

Ziya Gökalp'in Cemiyet Anlayışı

Cihan OSMANOĞLU*

1. GİRİŞ

Türk milliyetçiliğinin teorisyeni Ziya Gökalp'in *cemiyet-toplum* anlayışı araştırma konusu olarak seçilmiş, düşünürün döneminde psikolojiden yeni yeni bağımsızlığını kazanarak, bağımsız bir bilim dalı haline gelen sosyoloji ilminin yol göstermesiyle tespit ettiği cemiyet, yani toplum anlayışı belirtmeye çalışılmıştır. Başlıkta toplum kelimesi yerine cemiyet kelimesinin tercih edilmesinin gerekçesi, bu iki kavrama farklı anlam yüklenmesi değil, Ziya Gökalp'in yazılarında *cemiyet* sözcüğünü kullanmış olmasıdır. Cemiyete ilişkin tespiti, onun sosyolojik görüşleri açısından önem taşımasının yanında, özellikle Türkçülük akımının teorisini oluştururken temel kavram olarak üzerinde durduğu *millet* kavramının da açıklaması olacaktır. Fikirlerinin olgunlaştığı dönem yazılarında -ki söz konusu yazılar, cemiyet (toplum) ve milleti aynı anlamda ifade ettiği yazılardır- milletten

bahsettiği yerde cemiyetten, cemiyetten bahsettiği yerde de milletten bahsettiği anlaşılır. Neticede düşünürün -sosyoloji biliminde açıklamasını bulan- söz konusu kavrama (cemiyete) verdiği özellikler, Türk milliyetçiliğinin teorisini oluştururken temel aldığı *millet* kavramının içeriğini ve niteliklerini de ortaya koymaktadır.

"Türkçülük akımı" adı altında Türk milliyetçiliğinin teorisini oluşturan Ziya Gökalp'in¹ (1876-1924), sosyolog kişiliği ile de -hatta Osmanlı, Türk düşünce hayatına bilimsel sosyolojiyi getiren ve bu bilimin yüksek öğretim düzeyinde hocalığını yapmış kişilerden biri olarak karşılaştığı belirtilmelidir. Darülfünun'da sosyoloji ve metafizik kürsülerini kurmuş, verdiği ilm-i içtima (ilm-i içtimaî, ilm-i içtima-ı siyasî, ilm-i içtima-ı dinî gibi) derslerini taş basma olarak yayınlamıştır ki ders takrirlerinden ibaret olan bu kitaplar, Türkiye'deki ilk sosyoloji kitapları niteliğine sahiptir².

Verdiği sosyoloji derslerinin içeriği bakımından, "sadık Durkheim'cı" değildir; tüm sosyoloji akımlarının değerlerini vermeye çalışmış, Tarde sosyolojisinin etkileri Durkheim sosyolojisine karışmıştır; bununla beraber Durkheim'in fikirlerine özel bir yer vermiştir. Zira "sosyoloji gerçek konusunu -içeriğini-Durkheim'la kazandı" demektedir³. Gerçi sınırlı çeviriler bir yana Durkheim tesiri diğer sosyoloji ekollerıyla karşılaştırılınca, Osmanlı düşünce hayatına daha geç girmeye başlamıştır denilebilir. Ziya Gökalp de Genç Kalemler Mecmuası'nda yazarken (Selanik, 1911) Fouillee ve Tarde'nin etkisindeydi; Türk Yurdu (1912), Halka Doğru (1913) ve Tanin (1913) Mecmuaları'ndaki yayınları -doğrudan doğruya sosyolojiye ait değilse de- Durkheim etkisini de taşımaya başlamıştır; şöyle ki Selanik İttihat ve Terakki mektebinde verdiği sosyoloji derslerinde ve İstanbul'da Darülfünun "İlm-i İçtima" kürsüsünde verdiği derslerde Durkheim sosyolojisinin etkileri açıkça görülmektedir⁴. Özellikle cemiyeti (toplum) açıklarken Durkheim'in topluma ilişkin görüşlerinden yararlanmış, toplum (millet) kavramını sosyolojik olarak anlamlandırmıştır.

2. KAVRAM: ZİYA GÖKALP'E GÖRE CEMİYET NEDİR, CEMİYET ŞEKİLLERİ NASIL TESPİT EDİLMİŞTİR?

Gökalp *cemiyet* kavramını açıklarken, kendisinin de benimsediği, Durkheim'in cemiyet anlayışını belirtmeye çalışmış, söz konusu sosyologa göre cemiyetin, bir bütün olduğunu ve parçalarını oluşturan fertlerin özelliklerinden ayrı, kendisine özgü bir mahiyet taşıdığını söylemiştir. Cemiyet sadece fertlerin basit bir toplamı değildir, bunların bir araya gelmelerinden doğan sistemdir; özel niteliklere sahip ayrı bir realiteyi meydana getirir⁵. Durkheim'in konuya ilişkin düşünceleri şu cümlelerinde bulunabilir; "bir bütün parçalarının toplamıyla aynı şey değildir; o başka bir şeydir ve özellikleri, kendisini oluşturan parçaların gösterdiği özelliklerden farklıdır"⁶. Öyleyse "toplum bireylerin basit bir toplamı değildir"⁷. Durkheim'in cemiyet anlayışında, cemiyeti oluşturabilmek için fertlere ihtiyaç vardır fakat bu zorunlu koşulun oluşması yeterli değildir; ayrıca ferdi (bireysel) bilinçlerin birbirleriyle kaynaşarak, yeni bir varlık oluşturmaları gerekmektedir ki bu varlık Gökalp'in kullandığı terimle cemiyet, günümüz anlamında toplumdur⁸.

Gökalp'in etkilendiği fikir adamının, cemiyet anlayışı kısaca belirtildikten sonra, tekrar onun anlayışına dönülürse, bu konudaki düşünce tarzının Durkheim'la paralellik taşıdığı görülür. Çünkü benzer tarzda "cemiyet, kendisini terkip eden fertlerden değil, bu fertlerdeki müşterek duygulardan, müşterek

*Yard. Doç.Dr. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Türk Hukuk Tarihi Öğretim Üyesi (e-mail: cihanos@yahoo.com)

(1) 1876-1924 yılları arasında yaşayan Ziya Gökalp, Diyarbakır Askeri Rüştiyesi'ni bitirdikten sonra Mülkiye İdadisi'nde okumuş, yüksek öğretimini İstanbul Baytar Okulu'nda yapmış, son sınıfta istibdadı karşı gizli bir demeye girdiği için tutuklanmış, dokuz ay hapis yatmıştır (1900). II. Meşrutiyet'in ilanında Diyarbakır'da İttihat ve Terakki Partisi'nin bir şubesini açmış, 1910'da Selanik'teki parti genel kongresine Diyarbakır delegesi olarak gittiğinde genel merkez üyesi seçilmiş, Balkan Harbi sırasında (1912) İstanbul'a dönmüş, İstanbul'un işgali esnasında da Malta'ya sürülmüştür (1919). 1921'de yurda dönmüş, 1923'te, Diyarbakır milletvekili olmuş fakat çok geçmeden hastalanarak, 25 Ekim 1924'te vefat etmiştir. (Behçet Necatigil, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü, 10.bs., İstanbul, Varlık Yayınları, 1980, s. 396.) Gökalp, sosyolojiye (toplumbilime) neden ihtiyaç olduğunu şu cümleleriyle dile getirmektedir: "Halkın bilinmesi için cemiyet ilmine ihtiyaç vardır. İlm-i içtimâ dil, meslek vb. ayrılıklardan ileri gelen kötü fikirleri bertaraf ederek, onların yerine sağlam fikirleri koyacaktır. Toplumsal hastalıkları teşhis ve tedavi için gereken vasıtaları bu ilim hazırlar." (İlmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, 3.bs., İstanbul, Ülken Yayınları, 1992, s. 305.)

(2) Ülken, a.g.e., s.312. Darülfünun'da sosyoloji öğretimini Ziya Gökalp öncesi Ahmet Vefik Paşa ve Mithat Efendi vermiştir. (A.e., s.312, dn: 474.)

(3) A.e., s. 312.

(4) A.e., s. 178-179.

(5) Ziya Gökalp Kimdir? Türkçülük Nedir?, 1. bs., k.y., Tasvir Neşriyatı, t.y., s. 42.

(6) Emile Durkheim, Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları, çev. Cemal Bali Akal, İstanbul, Bilim Felsefe Sanat Yayınları, 1985, s. 120.

(7) A.e., s. 120.

(8) A.y.

iradelerden, müşterek düşüncülerden, yani müşterek vicdandan ibarettir"⁹ diyerek cemiyetin teker teker fertlerin birleşmesinden ayrı, sui generis bir varlığa sahip olduğunu kabul etmiştir¹⁰.

