maddesine göre, geçici koruma kimlik belgesi, Türkiye'de kalış hakkı sağlar. Ancak bu belge 6458 sayılı Kanun'da düzenlenen ikamet izni

---

[30] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ekşi, N. (2022b). "Milletlerarası Hukuk Açısından Dünden Bugüne Taliban ve Taliban'ın Hükümet Olarak Tanınıp Tanınmayacağı Meselesi", Public and Private International Law Bulletin, 42(1), 53–80.

veya ikamet izni yerine geçen belgelere eşdeğer sayılmaz, uzun dönem ikamet iznine geçiş hakkı tanımaz**, süresi ikamet izni toplamında dikkate alınmaz** ve **sahibine Türk vatandaşlığına başvuru hakkı sağlamaz**. Geçici koruma altındaki Suriyelilere, ikamet izni verilmesi uygulaması da mevzuata aykırıdır. Zira Suriyeliler ikamet izni veya uluslararası koruma verilebilmesi için Geçici Koruma Yönetmeliği'nin 11. maddesi uyarınca Cumhurbaşkanı tarafından bir karar alınması ve bu kararın Resmî Gazete'de yayımlanması gerekir. Oysa böyle bir karar alınmamıştır. Ayrıca 5901 sayılı Kanun'un 11. maddesi uyarınca genel olarak idari yolla Türk vatandaşlığının kazanılması, kamu düzeni ve millî güvenlik açısından yapılacak olan güvenlik soruşturmasına bağlıdır. Daha önce ifade edildiği üzere Suriye vatandaşlarının kimlik bilgileri beyanları üzerine kaydedilmiş ve ayrıca Suriye ile diplomatik ilişki kesildiğinden bunların gerçek kimlikleri ve diğer belgelerin doğruluğunu teyit etme olanağı ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla bu durumdaki yabancıların Türk vatandaşlığına alınması millî güvenlik açısından olanaksızdır. Ayrıca 5901 sayılı Kanun'un uygulama Yönetmeliği'nin 16(c) maddesi yani iltica sisteminde Türkiye'de bulunan yabancıların vatandaşlık başvurularının kabul edilmemesi hükmü, 11. madde açısından da geçerlidir. O halde Suriye ve Afganistan vatandaşları 5901 sayılı Kanun'un 11. maddesine istinaden genel yolla veya 12. maddesine istinaden istisnai yolla Türk vatandaşlığını kazanamazlar.

Mevzuata aykırı olarak Türk vatandaşlığına alınanların vatandaşlıkları 5901 sayılı Kanun'un 31. maddesine istinaden iptal edilmelidir veya 41. maddesi uyarınca geri alınmalıdır. 5901 sayılı Kanun'un "**vatandaşlık kararlarının geri alınması"** başlıklı 41. maddesine göre, "Türk vatandaşlığının kazanılması veya kaybına ilişkin kararlar, **hukuki şartlar oluşmadan** veya mükerrer olarak verildiği sonradan anlaşıldığı takdirde geri alınır".

G. Taşınmaz Mal Edinimi Yoluyla Vatandaşlık Verilmesi 4901 Sayılı Türk Vatandaşlığı Kanunu'na Aykırıdır

5901 sayılı Türk Vatandaşlığı Kanunu'nun 12(1)(a) maddesine göre, "Türkiye'ye sanayi tesisleri getiren veya bilimsel, teknolojik, ekonomik, sosyal, sportif, kültürel, sanatsal alanlarda olağanüstü hizmeti geçen ya da geçeceği düşünülen ve ilgili bakanlıklarca haklarında gerekçeli teklifte bulunulan kişiler" millî güvenlik ve kamu düzenine aykırı olmamak kaydıyla Cumhurbaşkanı kararıyla Türk vatandaşlığına alınırlar. Bir yabancının ev alması, 12(1)(a) maddesine istinaden istisnai yoldan Türk vatandaşlığını kazanma hakkını doğurmaz. Zira yabancının taşınmaz mal alması bir ticari yatırım olmadığı gibi istihdam sorununun çözümü, teknolojik yenilik, sportif veya kültürel alanda olağanüstü hizmet sayılamaz. Türk Vatandaşlığı Kanununun Uygulanmasına İlişkin Yönetmeliğin 20(2)(b) maddesinde en az 400.000 Amerikan Doları veya karşılığı döviz tutarındaki taşınmazı satın alma yoluyla Türk vatandaşlığının istisnai yoldan kazanılmasına ilişkin hüküm, 5901 sayılı Kanun'un 12(1)(a) maddesine aykırıdır.

H. Pakistan ile Yapılan Geri Kabul Antlaşması Etkin Olarak Uygulanmalıdır

Pakistan ile Türkiye arasında 2016 yılında geri kabul antlaşması yapılmıştır[31]. Bu antlaşmanın etkin bir şekilde işletilmesi gerekmektedir. Göç İdaresi Başkanlığı, bu antlaşma uyarınca geri gönderme yapılıp yapılmadığını ve yapılmışsa sayılarını istatistiklerine yansıtmalıdır. Türkiye'ye yasadışı yollarla gelen Pakistan vatandaşları, İran sınırından girdiklerinden 6458 sayılı Kanun'un 72-74. maddeleri uyarınca iltica sistemine dahil edilemezler ve sınırdışı edilmeleri gerekir. Dolayısıyla Pakistan ile yapılan geri kabul antlaşmasının etkin olarak uygulanması gerek uluslararası hukuk gerekse iç hukuk açısından herhangi bir sorun yaratmayacaktır.

I. Yemen ile Yapılan Geri Kabul Antlaşmasının Yürürlüğe Konulması Gerekir

Yemen ile Türkiye arasında 2017 yılında geri kabul antlaşması yapılmıştır. Yemen ile yapılan geri kabul antlaşmasının onay kanunu Resmî Gazete'de yayınlanmıştır[32]. Ancak bu antlaşmanın yürürlüğe girmesi için Cumhurbaşkanı onay kararının alınması ve bu kararın Resmî Gazete'de yayınlanması gerekmektedir. Fakat bu konuda henüz bir adım atılmamıştır. Yemen, terör örgütlerinin olduğu ve iç çatışmaların yaşandığı bir ülke olması sebebiyle göçe kaynaklık eden ülkelerden biridir.

J. Türkiye-Avrupa Birliği Geri Kabul Antlaşması Yürürlüğe Girmemesine ve Vize Serbestisi Şartına Bağlanmasına Rağmen Uygulanmaktadır

Bu konuda yukarıda kısaca bilgi verildiğinden burada üzerinde durulmayacaktır.

K. Avrupa Birliği Ülkeleri ile Yapılan Mutabakatlar Sonucu Türkiye Avrupa Birliği'nin Göç Deposu Görevini Üstlenmiştir

Daha önce ifade edildiği üzere Türkiye ile Avrupa Birliği arasında 2014 yılında imzalanan geri kabul antlaşması yürürlüğe girmemiştir. Dolayısıyla Türkiye'nin Avrupa Birliği üyesi ülkelerden geri kabul yapma yükümlülüğü bulunmamaktadır. Buna rağmen yapılan mutabakatlarla Avrupa Birliği üyesi ülkelerdeki yasadışı göçmenler Türkiye'ye gönderilmektedir[33].

L. Açık Kapı Politikası Türk Diasporasını Yok Etmektedir

Türkiye uzun yıllar Batı Trakya'daki Türk soylulara, KKTC vatandaşlarına ve Irak

---

31 RG 14.5.2016/29712.

32 RG 16.3.2017/3009.

33 Bu konuda bkz. Ekşi, N. (2017). "18 Mart 2016 Tarihli AB-Türkiye Zirvesi Bildirisinin Hukuki Niteliği", CONGRESS, 6, 47–85.

başta olmak üzere kimi ülkelerde yaşayan Türkmenlere vatandaşlık vermemekteydi. Amaç vatandaşlık alarak ülkelerini terk etmelerinin ve topraklarını boşaltmalarının önüne geçilmesiydi. Ayrıca aynı gerekçeler ve ulusal güvenlik sebebiyle Ürdün, Lübnan ve Filistin vatandaşlarına da Türk vatandaşlığı kural olarak verilmiyordu. Fakat son yıllarda söz konusu devletlerin vatandaşlarının yanı sıra Türkmenlere de ikamet izni veya vatandaşlık verilmiştir. Böylece Türkiye sınırları dışında ve civar ülkelerdeki Türk diasporası yok olmaya başlamıştır.

M. Suriyelilerin Suriye-Türkiye Arasında Serbest Dolaşımı Güvenlik Riskidir

Resmî tatiller ve bu tatillerin dışında geçici koruma altındaki Suriye vatandaşlarının kendi ülkelerine girip çıkmasına izin verilmektedir. Bu uygulama uluslararası hukuk açısından olduğu kadar Türk hukuku açısından da yerinde değildir. Zira geçici koruma altında olanların gönüllü olarak Suriye'ye giriş çıkış yapması hem ulusal hukuk[34] hem de uluslararası hukuk[35] açısından geçici korumalarının sonlandırılması sebebidir. Bu eşi benzeri görülmemiş uygulamanın sona erdirilmesi gerekmektedir.

N. Nişantaşı'ndaki Suriye Konsolosluğunda Her Gün Binlerce Suriyeli Kuyruk Olmasına ve Ülkeleriyle Diplomatik Bağ Kurmalarına Rağmen Geçici Korumalarının Sonlandırılmaması Uluslararası Hukuka Aykırıdır

6458 sayılı Kanun'un 85(1)(a) maddesi uyarınca uluslararası koruma statüsünün sona ermesi sebeplerinden biri vatandaşı olduğu devletin diplomatik himayesinden yararlanmasıdır. Aynı hüküm *Mültecilerin Hukuki Durumuna Dair 1951 Cenevre Konvansiyonu*'nun 1C(1) maddesinde de yer almaktadır. *Geçici Koruma Yönetmeliği*'nin 11-12. maddelerinde geçici korumayı sona erdirme sebepleri arasında üçüncü bir ülkenin diplomatik koruması belirtilmiş, fakat kendi ülkesinin diplomatik koruması sayılmamıştır. Bu eksiklik sehven değil kasıtlı olarak yapılmıştır. Ancak zaten kendi ülkesinin diplomatik himayesinden yararlanmanın uluslararası koruma ve geçici korumayı sonlandırması, uluslararası hukukun genel bir ilkesidir. Bu ilke uyarınca Suriye konsolosluğu ile evlenme belgesi, doğan çocukların Suriye'deki nüfusa

---

[34] 6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu

Kanun Uluslararası koruma statüsünün sona ermesi

Madde 85- (1) Uluslararası koruma statüsü sahibi kişi;

ç) Terk ettiği veya zulüm korkusuyla dışında bulunduğu ülkeye kendi isteğiyle tekrar dönmüşse, uluslararası koruma statüsü sona erer.

Geçici Koruma Yönetmeliği (RG 22.10.2014/29153)

Geçici korumanın bireysel olarak sona ermesi veya iptali

Madde 12- (1) Geçici korunanların; a) Kendi isteğiyle Türkiye'den ayrılması halinde geçici koruma bireysel olarak sona erer.

[35] Mültecilerin Hukuki Durumuna Dair 1951 Cenevre Konvansiyonu md. 1C(4).

kaydı, diğer nüfus işlemleri, pasaport süresinin uzatılması veya pasaport alınması vb. sebeplerle irtibat kuran Suriye vatandaşlarının geçici koruma statüleri sonlandırılmalıdır. Kendi konsoloslukları ile irtibat kuran Suriye vatandaşları açısından Suriye'nin güvenli bir ülke olmadığı söylenemez[36].

O. 729 Bin Suriyelinin Adresinde Olmadığı Açıklaması Ulusal Güvenlik Zafiyetinin Zirve Yaptığının Göstergesidir

5 Ağustos 2024 tarihinde İçişleri Bakanlığı, geçici koruma altındaki 729 bin Suriye vatandaşının ikamet adresinde bulunmadıklarının tespit edildiğini basına açıklamıştır[37]. Kamuoyunun yoğun tepkisi üzerine bu açıklama düzeltilmeye çalışılmışsa da bu denli yüksek sayının yarattığı güvenlik zafiyeti ortadadır. Burada açıklığa kavuşturulması gereken husus şudur: Böyle bir durumda Göç İdaresi Başkanlığı ne yapmaktadır? Göç İdaresi Başkanlığı, 90 gün ve ardından 2 ay beklemekte[38], bu sürenin sonunda kayıtlı adrese geri döndüğünü bildirmeyenlerin tamamının kayıtlarını yurt dışına çıktıkları gerekçesi ile silmekte ve toplam Suriyeli sayısından düşmektedir[39]. Bu uygulamanın hiçbir yasal dayanağı yoktur. Ayrıca bu uygulamayı yapan kamu

---

[36] Türkiye'nin çeşitli illerindeki yüzlerce Suriyeli, İstanbul Teşvikiye'deki Suriye Başkonsolosluğuna akın etti. Suriyelileri sıraya sokmak için uğraşan polis ekipleri zor anlar yaşadı, 24 Haziran 2022: https://indigodergisi.com/2022/06/suriyeliler-nisantasi-konsolosluk-uzun-kuyruk/ (11.10.2024).

[37] İçişleri Bakanı Yerlikaya açıkladı: 3 milyon 103 bin Suriyeliden 729 bini beyan ettiği adreste yok, 5 Ağustos 2024: https://www.indyturk.com/node/742855/haber/i%CC%87%C3%A7i%C5%9Fleri-bakan%C4%B1-yerlikaya-a%C3%A7%C4%B1klad%C4%B1-3-milyon-103-bin-suriyeliden-729-bini-beyan (10.11.2024).

[38] "Yerlikaya, yabancıların adres beyanlarında oturup oturulmadığını araştırdıklarını ifade ederek, "3 milyon 103 bin Suriyelinin 729 bininin adresinde bulunmadığını gördük." diye konuştu. Bu kişilere adreslerini güncellemeleri konusunda Türkçe, İngilizce ve Arapça uyarılar gönderdiklerini anlatan Yerlikaya, adresi güncellemeleri için önce 90 gün, ardından 2 ay daha süre verdiklerini, süre dolduğunda bu kişilerin eğitim, sağlık gibi hiçbir hizmetten faydalanamayacağını bildirdi" https://www.indyturk.com/node/742855/haber/i%CC%87%C3%A7i%C5%9Fleri-bakan%C4%B1-yerlikaya-a%C3%A7%C4%B1klad%C4%B1-3-milyon-103-bin-suriyeliden-729-bini-beyan (10.11.2024).

"Adres tahkikatı yapıyoruz. 3 milyon 103 bin 606 Suriyeliden 731 bin 146'sının adreslerinde olmadığını belirledik. Onlara 90 gün süre verdik. Arapça, İngilizce ve Türkçe mesaj gönderdik, "Adresinizi güncelleyin" dedik. 203 bin 978 Suriyeli adresini güncelledi. 130 bin 430'u da randevu aldı. Geriye 396 bin 738 kaldı" https://www.gazeteguncel.com/icisleri-bakani-yerlikaya-729-bin-kayip-suriyelinin-izini-buldu-159165h.htm (10.11.2024).

[39] "Bu güncellemeyi yapmayanların geçici koruma statüsü kaydından silinecek…" Türkiye'deki Kayıtlı Suriyelilerin Sayısı Neden Azalıyor?, Mahmut Hamsici, BBC Türkçe, 11 Ekim 2024: https://www.bbc.com/turkce/articles/cn9dqn9eldpo (11.10.2024).

görevlileri hakkında TCK açısından görevi ihmal veya görevi kötüye kullanma, hatta göçmen kaçakçılığı suçlarından dolayı işlem yapılması riski vardır.

P. Mobil Göç Araçlarının Sayısının Sürekli Artırılması Ulusal Güvenlik Zafiyetinin Göstergesidir

Yasadışı göçmenlerin kayıt altına alınması için 162 mobil göç aracı vardır. Ancak bu sayının Türkiye genelinde 300 adete çıkarılacağı açıklanmıştır[40]. Mobil göç araçlarının artırılması, kamuoyuna olumlu bir husus gibi yansıtılsa da aslında bu araçların fazlalığı yasadışı göçle mücadelenin başarısızlığını kanıtlamaktadır. Zaten yasadışı göç önlense bu cihazlara da ihtiyaç olmazdı. Dolayısıyla mobil göç araçlarının sayısının sürekli artırılması ulusal güvenlik zafiyetinin açık bir göstergesidir

R. Geri Gönderme Merkezlerinin Sürekli Artırılması Yasadışı Göçün Engellenemediğinin Göstergesidir

Sınırdışı edilecek yabancıların konulduğu geri gönderme merkezlerinin sayısı 2013 yılından beri giderek artırılmaktadır. 25 ilde 30 adet geri gönderme merkezi vardır. Bunların kapasitesi yaklaşık 30 bin civarındadır. İstanbul'da bulunan geçici geri gönderme merkezinin kapasitesi de dahil İstanbul'daki geri gönderme merkezlerinin kapasitesi yaklaşık 9 bindir[41]. Gerek geri gönderme merkezlerinin gerekse bunların kapasitelerinin sürekli olarak artırılması, yasadışı göçle mücadelede başarısızlığın açık bir kanıtıdır.

S. Vatandaşlık Verilen Suriyelilerin Sayıları Çelişkilidir

Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü, İçişleri Bakanlığına bağlı bir birimdir. Buna rağmen eski ve yeni içişleri bakanlarının Suriye vatandaşlarından Türk vatandaşı olanlar hakkındaki açıklamaları birbiriyle çelişmektedir. Hatta aynı bakanın farklı tarihlerde yaptığı açıklamalarda sayılar tamamen birbirinden farklıdır. Önceki tarihli açıklamada sayılar daha yüksekken İçişleri Bakanı Ali Yerlikaya'nın son açıklamasında sayılar önemli ölçüde düşürülmüştür[42]. Türk vatandaşlığına alma

---

40 https://www.youtube.com/watch?v=hzRxXl-1nQc (9.11.2024).

41 https://www.youtube.com/watch?v=nRGHTCfR1ok (9.11.2024).

42 Süleyman Soylu'nun 11.5.2022 tarihli açıklamasında 200bin 950 Suriyeli Türk vatandaşlığını kazanmıştır [https://www.youtube.com/watch?v=TO1gliYQXnI (22.11.2024)].

İçişleri Bakanı Ali Yerlikaya, TBMM Plan ve Bütçe Komisyonu›nda Türk vatandaşı olan Suriyelilerin sayısının 238 bine yaklaştığını açıkladı. Yerlikaya, "2023 Kasım itibarıyla Türk vatandaşlığını kazanan Suriyeli sayısı 237 bin 995, 18 yaşını dolduran Suriyeli sayısı ise 156 bin 987"dedi. [BBC News Türkçe, 9 Kasım 2023: https://www.bbc.com/turkce/articles/c1e29v09d3eo (22.11.2024)].

İçişleri Bakanı Ali Yerlikaya, Türkiye›de kayıtlı 2 milyon 935 bin 742 net Suriyeli olduğunu

kararını İçişleri Bakanlığı, istisnai yollardan Türk vatandaşlığının kazanılması halinde ise Cumhurbaşkanı vermektedir. İdarenin şeffaflığı ilkesi ve mevzuat uyarınca Türk vatandaşlığına alınanların kimlik bilgileri, tıpkı 2011 yılından önce yapıldığı gibi, Resmî Gazete'de yayımlanmalıdır.

Sonuç

Türkiye'de yasadışı göçün millî güvenlik boyutu gözardı edilmektedir. Gerek yasadışı gerekse yasal göçü mevzuata göre yönetmek yerine hizmet içi genelgeler yapılmakta; sorunların çözümlenmesi için adım atmak yerine yasadışı göç mevzuata aykırı yöntemlerle yasal hale getirilmeye çalışılmaktadır. Göç yönetimi konusunda bir üst politikanın olmaması ve günübirlik çözümler, sorunları daha da içinden çıkılmaz hale getirmektedir. Geleceğe yönelik etkin bir göç politikasının olmaması, yasadışı göçün hedefi haline gelmiş Türkiye açısından güvenlik tehdidini her geçen gün artırmaktadır.

Göçe yönelik gelecek planlamasının izlerini On İkinci Kalkınma Planı'nda[43] bulmak mümkündür. Göçün ve özellikle yasadışı göçün Türkiye'nin temel bir sorunu olduğu On İkinci Kalkınma Planı'nda da ifade edilmiştir. On İkinci Kalkınma Planı'nda atılması gereken adımlar konusunda genel çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Ancak bu genel çerçeve çok eksik ve kimi noktalarda yapılan planlama yanlıştır. Yasadışı göç konusunda yapılması gerekenler, 2024-2028 dönemini kapsayan On İkinci Kalkınma Planı'nda açıklanmıştır. Halkın iradesi ve sesi olan TBMM tarafından onaylanan On İkinci Kalkınma Planı'nda yasa dışı göçe ilişkin olarak yapılması gerekenler, yukarıda yaptığımız tespitlerin bir kısmı ile örtüşmekle beraber yetersizdir. On İkinci Kalkınma Planı'nda yasadışı göçün ulusal güvenlik tehdidi olduğunun ve sınır kontrolünün öneminin altı çizilmiştir. Yasadışı göçe ilişkin olarak yapılan tespit ve planlama aşağıdaki şekilde ifade edilmiştir:

66. Diğer yandan savaş, iklim değişikliği, bölgesel istikrarsızlık, gelir dağılımındaki bozulma ve daha iyi yaşam koşullarına erişme isteği gibi nedenlerle artan düzen-

---

belirterek, "580 bin 819 Suriyeli, adreslerini güncelledi. 150 bin 327 Suriyeli hiçbir şekilde yok" dedi. Vatandaşlık Alanların Sayısı 159 bin 433: Yatırım amaçlı istisnai olarak Türk vatandaşlığını kazananların sayısı 159 bin 433'tür. Ama bunlardan 46 bin 163'ü yatırımcıdır. Onların 35 bin 399'u eşi, 77 bin 871'i çocuk" diye yanıt verdi. [Gazete Duvar 21.11.2024, https://www.gazeteduvar.com.tr/ali-yerlikaya-goc-rakamlarini-acikladi-150-bin-327-suriyeli-yok-haber-1736737, (22.11.2024)].

[43] Türkiye Büyük Millet Meclisi Karar On İkinci Kalkınma Planının (2024-2028) Onaylandığına İlişkin Karar, Karar No. 1396, Karar Tarihi: 31.10.2023, On İkinci Kalkınma Planı (2024-2028), 30.10.1984 tarihli ve 3067 sayılı Kanun gereğince, Türkiye Büyük Millet Meclisi Genel Kurulunun 31.10.2023 tarihli 15›inci Birleşiminde onaylanmıştır (https://www.sbb.gov.tr/wp-content/uploads/2023/12/On-Ikinci-Kalkinma-Plani_2024-2028_11122023.pdf (9.11.2024).

siz göç, ülkelerin iç siyasetini, ulusal güvenlik politikalarını, bölgesel ve devletlerarası ilişkileri giderek daha fazla etkilemektedir. Göçmenlerin bulundukları ülkede hak ve aidiyet arayışları tartışmalara ve gerginliklere yol açmakta, **göçün ulusal güvenliğin yanı sıra iktisadi, sosyal ve kültürel yapıya tehdit oluşturduğu algısı artmaktadır. Düzensiz göçle mücadelede sınır kontrolleri ile sınır yönetimi ve güvenliği daha önemli hale gelmektedir** (s. 12).

657. Coğrafi konumu ve sosyoekonomik gelişmişlik düzeyi **nedeniyle yoğun düzensiz göçle karşı karşıya kalan Türkiye**, 2015 yılından bu yana dünyada en fazla sığınmacı bulunduran ülke konumuna gelmiştir. **On İkinci Kalkınma Planı döneminde düzensiz göçün önlenmesi amacıyla etkin bir göç yönetimin sağlanmasına yönelik politika ve tedbirler uygulanacaktır** (s. 152).

702. **Düzensiz işgücü göçü ile mücadele ve uluslararası işgücünün kayıtlı istihdamının artırılması amacıyla çalışmalar yürütülecektir** (s. 163).

3.3.14. Uluslararası Göç

a. Amaç

814. Kanıta dayalı, kamu ve özel kurumların farklı sektörlerini kapsayan bütüncül, özgün, değişen ihtiyaç ve şartlara göre yenilenebilen, etkin ve sürdürülebilir bir göç yönetimi sağlanarak düzensiz göçün önlenmesi temel amaçtır (s. 197).

b. Politika ve Tedbirler

815. Göç yönetimine ilişkin kurumsal kapasite güçlendirilecektir (s. 197).

815.1. Göç yönetiminde etkinliğin artırılması için kamu kurum ve kuruluşları, üniversiteler, özel sektör ve STK'ların katılımıyla bir danışma kurulu oluşturulacaktır.

815.2. Göç yönetiminde veri ve bilgiye dayalı karar alma sürecini desteklemek üzere menşe ülke raporlamalarının düzenli yapılması sağlanacaktır.

815.3. **Göçle ilgili detaylı istatistikler kamuoyuyla düzenli olarak paylaşılacaktır** (s. 197).

815.4. Göç yönetimi alanında çalışanların gereken bilgi ve tecrübeye ulaşması için eğitim ve uygulama programları geliştirilecektir (s. 197).

815.5. **Vize ve ikamet uygulamaları düzenli göçü sağlıklı yönetmek, düzensiz göçü önlemek üzere planlı, öngörülü ve etkin olarak yürütülecektir** (s. 197).

816. Türkiye'de bulunan yabancıların sosyal, ekonomik ve kültürel hayata uyumları desteklenecektir (s. 197).

817. **Düzensiz göçle etkin mücadele edilecek ve yabancıların gönüllü geri dönüşleri sağlanacaktır.**

976.3. Düzensiz göçle mücadelede adil yük paylaşımı ve gönüllü geri dönüşlerin teşviki gibi konuların başta BM olmak üzere ilgili uluslararası kuruluşların gündeminde tutulması ile yapıcı çözüm önerileri ve ortak projeler geliştirilmesine dönük çabalar devam ettirilecektir (s. 239).

On İkinci Kalkınma Planı'nın 815. paragrafına göre, "göç yönetimine ilişkin kurumsal kapasite güçlendirilecektir". Ancak Göç İdaresi Başkanlığı'nın kapasitesinin artırılması değil etkin ve işlevsel hale getirilmesi; hizmet içi genelgelerle göçü yönetmekten uzaklaşması ve mevzuatı hâkim kılması gerekmektedir. Üstelik dünyada eşi benzeri olmayan bir kapasiteye sahip olan Göç İdaresi Başkanlığı'nın kapasitesinin daha ne kadar artırılacağı ve bu artırımın göçe bakış anlayışı değişmedikçe bir anlam taşımayacağı da ortadadır. Kapasite artırılması yerine sınırların etkin kontrolü sağlanmalıdır. **Sınır Yönetimi Genel Müdürlüğü, Göç İdaresine bağlı olmaktan çıkarılmalıdır; Millî Savunma Bakanlığı, İçişleri Bakanlığı ve Dışişleri Bakanlığı başta olmak üzere bakanlıkların temsilcilerinin bulunduğu Cumhurbaşkanlığına bağlı bir kurum haline getirilmelidir.**

Siyasi saiklerle göçü teşvik eden açıklamalardan kaçınılmalıdır. Orta Doğu'da hüküm süren çatışmalar sebebiyle Türkiye'ye yönelen göçe engel olunmalı; Suriye'de yapılan hatanın aksine Orta Doğuda toprakların boşaltılmaması için göçe engel olunmalı; kendilerine ait toprakları boşaltmak zorunda kalan halkların topraklarının devlet dışı aktörlerin eline teslim edilmemesinin tek yolunun bu olduğu unutulmamalıdır.

Göç yönetimi konusunda taraf olduğumuz milletlerarası antlaşmalara ve mevzuatımıza aykırı uygulamalardan vaz geçilmelidir. Göç yönetimi konusunda uluslararası kuruluşların, Avrupa Birliği'nin ve diğer ülkelerin şekillendirdiği bir göç politikasından vazgeçilmeli; kişiden kişiye veya siyasi partiden siyasi partiye göre değişen değil bir üst akıl ile göç yönetilmeli; kalkınma planlarında göçe ve özellikle yasadışı göçe ilişkin vizyon sıradan klişe ifadelerle değil Türkiye'nin gerçeklerine ve sahadaki fiili duruma göre kaleme alınmalıdır.

KAYNAKÇA

Abonyi, A. U., & Udensi, B. O. (2023). Porous border security as a boost to illegal cross-border migration and its implications on national security in Nigeria. *Law and Social Justice Review, 4*(2), 21–26.

Adamson, F. B. (2006). International migration and national security. *International Security, 31*(1), 165–199.

Asarcık, C. (2023). Genel müdürlükten başkanlığa Göç İdaresi Başkanlığının Türk bürokrasisindeki konumu. In M. T. Odman & S. Doğru (Eds.), *Uluslararası Göç ve Mülteci Hukuku Sempozyumu 11-12 Mayıs 2022* (pp. 231–262). İstanbul: Oniki Levha.

Ekşi, N. (1996). Yabancılar hukuku ve polis. *Uluslararası Sempozyum: Avrupa Birliği Sürecinde Türk Polis Teşkilatı, Polis Akademisi Seminer, Konferans, Sempozyum, Bildiriler Dizisi: 3*, 427–438. Ankara.

Ekşi, N. (2012). *Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu (Tasarısı)*. İstanbul.

Ekşi, N. (2014). *The new Turkish law on foreigners and international protection: An overall assessment*. Schriften zum Migrationsrecht 17. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

Ekşi, N. (2016a). Joint readmission committee constituted by the EU-Turkey readmission agreement has no power to change of date from 1 October 2017 to 1 June 2016 for the implementation of obligations contained in Articles 4 and 6 on the readmission of third country nationals and stateless persons. *Revista Akademike Legal, 1*(1), 21–25.

Ekşi, N. (2016b). *Türkiye Avrupa Birliği Geri Kabul Antlaşması*. İstanbul.

Ekşi, N. (2016c). Türkiye-Avrupa Birliği geri kabul antlaşması: Bir hatalar zinciri. *Legal Hukuk Dergisi, 14*(163), 3565–3572.

Ekşi, N. (2017). 18 Mart 2016 tarihli AB-Türkiye zirvesi bildirisinin hukuki niteliği. *CONGRESS, 6*, 47–85.

Ekşi, N. (2021a). Devlet egemenliği açısından iklim kaynaklı göçler ve deniz suları altında kalacak adaların toprak arayışları. In I. V. Vəliyev, N. H. Əliyev, R. Z. Rahimli, F. T. Nağıyev, R. A. Əkbarov, A. X. Qədirov, A. R. Qədimaliyev, F. M. Süleymanov, & Y. M. Ağabey (Eds.), *Mechanisms of International Legal Security of State Sovereignty and Territorial Integrity* (pp. 50–69). Bakü: Devlet İdarecilik Akademiyası.

Ekşi, N. (2021b). Türkiye'yi uçuruma doğru götüren göç politikası. *İktisat ve Toplum, 132*, 1–8.

Ekşi, N. (2022a). ABD Dışişleri Bakanı'nın CAATSA yaptırımlarına ilişkin kararının ve Doğu Akdeniz'deki sondaj faaliyetleri nedeniyle AB'nin aldığı kısıtlayıcı önlemlere ilişkin tüzüğün Türkçe tercümesi. In S. Öztek'e armağan (Vol. 2, pp. 1039–1070). İstanbul.

Ekşi, N. (2022b). Milletlerarası hukuk açısından dünden bugüne Taliban ve Taliban'ın hükümet olarak tanınıp tanınmayacağı meselesi. *Public and Private International Law Bulletin, 42*(1), 53–80.

Ekşi, N. (2023a). Suriye'nin üniter yapısının korunmasında Türkiye'nin sine qua non menfaati. *Legal Hukuk Dergisi, 21*(243), 815–862.

Ekşi, N. (2023b). Devlet egemenliği açısından yasadışı göçle mücadele. In M. T. Odman & S. Doğru (Eds.), *Uluslararası Göç ve Mülteci Hukuku Sempozyumu* (pp. 133–163). İstanbul: Oniki Levha.

European Council Parliamentary Assembly. (2018). *Resolution 2217: Legal challenges related to hybrid war and human rights obligations*. Retrieved from https://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=24762

Greenhill, K. M. (2010). *Weapons of mass migration: Forced displacement, coercion, and foreign policy*. Cornell University Press.

Guild, E. (2009). *Security and migration in the 21st century*. Willey.

İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü. (2016). *Türkiye Göç Raporu 2016*. Retrieved from https://www.goc.gov.tr/kurumlar/goc.gov.tr/files/2016_yiik_goc_raporu_haziran.pdf

Kınacıoğlu, M. (2023). Militarized governance of migration in the Mediterranean. *International Affairs, 99*(6), 2423–2441.

S/RES/688. (1991). Resolution 688 adopted by the Security Council at its 2982nd meeting, on 5 April 1991.

Tarai, S. (2024). National security and migration: A human security centric analysis. *International Journal of Applied Research, 10*(4), 79–85.

Ting, J. C. (2006). Immigration and national security. *ORBIS, 50*(1), 41–52.

Tatlı, M., & Ağır, O. (2020). Bir hibrit savaş yöntemi olarak terör ve Suriye iç savaşı. *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 8*, 35–56.

Yıldırım Mat, T. (2023). Avrupa göçmen krizi hibrit savaş olarak değerlendirilebilir mi? In M. T. Odman & S. Doğru (Eds.), *Uluslararası Göç ve Mülteci Hukuku Sempozyumu* (pp. 19–31). İstanbul: Oniki Levha.

TÜRKİYE'DE AİLE YAPISININ DÖNÜŞÜMÜ VE SOSYAL ETKİLERİ

Merve Akkuş Güvendi*

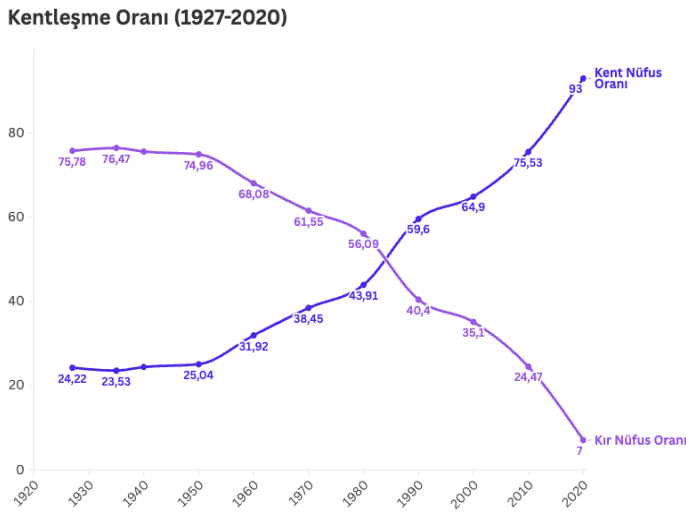
Giriş

Ziya Gökalp'ın ve Cumhuriyet ideolojisinin çağdaş, Türk özüne ve milli değerlere bağlı bir aile yapısı tanımladığı görülmektedir. Bu ideal aile modelinde erkek, hane reisi konumunu sürdürürken; kadın, hem eğitimli, meslek sahibi ve kentli bir birey hem de ilerici bir yurttaş olarak tasvir edilmiştir. Aynı zamanda bu modelde kadının, ev içi rolleri benimseyen ve erkeğe eşlik eden bir itaatkâr vatandaş olması arzu edilmiştir. Ancak Cumhuriyet Dönemi boyunca yaşanan siyasal, ekonomik ve toplumsal gelişmeler, Türkiye'nin aile yapısında önemli değişimlere yol açmıştır. Aile yapısındaki bu değişim ve dönüşümler, özellikle 1950'li yıllardan itibaren hız kazanan yoğun göç ve kentleşme süreçleri içinde şekillenmiştir.

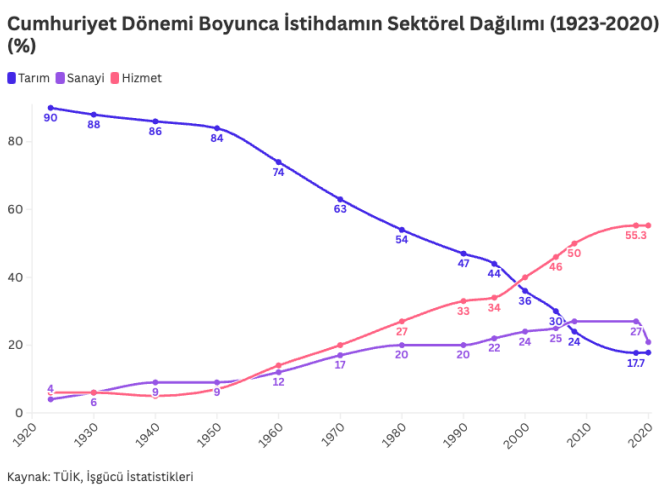
1950-1980 yılları arasında Türkiye'de hız kazanan iç göç hareketleri, kentleşme sürecinde pek çok toplumsal, hukuki ve kültürel dönüşümü beraberinde getirmiştir. Kırsal alanlardan kente göç eden aileler yeni çevrelerine uyum sağlama sürecinde istihdam sorunları, kadın ve erkek rollerindeki değişimler, aile içi ilişkilerin dinamiği ve tampon mekanizmaların oluşumu gibi konularla karşı karşıya kalmıştır. Bu süreçte yaşanan değişimler, toplumsal yapıda kırılmalara, çeşitlenmelere ve hatta çözülmelere neden olmuştur. Söz konusu dönem boyunca gerçekleştirilen saha araştırmaları, "büyük kent ailesi", "kasaba ailesi", "gecekondu ailesi", "kırsal aile" ve "göçebe ailesi" gibi kavramlarla farklı hane tiplerini sınıflandırmaya çalışmıştır (Yasa, 1966, 1970; Kongar, 1972, Timur, 1972). Kentleşme ile birlikte hane yapılarının ekonomik koşullar, mülkiyet ilişkileri ve mesleki bağlar doğrultusunda şekillendiği bu çalışmalar da öne çıkan temel bulgularındandır.

1980'li yıllardan itibaren Türkiye, nüfusun büyük çoğunluğunun kentlerde yaşadığı, eğitim seviyesinin önemli ölçüde yükseldiği ve yaşam süresinin uzamasına bağlı olarak yıllık nüfus artış hızının azaldığı bir sosyoekonomik yapıya dönüşmüştür. Bu dönemde, toplam milli gelir ve kişi başına düşen gelirdeki artış da dikkat çekicidir. Bu değişimler, Türkiye'nin toplumsal yapısının geleneksel, kırsal, tarımsal ve ataerkil bir toplum niteliğinden, modern, kentleşmiş ve demografik geçiş sürecini tamamlamış bir yapıya dönüşümünü hızlandırmıştır. Bu toplumsal dönüşüm, Türkiye'deki aile yapısında da sürekli ve derinlemesine değişimlere yol açmıştır.

* Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Uygulamalı Sosyoloji Anabilim Dalı merveakkus.guvendi@medeniyet.edu.tr ORCID:0000-0003-2754-3606

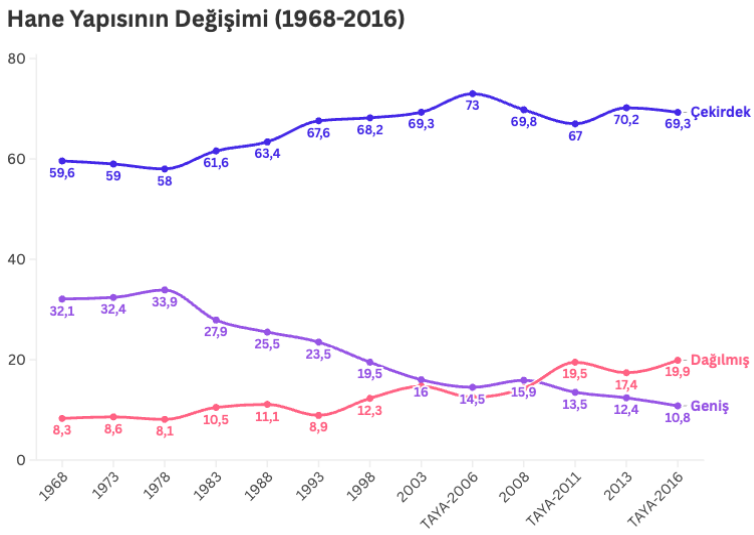


Sanayileşme çabaları ve hızlı kentleşme, istihdam sorunları, altyapı eksiklikleri ve toplumsal dayanışma gibi unsurlar üzerinde belirgin etkiler yaratarak aile yapısını da dönüştürmüştür. Bu bağlamda, üretim sistemindeki değişimler ve toplumun temel geçim kaynaklarındaki dönüşüm, aile yapısının değişiminde merkezi bir rol oynamıştır. Sanayileşmenin ardından hizmet sektörünün öne çıkması, aileyi çevreleyen ekonomik koşullarda hızlı ve kontrolsüz bir dönüşüm başlatmıştır. Modern toplumlarda bireylerin yaşam biçimlerinin büyük ölçüde iş ve çalışma hayatına bağlı olduğu düşünüldüğünde, tarımsal toplumdan sanayi toplumuna ve oradan hizmet ve bilgi toplumuna geçişin, aile üzerindeki etkileri daha açık hale gelmektedir.



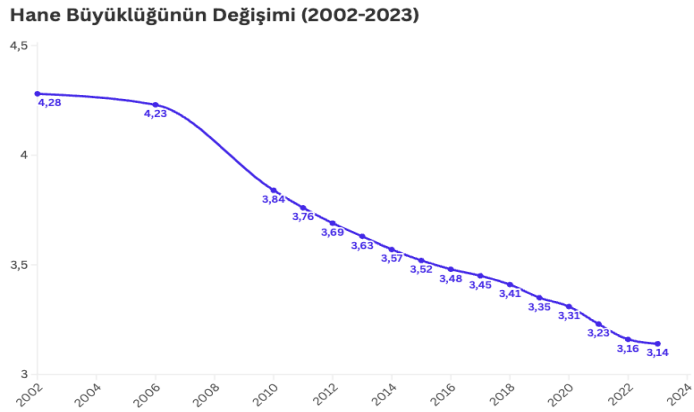
Türkiye'nin kırsal ve tarımsal bir toplumdan kentleşmiş ve sanayileşmiş bir ya-

pıya geçişi sırasında, ailenin ekonomik bir birim olma özelliği büyük ölçüde kaybolmuştur. Kırsal kesimde üretim ve tüketimin birlikte gerçekleştirildiği geniş aile yapısı, kent yaşamında bireyselleşen ve iş bölümü doğrultusunda farklılaşan bir modele dönüşmüştür. Hane dışında çalışmanın artmasıyla, ailelerin geçmişte üstlendiği pek çok işlev önemini yitirmiş; bu durum, aile bireyleri arasındaki rol farklılıklarını belirginleştirerek toplumsal iş bölümündeki çeşitliliğin aile içine yansımasını sağlamıştır.



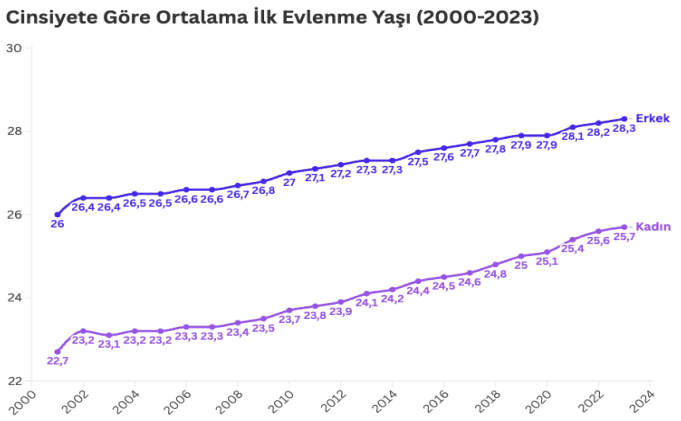
Kaynak: TÜİK, Hanehalkı İstatistikleri, 2023

Bu çerçevede, kentleşme süreciyle geniş aile yapısından çekirdek aile modeline doğru hızlı bir geçiş yaşanmış ve hane büyüklükleri küçülmeye başlamıştır. Nitekim bu süreçte çekirdek ailenin oranının 1968 yılında %59,6'dan başlayarak sürekli bir artış gösterdiği, 2006'da %73'e ulaştığı ve 2016 itibarıyla %69,3 seviyesinde seyrettiği gözlemlenmektedir. Buna karşılık geniş ailelerin oranı, 1968'de %32,1 iken bu oran yıllar içerisinde giderek azalmış, 2016'da %10,8'e düşmüştür. Dağılmış aile yapısı ise 1968 yılında %8,3 oranında iken, 1980'li yıllardan itibaren dalgalı bir seyir izleyerek 2016 yılında %19,9'a kadar yükselmiştir. Bu veriler, Türkiye'de aile yapısının geçirdiği dönüşümün en belirgin göstergelerinden biridir. Kentleşme süreci, sanayileşme ve ekonomik yapının değişimi ile birlikte geniş aile yapısının toplumsal işlevi zayıflamış, kırsaldan kente göçle birlikte çekirdek aile modeli baskın hale gelmiştir. Özellikle kent yaşamında konutların fiziksel sınırlamaları, bireyselleşme eğilimleri ve değişen ekonomik koşullar, geniş ailelerin küçülmesine ve çekirdek ailelerin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Bunun yanında, boşanma oranlarındaki artış, ekonomik sıkıntılar ve iç göç süreçleri, dağılmış aile yapısının oranını yükseltmiştir.