Gökalp'in konuya ilişkin tespitlerine de ışık tutması bağlamında, cemiyetin ne olduğuna, nasıl tarif edilebileceğine, nasıl varlığını sürdürebileceğine ilişkin Ülken'in ifade ettiği bir yaklaşım tarzının da cemiyeti, (sosyal) zümrelerden hareketle tanımladığı belirtilmelidir. Şöyle ki "bir takım sosyal ilişkiler ve kuvvetler tamamlayıcı bir bütün teşkil ettikleri zaman, sosyal zümre (groupment) meydana gelir. Bir takım sosyal rabitalar birbirlerini yok eder veya iğreti olarak meydana çıkar ve kaybolurlarsa, orada sosyal zümre yoktur (vitrin önünde biriken insanlar sosyal zümre teşkil etmezler). Değişik çeşitten sosyal ilişkiler birbirini tamamlayan bir bütün meydana getirdikleri ve bütünün ilişkileri devam ettiği zaman zümre doğar"¹¹. Sosyal ilişkiler tamamlayıcı bir bütün haline geldikleri zaman bazı şartlar (asgari yaşama şartları, insan olarak benzeyişler, ruhi ifade vasıtaları -mimikler, sesler, vs-) sosyal ilişkilerin devamını sağlar, böylece sosyal zümrelerin meydana çıkışını kolaylaştırır¹².

Sosyal zümreler, cesametlerine -büyüklüklerine- (en küçük aileden en büyük aşirete), müddetlerine, şiddetlerine, yayılma hızlarına göre çeşitli sınıflara ayrılabilir¹³. Aynı zamanda, zümreler birer kuvvet bileşkesi (sinerji -synergie) merkezi oluşturlar. Böylece, "bir sinerji

merkezinde, zümreler, sosyal tabakalar, ve bunların tesir ve ilişkilerinden ibaret olmak üzere oluşan kolektif heyete cemiyet denir". Zümre, sosyal ilişkilerin ve kuvvetlerin bütünü olduğu halde, cemiyet zümrelerin bütünüdür. Zümre tamamlayıcı ilişkilerin oluşturduğu, sosyal kuvvet merkezi, cemiyet de tamamlayıcı zümrelerin oluşturduğu sosyal sinerji (kuvvet bileşkesi) merkezidir¹⁴.

Ülken, devamlı cemiyetlerin iki şeyle varlıklarını sürdürebileceklerini (kaim olabileceklerini) söylemektedir; kanaatlerle ve eşya ile. Her cemiyet bir kanaatler toplamıdır. Bu kanaatler tıpkı cemiyetler gibi karşılıklı etkilerin sinerji merkezinde efkâr-i umumiye (öffentliche Meinung) halini alırlar. Eğer köy bir cemiyetse, yani bir takım sosyal zümrelerin tamamlayıcı bütünü ise, o zaman orada bir sinerji merkezi var demektir; bu merkez bir cami, bir umumi kahve, bir meydan olabilir. Fakat bu sinerji merkezi gerçekte, mahalle kahveleri, evler, dükkanlar gibi kuvvet merkezlerinin birikmesinden hasıl olmuştur. Köye bir yabancıнын gelişi üzerine köylülerin fikrine ilişkin olarak örnek veren Ülken, geliş hadisesine dair bir köy efkâr-i umumiyesi doğmasından bahseder ki bu genel kanı oluşmadan evvel, köyde yaşayan kişilerin tepkileri farklı farklı iken, söz konusu tepkiler, kuvvet merkezinde toplanarak önce zümrevi tepkiler halini alır. İşte o zaman buna umumi kanaat denir. Sosyal ya da umumi kanaat yahut zihniyet bir kompleksdir ve kendisini teşkil eden unsur-

ların oynadığı rol nispetinde hareketlidir. Kendisine dahil olan rabitaların (ilişkilerin) yaklaşma ve uzaklaşma derecesine göre şiddetlenir veya zayıflar¹⁵. Aynı zamanda sosyal zihniyet, ferdi -bireysel- zihniyetlerle kanaatlerle ilgilidir. Onların bileşkesi değildir. Çünkü en dağınık bir sosyal kanaatte bile, kanaatler bir takım sosyal rabitalar ve kuvvetlerden doğar. Fakat bu kanaatlerden her birinin hareket noktası, yine ferdi (bireysel) şuurlardır. Demek ki sosyal kanaat bireysel kanaatlerin toplamı değildir; fakat bireysel şuur perspektifleri vasıtasıyla ifade edilir. Bunun için ne bireysel kuvvet ve kanaatlerin toplamı ile sosyal kanaatler ne de sosyal kanaatler vasıtasıyla ferdi kanaatler ifade edilebilir¹⁶.

Yine Ülken'in ifadesine göre, sosyal ilişkilerden doğan kanaatlerin, bireysel kanaatler toplamı olduğunu iddia edenler vardır. Bunlara göre bireysel bir kanaat başkaları tarafından taklit ve tekrar edilmek suretiyle sosyalleşir. Bilakis sosyal kanaatin bireysel kanaat üstünde müşterek ve bireye baskı yapan bir kanaat olduğunu iddia edenler de vardır. Bunlara göre bireysel kanaatler, bu baskı ve terbiye neticesinde doğarlar¹⁷. Bu iki görüş aynı olaya iki ayrı açıdan bakmaktan doğmuştur. Bazıları da tamamen zıt olan bu iki görüşü şu şekilde uzlaştırırlar. İnsanlarda da diğer hayvanlarda olduğu gibi nevi şuru vardır. Bu nevi şuru onlarda tesanüt (dayanışma), yardımlaşma duygusu ve sempati meydana getirir. İctimailik (sosyallik) hali buradan çıkar. İnsanlarda sosyallik olduğu içindir ki aralarında doğan bir hareket ya da fikir, tekrara,

taklide ve yayılmaya elverişlidir. Bunun içindir ki kişilerin arasında oluşan her hareket ve kanaat kişiye etki eder ve kişiyi o tarzda davranmaya mecbur eder. Yani bu görüşe göre gerek bireyden cemiyete (topluma), gerekse cemiyetten bireye doğru karşılıklı iki hareket, yani taklit ve baskı, aynı hadisenin, nevi şuru ve içtimailiğinin neticeleridir¹⁸. Yazarın bu ifadeleri, sosyallik -ictimailik- kavramının tanımlanma gerekliliğini de beraberinde getirmektedir. Şöyle ki "ictimailik, karıncaların yuvalarını bulmalarını, arıların aynı kovanda buluşmaları gibi nevi duygusuna, hatta şurudan önceki bir nevi içgüdüsüne bağlanmıştır"¹⁹. Bu anlayışa göre ictimailik, biyolojik bir kökten kuvvet almaktadır. Gerek taklit gerek baskı, aynı biyolojik kökün içtimai-ruhi görünüşleri sayılmaktadır. Hayvan zümreleri ile insan cemiyetleri arasında bazı benzeyişler vardır. Fakat gerek insan gerek hayvan cemiyetlerinde (kanaat veya) duyguların oluşmasında yaklaşma ilişkileri kadar, çatışma ve çarpışma ilişkilerinin de etkisi vardır. Bir kısım alimlere göre de asıl sosyal bağlantılar çarpışmalardan doğmaktadır. Ch. Darwin'in "hayat için savaş" dediği genel prensip ırklar mücadelesinde de kendisini gösterir. Irklar, kavimler, kabileler çarpıştıkça onlardan her birinin içinde yaklaşma dayanışma duyguları daha kuvvetlenir. Bu tarz düşüncelere göre "medeniyeti harp yapar"²⁰. Tam olmasa da benzer bir yaklaşım, Ziya Gökalp'in sisteminde de kendisini göstermektedir. Şöyle ki bunalım -buhran- zamanlarının (galeyanlı dönemlerin) toplumda meydana getirdiği coşkunluk, toplumun üyelerinin

(9) Ziya Gökalp, Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar, haz.

Şevket Beysanoğlu, 1. bs., İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980, s. 171.

(10) Kâzım Nami Duru, Ziya Gökalp, haz. Mübec-cel N. Duru, 3. bs., İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1975, s. 199.

(11) Hilmi Ziya Ülken, Sosyolojinin Problemleri, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1955, s.12.

(12) A.y.

(13) A.e., s.13.

(14) A.y.

(15) A.e., s.13-14.

(16) A.e., s.14.

(17) A.y.

(18) A.y.

(19) A.e., s.15.

(20) A.y.

arasındaki dayanışmayı (tesanütü) da güçlendirir. Fakat buhran zamanlarının bireysel ruhlar için yorucu olan sosyal heyecan devresi, uzun süre devam etmez, bir müddet sonra bireyler ruhen eski seviyelerine inerler; buhran zamanlarının coşkun duygularının bazı belirsiz hatıralarından başka bir şey kalmaz. Bu tür dönemler, yazarın teorisinde temel rol verdiği kavramlardan biri olan mefkûrelerin ortaya çıkmasında da yaratıcı bir özellik taşır²¹.