Kaynak: TÜİK, Hanehalkı İstatistikleri, 2023

Bu süreçte yalnızca aile tipleri değil, hane büyüklükleri de belirgin bir değişim göstermiş, hane büyüklüğünde gözle görülür bir küçülme meydana gelmiştir. 2000'li yıllarla birlikte 3 veya daha fazla çocuklu ailelerin oranı giderek azalırken, 1 veya 2 çocuklu çekirdek aileler giderek yaygınlaşmıştır. Nitekim 2002'de 4,28 olan ortalama hane büyüklüğü 2010 sonrasında 4'ün altına inmiş, 2023'te 3,14'e düşmüştür. Hane büyüklüğündeki bu küçülme, şehirleşme, artan yaşam maliyetleri ve konutların sınırlı fiziksel alanları gibi faktörler gibi ekonomik olduğu kadar aile içi ilişkiler, artan bireyselleşme ve kentteki yeni yaşam formları ile de ilişkilendirilebilir.

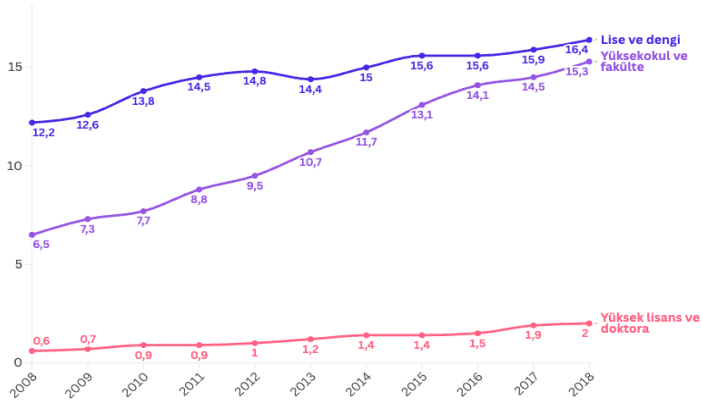


Kaynak: TÜİK, Evlenme İstatistikleri, 2023

Bu bağlamda hane büyüklüğündeki küçülme eğilimi yalnızca nüfus yapısındaki değişimle sınırlı kalmayıp aile içi ilişkiler, yaşam tarzları ve sosyal roller üzerinde

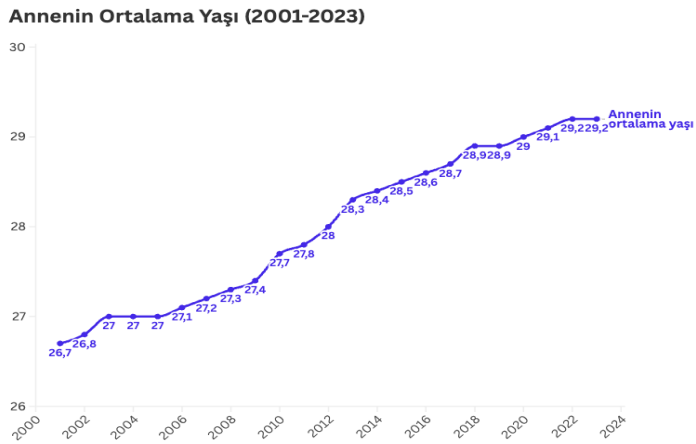
de uzun vadeli etkiler bırakmaktadır. Türkiye'de 2000-2023 yılları arasında cinsiyete göre ortalama ilk evlenme yaşının değişimi erkekler ve kadınlar için ayrı ayrı incelendiğinde her iki cinsiyetin de ilk evlenme yaşında düzenli bir artış olduğunu görülmektedir. 2000 yılında erkeklerde 26, kadınlarda ise 22,7 olan ortalama ilk evlenme yaşı, 2023 yılına gelindiğinde sırasıyla 28,3 ve 25,7'ye yükselmiştir; erkeklerin ilk evlenme yaşı kadınlara göre her yıl yaklaşık 2-3 yaş daha yüksek seyretmiştir. Bu durum, toplumsal değişim ve aile yapısındaki dönüşüm bağlamında değerlendirildiğinde, bireylerin evlilik kararlarını ertelediği ve evlilikten önce eğitim, kariyer ve ekonomik bağımsızlık gibi faktörlere öncelik verdiği bir eğilimi yansıtmaktadır.

Kadınların Lise, Üniversite ve Yükseköğretim Katılımı (2008-2018)



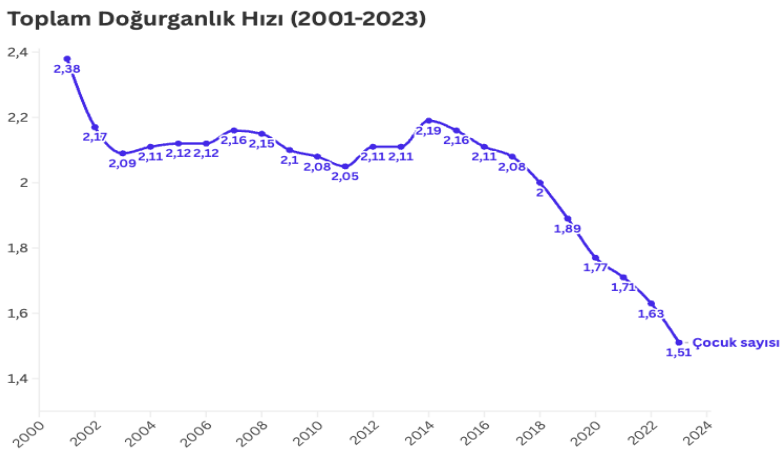
Kaynak: TÜİK, Eğitim İstatistikleri, 2018

Kadınların artan eğitim seviyeleri ve iş gücüne katılım oranları kadınların ilk evlenme yaşının daha belirgin bir şekilde artmasına neden olan faktörlerin başında gelmektedir. Türkiye'de 2008-2018 yılları arasında kadınların lise, üniversite ve yükseköğretime (yüksek lisans ve doktora) katılım oranlarındaki artışı göstermektedir; lise ve dengi eğitim seviyesindeki kadınların oranı 2008 yılında %12,2 iken 2018 yılında %16,4'e yükselmiş, aynı dönemde üniversite (yüksekokul ve fakülte) katılım oranı %6,5'ten %15,3'e çıkarak iki kattan fazla bir artış gerçekleşmiştir. Yüksek lisans ve doktora seviyesindeki kadın oranı ise aynı yıllar aralığında %0,6'dan %2'ye ulaşmıştır. Kadınların daha uzun süre eğitimde kalması, evlilik ve çocuk sahibi olma kararlarını ertelemelerine yol açarak, geleneksel aile yapısından daha bireysel tercihlere dayalı bir yaşam tarzına geçişi hızlandırmaktadır.



Kadınların daha uzun süre eğitim hayatında kalması, kariyer yapma eğilimlerinin artması ve ekonomik bağımsızlık kazanmaya yönelik tercihleri, anne olma yaşını ileriye taşımaktadır. Türkiye'de 2001-2023 yılları arasında doğum yapan annelerin ortalama yaşındaki değişimi gösteren yukarıdaki grafiğe göre 2001 yılında 26,7 olan annenin ortalama yaşı, 2023 yılına gelindiğinde 29,2'ye yükselmiştir. İlk doğumunu 2023 yılında yapan annelerin ortalama yaşı ise 27'dir. Kadınların lise, üniversite ve yükseköğretime katılım oranlarındaki yükselme ile paralel olan bu artış, evlilik ve doğum yaşını doğrudan etkilemektedir. Eğitim seviyesinin artması, kadınların bireysel yaşam hedeflerini öncelemelerine yol açarken, erken yaşta evlilik ve çocuk sahibi olma geleneği geride kalmaktadır. Bu dönüşüm süreci aynı zamanda kadınların aile içindeki rolünün değiştiğini ve karar mekanizmalarında daha aktif bir konuma geldiğini de ortaya koymaktadır.

Kadının öncelikle eğitime akabinde de çalışma hayatına aktif katılımı, ekonomik geçim koşullarının zorlaştığı ve sosyal politikaların sınırlı bir destek sağladığı bir toplumda, aile üzerinde hem ekonomik hem de sosyal açıdan olumlu etkiler yaratmaktadır. Ancak bu durum, kadınların iş ve aile sorumlulukları arasında bir denge kurmakta zorlanmasına, dolayısıyla iş-aile çatışması yaşamasına neden olmaktadır. Bu çatışma, özellikle çocuk sahibi olma kararını daha karmaşık hale getirmekte ve kadınları yaşamlarında temel değişikliklere yol açabilecek tercihlerin eşiğine getirmektedir.

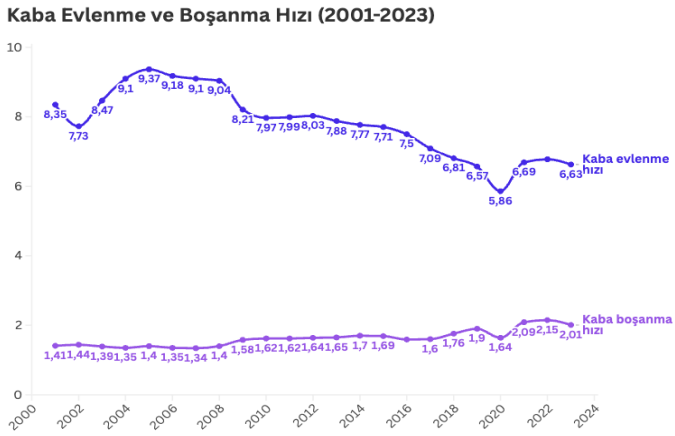


Kaynak: TÜİK, Doğum İstatistikleri, 2023

2001-2023 yılları arasında toplam doğurganlık hızındaki düşüşü gösteren yukarıdaki grafiğe göre 2001'de bir kadının yaşamı boyunca doğurması beklenen ortalama çocuk sayısı 2,38 iken, 2023 yılında bu oran 1,51'e gerilemiştir. Eğitimle birlikte kadınların bilinçli aile planlaması yapması, ekonomik koşullar ve kentleşmenin etkisiyle büyük aile modelinin yerini çekirdek ailelerin alması da bu düşüşte önemli bir rol oynamaktadır. Toplumsal dönüşümün bir yansıması olan bu veri, kadınların aile içindeki geleneksel rollerinin ve kamusal alandaki konumlanmalarının değiştiğini ve bu sürecin doğurganlık davranışlarını önemli ölçüde değiştirdiğini göstermektedir. 2010'lu yıllarda, nüfus artış hızının 2,05 seviyelerine gerilediği Türkiye'de, siyasi söylemlerde aileyi güçlendirme vurgusu ve üç çocuk önerisi bu bağlamda anlam kazanmaktadır. Aile yapısının korunması ve nüfus artışının teşvik edilmesi, yalnızca demografik bir hedef değil, aynı zamanda sosyal ve ekonomik dengeyi sağlama amacı taşımaktadır. Bu söylemler, değişen toplumsal dinamikler ve aile içindeki rollerin yeniden tanımlandığı bir dönemde, kadınların iş ve aile yaşamı arasındaki ikilemin çözülmesine yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilir.

Aile Yapısının Değişimi ve Toplumsal Riskler

Sosyal bir kurum olarak ailenin Türkiye'nin değişen sosyoekonomik gerçekliğinin bir yansıması olduğu açıkça görülmektedir. Tüm bu gelişmeler ve değişim noktalarının beraberinde bir takım sosyal etkilerinin olacağı, bir diğer deyişle ise potansiyel sosyal sorun alanları oluşturacağı görülmektedir. Bu hususta birkaç kritik alandan bahsedebilmemiz mümkün.



Kaynak: TÜİK, Evlenme ve Boşanma İstatistikleri, 2023

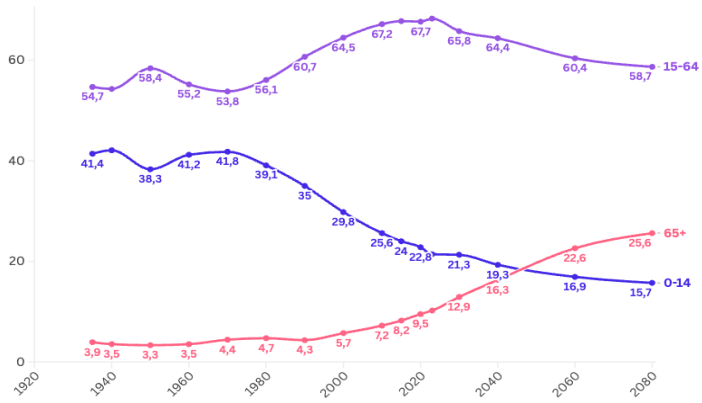
Aile yapısına etki eden kritik değişim alanlarından ilkini evlenme oranlarındaki düşüş ve boşanma oranlarındaki artışla birlikte değerlendirilmelidir. Evlenme, çiftlerin hayatlarını birleştirmek için gerçekleştirdikleri sosyal ve ekonomik bir birliktelik iken boşanma, çiftlerin süregiden bu birlikteliğine son vermeleri anlamına gelir. Yukarıdaki grafik kaba evlenme hızı bin nüfus başına evlenme sayısını, kaba boşanma hızı ise bin nüfus başına boşanma sayısını göstermektedir. 2012-2020 yıllarında kaba evlenme hızında sürekli bir düşüş yaşanmış, bin kişi başına evlenme 7,99'dan 5,86'ya kadar gerilemiştir. 2011-2017 yıllarında kaba boşanma hızında belirgin bir eğilim görülmemiş ancak 2018 sonrasında bir artış kaydetmiştir. 2000'lerin başında yılında bin kişi başına boşanma sayısı 1,41 iken, 2022 yılında bu sayı 2,15'e yükselmiştir. Son yirmi yıllık süreçte kaba evlenme hızında keskin bir düşüş yaşanırken kaba boşanma hızı tedricen artmaktadır.



Kaynak: TÜİK, Çocuk İstatistikleri

Artan boşanma oranları, çekirdek aile yapısı içinde tek ebeveyn ve çocuklardan oluşan ailelerin oranında belirgin bir artışa neden olmuştur. 2010-2023 yılları arasında tek ebeveynli çekirdek ailelerin hane halkları içindeki payı iki katına çıkarak, 2010 yılında %5,5 seviyesinden 2023 yılında %10,6'ya yükselmiştir. Bu artış, özellikle boşanmış ve eşini kaybetmiş ebeveynler arasında daha belirgindir. TAYA-2016 sonuçlarına göre, tek ebeveynli aile oluşturma olasılığı, boşanmış ebeveynlerde 2,4 kat, eşi ölmüş ebeveynlerde ise 2,1 kat daha yüksek bulunmuştur. Ayrıca, düşük sosyoekonomik seviyedeki ebeveynler arasında tek ebeveynli aile oluşturma olasılığı oldukça yüksektir. Bu durumu, 1962-2016 yılları arasında tek ebeveynli ailelerin yaygınlığında görülen artışla da gözlemlemek mümkündür. Özellikle 2007-2016 yılları arasında tek ebeveynli ailelerin sayısı, 2,34 kat artmıştır (Koç, 2018, s. 66-70).

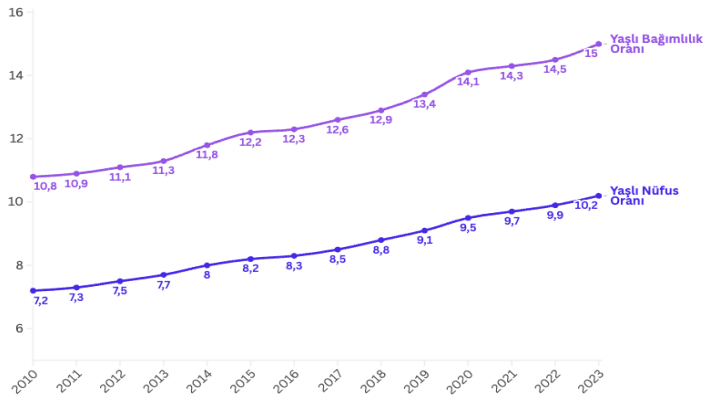
Geniş Yaş Grubuna Göre Nüfus Oranı (1935-2080)



Kaynak: TÜİK, Genel Nüfus Sayımları, 1935-2000; TÜİK, 2018 Nüfus Projeksiyonları, 2030-2080

Aile yapısındaki değişim, azalan doğurganlık oranları, artan yaşlanma ve yükselen ortanca yaş ile de doğrudan ilişkilidir. Nüfus projeksiyonlarına göre, Türkiye'de yaşlı nüfus oranının 2030 yılında %12,9, 2040'ta %16,3, 2060'ta %22,6 ve 2080 yılında ise %25,6'ya ulaşması beklenmektedir. Bu demografik değişim, toplumun yaşlanması ve genç nüfusun azalmasıyla birlikte aile yapısını da etkileyerek daha küçük ve yaşlı bireylerden oluşan hanelerin artmasına yol açacaktır. 2023 yılında, ortanca yaş erkeklerde 33,2, kadınlarda ise 34,7 olarak belirlenmiştir. Bu veriler, Türkiye'nin gelecekteki nüfus yapısının yaşlandığını ve bu değişimin aile içindeki roller, ebeveynlik, iş gücü katılımı gibi pek çok sosyal ve ekonomik faktör üzerinde önemli etkiler yaratacağını göstermektedir. Bu süreç, aile yapısındaki dönüşümün yanı sıra, sosyal hizmetler, sağlık politikaları ve iş gücü planlaması gibi alanlarda da önemli düzenlemeler gerektirecektir.

Yaşlı Nüfus Oranı ve 65+ Üzeri Yaşlı Bağımlılık Oranı (2010-2023)

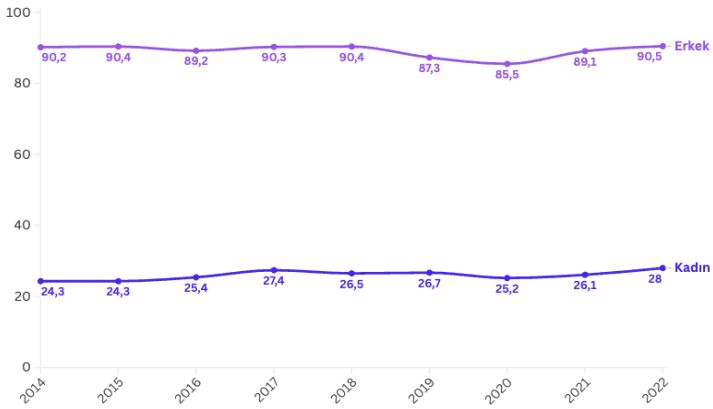


Kaynak: TÜİK, İstatistiklerle Yaşlılar, 2023

Bu alanlardan en önemlisi artan kentleşme ile birlikte yaşlı nüfusun konumu ve rollerindeki değişimle ilişkilidir. Geleneksel geniş aile yapısının hâkim olduğu kırsal kesimlerde, yaşlılar aile içinde daha aktif roller üstlenirken; torun bakımı, tarımsal faaliyetlere katkı ve aile içi karar mekanizmalarındaki etkileriyle kuşaklararası dayanışmanın önemli bir parçası olmuşlardır. Ancak kentleşme ile birlikte aile yapısının çekirdek aileye dönüşmesi ve bireyselleşme eğilimi, yaşlıların aile içindeki rollerini azaltmış ve onları daha izole hale getirmiştir. Şehir yaşamında konut yapısının yaşlıların çocuklarıyla aynı evi paylaşmalarını zorlaştırması, yaşlı bireylerin kendi evlerinde kalmayı tercih etmeleri ve sosyal etkileşimlerinin sınırlı olması, kentlerde toplum dışında kalmış bir yaşlı nesil oluşmasına neden olmaktadır.

Son yıllarda Türkiye'nin demografik yapısındaki değişimler, yaşlı nüfus oranında ve yaşlı bağımlılık oranındaki artışların yakından incelenmesini gerektirmektedir. Yaşlı nüfusun toplam nüfus içindeki oranının %10'u aşması, Türkiye'nin yaşlanan bir toplum haline geldiğini göstermektedir. Çalışma çağındaki yüz kişiye düşen yaşlı sayısını ifade eden yaşlı bağımlılık oranı, 2010 yılında %10,8 iken 2023 yılında %15'e yükselmiştir. Bu durum, genç ve çalışma çağındaki nüfus üzerinde ekonomik ve sosyal açıdan artan bir yük oluşturmakta; kuşaklararası bakım ihtiyacını ve hane yapısındaki dönüşümü derinleştirmektedir. Ayrıca, yaşlı nüfusun yoksulluk oranındaki artış da dikkat çekicidir. 2019 yılına kadar düşüş eğiliminde olan yaşlı yoksulluk oranı, %14,21'den 2023 yılında %21,7'ye yükselmiştir. Cinsiyet bazında incelendiğinde, yaşlı erkeklerde yoksulluk oranı 2019 yılında %12,1 iken 2023'te %20,7'ye; yaşlı kadınlarda ise 2019'da %15,9'dan 2023'te %22,4'e çıkmıştır. Yaşlı kadınların yoksulluk oranının erkeklerden daha yüksek olması, kadınların eğitim düzeyinin düşüklüğü ve yaşamlarının büyük bölümünde iş gücü piyasasına katılamamış olmalarından kaynaklanmaktadır.

Hanehalkında 3 Yaşın Altında Çocuğu Olan 25-49 Yaş Grubundaki Kadın ve Erkeklerin İstihdama Katılımı (2014-2022)



Kaynak:, TÜİK, Hanehalkı İşgücü Araştırması, 2023

Son olarak bir diğer önemli husus, kadının istihdama katılımının aile-iş dengesi söz konusu olduğunda daha da önemli hale gelmesidir. Kadının ücretli emek piyasasına katılımı, aile içindeki iş bölümünü yeniden şekillendiren ve çelişkili bir duruma yol açan bir süreci beraberinde getirmiştir. Aileler, geçmişteki geleneksel iş bölümlerini yeniden üretememekte ve bu yüzden aile ve iş arasındaki uzlaşmayı sağlamak için yeni yollar aramaktadır. Bu süreçte, çoğu zaman cinsiyet eşitliği iddiaları ve kadınların yükümlülüklerini yerine getirme biçimleri de önemli bir yer tutmaktadır. Kadınların kariyerleriyle aile hayatlarını uyumlu hale getirebilme çabaları karmaşık ve zorlu bir süreçtir. Bu çelişki, aile içindeki cinsiyet eşitliğinin sağlanmasındaki temel kısıtlarla daha da belirginleşir. Ev içindeki sorumlulukların eşit paylaşılmaması ve dış desteğin yetersizliği, annelerin farklı stratejiler üretmeye yönlendirir. Kadınlar, genellikle aile üyelerine ya da akrabalara güvenerek bakım işlerini üstlenmeye devam etmektedir. Bu süreçte büyük anneler gibi yeni nesil bakım sağlayıcıları ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, kadınların kariyerleriyle aile içindeki bakım rollerini dengeleme çabaları, nesilden nesile bakım sorumluluklarını aktarırken de aynı miktarda fedakârlık gerektirmektedir. Süper kadınların kızları ve torunları, benzer bakım yükümlülüklerini devralıp devralmayacakları sorusu, bu çelişkili sürecin gelecekteki yansımalarını sorgulayan temel bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç Yerine

Son elli yılda Türkiye'de aile yapısında önemli dönüşümler yaşanmış, modernleşme süreciyle birlikte geleneksel ataerkil geniş ailelerin yerini büyük ölçüde çekirdek aile yapısı almıştır. İstihdam yapısının değişmesi, kentleşme, tarımsal üretim biçimindeki dönüşüm ve sosyal güvenlik sisteminin genişlemesi gibi etkenler, geniş ailenin

toplumsal işlevlerini büyük ölçüde ortadan kaldırmış, bu süreç 1990'ların ikinci yarısında durağanlaşarak çekirdek aile oranını %70'ler seviyesinde sabitlemiştir. Ancak, 2000'li yıllarla birlikte, geniş ailelerden kopan daha küçük aile unsurlarının, çekirdek aileye değil, geçici geniş ailelere ya da dağılmış aile yapılarına dönüşmesi, aile yapısındaki yeni kırılmaları gözler önüne sermektedir. Bu süreçte boşanma hızlarının artması, iç ve dış göç süreçleri, ekonomik ve sosyal değişimler gibi faktörler, tek kişilik ve tek ebeveynli hanelerin yaygınlaşmasına neden olmuştur.