İçtimailiğin özelliklerini ortaya koymaya çalışan –yukarıda ifade edilmiş olan– iki görüş de biyolojiden hareket etmektedir. İki görüş arasındaki tezat, insan ve hayvan cemiyetleri ve genellikle insanla hayvan arasındaki mahiyet farkını görmekten ileri gelmektedir. İnsan diğer hayvanlardan çok zayıf ve intibak vasıtalarından mahrumdur. Yüksek memelilerde bile kısa bir zaman süren yetiştirme devresine karşılık, insan çok uzun bir yetiştirme devresinden geçer. Terbiye devresi insanın sosyalleşmesi için yapılan cehtler (cehd –çalışma, çabalama–) devresi demektir. Bundan dolayı iç güdülerin doğal gelişmesi cemiyeti meydana getirmez. Cemiyet, onların üzerinde yeni bir gerçek (realite) derecesi olarak doğar. Fakat iç güdülerini bu yeni gerçeğin malzemesini teşkil eder. Sosyal ilişkilerle başlayan bu yeni hayat iki çeşit iç güdüye şekil verir: Mücadele iç güdüsü ve tesanüt iç güdüsü. Bu şekilde sosyal ilişkilerin çift karakteri meydana çıkar:

Yaklaşmalar	Uzaklaşmalar
cezb (attraction)	itme
dostluklar	düşmanlıklar
taklit ve tekrar	karşı koyma (opposition)
sempati	antipati
cebir (baskı veya zaruret)	seçme (hürriyet) ²²

Bu zıt özellikler tüm ilişkilerde görülmektedir. Fakat iç güdülerin sosyalleşmesinden ibaret olan bu tezahürler iki ayrı kutup teşkil etmezler. Her sosyal ilişkide aynı zamanda bu sosyal karakter vardır. Sosyal ilişki bir yandan yaklaşma bir yandan uzaklaşmadır. İkidenden fazla insan arasında oluşan bir ilişki, onları bir bakımdan birbirine yaklaştırırken, diğer bazı bakımlardan birbirinden uzaklaştırır veya bir kısmını birbirine yaklaştırırken diğerlerinden uzaklaştırır. Örneğin aile bağları, insanları şefkat duyguları bakımından birbirine yaklaştırdığı halde, meslek ve vatandaşlık vazifeleri bakımından uzaklaştırır. Kutsallık bağı, aynı klanın fertlerini birbirlerine yaklaştırırken, klan dışı fertlerden uzaklaştırır²³.

Neticede zümreyi, tamamlayıcı sosyal ilişkilerin oluşturduğu sosyal kuvvet merkezi, cemiyeti de tamamlayıcı zümrelerin oluşturduğu sosyal sinerji (kuvvet bileşkesi) merkezi olarak kabul eden Ülken cemiyeti, bireylerin bir araya gelmelerinden oluşan maddi, görünürdeki bir sosyal gerçek olarak belirlemekten çok –bu maddi yapıyı aşan– manevi yapısı ile tespitte çalışıl-

mıştır. Yine Ülken, “Sosyoloji Sözlüğü” adlı eserinde toplum olarak ifade ettiği cemiyeti, “herhangi bir sözleşme ve iç güdüden kaynaklanmayan, ortak inançlarla kurumlara dayalı doğal bir kuruluş” olarak ifade etmiştir²⁴. Ayrıca “Cemiyet” adlı kitabın yazarları Malcver ve Page, kavramı belirlerken, “birlikte ait olma gerçeğini takdir” hususundan hareket etmişler ve birlikte aidiyet duygusu olmasa idi hiçbir cemiyetin de olamayacağını söylemişlerdir²⁵. Onlara göre cemiyet, “bedence ve fikirce bir dereceye kadar birbirlerini temsil eden ve gerçeği (birlikte mensup olma gerçeğini) takdir hususunda kâfi derecede samimi veya kâfi derecede zeki olan kimseler arasında mevcuttur”²⁶.

Söz konusu iki cemiyet ifadesinden düşünürümüze daha yakın olanı Ülken’in tanımıdır. Zira Gökalp, cemiyetin belirlenmesinde müşterek vicdandan yararlanırken, Ülken de ortak inançlar ve kurumlardan bahsetmektedir. MacIver ve Page’in ifadesi de Ülken’in tanımına kadar yakın olmasa da, pek farklı bir tespit sayılmaz. Çünkü “birlikte ait olma gerçeği” insanları sadece maddi olarak bir arada yaşamaktan çok, düşünce ve inanç düzeyinde de birbirine bağlamaktadır.

Tekrar Gökalp’in kendi ifadesine dönüldüğünde, kavramı aynı tarzda bir başka ifade ile şöyle tanımladığı görülmektedir; “cemiyet fertleri arasında müşterek kıymet duyguları ve müşterek

mefhûmlar bulunan bir zümredir”²⁷. Tanımı bu şekilde veren yazarın sisteminde, belirleyici nokta, değer duyguları ve anlayışların bir cemiyette aynı iken, farklı cemiyetlerde farklı olmasıdır ki bu farklılığı *milli kültür* ortaya çıkarır, yoksa farklı anatomik özelliklere –ırklarla mensubiyet değerlerindeki farklılığı beraberinde getirmez. Kısaca söylemek gerekirse Gökalp’e göre her cemiyetin milli kültürden kaynaklanan kendisine özgü bir karakteri vardır²⁸.

Gökalp cemiyeti gerek 1913-1914 yıllarında okuttuğu sosyoloji derslerinde, gerekse son dönem eserlerinden olan *Türkçülüğün Esasları*’nda sosyal zümrelerden biri olarak göstermiştir²⁹. Fakat içerik olarak 1913-1914 yılları arasındaki cemiyet anlayışı ile 1923 yılındaki cemiyet anlayışı farklıdır.

“İlm-i eşkâl-i içtimai ve ictimai enmuzecler” (sosyal şekil ilmi ve sosyal tipler) adlı sosyoloji dersinde, sosyal zümreleri *cemiyet* ve *cemaat* diye ikiye ayırırken cemiyeti aynı fertlere sahip bir heyet, cemaati ise özel teşkilata sahip bir heyet olarak tanımlamıştır³⁰. Cemiyetin fertlerinde bir zümre duygusu, bir sosyal vicdan olmadığını söylerken, cemaatin esas unsurunun zümre duygusu ve sosyal vicdan olduğunu, bunu da dini-ahlaki-siyasi-lisani hadiselerin oluşturduğunu söylemiştir³¹. Ona göre cemiyetteki fertler şahsi arzuları ve menfaat duyguları ile hareket ederken, cemaatteki fert, cemaatin mefkûreleri (idealleri) için

(21) Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, s. 52; Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, haz. Mehmet Kaplan, 2. bs., İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 142; Orhan Türkoğlan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, 1. bs., Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s.144; Gökalp, *Makaleler IX Yeni Gün-Yeni Türkiye-Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s.174; Ziya Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmau’daki Yazılar)*, haz. Abdülhalük Cay, 1. bs., Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982, s. 50.

(22) Ülken, *Sosyolojinin Problemleri*, s.15-16.

(23) A.e., s.16.

(24) Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1969, s. 292.

(25) R.M. MacIver ve Charles H. Page, *Cemiyet*, çev. Âmiran Kurtkan, C. I, 2. bs., İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971, s. 10-12.

(26) A.e., s. 12.

(27) Ziya Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, 2. bs., Ankara, Diyarbakır’ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, 1972, s. 81.

(28) A.e., s. 81, 90-91.

(29) Ziya Gökalp, *Tamamlanmamış Eserler*, haz. Şevket Beysanoğlu, C. I, Ankara, Ziya Gökalp Derneği Yayını, 1985, s. 30.

(30) A.y.

(31) A.y.

çalışır ve görev anlayışına sahiptir³². Ayrıca bu dersinde cemiyet medeniyetinden de bahsetmiştir³³. En önemlisi, bu dersi takip eden dersinden, cemiyet ile milleti özdeş kavramlar olarak ya da milleti cemiyetin bir şekli olarak görmediği anlaşılmaktadır³⁴. Zira bir diğer anlatımında “cemaat dahilinde cumhür... âmme... aile, aşiret, ocak... nahiye, cemaat-ı mezhebiyye, devlet, millet, fırka, sınıf, tabaka gibi birçok enmûzeler mevcuttur”³⁵ diyerek milleti cemaat tiplerinin arasına soktuğu görülür. Milletle birlikte devleti de cemaat tiplerinden biri olarak saymasından yola çıkılarak, cemiyete ancak milletlerarası bir topluluk olma imkanı tanıdığı söylenebilir. Bu nitelikteki cemiyet, ona göre aletler, icatlar keşiflerden oluşmuştur ve tarihi devirlere göre geçirdiği aşamalar belirlenebilir ki taş, tunç, demir, buhar, elektrik devirleridir ve her devreye ait hususi bir cemiyet medeniyeti de vardır³⁶.

Daha sonraki tarihli Türkçülüğün Esasları adlı kitabına dönülürse, sosyal zümreleri cemaat ve cemiyet olarak değil de ailevi, siyasi, mesleki zümreler olarak ayırdığı ve önceki yazılarında cemaate verdiği rolü burada cemiyete devrettiği görülür³⁷. Ailevi ve mesleki zümreleri (toplulukları) ikinci derecede zümreler olarak gören Gökalp, en önemli yeri siyasi zümrelere vermiştir; çünkü ona

göre siyasi zümre “kendi başına yaşayan, müstakil yahut yarı müstakil bir heyettir”³⁸. Bu yazısında cemiyet kavramı, siyasi zümreler içinde görülmektedir. Nitekim siyasi zümreleri, *cemia*, *camia*, *cemiyet* olarak üçe ayırmıştır³⁹.

Cemia bir diğer tabiriyle *klan*, bir kavmin yalnız küçük bir kısmının siyasi bir heyet şeklini alması ile oluşmaktadır⁴⁰. Buna örnek olarak bir kavmin ayrı ayrı aşiretlere ayrılması sonucu, bu aşiretlerden her birinin *cemia* (klan) şeklini almasını göstermektedir ve ona göre ilkel kavimlerin hepsi *cemia* hayatı yaşamaktadır⁴¹. Gökalp'in bu kavramı, Durkheim'in *hord* kavramını hatırlatmaktadır. Baloğlu'nun *basit toplumlar* olarak ifade ettiği Durkheim'in *hord* kavramı “içinde kendisinden daha ilkel başka hiçbir izi taşımayan”, kendisinden başka bölümlere ayrılamayan bir yapıdır⁴².