Aile yapısındaki dönüşüm, çocuk sahibi olma normlarını önemli ölçüde değiştirmiştir. Türkiye'de az çocuklu aile modeli yaygınlaşırken, demografik yapının hızlı değişimi toplumsal açıdan pek çok kritik konunun ciddiyetle ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Boşanma oranlarındaki artış, tek ebeveynli aile yapılarının yaygınlaşması, kadınların istihdama katılımı sırasında karşılaştıkları zorluklar, artan yaşlı nüfusla birlikte gündeme gelen yaşlı bağımlılığı ve nesiller arası bakım gibi meseleler, bu dönüşüm sürecinin öne çıkan başlıklarını oluşturmaktadır. Bu çalışmada, ailenin hem toplumsal değişimin bir aktörü olarak dönüştüğünü hem de bu dönüşümü etkilediğini verilerle değerlendirdik. Sonuç olarak, aile yapısındaki dönüşümün arkasında ekonomik, sosyokültürel ve demografik faktörler yatmakta ve Türkiye'nin toplumsal yapısını derinden etkilemeye devam etmektedir. Bu dönüşüm süreci, aile politikalarının yeniden ele alınmasını ve toplumsal dayanışmayı güçlendirecek sürdürülebilir çözümlerin hayata geçirilmesini zorunlu kılmaktadır.

KAYNAKÇA

Koç, İ. (2019). Türkiye'de aile yapısının değişimi sürecinde tek ebeveynli ailelerin oluşumu, belirleyicileri ve refah durumu (2006-2016). *Türkiye aile yapısı ileri istatistik analizi, 2018* (s. 1–65). T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü.

Kongar, E. (1972). *İzmir'de kentsel aile.* Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

Timur, S. (1972). *Türkiye'de aile yapısı.* Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). (2023). *Hanehalkı işgücü araştırması.*

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). (2023). *İstatistiklerle yaşlılar.*

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). (1935–2000). *Genel nüfus sayımları.*

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). (2018). *Nüfus projeksiyonları 2030–2080.*

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). (2023). *Çocuk istatistikleri.*

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). (2023). *Evlenme ve boşanma istatistikleri.*

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). (2023). *Doğum istatistikleri.*

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). (2023). *Eğitim istatistikleri.*

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). (2023). *Evlenme istatistikleri.*

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). (2023). *Hanehalkı istatistikleri.*

Yasa, İ. (1966). *Ankara'da gecekondu aileleri.* Ankara Üniversitesi.

Yasa, İ. (1970). *Gecekondu ailesi.* Ankara Üniversitesi.

DEĞİŞEN TÜRKİYE'NİN DEĞİŞMEYEN MESELESİ: İMAR AHLAKI (1923-2023)

H. Aliyar DEMİRCİ *

Giriş

İkinci Meşrutiyet, Cumhuriyet'in laboratuvarıdır, bu devre politik olayları, sosyo-politik tartışmaları, fikir cereyanları itibarıyla konsantre bir Cumhuriyet tarihi sunar. Ziya Gökalp (1876-1924) bir İkinci Meşrutiyet devri aydını olmakla birlikte Cumhuriyet devri kamu felsefesini önemli ölçüde de etkilemiştir. İkinci Meşrutiyet Devri aydınları hem devletin hem de toplumun kendisini yenileyerek, tazeleyerek yola devam etmesine kanaat getirmiş, bunun yolu ve yöntemleri üzerine fikir imâl etmiştir. Ziya Gökalp ve emsalleri bu yenilenme halini, kapsamını bazen "Yeni Türkiye" olarak da isimlendirmiştir. [1]

Gökalp uzmanları makalenin başlığı üzerinden düşündüklerinde, çok farklı konularda yazan düşünürün, bu konuyla ilişkili özel bir dikkatinin olmadığını tahmin edecektir. Bu durum aslında ona özgü bir değildir. Diğer İkinci Meşrutiyet aydınlarının da böyle bir ilgi ve dikkatlerinin olmadığı öne sürülebilir. Bununla birlikte geniş ve kapsamlı düşünen ve çok yazan bir aydın olarak, Ziya Gökalp düşüncesinin bu konuyla irtibatlandırılacak parçaları yok değildir. Bu metinde konuyla ilişkisi kapsamında yer yer bunlara temas edilecektir. Bununla birlikte bunların hacmi ve kapsamı bu makaleyi emzirecek ve buna kurucu fikir olacak ölçekte değildir.

Gökalp bugünkü Türkiye'den daha büyük bir ülkede doğmuştur, ömrünün önemli bir kısmı Diyarbakır, Selanik, İstanbul şehirlerinde geçirmiştir. Diyarbakır bir taşra şehridir, ancak elbette başkent İstanbul, önemli bir liman şehri olması boyutuyla Selanik, bazı başka liman şehirleri gibi 19. yüzyılın ikinci yarısında ve 20. yüzyılın başında ciddî meselelerle karşı karşıya kalmış (Ortaylı, 1987: 131), dış pazarlarla bütünleşen ekonomi, taşımacılıkta artan yoğunluk, savaşlardan kaynaklanan göçle başlayan demografik değişiklikler vb.leri şehirleri zorlamıştır. Sevk-idare, yönetim-organizasyon açısından yeni ihtiyaçlar ortaya çıkmış, her ne kadar sanayileşmenin getirdiği bir şehirleşme olmasa da ticaret hacmindeki artış ve göç, büyükşehirlerde yerleşme meselesini etkilemiş, şehir hayatındaki problemler dönemin basınında yer bulmuş, bazı şehirlerde planlama ihtiyacını belirginleştirmiştir. Yangınlar her za-

* Prof. Dr., Pamukkale Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Denizli ademirci@pau.edu.tr ORCID: 0000-0003-3079-8204

1 bkz. Ziya Gökalp'ın Ankara'da yayımlanan Yeni Türkiye gazetesinde çıkan "Yeni Türkiye'nin Hedefleri" üst başlığı taşıyan yazıları.

man için ahşap yapı stokundan dolayı şehirlerin derdidir. İstanbul ya da Selanik gibi şehirlere sızan modernlik; yerleşim, yol, taşıt gibi mecralarda/düzlemlerde insanlara yeni imkânlar sunmuş, ancak fayton trafiği ya da apartmanların hayata girmesi yeni sıkıntıları beraberinde getirmiştir.

Bugün Cumhuriyet'in ikinci yüzyılında, şehircilik, imar ve iskân işleri sürekli problem üreten tabiatıyla önümüzde durmaktadır. Bu mesele ideolojiler üstüdür. Konu can güvenliği, mal güvenliği, hayatın kalitesiyle ilişkili olduğu kadar ülkenin beşerî sermayesini ve iktisadî gücünü doğrudan etkileyen, sonuçlar üreten tabiatıyla da önemlidir. Gökalp'in vefatından bu yana, geçen yüzyılın muhasebesini yaptığımızda Türkiye'nin şehircilikle ilişkili biriktirdiği problemlerin had safhada olduğu söylenebilir. Her şehirde yaşayan insanımız şehrinin büyüklüğüne göre farklı ölçeklerde bunları hissetmekte, bunlara gündelik hayatında mahallesinde, sokağında, trafikte, altyapısıyla, üstyapısıyla, şehrin yerleşim düzeniyle, soluduğu havayla, iklim değişikliği dâhil farklı boyutlarıyla da doğrudan muhatap olmaktadır. Büyükşehir insanının bu yüzleşmesinin daha sık olduğu düşünülebilir. Ancak küçük taşra şehirlerinde ya da tatil beldesi kasabalar da bu yüzleşmeye vesile olacak meseleleri üretebilmektedir. İnsanımız olağanüstü zamanlarda deprem başta olmak üzere büyük felaketlerle daha da trajik bir şekilde imtihan olmaktadır. Bu imtihanda başarısızlıklarımız siyasetçi ve kamu yönetiminin sorumluluğunun ötesinde bütün bir toplumu doğrudan ilgilendirmektedir. Bundan dolayı Gökalp gibi kamusal bir aydının bugün yaşasaydı, mesken, imar ve iskân meselesine eğilmeden durmayacağı rahatlıkla iddia edilebilir.

Cumhuriyet 100 yaşını yeni idrak etti. Türkiye geçen bir asırda hayli mesafe aldı. Meziyetleriyle temayüz etti, eksikliklerine hayıflandı. Bölgesel bir güce dönüştü. Bu sürenin son 70 senesi hızlı bir şehirleşme hikâyesi olarak tezahür etti. Ziya Gökalp 1924'te vefat ettiğinde Türkiye köylü bir toplumdu. 1927 yılında nüfusun yüzde 75,8'i kırsal, yüzde 24,2'si kentsel alanlarda yaşamaktaydı (Özer, 2011, s. 335). Bu veride kentsel alanın nüfusu 10.000'i aşan yerleşim yerleridir ki bu da bu rakamın mahiyeti üzerine ayrıca tekrar düşünmeyi gerektirir. 1950'lerden itibaren köyden şehre doğru bir nüfus hareketliliği başladı, zamanla bunun ivmesi arttı, kırsal nüfusla kentsel nüfus 1927'ye göre adet yer değiştirdi, hatta kırsal nüfus daha da geriledi. Son otuz yılda küreselleşme süreci ve ülkemizdeki nisabı zenginleşme, yurt dışına çıkmayı bir imtiyaz olmaktan çıkarmıştır. Batı şehirlerini gören pek çok kişi büyükşehirlerimizin şehircilik açısından özellikle imar ve iskân, planlama, yerleşim düzeni boyutuyla ciddî eksiklikleri olduğunu gözlemlemektedir.

Yaklaşık iki asır önce Osmanlı-Türk modernleşmesi başlamış, bu modernleşme sürecinin içinde Tanzimat döneminde farklı bir dikkat devreye girilmiştir. Bu alanda şehir idaresini yenilemek için uğraşılmış, farklı düzenlemeler yapılmıştır. Bu durumla medeniyet anlayışımızı terk etmenin getirdiği buhranlar, maddî imkânsızlıklar, kaynak meselesi eş zamanlı yaşanmıştır. Cumhuriyet dönemine intikal eden problemlerin

bir kısmı bu dönemden kalmıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrası önemli pek çok şehrimiz ciddî bir değişime maruz kalır. Geçen yetmiş beş yılda büyükşehirlerimiz sağlıklı büyümez. Türkiye göçü yönetememiştir. Mühendislik ve mimarlık açısından Batı'nın bilgisi ülkemize intikal eder. Ama bunu şehirciliğimize sınırlı ölçüde yansıttığımız söylenebilir. Kimi problemlerin bir kısmı form değiştirerek bu yolda önemli bir dönemeç olan 1980'lerden sonra da devam eder.

İmar, iskân ve mesken alanında teknoloji boyutunda büyük ilerlemeler olmuştur, ancak "imar ahlakındaki" eksiklikler büyük bedeller ödenmesine sebebiyet vermiştir. Meselenin merkezî idareyi, belediyeleri, şehir sakinlerini ilgilendiren boyutları vardır. Bugün belediyelerin gelir kaynakları ve kurumsal gücü nispeten daha iyi bir noktada, bu kapasite 1980'li yıllardan daha geriye götüremediğimiz düzenlemelerin ürünüdür. Belediyelerin yetkileriyle bir ölçüde orantılı gelir sahibi olmaları, Turgut Özal devrinin düzenlemeleridir ve mahallî idarelerimiz için önemli bir kazançtır. Belediyelerimiz, geçen kırk senede 20. asır Türk belediyelerinin çoğuna göre geniş hacimli, büyük işler gerçekleştirmiştir.

Bununla birlikte şehirlerle orada yaşayan mahallî topluluk arasında bir özdeşlik ilişkisi kurulamaz. Şehir sakinlerinin dünyasında gücünü, mahallî topluluktan alan bir belediye tasavvuru oluşmamış, bir şehirlilik bilinci meydana gelmemiş, yerleşim yerinin sakinleri mahallî idareyle özdeşleşmemiştir. Bunun farklı sebepleri var. Şehir görgüsünü, adabını besleyecek bir geçmiş varsa bu geçmişle mahallî topluluğun bağı önemli ölçüde kopmuştur. Şehirler, seneler içinde mazilerinden getirdiği fizikî yüklerle büyüdü. İnsanlar köylerden göç etti, yerleşecek yer bulamadı, küçümsenmeyecek kısmı kamu arazilerini hakkı olmadığı halde mesken tuttu, hükümetler ve belediyeler, verili durumu tanıdı, merkezî idare arsa üretmede 1980'lere kadar adım atmadı. Bu yapılara önce elektrik bağlandı, su verildi, daha sonra mülkiyet hakkı da sağlandı.[2]

Ziya Gökalp şehirleri güçlü kılan unsurun komün ruhu olduğunu fark etmişti (Ziya Gökalp, 1982: 131). Gökalp için şehri şehir yapan onun kelimeleriyle bir "belde" halini gelmesini sağlayan unsur "komün tesanüdü"ydü, bu tesanütle onun mahalli topluluğa yaslanan, kendisi inisiyatif alan, kendi kaynaklarına sahip ve bunu harcayabilen beledî bir birimi düşündüğünü söyleyebiliriz. Gökalp Avrupa'da komün hayatının önce şehirlerde başladığına dikkat çekmiş, Türk şehirlerinde ise bunun yokluğuna işaret etmişti. Bununla birlikte kendisi bunun geçmişine girme ihtiyacı his-

---

[2] Bu sonradan mülkiyet tanıma ve hizmet götürme işleminin Türk şehirlerini mesela Güney Amerika şehirlerinden daha iyi konuma getirdiğine dair farklı bir görüş için bkz. Tim Worstall, "The Thing Turkey Got Absolutely Correct – Cities and the Work of Hernando de Soto", *Forbes*, 17.07.2016, https://www.forbes.com/sites/timworstall/2016/07/17/the-thing-turkey-got-absolutely-correct-cities-and-the-work-of-hernando-de-soto/#1dc73af33680'den çeviri http://www.hurfikirler.com/turkiyenin-kesinlikle-dogru-yaptigi-sey-sehirler-ve-hernondo-de-sotonun-kitabi/ (çev: Ünsan Çetin) .

setmedi. Geçen yüzyılın başında belediyelerin gelirlerinin yokluğu önemli bir meseleydi. Gökalp o yıllarda maddi imkânlara sahip vakıfların, kaynaklarını önemsedi ve bu kaynakların etkin bir şekilde kullanılması için onların belediyelere geçmesini bile savundu. Kuvvetle muhtemel bunu bütün vakıfları kapsayacak şekilde düşünmedi. Modern dönemde bazı hizmetler, beledî nitelikli olmasına rağmen belediye düzenine geçilmeden önce olduğu gibi yine vakıfların imkânlarıyla ve ancak onlar tarafından sürdürülebiliyordu (Ortaylı, 2007, s. 447), Gökalp tahminen beledî hizmetlerde bütünlüğü sağlamak üzere bunu önermişti. Kendisi Türk köylerini hatırlatıp onların aynı zamanda bir komün olduğunu öne sürdü, ülkemiz şehirlerinin ise bu niteliği taşımamasını iki sebebe bağladı. Bir sebep şehirlerde toplanan ve doğrudan şehirlerin beledî hizmetlerine harcanacak gelirlerden onların mahrum olmasıydı, vakıflar her ne kadar kuruluş mantıkları farklı olsa da neticede beledî hizmetler veregeliyordu Gökalp'e göre hem kaynak sahibi hem hizmet veren belediye olmalıydı, diğer sebep gayrimüslim toplulukların şehir hayatında özerk idareler ve yapılarla yer almasıydı ki, bu durum ona göre şehirlerin beledî bir birim olarak bütünlüğünü kurmalarına, dayanışmayı tesis etmelerine engeldi (Ziya Gökalp, 1982, s. 130).[3] Şehirler Gökalp'in tercih ettiği kavramla "site" olamıyordu. Gökalp gayrimüslimlerin sahip oldukları imtiyazlarla kentsel hayatta tüm şehir sakinlerinin bir bütün halinde dayanışma imkânını ortadan kaldırdığını düşündü. Modern devirde İstanbul'un Beyoğlu bölgesi gibi himaye gören örnekler üzerinden mi bu kanaate ulaştı, yoksa bu tespiti tüm zamanlar için mi bu kanaatteydi? Buna dair bir bilgimiz yok. Devrin pek çok milliyetçi aydını gibi saflık, arılık arayışı içinde o da bir yüzünü köye dönmüştü, köy kendi kendini yöneten kendi kaynaklarına sahip bir yerleşim yeriydi, onun için şehirler karşısında bir mukayese birimiydi. Onun kendi kendini yöneten komün idaresine dikkat çeken *Küçük Mecmua*'daki satırları, Batı şehirlerinin sadece mekânsal, demografik, iktisadî birimler olmanın ötesinde "komün ruhu"na sahip olduğu önermesini benimsemesi, kendisinin bu yöndeki literatüre de aşinalığını gösterir.[4]

Burada bir soru soralım, şehir idaresi kendi kaynaklarına sahip olsa idi. Osmanlı şehirleri 19. asır sonlarından itibaren yaşadıkları sıkıntıları, bu arada imar-iskân ve mesken meselelerini çözmede başarılı olurlar mıydı? İnisiyatif kullanan, kendi kendini yöneten, kendi maddî imkânlarına sahip bir birimin kendi şehrinin konut, imar ve iskân siyaseti üzerinde özel bir dikkate sahip olacağı, böylece kuralsız davranışların azalacağı öngörülebilir mi? Ziya Gökalp'in işaret ettiği sosyal yapımız içinde komünün yokluğunun, konut siyasetimizi, imar ve iskân politikamızı etkilemiş olabileceğine dair bir tartışmayı Gökalp'in kısa bir yazısına sığdırdığı düşünceleri üzerinden ve ona atfen ilerletmek şartları zorlamak olur. Bu metinde buna girişilmeyecektir.

---

[3] İçtimaiyat "Köy ve Şehir", *Küçük Mecmua*, sayı: 33, (5 Mart 1923), s. 9-12, *Makaleler* 7 içinde ss.128-132.

[4] Konunun Cumhuriyet devri hukuk ve siyaset literatüründeki tartışmaları için bkz. İ. Ortaylı, 1985, s. 9

Bundan dolayı bu armağan kitap için kaleme aldığımız konu, editörlerin de bir seçenek olarak bize sunduğu günümüze dair meselelere, "Ziya Gökalp gibi dâhil olmak" kapsamında değerlendirilmelidir. Çalışmada imar-iskân, mesken meselesi disiplinler arası bir zeminde ele alınacak, konunun davranışsal boyutu işlenecek, kavramsal çözümlemelere girişilecek ve Cumhuriyetin ilk yüzyılı bu kapsamda değerlendirilecek, sosyoloji, siyaset, ahlak disiplini kapsamında bir tartışma yapılacaktır.

İmar Faaliyetinin Niteliği

İnsanın temel ihtiyaçlarından biri de barınma ihtiyacı. Bu ihtiyaç insanlık tarihi kadar eskiye gider. Konut, ailenin barındığı, ahlak ve kültürün geliştiği yuvadır (Özer, 2011, s. 348). Sağlıklı ve güvenli bir konutta ailesiyle birlikte yaşamak, yine benzeri nitelikler taşıyan işyerlerinde çalışmak herkesin arzusudur. Konutlar, iş yerleri vb.leri, imar ve iskân faaliyetinin ürünüdür. Bu faaliyet sonucu farklı boyutlarıyla geniş bir maişet kapısı ortaya çıkmış, farklı iş kolları doğmuş, bu iş kollarının eylemleri doğrudan veya dolaylı bir şekilde imar faaliyetiyle ilişkili sonuçlar doğurmuştur.

Mesken/yapı inşâ etmek, inşâ ettirmek, inşâ edilecek yapıların nerede, nasıl inşâ edileceğine karar vermek, inşâ edilmekte olanı kontrol etmek, inşâ edilenin kalitesine, yoğunluğuna, sayısına karar vermek, ölçeğini, büyüklüğünü tespit etmek, yüksekliğini belirlemek, yapıların diğer yapılarla ilişkisini tespit etmek, yapıların çevresindeki yollara, sosyal donatılara karar vermek, tabiî ve tarihî çevreyle ilişkisini kurmak şeklinde uzayıp gidecek pek çok konu bu faaliyetin bir parçasıdır. Hatta bunlar sadece yerin üstünü değil yer altını da kapsar. Mimar, mühendis, şehir bölge plancısı, emlakçı, müteahhit, bir belediyenin seçilmiş atanmış bütün organları, mensupları, görevlileri o ülkedeki idari sistemin merkeziyetçilik derecesine göre kamu idaresinin merkez teşkilatı ve hatta parlamentolar dâhil geniş bir daire, imar faaliyetinin farklı parçalarına ilişkin karar verir.

İmar faaliyetinin konusu olan alanlar, yapılar modern devirlerde çok daha fazla kazanç kapısıdır, spekülasyon vasıtasıdır, gelir transferi yapmak için müracaat edilen bir enstrüman, sermaye birikim aracıdır. Karar vericiler, uygulayıcı vb. taraflar sadece kendileri için değil mensubu bulundukları toplum için olumlu ya da olumsuz neticeler üretecek tercihlerde bulunurlar. Hangi şekil ve surette değerlendirilirse değerlendirilsin, beşerî bütün faaliyetlerde olduğu gibi buradaki her işlem bir ahlakın menzilindedir. İmar üzerine karar verirken; insanlara sağlıklı, güvenli ve estetik özellikler taşıyan yapılarda oturma imkânı sağlamak, bu niteliklerde çalışma alanları kurmak, böyle bir çevrede insanı yaşatmak, insanların yapılardan ya da çevreden kaynaklanan huzur bozucu etkilere maruz kalmamalarını temin etmek, ikamet edilen yapının, çalışılan işyerinin boş zaman geçirilen alanların, ibadetgâhların, hatta kabristanların insanın maddî ve manevî varlığını geliştirici boyutlarını dikkate almak, insanın hâfıza sahibi bir varlık olduğunu, şehrin hâfızasının bireyin manevî varlığını

tamamlayıcı bir mahiyet taşıdığını düşünmek gerekir.