Ayrıca Gökalp de milleti cemiyette değil cemaatte bulunduğu dönem yazılarında, Durkheim'deki *hord* kavramından söz etmiş ve Durkheim'in bu kavramı en basit cemaat yani daha basit bir zümreye ayrılması mümkün olmayan cemaat olarak tayin ettiğini vurgulamış, kendisinin de bu kavram yerine “şerzime” kelimesini kullanacağını, şerzimeye de klan denilebileceğini söylemiştir⁴³. *Cemia* olarak nitelendirdiği klanı sonraki yazılarında siyasi bir zümre

olarak kabul ederken, şerzime diye ifade edeceğini söylediği aynı kavramı, daha evvelki yazılarında ahlaki zümre olarak ifade etmiştir⁴⁴.

Bir diğer siyasi zümre (topluluk) olarak belirttiği camiayı, değişik kavimlere ve dinlere mensup klanlardan kurulu bir karışım olarak ifade ettiği ve bunun içine tüm feodal beylikleri ve imparatorlukları soktuğu görülür⁴⁵. Camiaların meydana geliş tarzı olarak da, cemialardan (klanlardan) birinin, diğerlerini, özellikle başka kavimlere ya da başka dinlere mensup cemiaları (klanları) kendisine tâbi kılmasını göstermekte ve bu şekilde oluşan camiaları da bir halita (karışım) olarak ifade etmektedir. Çünkü camianın içinde başka başka kavimlere ve dinlere mensup insan toplulukları bulunmaktadır⁴⁶. Camiayı incelerken bunun içine dahil ettiği imparatorluklar bakımından aklındaki en büyük örnek Osmanlı İmparatorluğu'dur. “*Camia* hayatı mahkûm kavimler için muzır olduğu derecede hâkim kavim için de zararlıdır”⁴⁷ diyerek, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurucusu oldukları halde Türkler'in bu imparatorluğun düzeninden zarar görmeleri olgusunu da bu fikrine delil olarak vermiştir⁴⁸.

Gökalp'te camiadan sonra, üçüncü siyasi zümre tipi cemiyettir. Cemiyetin oluşumunu verirken, bir zaman geldiğinde camiaların (imparatorlukların) dağılmaya başlayacaklarını, bunların içindeki aynı dil ve milli kültüre sahip klanların birleşerek ortak vicdana, ortak

mefkûreye sahip bir millet şeklini alacağını, bu milletin de er geç siyasi bağımsızlığını kazanarak, siyasi bir heyet haline geleceğini söylemiştir. İşte bu birleşmiş ve müstakil (bağımsız) heyet cemiyettir. O burada cemiyeti tarif ederken bir yandan da millet anlayışını ortaya koymaktadır. Zira onun da açıkça belirttiği gibi “bu cemiyetlere aynı zamanda ‘millet’ adı da verilir”⁴⁹. Düşününürün son yazıları dikkate alınrsa gerçek cemiyetler ancak milletlerdir⁵⁰.

Türkçülüğün Esasları'nda, cemiyeti *camia* ve *cemia* (klan) ile birlikte siyasi zümrelerden biri olarak sayarken, bir kısım yazılarında da cemiyeti *hord*, kavim ve millet olarak üç tipe ayırdığı anlaşılmaktadır⁵¹. Sosyal dayanışmayı cemiyette değil de cemaatte bulunduğu dönemde yazılarında *hord* zümresini Durkheim'a da atıf yaparak bir cemaat türü şeklinde gördüğü halde, daha sonraki yazılarında cemiyet türü olarak kullanmıştır ki bu kavram biraz evvel, cemiyet türü değil de cemiyetle beraber bir siyasi zümre olarak sözü edilen *cemia* (klan) kavramı ile paralel bir nitelikte görülmektedir. Ancak burada cemiyet türü olarak nitelendirdiği *hord* kavramını, *cemiadan* daha geniş kapsamlı kullanmıştır ki bu kavram biraz evvel, cemiyet türü değil de cemiyetle beraber bir siyasi zümre olarak sözü edilen *cemia* (klan) kavramı ile paralel bir nitelikte görülmektedir. Ancak burada cemiyet türü olarak nitelendirdiği *hord* kavramını, *cemiadan* daha geniş kapsamlı kullanmıştır. Söz konusu kavram buradaki kullanılış tarzı ile aşiretleri içermekte, aşiretler kabilelerden, kabileler de semiyelerden oluşmaktadır⁵². Diğer bir ifade ile klan olarak tabir edilen *cemia* kavramı *hord* kavramının parçalarından biri olan *semiye* (semiyeye) kavramı ile paralellik taşımaktadır. Zira Baltacı-

(32) A.y.

(33) A.y.

(34) A.e., s. 40.

(35) A.e., s. 18.

(36) A.e., s. 30-31.

(37) Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 81.

(38) A.y.

(39) A.e., s. 80.

(40) A.y.

(41) A.e., s. 81.

(42) Burhan Baloğlu, “Cemiyet Tipleri,” *Sosyoloji Konferansları*, kitap: 21, İstanbul Gür-Ay Matbaası, 1986, s.256; Necmeddin Sadak, *Sosyoloji*, 4. bs., İstanbul, Maarif Matbaası, 1939, s. 24; Durkheim, *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, s. 104.(43) Gökalp, *Tamamlanmamış Eserler*, s. 32.(44) Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 80; Gökalp, *Tamamlanmamış Eserler*, s. 32, 33.(45) Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 82.

(46) A.e., s. 81-82.

(47) A.e., s. 82.

(48) A.y.

(49) A.y.

(50) A.y.

(51) A.e., s. 81; Gökalp, *Tamamlanmamış Eserler*, s. 148.(52) Gökalp, *Tamamlanmamış Eserler*, s. 148.

oğlu'nun anlatımında da semiyeye ve klan tabirleri "kabileler semiyelerden, yani klanlardan meydana gelir"⁵³ şeklinde aynı anlamda ifade edilmiştir. Görüldüğü gibi bir kısım yazılarında da daha geniş kapsamlı olarak kullanmıştır. Zira hord daha basit bir zümreye ayrılması mümkün olmayan zümre idi ve klan olarak tabir edilmişti ki bu haliyle cemia kavramını karşılamaktadır⁵⁴. Bu şekli ile klanların birleşmesinden kabile, birkaç kabilenin birleşmesinden de aşiret oluşacaktı⁵⁵.

Gökalp, *kavim* kavramını bazı yazılarında millet ile paralellik gösterir şekilde kullanmış olduğu halde, cemiyet şekillerinden biri olarak tabir ettiği kavmi, milletten farklı anlamda kullanmış, milleti ayrı bir cemiyet türü olarak göstermiştir⁵⁶. Kavmin, milletten farkını ortaya koyarken, söz konusu topluluğun hasredici olduğu düşüncesinden yola çıkmıştır⁵⁷. Ona göre "kavim, dini kendine hasreder. İnsanlığı kendinden ibaret görür; hattâ evreni kendi kavminin kuruluşu ile açıklar... millet, kavim... gibi hasredici değildir. Millet çağdaş medeniyeti bütün, kendisini onun parçası olarak görür"⁵⁸.

Gökalp'in aynı içerikteki sosyal olgulara ilişkin kavramlarını toparlayabilmek açısından, aristokratik, otokratik, teokratik olarak üçe ayırdığı kavim kavramı⁵⁹ ile içinde imparatorlukları ve feodal beylikleri barındırdığını ifade ettiği, *camia* kavramı karşılaştırılırsa,

imparatorlukların, teokratik ve otokratik rejim sahibi olmaları düşüncesinden hareketle, bunlarla otokratik, teokratik kavimler arasında, feodal beyliklerde de aristokratik yapının hakim olduğu düşünülerek, feodal beyliklerle aristokratik kavimler arasında paralellik kurulabilir. Öyleyse Gökalp'in siyasi zümre olarak ifade ettiği *camia* kavramının, yine onun kullandığı aristokratik, teokratik ve otokratik kavimleri kapsamına aldığı söylenebilir.

Cemiyetin üçüncü tipi olarak gösterdiği millet kavramını ise, Türkçülüğün Esasları'nda siyasi zümreler başlığında incelediği ve en son aşama olarak gösterdiği cemiyet ile aynı anlamda kullandığı görülür. Söz konusu eserinde cemiyeti bu şekilde ifade ettiği için aynı eserinde cemiyet türleri belirlemesine girmeye gerek duymamıştır.

Peki topluluklar birdenbire millet, cemiyet haline gelebilirler mi? Bu sorunun cevabı "hayır"dır. Millet haline gelmesi gereken bir topluluğun geçirmesi gereken *camia* (klan) ve *camia devirleri* vardır⁶⁰. Toplulukların *camia* devresini, çocukluk devresine, *camia* devresini de çiraklık devresine benzetmiştir⁶¹.

3. ZİYA GÖKALP'İN CEMİYET TESPİTİNDE -MİLLİ- KÜLTÜR (HARS) VE MEDENİYETİN ROLÜ

Görüldüğü gibi Gökalp, cemiyeti fertleri arasında müşterek duygular bul-

nan bir topluluk olarak tanımlamadan evvel bu özelliği cemaate vermiştir. Cemaatle cemiyetin ayırım noktalarından biri olarak *sosyal vicdanı* ortaya koymuştur ki daha önceki dönem fikirlerine göre, cemaatte bir *sosyal vicdan* varken, cemiyette böyle bir olgu mevcut değildir ve cemiyet üyesi fertler, şahsi menfaatleriyle hareket ederler⁶². Onun cemiyet ve cemaat ayırımını bu şekilde ortaya koyduğu düşüncesinin bir benzerine de Tönnies'de rastlanmaktadır⁶³. Cemaat, duygulara, inançlara, üyelerindeki birlik ve kardeşlik duygularına, yani Gökalp'teki ifadesi ile milli kültüre dayanır. Cemiyet ise medeniyete dayanır⁶⁴. Tönnies'de halk kültürü, devlet medeniyeti olguları vardır ki bu düşünce tarzı da Gökalp'in her toplumun iki medeniyeti olduğunu ifade ettiği, milli kültür, medeniyet ayırımına girmedikleri yazılarını çağrıştırmaktadır⁶⁵. Henüz milli kültür ve medeniyet ayırımı yoktur; fakat devletin sahip olduğu ile halkın sahip olduğunu birbirinden ayrı görmüştür. Medeniyeti iki kısım olarak belirlemiş, birini halk medeniyeti diğerini de resmi medeniyet olarak ifade etmiştir⁶⁶.

Tönnies halk kültüründen, devlet medeniyetine geçişi, her milletin kaderindeki durduramayacağı bir yozlaşma olarak görürken, Gökalp, cemaat ve cemiyet hakkındaki fikirlerini değiştirmiş, sosyal vicdan sahibi olarak cemiyeti görmeye, cemaati de *dini bir komün* olarak değerlendirmeye başlamıştır⁶⁷.

Ayrıca (milli) kültür ve medeniyet ayırımını tek bir cemiyetin yaşamında ileri sürmenin yanında milletlerarası planda da kullanmaya başlamış, hakiki cemiyet olarak da milleti görmüştür. Milletlerarası topluluğa ise onun anlayışına göre, teknik anlamda cemiyet demek mümkün değildir, ancak *camia* olarak değerlendirilebilir⁶⁸. Çünkü milletlerarası zümrenin, gerçek anlamda bir cemiyet niteliği kazanabilmesi için, onu oluşturan milletler arasında müşterek bir vicdan bulunması gereklidir⁶⁹. Bu durum söz konusu olmadığı için milletlerarası topluluk, cemiyetlerden oluşan bir *camia*dır⁷⁰. Anlaşıldığı üzere, Gökalp'in cemiyet anlayışında belirleyici olan cemiyetin bireyleri arasındaki ortak vicdandır ki, bu anlayış onun millet anlayışındaki *hars* (milli kültür) kavramı ile çakışmaktadır. Zira ona göre milletin

(62) Gökalp, *Tamamlanmamış Eserler*, s. 30.

(63) Serkan Gölbaşı, *Kentleşme ve Suç İstanbul'un Kentleşme Süreci İle Suçluluk Arasındaki İlişkinin Kuramsal Değerlendirmesi*, 1.bs., İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2008, s.7. Cemaat (Gemeinschaft) ve cemiyet (Gesellschaft) ayırımını kabul eden Tönnies'e göre, insanlar arasındaki ilişki (karşılıklı bağlılık ve bağımlılık) kısmen doğal, orijinal fiili şartlara, kısmen de insan ihtiyaçlarına bağlıdır; aile gibi cemaat tarzı bir ilişkinin karşılamadığı ihtiyaçları karşılamak için insanlar, cemiyete yönelirler ve cemiyette söz konusu ihtiyaçlarını emek ya da para ile gidermeye çalışırlar. (A.e., s. 8.)

(64) Uriel Heyd, *Ziya Gökalp Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, çev. Cemil Meriç, 1. bs., İstanbul, Sebil Yayinevi, 1980, s. 47.

(65) Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, s. 108.

(66) A.y.

(67) Heyd, *Ziya Gökalp Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, s. 48; Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 131. [Gökalp, komünü "küçük bir cumhuriyet" şeklinde tanımlamıştır. Bkn. Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 130.]

(68) Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 155.

(69) Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 61.

(70) Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 155. [Gökalp'in bir başka *camia* tanımı da şöyledir; "cemiyetten daha büyük olup onu içine alan zümrelere *camia* adı verilir." Bkn. Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 59.]

(53) İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Ziya Gökalp*, İstanbul, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayını, 1966, s. 42.

(54) Gökalp, *Tamamlanmamış Eserler*, s. 32.

(55) A.y.

(56) A.e., s. 148.

(57) Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 316.

(58) Ziya Gökalp, "Millet Nedir?" *İçtimaiyat Mecmuası*, sayı 3, Haziran 1917, nakleden Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 316.

(59) Gökalp, *Tamamlanmamış Eserler*, s. 148.

(60) Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 82.

(61) A.y.

şahsiyeti harsıdır. Millet "hususî bir harsa malik zümre"dir; kendisine özgü millî kültürü olmayan bir topluluk hiçbir zaman millet olamaz. Bu itibarla "bir milletteki dini, ahlaki, hukuki, lisani, bedii, iktisadi müesseselerin tümü" millî kültürdür. Gökalp, millî kültür tanımında müessese kavramından yararlandığı gibi, kıymet hükümlerinden de hareket etmiş, millî kültürü "kıymet hükümlerinin bütünü" olarak da tanımlamıştır. Düşünürü göre kıymet hükümleri ise milletlerin sosyal hayatlarından doğup her millette başka türlü görülürler. Bu bağlamda hükümleri, kıymet (değer) hükümleri ve şeniyet (gerçeklik) hükümleri olarak ikiye ayırmıştır. Değer hükümlerine esas olan değerler, iktisadi, muakalevi, bedii (estetik), ahlaki, dini değerlerdir⁷¹.

Gökalp millî değer duygularının, millî fikirlerin, millî müesseselerin bütününe millî kültürü meydana getirdiğini söyleyerek, değer hükümleri yerine kıymet (değer) duyguları tabirini de kullanmıştır. Çünkü duygular, heyecanlar, zevkler millî kültürün unsurlarıdır⁷².

Gökalp'in tariflerinden birinde millî kültür "dini ahlaki estetik duyguların tümü" olarak tanımlanırken, bir başka tanımında da "bir cemiyetin hissi heyecanı olan unsurların mecmuudur" şeklinde ifade edilmektedir⁷³. Baltacıoğlu, Gökalp'e göre millî kültürün, toplumun duyuncunda yaşayan (din, ahlak, dil, sanat gibi) değer yargılarının tümü olduğunu söylerken, Türkdoğan da

Gökalp'e göre millî kültürün "bir toplumun vicdanında yaşayan (din, ahlak, zevk, dil gibi) değer yargılarının toplamı olduğunu belirtmiştir⁷⁴.

Kısaca toparlamak gerekirse, Gökalp'e göre millî kültür "milletin vicdanında yaşayan değer yargılarıdır" ki bu kavram, biraz evvel de ifade edildiği gibi, *millî -sosyal- vicdanla* özdeşleşmektedir. Düşünür, bütün gelişmelerin kaynağı, millî istiklalin doğuş yeri, dayanağı olarak gördüğü millî vicdanın önemini ise "nerede oluşmuşsa artık orası sömürge olmak tehlikesinden ebedi olarak kurtulmuştur"⁷⁵ sözleri ile ifade etmiştir.

Gökalp'e göre öze (ruha) ait değerler, duygular, heyecanlar, millî kültüre girerken, şekle ait kavramlar, usuller (teknikler), bilgiler, sistemler, bilimsel kaideler, medeniyetin içeriğine dahil olmaktadır⁷⁶; millî kültür gibi millî değil milletlerarası nitelikte olan medeniyet, düşünürü göre "usulle yapılan ve taklit vasıtasıyla bir millettten diğer millete geçen kavramların ve tekniklerin bütünüdür"⁷⁷. Öyleyse hars asıldır, medeniyet (Avrupa -Batı- medeniyeti) alınır⁷⁸. Bu sistem dahilinde Gökalp'e göre Doğu'nun skolastik mantığı ile Batı'nın tecrübi mantığı bir arada yaşayamaz; iki medeniyetli bir millet de olamaz. Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi (1913 tarihli bir makalesinde) her kavmin iki medeniyeti olduğunu söyleyerek, birini *halk medeniyeti* diğerini de

resmî medeniyet olarak tabir etmiştir. Bu fikir henüz Gökalp'in medeniyet ve millî kültür ayrımına gitmediği dönem için geçerlidir; çünkü söz konusu makale "halk medeniyeti" başlığını taşımaktadır. Düşünürün bu fikrini ileri sürerken etkisinde kaldığı örnek Osmanlı toplumuydu ki söz konusu toplumdaki (lisan, edebiyat, ahlak, hukuk, edebiyat gibi) sosyal kurumlar bakımından halkla aydın sınıf arasındaki ayrılıklar, açıkça fark edilmekteydi; bu kurumların halka ait olanını halk medeniyeti, idareci sınıf sahasındaki aldığı şekli de resmî medeniyet olarak ifade etmiştir. Oysa ona göre halk, medeniyetin değil millî kültürün sahibidir; medeniyet ise seçkindir⁷⁹.

Çoğu yazısında, cemiyeti millet ile özdeşleştirerek kullandığı gibi çok ender de olsa, sosyolojinin cemiyete verdiği geniş anlamıyla da ifadelerinde karşılaşılmaktadır. İlmi, edebi, iktisadi cemiyetlerden bahsettiği gibi, TBMM'yi de bir cemiyet olarak ifade etmiştir.