Toplumsal hayatın içinde karar alıcılar, onları etkileyenler, uygulayıcılar olmak üzere farklı aktörlerin sergilediği davranışlar belli kurallar içinde gerçekleşir. "İmar ahlakının" konusu olan pek çok husus, medenî dünyada hukuk kuralları vasıtasıyla düzenlenir. Bu kurallar evvelden belirlenmiş maddi müeyyideleri devlet tarafından icra etmek suretiyle geçerli kılınan sosyal düzen kurallarıdır (Özyürek, 1972-1973, s.8). Hukuk kuralları kamu otoritesi marifetiyle uygulanır ve zorlayıcıdır. Bu kurallar ahlak kurallarından kopuk değildir. Hukuk düzenine bazen yeni bir norm katılır, bu norm değiştirilebilir veya bunu tamamen ortadan kaldıran bir işlem yapılır, hatta askıya alan bir işlem de gerçekleştirilebilir. Bu işlemlerin hepsi kamu yararına dönük olmayabilir. Kimi durumlarda kuralı ihlal etmiş olanların davranışları affedilir, ama ihlalden kaynaklanan olumsuz sonuçlar her zaman ortadan kalkmayabilir. İmar afları bunun en tipik örnekleridir. Kuralları hiç ihlal etmeyenler yanında ihlal edip bir affın üzerine kalıcı kazanç sağlayanların durumu hukuk içine alınsa da bunun ahlakiliği sorgulanabilir. Burada farklı sorular akla gelir. İşlemler yasaldır ama meşru mudur? Vicdana sığar mı ahlaki değerlerle bağdaşır mı?

Bir mahalledeki mevcut yapıları ve sokak genişliğini dikkate almaksızın kat yüksekliğini artıran bir belediye meclisi kararı, bu yönde yapılan bir hukukî işlem, kamu yararı açısından ne ifade eder? Ya da böyle bir karar yokken tamamlanmış, insanların yaşadığı bir apartmanın üstüne mevcut normlara aykırı bir şekilde sonradan katlar eklemek ahlaki midir? Trafik yoğunluğunun had safhada olduğu bir kavşakta; bir pazaryeri sahasını, bir minibüs garajını, vergi dairesini, devasa bir alışveriş merkezi için işlev değişikliğine giderek ona tahsis etmek, doğrudan trafik üreten şehirlerarası bir otogarın yanına 30 katlı bina, altına da bir AVM yapılması için ruhsat vermek (İzmir Otogarı yanı), bunun için belediye meclisinden karar çıkartmak bu ve benzeri tercihler bugünkü Türkiye'nin önemli meseleleridir. Dere veya deniz kumu kullanarak yapı inşâ etmek, bir binanın taşıyıcı kolunu kesmek gibi malzemeden çalmaya dönük hilelerden, dere yatağına apartman yapmak gibi daha büyük hatalara ve usulsüzlüklere doğru geniş bir yelpazede, sayısı örneklerle çeşitlendirilecek meseleler doğrudan ahlakla ilişkilidir. Bunlar günün birinde bir hukukî işlemle, kamu otoritesinin kararıyla yasal bir koruma altına alınabilmekte, normalleştirilebilmektedir. Bu vb. davranışlar, "imar ahlakı" açısından sorunludur, bir ülkedeki 'kamu tasarım'ı bakımından da son derece sakıncalıdır. İmar, iskân ve mesken meselesi bir ülkede kamu tasarımıyla ilişkilidir.

Kamu Tasarımı/Kamu Bilinci

Kamu tasarımı, rasyonel bir inanç ve ahlak nizamına dayanır. Bir arada yaşamanın adabı, yaşama düzeni kamu tasarımı içinde somutlaşır. Bu tasarım, yazılı ve yazısız kurallarda, teamüllerde, davranışlarda kendisini gösterir. Bir yerde kamu tasarımı var-

sa kamu bilinci de vardır. Tersinden bakıldığında kamu bilincinin olduğu yerde kamu tasarımından söz edilebilir. Bu birikim uzun senelerin ürünüdür. Bir çırpıda oluşmaz. En cisimlenmiş hali şehir düzeni içinde karşımıza çıkar. Oluştuktan sonra da şehir toplumunun mensupları bir şehir düzeninin bilinciyle hareket ederler. Bu bilinç ve bir şehre mensubiyet, zamanla bir şehrin sakinleri için itibar kaynağı olur. Bu düzen yaşadığı şehirle ilgili sorumluluk alan ve kurallara riayet eden mahallî topluluktan gücünü alır. Kamu fikrinin olduğu yerlerde bireylerin kamu aleyhine kişisel çıkar sağlamaya kalkmaları, kınanacak bir davranıştır. Yılmaz Özakpınar'a göre "Kamu soyut düzlemde kavranan bir tasarımdır (….) [bununla birlikte bir şehrin fizikî düzeni içinde de vücut bulur], bir medeniyete bağlı kültürler, kamu yaşamını ön plana çıkaran ve kamu bilincini sergileyen eserlerle parıldar: meydanlar, parklar, korular, ormanlar, tapınaklar, milli parklar, öğrenim kurumları, kütüphaneler, tiyatrolar, oditoryumlar, kervansaraylar, çeşmeler, mahkemeler, spor alanları, hastaneler, araştırma laboratuvarları. Bütün bu eserlerin, işlevlerini yerine getirmesini mümkün kılan, binaların mimarî heybeti ve güzelliği, onları barındıran şehrin düzeni, şehrin estetik ve işlevsel yayılımı, kültürle doğanın kaynaşması, kültürün doğayı boğmaması değişik belirtileridir" (2008, s. 30).

Bu belirtileri örseleyen her tercih, bir kamu fikrinden de uzaklaşmak anlamına gelir. Özakpınar'a göre kamu bilinci, kan birliğini aşan bir birliğe bir dayanışma ruhuna dayanır, şehir toplumları böyle toplumlardır, kamu bilinci bir hayat kalitesinin peşinde olma kaygısının ürünüdür. Şehir medeniyetlerinde kamu bilinci yüksektir. Bir şehrin kamusu varsa bütün fertleri içine alan bir dayanışma ruhu da mevcuttur, bu sadece zor zamanlarda değil asıl olağan zamanlarda kendini gösteren bir uyumla kendisini belirginleştirir. Bireyler kendi şehirlerinde yaşamaktan memnuniyet duyarlar. "Kamu bilinci", bireyin kendisini bir gruba ait hissetmesi ve ona sadakat göstermesi ihtiyacıyla tezahür eder. Kamu bilincinin ve kamu tasarımının olduğu yerde bir arada yaşama sadece kanun normlarıyla sağlanmaz, bunların üstünde bir âdem, görgü, ahlak vardır.

Ahlak, parçanın bütün ile ve her bir grubun daha büyük bir bütün ile işbirliğine girişmesiyle oluşur. Bu tür bir işbirliği olmaksızın hiç şüphe yok ki medeniyet de düşünülemez (Durant, 1978, s. 76).

Toplumların devamlılığı kamu bilincinin mevcudiyetiyle ilişkilidir bu da bir arada yaşama kurallarının benimsenmesinden geçer. Bunun en önemli yöntemlerinden biri, 'alıştırma'dır. Kadim zamanların filozofu Aristoteles, yasa koyucular yurttaşları kurallara alıştırmakla iyi kılarlar, iyi yönetimin kötü olandan farkı budur. (akt. Poyraz, 2006, s. 178) sözleriyle buna işaret eder. Sosyal düzenin istikrarı böyle sağlanır. Toplumlar kendilerini bu yolla ispat eder. Bir toplumda kural çiğnendiği vakit, bireylerde korku ya da rahatsızlık veya utanma hissi oluşmuyorsa, böyle bireyler sayıca azsa o toplumda bir kamudan söz etmek güçleşir. Rejimler insanları kurallara alıştırırken,

toplumun kendi içinden çıkardığı kurumların da buna destek olması, bunların birbirini tamamlaması, her iki aktörün birbirlerini bütünlemesi gerekir. Kimi durumlarda toplumun kendi rahminden çıkardığı organizasyonlar, bilinç inşasında bir birikimi aşılamak bakımından daha müessir olur. Organizasyonun kurumsal terbiyesi, teamüller mesleğe yeni katılanlara bir sosyalleşme süreci içinde nakledilir. Geçmişin dünyasında loncalar, Batı'da meslek odaları böyledir.

Kamu tasarımını sağlayan, kamu bilincini kuran sadece hukuk değildir. Ama hukuk bunu kurmakta zarurî bir unsurdur. Modern toplum hayatiyetini sürdürmek bakımından geleneksel topluma kıyasla bu kurallara daha fazla muhtaçtır. Geleneksel toplumlarda birey; aile dışında, aşiret, sülale, lonca, dinî gruplar vb. gruplara mensuptur. Bu gruplar da kendi içinde bir ahlakın taşıyıcısıdır. Kimi alanlarda kural koyucu sadece o gruptur. Bu grupların kendi içlerinde hüküm süren kurallarıyla dış dünyadaki kurallar birbirlerini çoğunlukla tamamlar. Dış otoritenin dikte ettiği kurallar kolektif bir şuurun, bir vicdanın tezahürüdür, kolektif şuurun geleneksel toplumda bütün grupların iç ahlaklarında bir yansıması vardır. Kural dışı davranışlar bu şuur ve vicdan, canlı olduğu sürece istisnaî kalır.

Modern toplumlarda bu mensubiyetler ya zayıflar ya da tamamen ortadan kalkar. Ailenin de birey vicdanını besleyecek "değer"i transfer etme imkânı azalır. Bundan dolayı kamu otoritesinin önemi artar. Aristoteles'in sözünü ettiği yurttaşı kurallara alıştırma işlevini devlet, özellikle yeni nesiller üzerinden eğitim kurumları vasıtasıyla yoluna koyar. Bu kurumlar dışında özellikle geçiş toplumlarında devlet merkezde ve taşrada modernliği güç kullanarak tesis etmeye çalışır. Eugen Weber'in *Köylülerden Fransızlara Fransa Kırsalının Modernleşmesi 1870-1914* çalışması taşra Fransası için buna dair örnekler içerir (bkz Weber, 2017).

Kamu gücünün yanında geleneksel toplumdaki grupların, modern toplumda da benzeri teşkilatlı gruplarla, bir arada yaşamanın yeni kurallarını benimsetmeleri mümkün olabilir. Durkheim, modern toplumda anomi problemini çözmek için küçük grupların etkililiğini dikkate alarak buradan bir çıkış yolu oluşturmaya çalışır. "Bir ahlak, her zaman bir grubun eseridir. Bu ahlak, grup onu koruduğu müddetçe yürürlükte olabilir. (…) ahlak fertlere emreden, onları şu veya bu tarzda hareket etmeye zorlayan, şahsî temayüllere bir sınır çizen ve daha ileri gitmelerine engel olan kurallardan kuruludur. Böylece fertten üstün ve ferde meşru bir şekilde emreden, dolayısıyla bütün fertler arasında ortak olan bir tek ahlak kudreti vardır. O da kamu kudretidir (Durkheim, 1962, s. 10)." Ziya Gökalp, modern toplumda mesleklerin çeşitlenmesine bakarak, çok sayıda bireyin meslek grupları gibi ikinci grupların mensubu olduğunu dikkate alarak, geçmişte loncaların işlevini bir ölçüde görecek formasyonlara dikkat çekmiş, meslek kuruluşlarının yaygınlaştırılması yoluyla toplumdaki anomiyi, ahlaki krizi çözmenin imkânları üzerinde durur, bu kuruluşlara önem verilmesi gerektiğine inanır. Ahlakı kısımlara ayırır; medenî ahlak, vatanî ahlak, meslekî ahlak ayrımına

gider. Bu zeminde meslekî ahlaka ve meslek kuruluşlarına da önem atfetmiştir (1969, s. 93-95). Mesele şudur ki Cumhuriyet devrinde mimar daha sonra inşaat mühendisi ve şehir planlama odaları meslek ahlakı konusunda bir misyon üstlenmişler midir? Buna dair perspektifleri, ayrıca yetki ve imkânları olmuş mudur? Bu bir ülkede kamu tasarımının varlığı veya yokluğuyla ilişkilidir.

Kamu Tasarımının İzini Sürmek

Toplumsal değişmenin sınırlı olduğu klasik devirlerde hem Doğu'da hem Batı'da bir kamu tasarımının olduğunu öne sürebiliriz. Klasik zamanlarda bu kamu tasarımının merkezinde sosyal bir birim olan mahalle oturur. Mahalle küçük bir birimdir ancak dayanışmanın, sosyal organizasyonun beslendiği bir mecradır, bir alışverişin yoğun yaşandığı bir yerdir (Cansever, 1997, s. 106). Loncalar, vakıflar, tarikatlar geleneksel şehrin dokusu içinde mahallenin yanı başında yer alırlar. Bunların her birinin şehirle ilgili bazı alanlarda doğrudan sorumlulukları olmuştur, onlar bir şekilde yaşadıkları beldeyle ilgilenirler. Vatandaşlık üzerine çalışmalarıyla tanınan Engin Işın bu coğrafyada "genişletilmiş ve derinleştirilmiş anlamıyla", bir yurttaşlık fikri aranacaksa bunun oluşumunda Batı'dan farklı olarak toplumsal, kültürel ve dinî kurumlarının rolü üzerinde durulabileceğini öne sürmüş, bu çerçevede vakıf kurumuna dikkat çekmiştir (Işın, 2013, s. 31). XIX. asrın başından itibaren geleneksel toplum formu kademeli olarak başkalaşmış, belli özelliklerini yitirmiştir. XX. asır başında da toplumsal dayanışmayı tekrar nasıl sağlarız, sosyal ihtiyaçları nasıl karşılayabiliriz sorusu sorulmuştur. Ziya Gökalp ve bir grup düşünür buna kafa yormuştur. Yukarıda İkinci Meşrutiyet yıllarında Gökalp'in vakıfları elindeki maddî kaynaklardan istifade etmek için belediyelerin uhdesine bırakma taraftarı olduğu belirtmiştik. Aslında komünü tasavvur ederken, belediyelere maddî ihtiyaçları karşılamak için vakıfları teslim etmek şehirde inisiyatif kullanan dayanışma birimini etkisiz kılacak bir öneridir. Bu Gökalp'in küçük birimleri daha büyük bir birim içinde alarak sınırlamasının eritmesinin bir örneğidir, kendisi devleti teşkilatlı bir millet olarak görür, dolayısıyla merkeziyetçidir.

Türk modernleşmesi bütün merkeziyetçiliğine rağmen Erken Cumhuriyet döneminin başında adem-i merkezi yapılar barındırmıştır. Mahalle, fiilen malî ve idarî bir organizasyon olarak ilk senelerde gayrı resmî olarak bile yaşamış, daha sonra bu niteliğini kaybetmiştir. Bu birim, yaşanan çevreyle ilişkili olarak inisiyatif alabilen bir yapıdır. Tarikatlar kapatılmış, loncalar ekonomik değişimle tasfiye olmuş, mâmâfih mahalle daha gecikmeli bir şekilde ortadan kalkmıştır. Mimar mütefekkir Turgut Cansever'in verdiği şu örnek, Türk modernleşmesinde Cumhuriyet'in ilk yıllarında bile mahallî katılımın mümkün olduğunu gösterir:

Turgut Cansever, babası Dr. Hasan Ferit Cansever'in, Bursa yıllarında (1928-1933) eşrafla yaşadığı bir olayı nakleder. Olay 1930'larda geçer ve mahallenin nasıl

bir fonksiyon gördüğünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir. 1930'da Belediye Kanunu, ardından 1933'te yapılan ilave bir düzenlemeyle mahalle idaresi hukukî şahsiyetini kaybeder.[5] Dr. Cansever'i ziyaret eden ihtiyarlar, "efendim muhtarı biz tayin edip azletmezsek parasını biz vermezsek, muhtara işimizi nasıl yaptıracağız? Sokak bakıcısının, bekçinin, çöpçünün parası bizim tarafımızdan verilmezse halimiz nice olur? Efendim, bu insanların parasını bizim vermemizde ne kötülük var ki bizi mahallemizi tâkip etmekten alıkoyuyorlar? Sonra efendim mahalleli, şehirli mahallesine bakmazsa ilgilenmezse şehrimizin geleceği ne olur? (Cansever, 1997, s.281-282)." sözleriyle ondan yardım talep ederler. Mahallelinin, şehirlinin yaşadıkları şehri takip etmesi, sunulan bir hizmetin, kendisinin ödediği bir bedelin karşılığı olduğunu bilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Burada hissettiği sorumluluk, aynı zamanda yaptığı bir ödemenin karşılığını yakînen takip edebilme fırsatından kaynaklanır. Mahalleye mensubiyet bir kamu tasavvuru içinde vücut bulur. Mahalle şehirden kopuk bir birim değildir. Cansever, aynı yıllarda Bursa'da kadınların yaşadıkları mahalledeki fizikî değişiklikleri birebir takip ettiklerini, takdirlerini ya da yergilerini birbirleriyle paylaştıklarını bir tür kamuoyu oluşturduklarını nakleder (Cansever, 1997, s. 201). Erken Cumhuriyet vatandaşlık şuuru oluşturmak için çabalamış, vatandaş terbiyesi üzerinde durmuş, ancak mahalli olana etnografik malzeme olmanın ötesinde bir kıymet vermemiştir. Burada mahalleye, sâkinlerinin şehrin yönetimine katılım bakımından istifâde edilebilecek bir kaynak nazarıyla yaklaşmamış, bu sivil inisiyatiften Türk şehirleri mahrum kalmıştır.

Cansever'in modern zamanlarda bu ilginin, fikr-i takibin, sorumluluk duygusunun şehir düzeyinde nasıl olabileceğine dair Türkiye dışından verdiği bir örnek, modernliğin şahikasını yaşayan ABD'den, San Fransisco'dandır. Mimar Cengiz Bektaş'la bu şehre yaptıkları bir gezide, iki hanım kendilerine dört gün rehberlik yapar. Her ikisi de haftada iki üç defa gazetelerde şehir içinde meydana gelen olumlu ve olumsuz fizikî değişiklikleri, düzenli yazdıklarını anlatmış, San Fransisco'da kendileri gibi yazan 20-30 kişinin daha olduğunu, bu yazıların evlerin rengine ya da yeni bir çiçekçi, büfecinin sebep olduğu görüntü değişikliğine kadar uzandığını belirtmişlerdir (Cansever, 2008, s. 129).

Burada şehirdeki her türlü imar ve iskân faaliyetine ilişkin algıyı açık tutmak, kamuoyu oluşturmak için bir değil birden fazla kişinin bunu iş edinmiş olması, bir mesuliyet duygusu içinde hareket etmesi dikkat çekicidir. Bugün geleneksel Türk şeh-

---

[5] Aslında 1913'te yapılan yasal bir düzenleme (İdare-i Umumiye-i Vilayet Kanunu Muvakkatı) mahalle idaresiyle ilgili düzenlemeler kalkmış. Ancak yeri doldurulamadığı için fiilen mahalle sürmüştür. 1933'te belediye teşkilatı olan yerlerde muhtar ve ihtiyar heyetinin kaldırılmasıyla bu yapı hükümsüz hale gelmiştir. (Belediye Teşkilatı Olan Yerlerde Muhtar ve İhtiyar Heyetlerinin Lağvı Hakkında Kanun 10.06.1933, *Resmî Gaze*te, 19.06.1933, no: 2431). (Demirci, 2019, s.168).

rindeki gibi bir mahalle yoktur. Bir kamu tasarımına sahip olduğunu düşündüğümüz ABD ya da Avrupa şehirlerindeki gibi şehir sâkinlerinin hatırı sayılır bir kesiminin, yaşadığımız şehre dair bir fikr-i takibi, başlattıkları ve geliştirdikleri bir inisiyatif de mevcut değildir. Bugünkü şehirlerimizde yukarıda sözünü ettiğimiz türde bir dikkatle yazan gazetecilere, köşe sahiplerine ihtiyaç vardır.[6] Bu her şehirde zarurî bir ihtiyaçtır. Şehirlerimiz "imar ahlakı" konusunda teyakkuzda olmamızı sağlayacak uyarıcılardan, semtlerimiz bu tür dikkatlerden mahrumdur. Elektronik habercilik mahallî basınının önüne bu yönde geniş imkânlar sunmaktadır.[7] Bunun yanı sıra imza kampanyası, basın açıklamaları veya pankartlı eylemler gibi tezahürleriyle seyrek de olsa böyle inisiyatifler, İstanbul'un hayli şehirleşmiş ve hâlâ şehir içinde yaşamayı sürdüren son derece sınırlı bir toplumsal kesiminde görülmektedir, buna az sayıda meslek odası da dâhil edilebilir. Taşra şehirlerinde ise bu daha da seyrek görülmektedir.

Bir kamu tasarımından mahrum olmamız, kamu bilincinden uzak düşmemiz uzun senelere giden bir geçmişin ürünüdür. Peyami Safa modern Türk şehirlerinde ihtiyacını hissettiğimiz bu kamu bilincine Ziya Gökalp'i hatırlatır şekilde "site an'anesi" demiştir (Safa, ty/1938, s. 168). Erken Cumhuriyet, bunu yeniden inşâ etmek istemiştir. Avrupa dillerinden 'citizenship' kelimesi Türkçe'ye vatandaşlık ya da yurttaşlık şeklinde aktarılırken kelimenin Batı dillerindeki kökeninde city kelimesiyle akrabalığı, "şehirli olma" ya da "medenî olma" boyutunun sadece suretten ibaret olmadığını, şehirliliğinin şehirlilik durumundan da kaynaklanan bir organizasyon olduğu, arkasında bir kamu ruhunun olduğu ihmal edilmiştir. Yukarıda verdiğimiz mahalleye dair örnek aslında değerler ve kurumlar bakımından asrın başında dozu artan ve sonrada artacak merkeziyetçilik karşısında şehirlerimizin küçük birimlerinde sivil inisiyatif anlamında bir kapasite olduğunu göstermektedir.

Yaşadığı şehirle ilgili somut sorumlulukları olmayan şehir sâkinleri, kuvvetle muhtemel kısa bir süre içinde bu yeni şartlara uyum sağlamış olmalıdır. Şehirle sâkinleri arasındaki bağ kopmuştur. Mahallenin yok olması, loncanın dış şartlardan dolayı arkaik bir yapıya dönüşmesi, vakıfların anlamını, işlevini kaybetmesi, apartmanlaşma, göçün yönetilebilir olmaktan çıkması sebebiyle, şehirlerde bir "belediye terbiyesi" teşekkül etmemiştir. İstanbul gibi sınırlı sayıda şehirde koruma ve güzelleştirme

---

6 1940'lardan 1960'lara bu ihtiyacı sınırlı bir ölçüde İstanbul için karşılayan köşe yazarlarının gazete yazılarından yapılan derlemeler için bkz. Refik Halit Karay (2014), *Memleket Yazıları -1-, Hep İstan*bul (haz: T. Birkan), İstanbul: İnkılap, 2014; Nahid Sırrı Örik (2010), İstanbul Yazıları, Ankara: Türk Tarih Kurumu. Nihat Sâmi Banarlı (1986), İstanbul'a Dair, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı .

7 Bu tür bir çabayla ilgili ne kastettiğimize dair yaşadığım şehirden Denizli'den bir örnek : https://www.denizlihaber.com/yazarlar/yasar-tok/dereyi-doldurup-dsiye-celme- atmak (görüntülenme tarihi : 3 Aralık 2019) ; https://www.denizlihaber.com/yazarlar/yasar-tok/faciaya-davetiye-cikaran-bir-hikaye/ 12 Şubat 2019.

dernekleri kurulduysa da (Tunaya, 1995, s. 548),[8] bunlar mazisiz, güçsüz, etkisi çok sınırlı derneklerdir. Bunun dışında modern mühendisler, mimarlar kendilerine özgü sıkıntılarla boğuşmuşlardır. Bozdoğan, meslek kuruluşlarının mimar-mühendislerin parçalanmış, dağılmış politik, kültürel ve ekonomik düzen içinde meslekî varlıklarını ispat etmeleri, meslek söylemini inşâ etmelerinin güçlüklerine işaret etmiştir. Erken Cumhuriyet döneminde mimarlar camiasının kendisine normatif bir çerçeve çizmesi daha meslekî statüleri oluşmadığı için hayli zordur (Bozdoğan, 2012, s.187). Böyle olunca da sadece bir kamu tasarımına değil onun ahlakî boyutuna katkıda bulunmadığı öne sürülebilir. Üstelik faaliyet alanlarının da devletin Batılılaşma politikasının enstrümanı sayılması, mimarlık mesleğinin "iktidar kurumları tarafından örgütlenen modernleşme sürecinin sıkıntılarını çeken alanlardan birisi" olmasına yol açmıştır (Baydar, 2000, s.118). Otoriter merkeziyetçi Türk modernleşmesi, kendi başına sıfırdan bir kamusal tasarım oluşturmaya yönelmiştir. Mimar ve mühendis camiası tıpkı diğer modern meslek camiaları gibi meslek ahlakı üzerine düşünecek bir vasatta mesleklerini icra etmemiştir. Oysa "Modern meslekler, geleneksel mesleklerden farklı olarak kuşatıcı bir üst ahlâka doğrudan bağlı olmayan; tam tersine özerk ahlâkî donanımı olan ve artık "moral" değil, "etik" düzeyde tanımlanan varlıklardır (…) Türkiye'de mesleklerin özerk etik normlara dayalı olarak serpilmesi başarılama[mıştır] (Öğün, 2016)." Bir mesleğin ahlakî normları, aslında pratik etkinliklerden oluşan belirli bir alanda geliştirilir ve çoğu kez meslekle ilgili toplumsallaşmanın belli biçimleri aracılığıyla şekillenir, belli türden eğitimlerle aktarılır ve devredilir (Kübler, 2009, s. 177). Modern Türkiye'de bu anlamda bir "meslekleşme"den söz etmek güçtür, mesleğin rol modellerini, âdâbını, en iyi ürünlerini mesleğe yeni girenlere bir bilinç olarak aktarma, bu yolla meslekî kodları oluşturacak bir çerçeveyi paylaşma âdeti yoktur.

Ankara'da Kamu Tasarımı Arayışı

Cumhuriyet'in ilk çeyrek yüzyılı içinde Ankara'da Jansen, İstanbul'da Prost planları modern Türklere iki kamu tasarımı önerisi sunar. "Cumhuriyet'in şehir hayatının nasıl olması gerektiğine dair bir inancı vardır (Tekeli, 2000, s. 340)." Arkasındaki felsefe bir yana, bunların barındırdığı ölçülere, koyduğu kurallara dönemin elitlerinin uyup uymadığı önem arz eder. Elbette Türk Modernleşmesi de beşerî hırslara muhatap olmuştur. Esasen beşerî hırslar zaman ve mekân tanımaz. Kamu otoritesi bu hırslara karşı kendi başına başa çıkamaz. Ayrıca bu otoriteyi temsil eden görevliler de aynı beşerî zaaflarla sakatlanmış olabilir. Tepe mevkilerinde bu otoriteyi kullanan, icra mesuliyeti taşıyanların, görevlerini ifâ etmemeleri ya da bilerek hata yapmaları halinde onları uyaracak bir mercî ya da sivil inisiyatif yoksa görevliler içinde gidişata ayak uyduranlar olacaktır.

Cumhuriyet döneminde en somut örnekler Ankara'da karşımıza çıkar; oysa An-

[8] 1947 Türkiye Yıllığında bunların sayısı sadece 79'dur (akt. Tunaya, 1995, s.548)

kara, Cumhuriyet'in, yeni kamu tasarımının da merkezidir. Cumhuriyet'in bir "kamu bilinci" oluşturmak gayesi vardır, yeni bir medeniyet tasarımı oluşturmaya heveslidir. Oysa bu sanıldığı kadar kolay değildir. Merkeziyetçi idarî rejim hayli inşâcıdır, modern şehircilik kuralları içinde Ankara'da yeni bir şehir kurmaya çalışır, ancak Erken Cumhuriyet'in ilk senelerinde kendi koyduğu kuralların çiğnenmesine engel olamaz. Ankara'da şehircilik bakımından mahalli uyarıcılar, mahallî bir kamuoyu elbette mevcut değildir.

Yeni başkentin içinde sıfırdan bir şehir kurmak için adım atılır. Işığı sönmüş bir ülkede tek ekonomik canlılık bu sebeple Ankara'da yaşanır. Şehir büyük bir imar faaliyetiyle inşa edilir. Planlama işi plancı ve mimar Jansen'e havale edilir. Yeni şehri o planlar, Jansen Atatürk'e bu planı tatbik edecek kuvvetli bir idarenin olup olmadığını sorduğunda F. R. Atay Atatürk'ün sert cevap verdiğini nakleder (Atay, 2012, s. 488). Atatürk uygulamadan haberdar olduğu nispette bu konuda titizdir (Atay, 1970, s. 123-124), ancak kural ihlalleri de onun sağlığında başlar, üstelik ülkenin asker, bürokrat, siyasî eliti de bu sürecin bir parçasıdır (Atay, 2012, s. 494).

"1920'lerin sonunda Ankara nüfusunun hemen yarısını oluşturan asker-sivil bürokratlar dönemin göreli olarak iyi kazanan kesimini oluşturur (G. Nalbantoğlu, 2000a, s. 254). Ankara bir başkente dönüştükten sonra bir anda büyük bir mesken meselesiyle karşı karşıya kalmıştır. Yüksek kiralar uzun yıllar iyi bir kazanç kapısı olmuş, yüksek memurlar, siyasetçiler işin içine girdiği nispette bundan istifâde etmiştir. Kanundaki her açık, bu kesim tarafından değerlendirilmiştir (G. Nalbantoğlu, 2000a: 261). Bireysel yatırımlarla yapılan apartmanlar kira evleri olarak kazanç sağlamıştır. O yıllarda bir apartmanın bağımsız bölümlerinin satılmasına izin verilmediğini, burada hatırlatmakta fayda bulunur. Apartman daireleri satılmak için değil kira getirmek üzere inşâ edilmiştir. "Bir yandan kamu arazileri özel mülkiyete geçiril[miş], spekülasyon işlemleri yüksek kademe bürokratlarca da artan ölçülerle sürdürül[müştür] (G. Nalbantoğlu, 2000, s. 257)". Arsa satın alma, el koymaya uzanan yelpazede, Yusuf Akçura'nın tespitiyle belki de bir sınıf içgüdüsüyle taşınmaz mallar, arsalar radikal bir el değiştirmeye uğramıştır (H. Ü. Nalbantoğlu, 2000b, s. 293). Ankara Şehir ve İmar Müdürlüğü'nün 1932, 1933, 1934 kararlarını inceleyen bir araştırmacı, 1933 yılında Jansen planı uygulanırken 1934 yılının son aylarında planda tâdilâtın gözle görünür düzeyde arttığını, "1935 yılına erişildiğinde kaçak ev, bahçede bağımsız oda, kaçak çatı, kaçak eklenti, ve projeden sapma ve ifraz taleplerinin her oturumda gündemde olduğunu, hatta yeni şehirde bulvarda kat yükseklerinin de yine aynı planla çelişecek şekilde değiştiğini" tespit etmiştir (Tankut, 2000, s. 313).

Bütün bu tespitleri teyit edecek küçük bir anekdot, mülkiyet hırsının derecesini anlatmak bakımından önemlidir. Münevver Ayaşlı, bir büyükelçi/milletvekili eşi olarak Ankara'nın üst düzey bürokrat-asker muhitinin parçasıdır. Komşuları İstiklal Mahke-

mesi'nde savcılık da yapmış olan genç milletvekili Necip Ali'dir.[9] Necip Ali müstakil evinin bir odasını manav dükkânına çevirtmiştir. Bir gün Necip Ali'nin "Jansen-Falih Rıfkı stili" evinin önünden geçerken çifte, malî imkânsızlıklarından, geçinmek için bunu yapmak mecburiyetinde kaldığından dem vurur. Ayaşlı, Necip Ali gibi bir milletvekili için bunu hiç de inandırıcı bulmaz (Ayaşlı, 1975: 25). Kendisinin bu hâtırası münferit değildir. 1930'lar Ankarası'nda İmar Komisyonu başkanlığı yapan gazeteci yazar Falih Rıfkı Atay, bir başka bürokrat Ankara Vali ve Belediye Başkanı Nevzat Tandoğan'ın, dönemin elitlerine imar konularında kolaylık sağlamada ne kadar müzahir olduğunu anlatmadan duramamıştır. Atay, diğer taraftan Ankara Kalesine yapılan kaçak ilk gecekonduların yıkılmasına dönük İmar Komisyonu olarak karar aldıklarını, ancak valiliğin/belediyenin bunu uygulamadığını da belirtir (Atay, 2012, s. 492-495).

İstanbul'da Kamu Tasarımı Arayışı

Eski başkent İstanbul, Cumhuriyet dönemine nüfusu önemli ölçüde azalarak ekonomik güç kaybederek adım atmıştır. İstanbul, Türklerin kamu tasarımı içinde bir çıpa, bir ölçü, toplumun tasavvur dünyasında iyinin, güzelin, estetiğin merkezi olabilecekken Osmanlı son döneminden intikal edecek şekilde aşamalı olarak bu özelliğini yitirmiştir. İstanbul'un planlanması Erken Cumhuriyet döneminde bir yabancıya Prost'a verilmiş, 1936-1951 arasında bu plan önemli ölçüde uygulanmıştır (Gül, 2011, s. 118-156), motorlu taşıtları dikkate alan yeni yollar, parklar, meydanlar, stadyum düşünülmüştür. Bunların somutlaşmasında bu devirde belediye başkanlığı görevini de yürütmek zorunda olan valinin desteği önemli rol oynamıştır. Şehrin Cumhuriyet'in ilk on yılında ihmal edilmişliğine son veren önemli adımlar bu dönemde atılmıştır. Bununla birlikte yanlış kararlar da alınmış, bunlar bir sonraki dönemde de sürmüştür.

Şehrin tabiî dokusu içinde önem arz eden mevkilerde sanayinin alıkonulması bunlar arasındadır. Vilayetin/belediyenin verdiği bir ruhsatla olsa da bu durumun ne kadar ahlakî olduğu sorgulanabilir. Esasen bu Tanzimat yıllarından Meşrutiyet'e oradan Cumhuriyet dönemine intikal eden bir özensizliktir. Mesela Yahya Kemal Beyatlı'nın "Gidelim Göksu'ya âlem-i âb eyleyelim" mısralarıyla başlayan, kürdilihicazkâr bir şarkıya da güfte olacak kadar müstesna bir mesire yerinde, Göksu Deresine açılan bir ip fabrikasını 1935'in başında görmek mümkündür (Demirci, 2019: 136), 1945'te bu fabrika çalışmaya devam etmektedir (bkz. Örik, 2011, s. 44).[10] Boğaz'daki Paşabahçe Cam Fabrikası (1935), Rakı, İspirto Fabrikası (1932), 1810'un tabakhanesi bir işletme Beykoz Deri ve Kundura Fabrikası (1933) olarak Cumhuriyet'in ilk çeyrek asrında resmi kararlarla, ruhsatlarla kurulmuş, faaliyet göstermiştir, şehircilik açısından bu konuda bir hassasiyetin olmadığı anlaşılmaktadır.

---

9 Necip Ali hakkında bkz. Süleyman İnan (2007). *Necip Ali Küçüka*, Ankara: Bilge Yayınları.

10 "Göksu İçin", Tanin, nr.740, 20 Eylül 1945, s.5.

Haliç'i esas sanayi bölgesi olarak planlamak da Prost planının tercihidir (Demirci, 2019, s. 139). DP döneminde belediye, bölgede sanayi faaliyetlerine son vermek için teşebbüste bulunmuş, Ticaret Odası ve Sanayi Odası karşı çıkmış, Bayındırlık Bakanlığı da odalardan yana karar almıştır (Gül, 2013, s. 254, dipnot: 62). Ülkenin en önemli şehrinde coğrafya ve topoğrafya açısından hayli özellikli, tarihî bir yer mezbaha, tersane, sanayi tesisi gibi farklı tesislere ev sahipliği yapmıştır. Bu durgun suyun kirleticileri arasında, sonradan Türkiye'nin en büyük sanayicileri de yer alacaktır.[11] Prost'un sanayi bölgesine dair kararının dışında arsa vurguncuları ve spekülatörler de Prost'u yönlendirmiştir, rejimin en önemli gazetecilerinden ve rejimin kendi içinde otokritiğini yapabilen Atay, bu zümrenin Prost'a oyun oynadığını da yazar (2012: 494). Prost planının uygulanması Demokrat Parti Hükümeti döneminde bırakılmıştır.

Turizm, Türkiye'de imar ahlakının örselendiği önemli alanlardan birisidir. Hem merkezî idarenin hem mahalli idarenin buradan elde edilecek kazancı öne çıkartan bu alanda imar kurallarını esneten tercihlerinin geçmişi gerilere gider. Erken dönem örneklerinden biri İstanbul'un lüks konaklama ihtiyacının had safhada olduğu bir devirde inşâ edilen Hilton Otelidir. Otel, 1952'de ABD'li ve aralarında Güzel Sanatlar Akademisi hocalarından Sedad Hakkı Eldem'in de yer aldığı Türk mimarlar tarafından oluşan bir grup tarafından çizilmiştir. 1955'de açılan beş yıldızlı ilk otelin 13 katlı kütlesiyle bugünün ölçülerinde küçük gözükse de Boğaz'da işgal ettiği yer aslında bir park alanıdır.[12] Bu otel için Taksim Gezi Parkı'ndan Maçka'ya uzanan 2 numaralı park, Demokrat Partili yöneticiler tarafından otel binası yapılmak üzere işlev değişikliğine uğratılır. Yapı aynı zamanda Boğaz'a cephesi olan karşı yakadan ve denizden açıkça görünebilecek bir konumdadır, otel o yıllarda Beyoğlu yakasında iğreti, panoramayı kirleten görüntüsüyle kötü gidecek bir sürecin başlangıcı olmuştur. Bir devlet kurumu olan Emekli Sandığı tarafından yaptırılmış, işletmesi de Hilton'a verilmiştir. Zamanında mimar-mühendis Ekrem Hakkı Ayverdi, yazar Nihat Sami Banarlı gibi DP'ye uzak olmayan fikir ve kültür adamları tarafından yapıya itiraz edilmiş ve eleştirilmiştir (Demirci, 2019, s. 152). Gazeteci, yazar Burhan Arpad, aynı dönemde Conrad Hilton'un Viyana'ya gittiğini, oteli için şehir parkını istediğini, Viyanalıların kendisine müsaade etmediğini anlatır. Hilton kendisine bir patinaj alanı gösterilince beğenmemiş, ama sonradan dönüp orada otelini yaptırtmıştır. Aynı Viyana'da Rasathane Parkının Tarım Fakültesinin bina ihtiyacını karşılamak üzere bir kısmına el konmak istendiğinde, tepkiler üzerine Başbakan devreye girmiş, konu kamuoyuna sorulmuş, Rasathane Parkının korunması için Viyanalılar oy vermiştir (Arpad, 1983,

---

[11] Arçelik'in ilk üretim yeri Haliç'tir. 1956'dan 1970'e kadar burada üretim yapmıştır. Daha sonra bu binaya Beko Teknik yerleşmiş, 1977'ye kadar bir yangına maruz kalıncaya kadar burada faaliyet göstermiş, aynı grup bölgeden işletmelerinin tamamına yakınını çekerken takdire şayan bir iş yapmış, bölgede önemli bir müze kurmuştur bkz. https://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/sanayi-halicten-ozur-diliyor-38261827 (27.08.2001)

[12] https://v3.arkitera.com/h17437-aydin-beyin-hilton-baskisi.html (11.06.2007).

s. 13-15). 1950'lere artık bir başka örnek, Tarabya koyunda cepheli hoş bir mimariye sahip ahşap Tokatlıyan Otelinin yanması sonrası yerine yapılan Tarabya Otelidir. Otel yeniden yapılırken yine Emekli Sandığı devreye girmiş, inşaatı finanse etmiştir, betonarme ve Boğaz'da hemen kıyıda yer alan çok katlı gövdesiyle çevresiyle uyumsuz bu binanın bir benzeri Boğaz kıyılarında yer almaz.

Harbiye'deki Hilton Oteli, seneler içinde İstanbul'un en kalabalık izdiham üreten arterleri arasında kalmıştır. 2000'li yılların başında özelleştirmeye el değiştiren otelin o tarihte büyük bir medya patronu yeni sahibinin ortak olduğu şirket, emsal değeri 0.7'den 2.7'ye çıkarılması için teşebbüste bulunmuş, inşaat alanının beş mislinden daha fazla artırılması talebi Şişli Belediyesi tarafından onaylanırken, bu karar İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından kabul edilmemiştir. Bu arada bölge de Kültür ve Tabiat Varlıkları Bölge Kurulu tarafından sit alanı olarak da ilan edilmiştir. Şehrin hayli fazla yoğunluk üreten, araç trafiği bakımından son derece problemli bir bölge olmasına rağmen holdingin talebi dikkat çekicidir. Oysa bu medya grubunun yayınlarında şehircilikle ilgili sayısız uyarı niteliğinde yazı çıkmış, grubun yayınevi sonraki senelerde bu konuda kitap da basmıştır.

Düşük Şiddetli Devrim-Tarihin Büyük Yürüyüşü:

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından özellikle de DP'nin iktidara gelişinden sonra Türkiye daha önceki devirlerde yaşamadığı ölçüde ve hızda bir göçle karşılaşır. 1945'te nüfusun yüzde 83'ü köylerde otururken 1955'te bu oran yüzde 71'e düşer (Karpat, 1996, s. 99). İstanbul'da gecekondular da İkinci Dünya Savaşından sonra yaygınlaşır. Köylülerin şehirlere göçü Hocaoğlu'nun tâbiriyle, düşük şiddetli bir devrimdir, tarihin durdurulamaz yürüyüşüdür (Hocaoğlu, 2002, s. 111).

Göç edenler büyükşehirlerde boş arazilere yerleşirler, kendileri için basit meskenler yaparlar ve doğrudan kendileri yerleşirler. 1960'lara kadar bu böyle sürer. 1970'lerde süreç farklı şekillenir. Bu sefer kendilerinin değil başkalarının oturması için devlete ait topraklar işgal edilmeye, tapusuz alanlar parça parça üçüncü kişilere satılmaya başlar. Arazi mafyası da bu şekilde ortaya çıkar.[13] 1980'lerde, 1990'larda şehirlerde bu zümre belediye içi aktörlerle kurdukları ilişkilerle ve imar aflarıyla önemli kazançlar elde ederler (Işık, 1995, s. 793).

---

[13] İstanbul Belediye Başkanı İsvan'ın anlatımıyla arazi mafyası hayli profesyonel çalışır. Suyu, elektriği, yolu olmayan Sarıyer'in tepelerinde bir mahalde gayet güzel bir okul yaptıran bir ârazi mafyası reisi, çevredeki kamu arazisini parseller, satar, buraya belediyenin su, elektrik, yol getirmesi için şık bir okul yaptırır. Açılışa bunlardan haberi olmayan belediye başkanını davet edilir, açılış sonrası velilerden farklı farklı kişiler, yol, su, elektrik ister. Bunlara olumlu cevap veren Belediye Başkanı bu ihtiyaçları karşılar, beş altı ay sonra oyuna getirildiğini tesadüf sonrası öğrenir. (İsvan, 2002, s.356-357).

Merkezî idare, imar meselelerinde hızlı ekonomik büyümeyi, sanayi ya da turizmde gelişmeyi sağlamak üzere farklı zamanlarda önemli tavizler verir, sanayicinin önünü kesmez, turizme önce İstanbul'da müzahir olur. Diğer taraftan göçle büyüyen büyükşehirlerde ucuz arsa, sağlam ve güvenli konut ihtiyacı gibi ihtiyaçları karşılamakta 1980'lerde Toplu Konut İdaresi'nin kuruluşuna kadar merkezî idare hiçbir bir varlık gösteremez. Bundan dolayı gecekondulaşma ve kuralsız apartmanlaşma genişler, diğer taraftan büyükşehirlerde konut açığı da sürer.

Senelere yayılacak şekilde İstanbul lime lime edilir. Bu süreçte kollamacılık 1980'e kadar AP ve CHP daha sonra ANAP, SHP her partiye mahallî düzeyde bulaşır. Üstelik bu partilerden her biri kollamacılıkta bir öncekinden daha güçlü ve etkili olmuştur (Ayata, 1993, s. 386). Parti teşkilatlarında mahallî nüfuz grupları türer. Kamuya ait araziler dere tepe demeden işgal edilir, bir zamanlar üzerine gecekondu yapılan araziler de dahil olmak üzere bu alanlara çoğu otoparksız, bahçesiz apartmanlar bitişik nizamda yapılır, büyükşehirlerde insanlar kibrit kutuları şeklinde güvensiz yapılara âdetâ istif edilir.

1960'lardan başlayarak şehrin her yerinde konutlar, işyerleri, atölyeler, fabrikalar birbirleriyle iç içe omuz omuza üst üste boy gösterir. Birçok ailenin oturduğu apartmanların kimi dairelerinde iş yerleri hatta atölyeler ortaya çıkmıştır. Zincirlikuyu Mezarlığı apartman kümeleriyle ilaç fabrikaları arasında sıkışıp kalır, Karacaahmet Mezarlığının karşısına süper lüks daireler inşa edilir (Arpad, 1983, s. 204-205). 1970'lerin sonuna gelindiğinde gecekonduculuk geride kalmış, toprak spekülasyonu, vurgunculuğun ulaştığı düzey büyük paralara ulaşmış, bunun sonucu olarak 8-10 katlı büyük, çirkin ve sağlıksız beton yapılar yükselmiştir, Arpad'a göre son yıllarda uğramayanlar İstanbul'u tanıyamayacaklardır (Arpad, 1983, s. 1). Aynı dönemde şehrin kültürel hâfızasında yer eden sinemalar, tiyatrolar süreçten zarar görmüş (Arpad, 1983, 4-5, 179), hatta Belediye'nin kendisi bile (1979) bir tiyatroya zarar vermeye kalkmıştır (Arpad, 1983: 149), 1939-1967 arasında "aydın orta sınıfların" farklı vesilelerle buluşma yeri olan, bir araştırmacının tespitiyle Cumhuriyet modernleşme projesinin İstanbul'daki önemli mekânı[14] Taksim Belediye Gazinosu yıkılırken, "kimsenin kılı kıpırdamamıştır" (Arpad, 1983, s. 206), onun yerine Sheraton Oteli inşâ edilmiştir (1975). O dönem için İstanbul'un en yüksek noktası olan (138 m.) bu binanın uzaktan Boğaz siluetinde yaratacağı etki hakkında proje müellifi akademisyen mimarlar bile bir bilinç sahibi değildir (Demirci, 2019, s. 154).