Gökalp cemiyetin Durkheim tarafından bir organizma olarak görülmediğini, bazı özelliklerini ifade edebilmek amacıyla Durkheim'in cemiyeti organizmaya benzettiğini fakat bu hareketin onu organizmacı bir düşünür yapmaya yetmeyeceğini iddia etmiştir⁸⁰. Onun bu düşüncesinden yola çıkılarak kendisini de organizmacı (uzviyetçi) olarak görmediği sonucuna varılabilir.

Organizma olarak (biyolojik yünden) birey ve toplum arasında paralellik kuran, insan vücudundaki organ ve hücre yapılanmasının toplum açısından da geçerli olabileceğini ifade eden görüşler organizmacı düşünceler olarak kabul

edildiğinde, Durkheim'in da Gökalp'in de organizmacı düşünürler şeklinde kabulü gerekir. Zira Durkheim da toplum (cemiyet) ve birey (fert) arasında paralellik kurmuştur⁸¹. Öyleyse Gökalp niçin Durkheim'in cemiyeti (toplumu) organizma olarak ifade etmediğini vurgulamak gereği duymuştur? Bu sorunun cevabı Kurtkan'ın organizmacı düşüncüyü savunanların cemiyeti nasıl gördüklerine dair ileri sürdüğü fikirden yola çıkılarak verilebilir. Yazar söz konusu düşünülere göre, tıpkı organizma gibi cemiyetlerin de meydana çıkma, olgunlaşma ve çöküntü devirlerinin olduğunu söylemiştir⁸². Oysa Gökalp bu yaklaşımı aşmaya çalışmış, cemiyetlerin dolayısıyla milletlerin çöküşlerinin önüne geçilebileceği fikrini savunmuştur⁸³. Zira 1913'lerdeki bir yazısında milletlerin organizmalar gibi olmadığını, bir organizmanın ihtiyarladığı takdirde bir daha gençleşemeyeceğini, oysa bir milletin halk teşkilatını yenileyerek tekrardan gençliğine kavuşabileceğini söylemiştir⁸⁴. Öyleyse onun organizmacı düşünürleri "kaderci" olarak gördüğü, bu nedenle Durkheim'a da kendisine de bu sıfatı yakıştıramadığı söylenebilir. Kendisinin cemiyeti organizma olarak görüp görmediği bir kenara, Durkheim'in bile organizmacı olarak değerlendirilmesine şiddetle karşı çıkan Gökalp bu konuda, Türkçülüğün Esasları'nda farklı sonuca varılabilecek bir ifade tarzı kullanmış ve hakiki cemiyetler olan milletlerin, sosyal organizma mahiyetinde görüldüklerini, ailelerin bu sosyal organizmanın hücreleri, meslek zümrelerinin de organları olduğunu söylemiştir⁸⁵.

(71) Ziya Gökalp, *Makaleler V*, haz. Rıza Kardeş, 1. bs., Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s. 30-31; Gökalp, *Tamamlanmamış Eserler*, s. 137, 153; Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmu'a'daki Yazıları)*, s. 28,31-32.

(72) Gökalp, *Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s. 18; Baltacıoğlu, Ziya Gökalp, s.167.

(73) Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, s.132,58.

(74) Baltacıoğlu, Ziya Gökalp, s.167; Türkdoğan, Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri, s. 29,30.

(75) Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 85.

(76) A.e., s. 37

(77) A.e., s. 33.

(78) Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, s.65.

(79) Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 45-46.

(80) Gökalp, *Makaleler V*, s. 72, 94.

(81) Durkheim, *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, s. 10.

(82) Amiran Kurtkan, *Genel Sosyoloji*, 4. bs., İstanbul, Filiz Kitabevi, 1986, s. 46.

(83) Gökalp, *Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s. 18.

(84) Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, s. 113.

(85) Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 155. Ayrıca adı geçen eserinde, sosyal uzviyetten (organizmadan) de bahsetmiştir. Bkn. A.e., s. 77.

Gökalp cemiyetle (toplumla), birey organizması arasında bir paralellik kursa ve bu yönden organizmacı bir düşünür olarak ifade edilse de tam bir organizma teorisi oluşturmadığı söylenebilir ki bu sonuca teorisinin uygulama yönü göz önünde tutularak varılmaktadır. Zira organizmacı teoriden hareketle, bireyin toplum içinde yok sayılabileceği bir neticeye varmamıştır (en azından son dönem yazıları dikkate alındığında).

Gökalp, bazı toplumların sosyal seviyeleri yüksekken, bu toplumlar büyüyebiliyorken, diğerlerinin bu seviyeye ulaşamamaları küçük toplumlar halinde kalmalarının nedeni olarak coğrafi sebepleri göstermekte, bu olguya tesir eden ilk sebebin morfolojik olduğunu söylemektedir⁸⁶. Bu düşünce ile çöl ve dağ toplumlarının küçük kaldığını, ovalarda ırmaklarda ve deniz kenarlarındaki toplumların ise rahatlıkla büyüyebildiklerini ifade etmiştir. Sosyal gelişmenin ikinci sebebi olarak da topluma ait görüşleri göstermektedir. Ona göre aşiret kendi kendisini aşiret halinde gördüğü için aşiret olarak kalmak isteyecektir. Milletler ise hariçteki diğer millet seviyelerinden aşağı kalmamaya çalışacaklardır⁸⁸. Bu çıkarımlarından hareketle, milletlerarası gelişmişlik farklarının sosyal sebeplerden kaynaklandığını, kişilerin şu ya da bu ırklara ait olmalarının sonucu olmadığını söylemiştir⁸⁹. Zira her toplu-

mun kendisine özgü bir vicdanı, yani müşterek duygularıyla müşterek inanışları vardır ve bu onu diğer toplumlardan ayırır, diğer toplumlar onun için yabancıdır. Eğer iki toplumun vicdanları birleşerek tek bir vicdan halini alırsa, bu iki toplum kaynaşarak tek bir toplum halini alır⁹⁰. Nitekim Gökalp'e göre toplumların üremesi ya ikiye ayrılmak ya da birleşmek yolu ile olur⁹¹.

Ona göre toplumda her şey her an yenileşme halindedir⁹². Bu durumdaki toplum, sosyal kanunlara aykırı hareket ettiği zaman, bu hareketinin neticesine katlanmak zorunda kalır⁹³. Yine toplum ona göre hükmi şahıs değildir⁹⁴. "Müşterek vicdana mâlik olan cemiyetlere yani milletlere "eşhas-ı hükmiyye" ve "eşhas-ı mâneviyye" gibi nâmlar vermek doğru değildir⁹⁵. Sosyal dayanışmaya sahip her toplum, dolaşısıyla millet gerçek kişidir⁹⁶. Gerçek kişi olmayanların hak sahibi olamayacakları, oysa milletlerin en yüksek hakların sahibi oldukları düşüncesinden hareketle bu sonuca varmıştır⁹⁷.

Düşünürün toplum (millet) hayatının iki ayrı unsuru olarak gördüğü milli kültür ve medeniyet arasındaki ilişkileri dayandırdığı üç sosyal kanundan ikincisi, bir toplumun nasıl dejenere olabileceği sorusunu da yanıtlamaktadır. Söz konusu kanunlar şu şekilde sıralanabilir:

1- Her toplumda öncelikle milli kültür vardır; milli kültürün yükselmesinden de medeniyet doğar.

2- Milli kültürden doğan medeniyet, ölçüsüzce (gereğinden fazla) geliştiğinde, milli kültürü bozacaktır.

3- Milli kültürü kuvvetli fakat medeniyeti zayıf bir milletle, milli kültürü bozulmuş fakat medeniyetçe yüksek bir millet mücadeleye girdiğinde medeniyeti zayıf olduğu halde milli kültürü kuvvetli bir millet, milli kültürü yozlaşmış olan millete karşı galip gelecektir⁹⁸.

Gökalp ikinci kanunun açıklamasını şu şekilde yapmaktadır: Bir cemiyet (millet), milli kültürünün verdiği kuvvete dayanarak fetihlere başlayınca, egemenliği altına aldığı çeşitli milletlerden sosyal bir karma meydana getirir; bu yapıdaki bir cemiyette medeniyet ölçüsüzce gelişecek ve medeniyetteki bu gelişme de milli kültürü bozacaktır; milli kültürü bozulan cemiyet de büyük bir medeniyete sahip olduğu halde, düşkün ahlaki fertlerinde karakter ve dayanışma kalmamış dejenere bir cemiyet –toplum- (millet) haline gelecektir. Medeniyetteki bu gelişimin milli kültürü bozarak toplumun dejenerasyonuna sebep olmasının nedeni ise medeni mües-

seselerin –uygar kurumların- maddi ve faydacı olmalarıdır. Bu özellikleriyle bireyleri maddi ve faydacı olmaya sevk ederler; oysa milli kültür bireylerden fedakar olmaları, şahsi menfaatlerini düşünmemelerini bekler ki bu sayede toplumda dayanışma sağlanabilecektir⁹⁹. Gökalp'in bu düşünüş tarzı, akla İbn-i Haldun'u getirmektedir. Zira medeni toplumdaki ekonomik fazlanın insanları maddeci ve menfaatçi yaptığını düşünen İbn-i Haldun'a göre, medeniyetin en yüksek derecesindeki toplumun fertleri ahlaksızlığın da son haddindedirler¹⁰⁰. Bu bağlamda, Gökalp'in de İbn-i Haldun gibi "kötümser" olup olmadığı sorulabilir. Çünkü Gökalp'in düşünce sisteminde medeniyetin gelişmesi (ki bu önlenemez) milli kültürü (milletin şahsiyetini) bozmaktadır. Bu kabulle beraber, milli kültür ile medeniyeti dengeleme çabası, onu kötümser ve kaderci olmaktan kurtarmaktadır. Şöyle ki milletlerin milli kültürlerinin bozulması mutlaka karşılaşacakları bir son (kader) değildir. Bir millet, medeniyeti ve milli kültürünü dengeleyerek bu istenmeyen sondan kurtulabilir ki bu özellikteki bir millet, "sağlam millet"tir. Milli kültürsüz medeniyete sahip bir millet ise hastadır. Bu düşüncesi medeniyete karşı

(98) Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s.42-43. Gökalp, yazılarında bu üç kanundan da vazgeçmemiş, fakat "maddi silahların, manevi kıymetleri hükümsüz bıraktığı son asra gelinceye kadar" diyerek, medeniyetin maddi silahlarının, milli kültüre dahil manevi değerleri yenebildiğini de göz ardı etmemiştir. (A.e., s.187.)

(99) Gökalp, *Tamamlanmamış Eserler*, s.166; Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, s.29-30.

(100) Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu, *İbni Haldun, İstanbul, Kanaat Kitabevi, 1940, s.145-146. İbn-i Haldun'un "devletleri kaçınılmaz bir ölümün beklediği" görüşünün kadercilik (fatalizm) olarak nitelendirildiğini belirten Uygun, kadercilik ve determinizm kavramlarının birbirleriyle karıştırıldığını, bu nedenle, İbn-i Haldun'un kaderci olarak değerlendirildiğini, oysa söz konusu düşünür için "kaderci filozof" nitelemesinin doğru olmadığını, düşünürün determinist bir yaklaşımda bulunduğunu ifade etmektedir. Yine Uygun'un belirttiği üzere, determinizm "aynı nedenlerin aynı sonuçları doğurduğunu, her fenomenin bir başkası ile açıklanması gerektiğini ileri süren" görüşken, kadercilik "her şeyin önceden belirlenmiş olduğu, insanı ve evreni değiştirilemez bir yazgının beklediği" fikridir. Söz konusu iki kavramın farkı şudur: Determinizmde her sonuç belirli sebeplere bağlı olduğundan, sebep ortadan kaldırılarak veya sebebe etki edilerek, sonuç değiştirilebilir; kadercilikte ise nedenler önceden bilinemediğinden, sonucun değiştirilmesi söz konusu değildir. Yine Uygun, İbn-i Haldun'daki dönemler kuramının asıl eleştirilmesi gereken yönünün kaderciliği değil, kötümserliği (pesimizmi) olduğunu söylemektedir. (Oktay Uygun, *İbn-i Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, 1.bs., İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2008, s.160-164.) Organizm ve İbn-i Haldun'un bu yönden değerlendirilmesi için bkz: A.e., s.152-159.*

(86) Gökalp, *Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s. 61.

(87) A.e., s. 62.

(88) A.y.

(89) A.y. ; Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, s. 84-85.

(90) Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 222-223.

(91) A.e., s. 221.

(92) Gökalp, *Makaleler V*, s. 19.

(93) A.e., s. 119.

(94) Gökalp, *Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s. 21.

(95) A.y.

(96) A.y.

(97) A.y.

düşünürün bir önyargısı olduğunu düşündürmemelidir; çünkü medeniyet bilime dayanır ve bilime (medeniyete) sahip olmayan bir millet yüksek bir hayat yaşayamayacağı gibi kuvvetli de olamaz¹⁰¹.

Yine Gökalp'a göre, bir toplumun dağılma nedeni, toplumda değişik milli kültürlerin çarpışmasından ortaya çıkan milli kültürsüzlük halidir. Bu duruma düşmüş millet, dejenere (yozlaşmış) bir millettir. Bir millet bu duruma düşmek için, her şeyden önce kendi milli kültürüne değer vermeli ve yabancı milletlerin körü körüne taklitçisi olmaktan kaçınmalıdır¹⁰². Milletlerin dejenerasyonu ve bunun milli kültürle ilgisi bakımından iki kural bildirmektedir:

1- Millet içindeki seçkinler, milli kültürden uzak kaldıkları halde, halk milli kültürünü kaybetmemiş ona sahip çıkmışsa bu milletler tekrardan dirilebilir.

2- Millet içindeki yalnız seçkin grup değil halk da milli kültürünü kaybetmişse, bu durumdaki bir millet bir daha dirilemeyeceği gibi ortadan kalkar, başka milletlerin içinde erir¹⁰³. Gökalp bir taraftan bu kuralları bildirirken, diğer taraftan da milli kültürün bir toplumda ancak seçkin sınıfta bozulabileceğini söylemiştir; çünkü medeniyetle temas halinde olan seçkin sınıftır. Bunu ileri sürerken medeniyetin milli kültür üzerindeki bozucu etkisini bir kez daha kabul etmiştir. Bu etkiyi ortadan

kaldırabilmek, dolayısıyla milli kültür ve medeniyet arasındaki dengeyi sağlayabilmek için seçkin grup milli kültürün sahibine -halka- doğru gidecektir¹⁰⁴. "Seçkin" (henüz) milli kültürden nasibi almamıştır; halktan milli kültür alacak, halka medeniyet götürecektir¹⁰⁵.

4. CEMİYET (TOPLUM) İÇİNDE, FİRDİN (BİREYİN) YERİ

Görüldüğü gibi Gökalp eserlerinin çoğu yerinde cemiyetten (toplumdan) kasıtlı milleti anlatmak istemiş, sosyolojiden özellikle de Durkheim sosyolojisinden yararlanarak ortaya koyduğu cemiyet anlayışını ve onda gördüğü özellikleri, millet anlayışına da taşımış, iki kavramı özdeş, özdeş olmasa bile birini diğerinin en gelişmiş aşaması olarak kullanmıştır. Öyleyse gerçek kişi vasfını verdiği cemiyet (millet) içinde, ferdin (bireyin) durumu ne olacaktır.

Günümüz anlamında bireyi, fert olarak ifade eden Gökalp, ona toplumdan ayrı, başlı başına bir varlık tanımamıştır. Birey, şahsiyetini (karakterini) cemiyet içinde bulabilecektir. Zira sosyal hayat yaşamayan bireyin hayvandan farkı yoktur¹⁰⁶. İnsan organizması ile hayvan organizması arasında paralellik kurarak bu bakımdan arada bir fark görmemiş, organizma olarak insanı *beşer* tabiri ile ifade etmiştir¹⁰⁷. Ancak sosyal hayat yaşayıp mefkûreler (idealler) sahibi olunca, insan özelliğini

kazanabilecek, böylece beşeriyetten insanlığa yükselecektir¹⁰⁸. *Beşeriyeti* yazılarında daha çok ferdiyet olarak kullanmıştır ki aynı şekilde ferdiyet insanın maddi varlığını oluşturmaktadır¹⁰⁹. Zira ona göre insan, bir organizma ve bir şahsiyet sahibidir¹¹⁰. Ferdiyet sahibine ferdi insan dediği gibi, ferdi insan ile ferdi şahsiyet sahibi insanı da birbirinden ayırmıştır¹¹¹. Çünkü ona göre ferdiyet ile ferdi şahsiyet birbirinden farklıdır¹¹². Durkheim gibi Gökalp de ferdi şahsiyetin toplumdaki iş bölümünden kaynaklandığını düşünmektedir¹¹³. "Az bir toprak üzerinde çok nüfusun toplanması"¹¹⁴ ile cemiyette meydana gelen iş bölümü, beraberinde ferdi şahsiyeti de getirecektir¹¹⁵. İş bölümünün oluşması ile insanlar mesleki topluluklara ayrılırlar ve mesleki uzmanlıkları sayesinde ferdi şahsiyetlerini de elde ederler. Bu şahsiyetlere sahip olanlarda, kendilerine özgü hayat, ahlak, hukuk vb. anlayışlar oluşmaya başlar. Fakat bu ferdi (bireysel) görüşlerin toplumda müşterek olan din, ahlak, hukuk, estetik, siyaset gibi anlayışlara dayanması gerekir. Aksi halde şahsiyet, mahiyetini kaybederek ferdiyet şekline dönüşür¹¹⁶. Anlaşıldığı gibi onun ferdi şahsiyet anlayışı da sosyal içeriklidir. Ona göre şahsiyet öncelikle cemiyette yani millette ortaya çıkar ki milletin şahsiyeti onun milli kültürüdür. Fert ancak bu milli kültürün (millet şahsiyeti-tinin) temsilcisi olduğu takdirde şahsiyet sahibi olur. Sonuç

olarak birey ne kadar çok millileşirse o kadar çok şahsiyet sahibi olacaktır¹¹⁷. Gökalp bireylerdeki karakteri oluşturanın, içinde bulunduğu toplum olduğunu düşünmektedir¹¹⁸. Sosyal hayatın birçok safhalarını yaşayan ve bağlı bulunduğu meslekte başarılı olan bireyin karakteri de kuvvetleneceği gibi, sosyal hayatın gerek müşterek, gerek uzmanlık gerektiren feyizlerinden (verimlerinden) yoksun olan bireyler de karakter sahibi olamayacaklardır¹¹⁹.