1950'lilere doğru şehirdeki sanayi tesislerinin çevresinde başlayan gecekondular, 1960'larda 1970'lerde yaygınlaşmış, su havzalarına, orman alanlarına doğru tecavüz ederek büyümüştür. Türkiye gecekondulardan sonra, ruhsatsız apartmanlarla peşi sıra

---

[14] https://m.bianet.org/bianet/siyaset/200178-bir-erken-cumhuriyet-hikayesi-taksim-belediye-gazinosu (görüntülenme tarihi:09.02.2020)

İstanbul'da tanışmıştır. Seksenlerden önce işini mevzuata uydurmak isteyip bunu kendi belediyesinden bağlayamayan aktörler, ihtiyaç duyarlarsa o gün karar alma sürecinde geniş yetkileri olan merkezî idareye de müracaat ederek imar ahlakı açısından sakıncalı projeleri hayata geçirebilmişlerdir.

1965'te 634 sayılı Kat Mülkiyeti Kanunu büyükşehirlerin konut meselesini çözüme kavuşturmak için çıkmış, böylece apartman dairelerinin satılmasının önü açılmış, ancak kanunun dolaylı sonucu, yık-yap-satçıların ortaya çıkması olmuş, bu zümre üç büyük şehirden başlayarak hem mahallî idarelerin hem merkezî idarelerin gevşekliğinden, yönetici ya da çalışanlarının çıkarcılığından istifade etmiştir. Gecekondulaşma süreci sürerken eş zamanlı olarak apartmanlaşma süreci kurallı yürümemiştir.

Kaçak apartmanlardan, 20. asrın sonuna doğru kaçak villalara kadar her sınıftan her zümreden insan bu sürecin içinde yer almıştır. Ayrıca imar afları merkezî otoritenin popülist çözümleri içinde yer tutmuştur. Bu afların gerçekleştiği tarihlerde TBMM'nin bir yayınında bir şehir plancısı, bu afların "(…) Politik nedenler ve bilhassa particilik gayretleriyle zaman zaman çıktığı, bunların doğal ve tarihî değerlerin tahribini hızlandırdığı" tespitini yapmıştır, "imar afları nedeniyle yapılan kaçak inşaatlar ve gecekondular yıkılmamakta, hatta tapuya tescillerinin sağlanmasıyla kanunsuz girişimler âdeta ödüllendirilmektedir." (Duyguluer, 1989, s. 9). 1980'lerde mahalli idarelerin yetkileri genişleyince villa hatta gökdelen tipi yapılar için de aktörler merkezî idare ya da belediyelerle de işbirliği yaparak kural dışı işlerini legalize etmişlerdir.[15]

İmarca Uygun Ahlakça Pürüzlü İşler:

Yerel siyasetçiler, belediyeciler aldıkları kararlarla, inşaat mühendisleri, mimarlar eylem ve işlemleriyle imar faaliyeti içinde kalıcı etkiler ve neticeler üretirler. Bu meslekler yetkilerinin genişliği mertebesinde karar ve işlemleriyle kamusal sonuçlar yaratırlar, şehirlerde derin izler bırakırlar. Bunlar müspet ya da menfi olabilir, belirsizlikler içerebilir, tartışmalı olabilir. 1970'lerden bazı olguları hatırlayalım:

İstanbul'da Boğaz'ın kıyı ve yamaçları Sur içinin farklı köşeleri 1980'lerden önce apartmanlarla dolmuş ya da İzmir'de Kordonboyu ya da Körfeze nazır Mithat Paşa Caddesi, Karşıyaka Yalı Caddesi yine aynı devirde üst sınıfların bitişik nizam apartmanlarıyla tedricen tek blok görüntüsü kazanmış, İzmir Göztepe'nin, Güzelyalı'nın denize paralel arka sokaklarının müstakil tek ya da iki katlı evleri, yerlerini sokak genişlikleri hiç değişmeden apartmanlara bırakmıştır. Arpad'ın tespitiyle İstanbul'da

---

[15] https://www.hurriyet.com.tr/bogaz-da-kacak-yapilasma-39148266 (18.04.2000). https://www.haberturk.com/son-dakika-ahsen-unakitan-in-kacak-kati-yikildi-2544999 (30.11.2019).

19. asrın diplomasız şehircilerinin Cihangir ve Ayas Paşa gibi sert düşüşlerle inen yamaçlara oturttukları bahçeli evleri arasında hiçbir yapı, diğerinin denize bakış açısını engellemezken, Türk özel sektörünün 1970'lerde uzun süre holding merkezi olarak değerlendirdiği Cihangir, Ayaspaşa, Tophane, Kabataş yamaçlarında bir yapılar duvarı oluşmuş, hakkaniyet ve adaletten uzak birbirine saygı göstermeyen bir şekilde mütecaviz adımlarla panorama ortadan kalkmıştır (1983, s. 194-195). Diğer taraftan bugün İstanbul'un hayli göbeğinde âdeta bir apartman denizi şeklinde varlığını sürdüren Kocamustafapaşa semti aslında bostanlarıyla bilinen bir semtken, 1976'dan 1978'e imara açılmış, iki sene içinde apartmanlaşmış, bu süre zarfında 450 apartman yapılmıştır (12 Aralık 1978, Arpad, 1983, s. 87).

Cumhuriyet Türkiyesi'nde 1980 öncesinde imar ahlakına aykırı yapılara karşı basında sayılı kalemlerin eleştirilerinden söz etmek mümkünse de sivil inisiyatif yoluyla karar alıcılar üzerinde baskı kurmak ve kararı değiştirtmek ancak çok özel bir çabayla mümkündür. İstisnaî örneklerinden birine bir belediye başkanının ön ayak olması ilgi çekici bir örnektir. 1973-1977 arası Belediye Başkanlığı yapan Ahmet İsvan, İstanbul'un Kadıköy yakasında Moda Burnu'nda genişliği ve yüksekliğiyle, inşaat alanıyla dönemine göre büyük bir kütle olan turistik amaçlı bir binanın ölçülerinde indirime gitmiş, dönemin planlama süreçlerine göre İmar İskân Bakanlığına giden yeni plan Bakanlık tarafından reddedilmiş, bunun üzerine Başkan, Moda burnundan bir fotoğraf çektirtip iki plan arasında farkları ortaya koyacak şekilde büyüttürüp Kadıköy belediye meclisi üyeleriyle, çevre mahallelerin muhtarlarıyla, basın toplantısı yaparak Bakanlığı halka şikâyet etmiş (11 Haziran 1976), ayrıca bir pano hazırlattırıp bunu sergiletmiş, açılan imza kampanyasında binlerce imza toplanmış, kampanyada partili muhtarlar, belediye meclisi üyeleri, mahalle halkı beraber hareket etmiştir (İsvan, 2002, s. 347-348). Bir sene sonra bir başka belediye başkanı döneminde, Etiler'de birkaç katlı ve bahçeli konutların sakinleri bu sefer doğrudan, çamları keserek altı katlı apartman yapılmasın diye toplanıp belediyeye başvurur. Arpad, şehirli olmak sorumluluğunun bilinçli ilk örneği olarak bu teşebbüsü selamlar, ancak günlük politika ve terör olayları arasında pek göze çarpmamasına da hayıflanır. (4 Nisan 1978) (1983: 14-15).

Meslek erbabının meslek ahlakına dair problemlerle karşı karşıya olduğu, çalışma hayatının gidişata uyum sağlama gibi sonuçlar ürettiğini düşündürtecek örnekler yine bu dönemden verilebilir. Arpad, Teknik Üniversiteyi bitiren inşaat mühendisi bir okulun kadrolu asistanından söz eder, bu kişi Almanya'da çalışıp beş yıl sonra Türkiye'ye geri döner, sözleri çarpıcıdır. Bu mühendis, "Boşuna çırpınıyorsunuz. Hiçbir şeyi değiştiremezsiniz. Almanya'dan yeni döndüğümde bir süre bocaladım. Sonra Türkiye şartlarına uydum. Başka bir davranış Türkiye gerçeklerini görmemek olurdu (12 Eylül 1978; Arpad, 1983, s. 65-66)" sözleriyle piyasa şartlarının olumsuzluğuna atıfta bulunur. 1970'li yıllarda meslek ahlakının meslek odaları düzeyinde ne ölçüde temsil edilebildiği, aynı yazının devamı niteliğindeki tespitlerinde de kendini gösterir.

Arpad, Dünya Şehircilik Günü vesilesiyle, TMMOB, Şehir Planlama, Mimar ve Mühendisleri Odasıyla Güzel Sanatlar Akademisi Şehircilik Araştırma Enstitüsü'nün 7-9 Kasım 1979 İstanbul'da düzenlediği kollokyuma katılır. Toplantının yapıldığı yer modern İstanbul'un şekillendiği bir güzergâhta, 1965 sonrası yerleşime açılan Balmumcu, Gayrettepe, Zincirlikuyu, Mecidiyeköy hattıdır. Bu hat, bugün de iş merkezlerinin yer aldığı, o tarihte yüksek yapılaşmaya açılarak kimliğini kaybeden, özelliği kalmayan bir bölgedir. 22 katlı bir gökdelen, Ali Sami Yen Stadyumu, birbiriyle uyumsuz binalar, Mecidiyeköy'de bahçeli evlerin İstanbul Şehir Meclisinin plan değişikliğiyle yoğunlaşmaya açılması, belediye ve İmar İskân Bakanlığının bu bölgenin dokusunu beraberce bozarak değiştirmiş olması yazarın ilk hatırına gelenlerdir (Arpad, 1983, s.153).

Arpad, 1970'lerde Merkez Bankası evlerini yapıp daha sonra onları ışığı ve havayı yok eden apartmanlara kurban edenlerin, Mecidiyeköy'de iki katlı bahçelievlerin on kata yükselmesine dönük plan değişikliği yapanların, Boğaziçini yok eden projeleri çizenlerin, izin verenlerin, uygulayanların, İstanbul Belediyesinin itiraz ettiği bir dosyada Danıştay'ın tayin ettiği bilirkişiyi elde etmek için teşebbüste bulunanların toplantıda bulunmalarından, "ilerici" görünmelerine rağmen şehirdeki tabloda hissesi bulunanların katılımcı listesindeki varlığından şikâyetçi olur (20 Kasım 1979, Arpad, 1983, s. 154-155). Arpad, 1978'de CHP'li bir belediye olmasından yararlanarak İstanbul'u yok eden vurguncu yık-yapçıların sosyalist bir düzen kalkanı arkasına gizlendiklerini, tabiatı ve tarihî tahrip ettiklerini belirtir (Arpad, 1983, s. 86). Şunu ifade edelim ki bu tür bir yapay kalkanlar 1980'lerde, 1990'larda ve 2000'lerde başka ideolojilerle, fikriyatlarla hep kendini gösterecek, olumsuzluklar farklı perdelerle örtülmeye çalışılacaktır.

1980'lerden Günümüze Türkiye Şehirleri

1980'lerin Türkiyesi'nde ekonomi politikalarında özelde konut politikalarında değişim inşaat sektörünü de doğrudan etkilemiş, sektör her yönüyle büyümüştür. Müteahhitlik hizmetleri de dünyaya açılacak bir güce kavuşmuştur. Bu süreç içinde kooperatifler de avantajlar elde etmiş, Özal döneminde sağlanan imkân ve teşviklerle bunların sayıları artmıştır. Konut üretimindeki kooperatiflerin payı 1975-1980 arasında yüzde 10.9, 1980-1985 arasında 21.1, 1985-1990 arasında 31.22'ye ulaşmıştır. 1990'lı yıllarda kentlerin imarlı kesimlerinde inşa edilen her üç konuttan biri kooperatifler eliyle gerçekleştirilmiştir (Işık, 1995, s.795). İnşaat sektörünün aldığı teşvikler ve büyüme, imarsız yapılara da fırsatlar sağlamıştır. İlk dönem inşa edilen gecekondular üzerinde de, mafyanın elinden dağıtılan arazilerin işgal ettiği alanlarda da apartmanlar yapılmış, kaçak yapılaşma form değiştirmiş, daha sonra da imar aflarıyla legal hale gelmiştir. Dar gelir gruplarının oturduğu bu apartman yığınları arasında bireylerin gündelik hayat kalitesi son derece düşük olmuş, sosyal donatıların eksikliği yüzünden sâkinlerinin kentsel bir kamu tasavvuruna dahil olmaları mümkün olma-

mıştır. Şehir bilimcilerin gettolaşma tahminleri doğru çıkmıştır (Işık, 1995, s. 794).

1980'lerde Türkiye'de mahallî topluluğa mensubiyete, bir belediye görgüsüne dayanan bir yurttaş ahlakı (civic ethic) oluşturmak daha zordur. Göç süreci 80'lerde ve 90'larda da sürmüş, büyükşehirlerin yerlilerini bulmak güçleşmiştir. Yaşadığı şehre dönük dikkati olan sivil inisiyatifler sayıca azdır, olanlar da uzun soluklu değildir. İstanbul'da çok ender rastlanabilecek şehir içinde insanların artık bir hobi bahçesi gibi kullandıkları bir bostan, geçmişi belki yarım asrı aşan bir park, semt âhâlisinin özel bir dayanışmasıyla yapılaşmadan kurtulabilmiştir:

İlkinde Üsküdar'da, önce hastane (1992), sonra özel okul için ruhsat çıkarılan (2012) Boğaz'da Üsküdar'da Kuzguncuk Bostanı için Kuzguncuklular Derneği mücadele etmiştir. Vakıflar Genel Müdürlüğü, kendisine ait apartmanlar içinde kalan bu sahayı elden çıkarmak için uğraşırken mahalle halkı teşkilatlanmış (Demirci, 2019, s.170)[16] ve bostanın belediye tarafından kiralanmasıyla süreç mahalleli lehine sonuçlanmıştır. İkincisi için Kuzguncuk gibi geçmişten getirdiği özellikleri bir ölçüde sürdürebilen bu semt olmasa da şehrin merkezinde yeşil alan bakımından hayli dezavantajlı Beşiktaş'a bakılabilir (2016). Ihlamur Parkının bir kesimi şahıs arazisi olduğu için burada mal sahipleri alanı müteahhide verir, ancak mahalle halkı eylem yaparak parkta nöbet bekleyerek bu süreci durdurur. Başka bir vakada Beşiktaş Belediyesi'nin parkı tepeden tırnağa yenilemek isteğine yine mahalle sakinleri karşı koyar.[17]

Bugünkü Türkiye'de yaşadıkları şehirlerin mâzisinden haberdar olmayan yerleşiklerin şehir kültürünü yaşama, bilme becerisine sahip kişileri tanıması neredeyse imkânsız hale gelmiştir, istisnaî vakalar dışında hassasiyetler yok denecek kadar azalmıştır. Üstelik farklı düzeyde kural ihlallerine dayalı olarak inşa edilmiş şehirlerde yaşarken, doğrunun ne olduğuna dair bir tasavvura sahip olmaları hayli güçleşmiştir. Konulan kuralların anlamının kavranması, bir terbiyeye ihtiyaç gösterir. Belediye terbiyesi için beledî topluluğun bir parçası olmak gerekir, 1990'ların başı için yapılan şu tespit hâlâ geçerlidir; "İnsanların bir mekânda kök salmaları oranında, bu mekânların sorunlarını sahiplenmeleri söz konusudur. Dolayısıyla kentte yaşayan, ama simgesel olarak göçerliği devam eden, ömrünün sonuna kadar oralarda oturmayı hayal etmeyen, oralı olmayı pek istemeyen büyük bir kentli göçer kesimin oluşması eğilimi" tehlikeli bir eğilimdir (İnsel, 1995, s.318), insanların oturduğu meskenlerin, yaşadıkları çevrenin bu duyguyu uyandırması büyük bir olumsuzluktur. 1980'lerden başlayarak

---

16 http://www.hurriyet.com.tr/gundem/26295644.asp (25 Nisan 2014) .

17 https://www.gazetebesiktas.com.tr/2016/09/30/besiktas-ihlamur-parki-icin-karar-cikti/ (30.09.2016)
http://politeknik.org.tr/besiktas-belediyesi-uslanmiyor-abbasaga-parkina-yenileme-projesi/ (11.11.2016)

yüksek gelir sahibi şehrin sâkinleri de ya büyükşehirlerde korunaklı sitelerde plastik bir hayatta, steril bir dünyada ikamet etmeyi, böyle bir dünyada yaşamayı tercih etmekte ya da şehrin dışında müstakil evlere yönelmektedir. Bu durum şehir içinde oluşan yoğunlaşma ve izdihamla ilişkilidir ve bir kaçış halini temsil etmektedir.

Sürecin mevsimsel bir ayağı da vardır. 1980'li yıllarda sahillerde orta ve üst sınıflar hükümetin himâyesinde yazlık siteler inşâ ettirmiştir. Bunlar kıyılarda ciddî bir imar kirliliğine yol açmıştır (Işık, 1995, s.799). Devlet merkezli kalkınmacı anlayışın kamu kurumlarının kaynaklarıyla 1950'lerden başlayarak büyükşehirlerde lüks otel yapımında yer aldığına, bunun imar ahlakı bakımından yarattığı problemlere yukarıda işaret etmiştik; 1980'lerde roller değişmiş, özel sektör etkin bir şekilde devreye girmiş, sadece İstanbul'da değil büyükşehirlerden turistik sahil beldelerine doğru her yerde yapılaşma artmış, otel, motel, tatil siteleri, büyük projeler çılgınlık düzeyinde birbirini takip etmiş, azımsanmayacak örnekte de imar ahlakı çiğnenmiştir. 2000'li yıllarda bu alanda büyük yatırımlar sayıca daha da artmıştır.[18] 2019 sonbaharında Çevre ve Şehircilik Bakanlığı bunlardan usulsüz olanların üzerine gidileceği söylenmiştir. Bu sene içinde de bu teşebbüsler sürmüştür.[19] Ancak bunun kararlılıkla uygulandığı, topyekûn ve devamlılık içeren bir dikkat ve seferberlik biçiminde olduğu izlenimi edinmek mümkün değildir. Sahillerdeki kural dışı yapıların toplumsal adalet ve hakkaniyet açısından kamu vicdanında eşitlik algısını zedeleyici yönleriyle daha fazla tepki çektiği öne sürülebilir.

Geçmişte şehir merkezlerinde bir zamanların müstakil evlerin bulunduğu parsellerde apartmanların inşa edilmesiyle yoğunluk artarken, 2000'lerde kentsel dönüşümün gerçekleştiği bölgelerde şimdi inşaat teknolojisinin getirdiği imkânlarla daha yüksek apartmanların inşa edilmesi, otopark ve yeşil alan azlığı, trafik sıkışıklığı gibi sayısız meseleyi beraberinde getirmektedir. Bunun özellikle İstanbul'da ürettiği, üreteceği problemlerin sosyal maliyeti yüksek olacaktır. Yakın zamanlarda Şehircilik Bakanlığı yapan Mehmet Özhaseki'nin tespitleri buna dönük bir uyarıdır:

> "İstanbul'da kentsel dönüşümde müthiş yanlışlıklar yapılıyor. Belediyeler bir yeri tespit edip bin tane evin olduğu yeri 'Burası çürük alan, yıkılması lazım' diye tespit ettikten sonra bize müracaat ediyorlar. 'Tamam. Peki nasıl dönüştüreceksiniz?' diye soruyoruz. 'Efendim, 2 bin tane ev yaparak bu işi çözeceğiz' diyorlar. Bin tane evi vatandaşa verecekler, kalan bini de müteah-

---

[18] Bunlardan biri de Gökkafes'tir ki Boğaz'da, Tayyip Erdoğan'ın İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanıyken verdiği mücadele için bkz. Hilal Kaplan, "Genç Erdoğan'ın 'Gökkafes' Mücadelesi", *Sabah*, 23 Ekim 2017.

[19] http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/gecer-gider-dedim-41398177 (16.12.2019)
https://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/yikim-denetimi-sure-doldu-bakan-kurum-bodruma-gidiyor-41337293 (25.09.2019)

> hide verecekler. Eskiden bin tane evin olduğu yerde 10 metre park, 10 tane okul, 10 tane otopark, 1 tane saat kulesi varsa yine bunlar aynı duruyor ama konut sayısı iki misline çıkmış oluyor. Orada yaşayan nüfus 5 bin kişiyse 10 bin kişiye çıkıyor. Böyle olunca mahalle yaşanmaz hale geliyor. Sonra da yığınlar üzerinde yığınlar ve çirkin bir yapılaşma ortaya çıkıyor. İstanbul'daki mantık böyle çalışmış. Bunu böyle sürdüremeyiz."(akt. Demirci, 2019, s. 186-187).

Türkiye'de emlâk işinin son senelerde getirisinin artması, 2000'li yıllarda sanâyicilerin dahi müteahhitliğe soyunmasına sebep olmuştur. En uç örneklerinde bazı büyük fabrikaların sâhipleri, işletmelerini kapatıp yerlerine devasa büyüklükte konut, işyeri , [residanslar] içeren kompleksler inşâ etmeye yönelmiştir (Demirci, 2019, s. 173). İşi müteahhitlik olanla, büyük sermayedarlar, gayrimenkul yatırım ortaklıkları piyasayı çeşitlendirmiştir. Bunların bir kısmı, uluslararası mimarlığın, teknolojinin mümkün kıldığı her türlü yapı formunu şehirlerin bütünlüğünü bozup bozmayacağına bakmaksızın, izdiham yaratıp yaratmayacağını düşünmeksizin, her siyasî partiden belediyenin sınırları içinde inşâ edebilmiş, şehir içinde izdihama, çevresinde yaratacağı etkiye bakılmaksızın belediyelerden ruhsat alabilmiş, bazı durumlarda, özellikle İstanbul'da merkezî idare doğrudan bu işin parçası olmuştur.

Son senelerde İzmir'de de belediye bu sürecin içine girmiştir. İzmir Konak sahilinde hayli yoğunluğun olduğu bir mevkide (Pasaport) sanayicilikle de iştigal eden büyük bir holdinge ait 60 katlı gökdelen projesi ruhsat almış, yargı süreci sonrası 2019'un sonlarına doğru inşaat için yıkıma başlanmıştır. O tarihteki İzmir Büyükşehir Belediye Başkanı Tunç Soyer, "İzmir'de yatırım yapılmaz, mutlaka istemezükçü birileri çıkar, işte buna engel olur, yaptırmazlar, burnundan gelir' algısı var. Doğrudur, yanlıştır, tartışmıyorum ama böyle bir algı olduğunu da kimse inkâr edemez. Dolayısıyla bu algıyı da yıkmak gerekiyor. O nedenle Büyükşehir Belediye Başkanı olarak yatırımcıyı küstürmemek lazım. Neye karşı çıkılacak, niye karşı çıkılacak bilmiyorum. İzmir'le ilgili bir algı var." sözleriyle sürece onay vermiş, cadde ve bulvarlarda hiçbir genişleme olmadan emsallerine de cevaz veren bu projeyi kabullenmiştir.[20] Takip eden senelerde merkezî hükümet, belediye alışveriş halinde bölgenin bu yönde değişmesine dönük yeni projelere zemin hazırlamıştır.

Merkezî idare ayağında çok partili siyasal hayata geçtiğimiz 70 yılı aşan dönem içinde ilk defa bir iktidar partisinin genel başkanı, aslında geçmişi onlarca yıl geriye giden bir sürecin kendisine düşen kısmı için otokritik yapmıştır. Cumhurbaşkanı Erdoğan 21 Ekim 2017'de İstanbul'da Uluslararası Şehir ve Sivil Toplum Kuruluşları Zirvesi'nde İstanbul'la ilgili konuşmuş, "Kadim şehirlerin en önemli güzelliği, ana

---

[20] https://www.sozcu.com.tr/2019/emlak/izmir-250-metrelik-gokdeleni-tartisiyor-5501277/ (10 Aralık 2019)

karakterlerini kaybetmeden yeniyi bünyelerinde eritmesi, özlerinden katarak yeniden yoğurmasıdır. İstanbul bu açıdan gerçekten müstesna bir şehirdir. Ama biz bu şehrin kıymetini bilmedik, biz bu şehre ihanet ettik, hâlâ da ihanet ediyoruz. Ben de bundan sorumluyum."[21] diyerek bir durum tespiti yapmıştır. Nitekim kendisinin o yıldan başlayarak sürekli "yatay mimari" vurgusunu yapması, İstanbul'da veya taşra şehirlerindeki bazı büyük projelerle ilgili uyarıları, yakın çevresindeki milletvekillerine yaptığı bazı hatırlatmalar,[22] farklı kademedeki karar alıcılar tarafından ne ölçüde dikkate alınmıştır, bunun net bir cevabı yoktur.[23] Öncesinde Sultanahmet Camiinin siluetine giren İstanbul Zeytinburnu'ndaki 16/9 Kuleleri'ne Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın tepkisi akıllardadır.[24] Mamafih daha yakın zamanda Marmaris Kızılbük'te çok sayıda davaya ve protesto eylemine rağmen müstesna bir koyda ülkemiz sahil şeritlerinin en çirkin hacimli ve tahripkâr turizm projesinin ilerleyiş şekline bakıldığında bu dikkatin yok denecek kadar az olduğu söylenebilir.[25] Kamu bir dikkat gösterirken özel sektörün inşa ettiği devasa hacimli yapılar, yapıldıkları yerlerdeki ulaşım sistemi dikkate alınmadan boy göstermektedir. Bugün İzmir'de gökdelenler bölgesi olarak benimsenen hattaki yeni yapılmış ve yapılacak gökdelenlerin yükseklikleri hemen yanı başındaki yolların taşıma kapasitesiyle kıyaslandığında durumun diğer şehirlerde de vahim olduğu söylenebilir.

Bu sürecin içinde 2018'de kamuoyuna "imar barışı" olarak aksettirilen bir kanun çıkarılmış; imar faaliyeti üzerinden kural ihlali yapan, 7 buçuk milyona yakın bağımsız birimin sahibi bu düzenlemeden istifade etmiştir[26]. Bu yedi buçuk milyon birimin,

---

[21] http://www.hurriyet.com.tr/gundem/son-dakika-erdogan-biz-bu-sehre-ihanet-ettik-hala-da-ihanet-ediyoruz-40618271, https://www.yenisafak.com/gundem/cumhurbaskani-erdogan-bu-sehre-ihanet-ettik-2804194

[22] https://www.hurriyet.com.tr/gundem/mustafa-evini-yiktin-mi-ak-partideki-toplantinin-perde-arkasi-41441651 (07.02.2020).

[23] Bununla birlikte Türk yargısının zaman zaman bu tür yapıları koruyan yönde kararları bu alanda yargının da sorunları olduğunu göstermektedir. Ordu'da sahilde doldurulmuş alana yapılmakta olan çok katlı imar adaleti ve bina güvenliği bakımından sorunlu bir bina için bkz. : https://www.sozcu.com.tr/2019/gundem/ordu-buyuksehir-belediyesi-o-binalar-icin-harekete-gecti-5219874/ (08.08.2019) https://www.sozcu.com.tr/2020/emlak/erdoganin-nasil-yikmazsiniz-diye-sordugu-projeye-yargi-devam-dedi-5611612/ (07.02.2020)

[24] http://www.hurriyet.com.tr/gundem/16-9-tirastan-kurtuldu-silueti-bozan-kuleler-yasallasti-40714741 (19. 01.2018)

[25] https://gazeteoksijen.com/yazarlar/ali-boratav/bu-garabeti-kimse-gormuyor-mu-208157, (12 Nisan 2024).

[26] https://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/imar-barisi-uzayacak-mi-2020-yilinda-imar-barisi-olacak-mi-41411854 (3 Ocak 2020)

kaçının dükkânı kaldırıma taşırarak üstünü kapatmak, nizamî bir dükkânı küçük küçük parçalara bölerek daha fazla kiralık dükkân çıkarmak ya da kaçak kat gibi kazançlardan faydalandığı, kaçının ise rezidans, lüks site, AVM, otel gibi büyük projelerdeki ihlalleri kapsadığı, bu ihlallerin niteliği, ölçeği açıklanmamıştır. Bununla birlikte bu tür birimlerdeki kusurların bu düzenlemeyle kamu otoritesi tarafından maddî bir bedel karşılığında da olsa üstününün örtülmesi, kurallı iş niteliği kazandırılması, kural dışına çıkması muhtemel olanları cesaretlendirecek, adı ister af olsun isterse barış olsun bu tür şıkların yaratılması, kurala uygun hareket edenler açısından şüphe ve tereddüt yaratacaktır. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı bu kanunu müteakiben imar denetçiliği birimi ihdas ederek kısa süre içinde bunların sayısını artırarak, merkezî idarenin kural ihlali yapan aktörlere karşı devreye gireceği beklentisini yaratmıştır, basında bu denetçilerin sahillerde büyük projeler yürüten firmalara karşı ya da Trabzon Uzungöl gibi kamusal değeri fazla yerlerdeki yapılarla, tabiata zarar verenlere dönük işlemlerle başladığı haberleri yer almıştır[27].

2019'daki bu düzenleme 2018'deki imar barışı olarak pazarlanan imar affını takiben gündeme gelmiştir. 1999 büyük depreminden sonra, yakın bir tarihte 6 Şubat 2023 Kahramanmaraş'ta Elbistan ve Pazarcık'ta yaşanan çifte depremle ülkemiz Cumhuriyet döneminin en büyük yıkımını yaşamış, konut, imar, iskânla ilişkili bütün yanlış tasarruflar, icraatlar bir kere daha ama büyük ölçekli üstelik büyük bir bedelle toplumun önüne çıkmıştır. 2023 depreminde 11 ilde binlerce kişi hayatını kaybederken 518 bin konut ya yıkılmış ya da ağır hasar görmüştür. Bundan ders çıkarılacak mıdır? "Herkesin hafızasında canlı bu felaketin üstüne, bir imar affi kanunu teklifi mahalli seçimlerden hemen sonra üstelik seçimin bir başka kazanını olarak sunulan Yeniden Refah Partili (YRP) bir milletvekili tarafından verilebilmiştir. YRP İstanbul milletvekilinin TBMM'ye verdiği bu teklifi[28], geçmişte bakanlık yapmış, seçimlerde aynı partinin Ankara Büyükşehir Belediye Başkanı adayı olarak yarışmış YRP parti sözcüsü, "İmar Yasası kapsamındaki mağduriyet ve hak kayıplarının telafisine yönelik kanun teklifimiz" diyerek kamuoyuna takdim etmekten kaçınmamıştır[29]. Buna hem AK Parti hem de CHP ya da diğer partilerden gür sesle bir itiraz gelmemiştir (Demirci, 2024, s. 145)." Dolayısıyla ülkemizde aynı hataların tekrarlanması kuvvetle muhtemeldir.

Sonuç

İmar ahlakı meselesi modern Türkiye'nin hassas karnıdır. Şehirlerde geniş aile çekirdek aileye dönüşmüş, sanayi şehirlerinde çekirdek aile artık anne baba çocuklar

---

27 https://www.yenisafak.com/ekonomi/imar-avcilari-sahaya-indi-3511800 (26 Ekim 2019)

28 https://t24.com.tr/haber/tepki-ceken-imar-affi-teklifi-kent-kakki-ve-insan-cikarlarini-koruyacak-cozumler-gerekli,1162819, (1 Mayıs 2024).

29 https://twitter.com/suatkilic/sta - tus/1781076058902573371, (19 Nisan 2024).

değil ana, baba ve tek çocuktan ibaret bir gruba dönüşmüş[30] sadece anne ve çocuktan oluşan iki kişilik hayatların veya yalnız yaşayanların sayıca arttığı, artmasının da muhtemel olduğu bir devreye adım atılmıştır. Her ne şekilde olursa olsun, ikamet ettiğimiz şehirler fert fert maddî ve manevî hayatımız için benzetme yerinde ise ikmal yaptığımız, tamamlandığımız yerlerdir. Bu tamamlanma evde veya ev dışında farklı mekânlarda sağlanır. Şehirlerin yol, su, kanalizasyon ihtiyaçlarının karşılanması, park, bahçe vb. sosyal donatılarının sağlanmasının yanı sıra, yapıların medenî dünyanın standartları içinde inşa edilmesi, yerleşme düzeninin buna paralel olması, şehir planlarının hazırlanmasında ve uygulanmasında da aynı dikkatin gösterilmesi gerekir. Kurallara uymayı sağlayacak bir "şehir terbiyesi/belediye terbiyesi" topyekûn büyük bir ihtiyaç olarak ortada durmaktadır.

Türk şehirleri belediye hizmetlerinde son kırk sene içinde çok mesafe almıştır. Bununla birlikte her seviyeden Türk insanının bir "şehir ve şehircilik âdâbına" ihtiyacı vardır. Dükkânımı kaldırıma doğru niçin genişletmemem, apartmanımın üstüne kaçak bir kat niçin çıkmamam, sitenin bodrumunu niçin daireye dönüştürmemem gerekir, bu vb. küçük ölçekli işlerde bir şuur kazandırmak iyi bir başlangıç olabilir. Doğru eylem bir bilgi ve ilginin sonucu olarak ortaya çıkar. Toplumun kendi içinde bir otokontrole sahip olması, bireylerin kendi küçük münferit işlerinde imar kurallarına ve ahlakına göre hareket etmesi, büyük hacimli işler için de dikkat sahibi olmasını mümkün kılar.

Aktörlerin önce yürürlükteki normlara uygun hareketini sağlamak şarttır. Aktörlerin bir belediye meclisi kararıyla veya imar işleri müdürlüğünden alınacak bir olurla gerçekleştirilen imar eyleminin veya işleminin ahlakî olup olmadığını düşünmesi ve sürekli bir muhasebe içinde olması için önce kural bilincinin teşekkül etmesi gerekir. Unutulmamalıdır ki her resmileştirilmiş eylem, ahlakî eylem değildir. İnsanlar normlara uymaya zorlanabilirler; ama ahlâkî eylemde bulunmaya her zaman zorlanamazlar. İmar faaliyetleri, kalıcı, sonuçları itibarıyla kural ve ahlak dışı olanının da etkilerini uzun süre hissettirebileceği bir alanda gerçekleşir, bu bakımdan insanımız hem şehir âdâbına hem de şehircilik âdâbına muhtaçtır.

Şehir ve şehircilik adabı öncelikli olarak bir kamu tasarımına dayanır. Geçmişin dünyasında klasik devrin mahalle ve lonca kurumunu vb.lerini ihya etmek mümkün değildir. Bunun yanı sıra şehirler fizikî olarak alan üzerinde dağılmış, insanlar şehir içinde kompartımanlaşmış, sınıfsal açıdan semtlerde çocukların gittiği okullar, alışveriş ettikleri çarşılar da ayrışmıştır. Bu çokluk ve dağınıklık içinde güzelde birlik sağlamak, şehrin sakinlerine yaşadıkları şehri düşünme beceresi kazandırmaktan, bir şehrin geçmişini anlatmak, bugününü hata ve sevaplarıyla göstermek, geleceğini tasavvur etmekten geçer. Sakinlerinin küçümsenmeyecek bir bölümünün bile bu yön-

---

30 https://www.denizlihaber.com/denizli/kent-genel/denizlide-bir-evde-ortalama-3-kisi-yasiyor/ (12.02.2020}

de motive olmuş bir şehrin, imar ahlakı alanında da duyarlılıklarının farklılaşacağı tahmin edilebilir.

İkinci Meşrutiyet Türkiyesi'nde, "mâlumatı medeniye" dersleriyle bir yurttaş yetiştirmeye dönük maarif siyaseti izlenmiştir. Cumhuriyet rejimi de bir süre bu siyaseti sürdürmüştür. Ülkemizde kamu otoritesinin son zamanlarda ortada büyük bir problem varsa bunun çözümü için üniversitelere zorunlu ders koydurması tercih edilen bir yoldur. Aile kurumu zayıfladığı için üniversitelere zorunlu aile eğitimi dersi koymak ya da çocuk haklarına dair üniversitelere talimat vermek dikkat çeken tasarruflardır. Her halükârda aile ya da çocuk gibi konular toplumun geçmişten beri süregelen hassasiyetleri içindedir. Ama imar ahlakı meselesi Türk toplumunun geçmişten günümüze tasavvuru dışındadır. Bireylerin zihin dünyalarının içine bir görgü kuralları ya da vatandaşlık bilgisi dersinin içeriği üzerinden bir talep yaratmak mümkün olabilir mi? Demokratik rejimin ülkemizdeki tatbikatına bakıldığında bir talep yaratmadan bir başlangıç yaratmanın mümkün olmadığı söylenebilir. İnsanımızın çoğunun tasavvuru dışında kalan konulara dair bir farkındalık ve dikkatinin oluşması sağlanabilir. Ziya Gökalp ve neslinin yaşadığı Türkiye'nin öncelikli meselesi olmayan bu meseleler, şimdi yaşama düzenimizi doğrudan doğruya ilgilendirir hale gelmiştir. Türkiye'nin yeni içeriğiyle yeniden ama daha sahici, sadece ulus gibi büyük birim için değil o yurttaşın yaşadığı, sokaklarını adımladığı şehir için imar ahlakını da kapsayacak şekilde bir görgü, adap, terbiye hatırlatmasına ihtiyacı vardır. Bu kapsamda farklı yaş grupları için hazırlanacak ders materyaliyle işe başlanılabilir. Son senelerde önem verilen değerler eğitimi müfredatının içinde dersi pekiştiren örneklerin bu tarafa da eğilmesi sağlanabilir.

Büyükşehirlerimizin yeni nesillere, göçmenlere, şehir hayatının ölçülerini gösteren, ölçüler hakkında fikir veren, izlenimler oluşmasını sağlayan yönleri azalmıştır, olanlar fark edilebilir değildir. Ayrıca büyük sitelerde birbirinden kopuk, habersiz yaşayan yeni nesiller, eski nesillerden devralacakları bir şehir ve şehircilik terbiyesi olmadan hayata adım atmaktadırlar. Milletleşme sürecimiz tamamlanmadıysa da hayli mesafe almıştır, bununla birlikte toplumu sâdece madden değil manen de şehirli kılmak için kamu tasarımımız üzerinde düşünmemiz gerekir. Kamu tasarımımızı oluşturarak, yeni nesillerin önüne sererek şehir hayatı içinde başta imar faaliyeti olmak üzere sosyal olana dair ne varsa düzenin, güzel ve estetik olanın, doğru ve adil olanın, insana saygıyı içerenin ne olduğuna eğilmemiz gerekir. Hacimlerin, ölçeklerin büyüdüğü bir dünyada, teknolojinin imkânlarının genişlediği bir zamanda bu sosyal kontrolü yaratmamız büyük bir ihtiyaç olarak gözükmektedir.

Bitmiş, oturma ruhsatı almış meskene dönüşmüş apartmanın çatısına sonradan bir kat çıkmanın, hâfızaların parçası tarihî bir peyzajı kirletecek bir gökdelen inşâ etmenin ve buna ruhsat vermenin sorumsuzluk olduğunu, herkesin bu vb. davranışları sergilemesi halinde yaşanabilir bir şehirden söz etmenin mümkün olmayacağını, bir

vicdanı harekete geçirecek şekilde anlatabilmeliyiz. Sadece yanlışları değil doğruları ve iyileri de bunun sosyal anlamlarını gösterebilmeli, takdir duygusunu da, bir hakkaniyet ve adalet anlayışının tezahürü olarak kazandırabilmeliyiz. Şuur inşâsı zorsa da, bu şuuru ekseriyete kazandırmak, gelecek nesiller için bir borçtur.

KAYNAKÇA

Arpad, B. (1983). *Yok Edilen İstanbul*, Ankara: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Yayınları.

Atay, F. R .(1970). *Bayrak*, İstanbul: Baha Matbaası.

_____(2012). Çankaya, İstanbul: Hürriyet (Pozitif Yayınlar).

Ayaşlı, M. (1975). *Dersaâdet*, İstanbul: Bedir.

Ayata, G. (1993). "Siyasette Kollamacılık". Türker Alkan (ed.), *Siyasal Ahlak ve Ahlaksızlık* içinde, İstanbul: Bilgi Yayınevi 384-391.

Baydar, G. (2012*). Osmanlı-Türk Mimarlarında Modernleşme*, Ankara: TMMOB Mimarlar Odası.

Bozdoğan, S. (2012). *Modernizm Ulusun İnşası, Erken Cumhuriyet Türkiyesi'nden Mimari Kültür*, (3. Basım). İstanbul: Metis.

Cansever, T. (1997). *Kubbeyi Yerine Koymamak*, İstanbul: İz.

_____ (2008). İstanbul'u Anlamak. İstanbul: Timaş.

Demirci, H. A. (2019). *Muhafazakârların Dünyasında Bir Şehri Düşünmek*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

Demirci, H. A. (2024), "31 Mart 2024 Seçimleri: Seçimlere giderken, seçimlerin ardından", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 158, 126-148.

Durant, W. (1978). *Medeniyetin Temelleri*, N. Muallimoğulları (çev.). İstanbul: Boğaziçi.

Durkheim, È. (1962). *Meslek Ahlakı* (çev: M. T. Karasu), Ankara: MEB.

Duyguler F. (1989). İmar Mevzuatının Cumhuriyet Dönemi Mimarlığının ve Şehir Planlamasının Etkileri, Ankara: TBMM Kültür Sanat ve Yayın Kurulu.

Gül, M. (2015). *Modern İstanbul'un Doğuşu : Bir Şehrin Dönüşümü ve Modernizasyonu,* (2. Baskı) İstanbul: Sel Yayınevi.

Hocaoğlu, D. (2002). *Bir Entelijansiya Kritiği Düşük Şiddetli Devrim*, İstanbul: Gelenek.

Işık, O. (1995). "1980 Sonrası Kent ve Kentleşme", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, C. 13, İstanbul: İletişim Yayınları, 384-391.

Işın, E. (2013). Osmanlı Evkafı, Türk Modernleşmesi ve Yurttaşlık. *Türkiye'nin Yeniden İnşası Modernleşme Demokratikleşme, Kimlik* (der: Fuad Keyman) içinde İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 19-34.

İnsel, A. (1995). "Demografi ve Kentleşme", *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, (2. Baskı) içinde İstanbul: Birikim, 310-319.

İsvan, A. (2002). *Başkent Gölgesinde İstanbul*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Karpat, K. (1996). *Türk Demokrasi Tarihi*, İstanbul: Afa.

Kübler, F. (2009). "Hukuk Devletinde Yasama ve Yargı Organlarında Meslek Etiği", *Etik ve Meslek Etikleri,* Harun Tepe (ed.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 177-191.

Nalbantoğlu, G. (2000a). "1928-1946 Döneminde Ankara'da Yapılan Kentlerin Mimari Değerlendirmesi", *Tarih İçinde Ankara*, (der: A. T. Yavuz) içinde Ankara: ODTÜ Ankaralılar Vakfı, 253-269.

Nalbantoğlu, H. Ü. (2000b). Cumhuriyet Dönemi Ankarası'nda Yükselen Orta Sınıf Üzerine (der: A. T. Yavuz), *Tarih İçinde Ankara*, içinde Ankara: ODTÜ Ankaralılar Vakfı, 287-300.

Ortaylı, İ. (1985). *Tanzimattan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*, İstanbul: Hil Yayınevi.

_____(1987). İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, İstanbul: Hil Yayınları.

_____(2007). *Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi*, Ankara: Cedit Neşriyat.

Öğün, S. S. (2016). "Aşırılaştırma (2)". *Yeni Şafak*, 26 Eylül.

Özakpınar, Y. (2008). "Türk Milliyetçiliği: Sosyal Psikoloji Açısından Bir Analiz ve Yeni Bir Model", *Statükodan Değişime Milliyetçilik Ufku* (haz: Hüzeyfe Süleyman Aslan), içinde Binyıl Yayınları, 23-40.

Özer, İ. (2011). Türkiye'de Kent, Kentlileşme ve Kentsel Değişme. M. Zencirkıran (ed.) Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı içinde Bursa: Dora Yayınevi, 329-360.

Özyörük, M. (1972-1973). İdare Hukuku Dersleri. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi teksir çoğaltma.

Poyraz, H. (2006). "Ahlakın Dikotomisi İç Ahlak Dış Ahlak", Y. Mehmedoğlu, A. U. Mehmedoğlu (ed.) *Küreselleşme Ahlak Değerler* içinde İstanbul: Litera, 169-194.

Safa, P. (ty). *Türk İnkılabına Bakışlar*, 2. baskı, İstanbul: İnkılâp. (ilk baskı: 1938).

Tankut, G. (2000). "Jansen Planı: Uygulama Sorunları ve Cumhuriyet Bürokrasisinin

Kent Planına Yaklaşımı" (der: A. T. Yavuz), *Tarih İçinde Ankara* içinde Ankara: ODTÜ Ankaralılar Vakfı, 301-316.

Tekeli, İ. (2000). Cumhuriyetin Altmış Yıllık Belediyecilik Deneyiminin Değerlendirilmesi Üzerine. *Cumhuriyetin Belediyecilik Öyküsü Üzerine* içinde (s.328-346), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

Tunaya, T. Z. (1995), *Türkiye'de Siyasal Partiler 1859-1952* (1952 nüshasından tıpkı basım), İstanbul: Arba.

Weber, E. (2017). *Köylülerden Fransızlara Fransa Kırsalının Modernleşmesi,* 1870-1914, İstanbul: Heretik.

Ziya Gökalp (1969). *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları.

_____ (1982). *Makaleler 7* (haz. Abdulhaluk Çay), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.