Durkheim'in bu konuya ilişkin bireysel ve kolektif karakter ayrımını da kabul etmiştir. Sosyal kaynaklı gördüğü bireysel karakterin karşısına koyduğu kolektif (kendi deyimi ile maşeri) karakter, toplumun sahip olduğu karakterdir¹²⁰. Öyleyse toplumun (milletin) karakteri milli kültür, kolektif karakter olmaktadır; ne var ki birey söz konusu kolektif karakteri temsil etmedikçe, kendi kişiliğine onu temel almadıkça, karakter (ferdi karakter) sahibi olamayacak, ancak ferdiyet sahibi olup beşer düzeyinde kalabilecektir. Bu durumda kolektif karakterle bireysel karakterin birbirinden pek ayıramadığı görülmektedir. Şöyle ki, biri diğerine temeldir, birinin varlığı diğerine bağlıdır. Ancak Gökalp bireylerin adı zamanlarda bireysel hayatlarını yaşadıklarını, onların uyanık olduğu bu tür zamanlarda toplumun uykuya dalmış olduğunu, galeyanlı (coşkulu) dakikalarında ise bireysel karakterlerini kaybederek,

(109) Baltacıoğlu, Ziya Gökalp, s. 36.

(110) Gökalp, Makaleler V, s. 39.

(111) Gökalp, Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar, s. 23.

(112) A.y.

(113) A.e., s. 22, 23; Durkheim, Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları, s. 12.

(114) Hilmi Ziya Ülken, Sosyoloji, 2. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1943, s. 163.

(115) Gökalp, Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar, s. 22-23.

(116) A.e., s. 23.

(117) Gökalp, Makaleler V, s. 51.

(118) Gökalp, Tamamlanmamış Eserler, s. 103.

(119) A.y.

(120) Gökalp, Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar, s. 20-21.

(101) Türkdoğan, Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri, s.26, 28, 31; Gökalp, Tamamlanmamış Eserler, s.166; Baltacıoğlu, Ziya Gökalp, s.154.

(102) Gökalp, Makaleler IX Yeni Gün-Yeni Türkiye-Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar, s.18, 60;

Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 60.

(103) Gökalp, Hars ve Medeniyet, s. 33; Baltacıoğlu, Ziya Gökalp, s. 154.

(104) Gökalp, Hars ve Medeniyet, s. 61; Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s.46-47.

(105) Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s.46.

(106) A.e., s. 75.

(107) Gökalp, Makaleler V, s. 41.

(108) Gökalp, Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar), s. 75.

tamamıyla kolektif karakterle yaşamlarını ve toplumun varlığını devam ettireceklerini ifade etmiştir¹²¹. Bu ifadesinden, bireysel karakter, kolektif karakterle hiçbir bağlantı taşıyormuş, bireysel karakter, varlığını zaten kolektif karaktere borçlu değilmiş gibi bir sonuç çıkabilir. Oysa onun düşünce sisteminde birey insanlığını-karakterini- (onun şahsiyet yanında aynı anlamda kullandığı diğer bir terimle, seciyesini) cemiyete (topluma) borçludur. Toplum içinde bulunmayan, sosyal hayat yaşamayan beşer, bu özelliklere de sahip olamayacaktır.

Bireylerin toplamından başka bir varlığa sahip olan toplum fedakardır, menfaatsizdir¹²². Buna karşı birey ise menfaatçi ve bencildir¹²³. Bu durumdaki birey, ancak toplum hayatı yaşadığı takdirde, toplum gibi fedakar olabilecektir¹²⁴. Daha önceki tarihli bir eserinde, birey değerlendirmesinde daha da ileri giderek, bireye ait her şeyin aşâğılık olduğunu söylemiştir¹²⁵. Bireyin arzularını ferdiyetini pislik olarak görmüş,

ferdi ferdiyetten (bireysellikten) soyutlamak gerektiğini söylemiştir¹²⁶.

Eserlerinin çoğu yerinde çocuğun dünyaya gelirken lâ-içtimaî (asosyal)¹²⁷ olarak dünyaya geldiğini, toplumun ise onu içine girdiği andan itibaren kendisine benzetmeye, temsil etmeye çalıştığını, aksi takdirde toplumun varlığını sürdüremeyeceğini söylemiştir¹²⁸. Zira ona göre bir toplumun çocukları, başka bir toplum içinde büyürlerse, ahlaki ve estetik duyguları, doğdukları toplum-kilere benzemez¹²⁹. Öyleyse Türk çocuğu, Türk harsına (milli kültürüne) göre terbiye edilmelidir¹³⁰.

Duru, bu konuya ilişkin olarak onun en büyük önemi, asosyal çocuğun sosyalleştirilmesine verdiğini söylemiştir¹³¹. Çocuğun, dolayısıyla bireyin sosyalleşmesi kavramı, bireylerin topluma benzemeleri olarak ortaya çıkmaktadır¹³². Toplumun devamı için gerekli olan bu zorunlu unsur gerçekleştirilecek olan da terbiye (eğitim) dir. Eğitimin görevinin bireyi sosyalleştirmek olduğunu söyleyen Gökalp, gayesinin de bireyleri milli kültüre benzetmek olduğunu ifade

etmiştir¹³³. Böylece milli bireyler yetiştirilmiş olacaktır ki milli bireyler yetiştirmek ise doğrudan doğruya millet yapmaktır¹³⁴.

Gayesi ve görevini bu şekilde gösterdiği eğitimi, toplumda yetişmiş bir neslin, yetişmekte olan nesle düşünce ve duygularını vermesi [aktarması] şeklinde ifade etmiştir¹³⁵. Durkheim'daki bireyin toplumdaki aldığı ve onu doğduğu toprağa bağlayan eğitim anlayışından alıntı yaparak, bu özellikteki eğitimin milli olması gerektiğini vurgulamıştır¹³⁶. Bu sonuca ulaşınca toplum asri (çağdaş) bir toplum, eğitim de çağdaş bir eğitim olacaktır¹³⁷. Çünkü "asrî terbiye ... milletin kendi hayatının bir tecellisidir"¹³⁸. Çağdaş eğitime ilişkin fikrini Türk toplumuna uyarlayarak, şu neticeye ulaşmıştır; "biz asrî bir cemiyet olduğumuz için terbiyemizin yalnız millî olmasını temine çalışmamız kâfidir. Terbiyemiz millî olduğu gün, ister istemez asrî de olacaktır"¹³⁹.

Özet olarak ona göre fert (birey), dünyaya gelirken beraberinde sosyal içerikli hiçbir bilgi hüner getirmez, sosyalleşme süreci içinde her mesleği, bilgiyi eğitim yolu ile cemiyetten alır¹⁴⁰. Bu süreçte gençlik buhranında alınan

eğitime göre bireyleri üçe ayırmıştır; Epiküryenler, stoisyenler, mefkûreciler¹⁴¹. Epiküryenler, gayri milli, stoisyenler hissen milli, fikren gayri milli, mefkûreciler ise tamamen milli bireyleri oluşturmaktadır¹⁴². Bir başka makalesinde de bireyleri lâ-millî, gayri milli ve milli olmak üzere üçe ayırmıştır¹⁴³. Milli bireyler, milli kültürün temsilcileri iken, lâ-millî bireyler çocuklar ve hayvanlardır. Gayri milli olanlar ise dejenere, şahsiyetsiz insanlardır¹⁴⁴.

Durkheim'ın topluma bireylerin üstünde verdiği konuma benzer bir ifade Gökalp'te de vardır¹⁴⁵. Gökalp, toplumun bireylere hakim olma nedeni olarak, toplumun sosyal vicdanının meydana geldiği yer olmasını göstermiştir¹⁴⁶. Çünkü sosyal vicdan ona göre bireysel vicdanın üstündedir¹⁴⁷. Oluşma süreci bakımından ise, evet, sosyal vicdan bireysel vicdanlardan oluşur; ne var ki sosyal vicdan bir kez oluştuğundan sonra, bireysel vicdanların bir toplamı olmadığı gibi, söz konusu bireysel vicdanlardan da ayrı bir yapı ve özelliktedir¹⁴⁸. "Büsbütün yeni ve mutlak surette orijinal bir mahsuldür"¹⁴⁹. Bu tarzda belirlediği kavramı "hissiyat-ı âmme" tabiriyle de ifade ettiği gibi, tüm gelişmelerin kaynağı

(121) Gökalp, Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar, s. 169;

Gökalp, Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar), s. 45-46.

(122) Gökalp, Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar), s. 46; Gökalp, Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar, s. 171.

(123) Gökalp, Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar, s. 171; Gökalp, Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar), s. 46.

(124) Gökalp, Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar), s. 46.

(125) Gökalp, Tamamlanmamış Eserler, s. 98.

(126) A.e., s. 98-99.

(127) Gökalp "çocuk dünyaya geldiğinde lâiçtimaî (asosyal) ferttir" demiştir ki onun bu ifadesinden, lâmilî ile lâiçtimaîyi ayırmaksızın kullandığı sonucu çıkarılabilir. (Bkn. Gökalp, Makaleler V, s. 99, 51.) Düşünürün söz konusu kelimelerin başında kullandığı "lâ" eki, olumsuz anlam veren, Arapça bir edattır. (Bkn. Yeğin, Osmanlıca-Türkçe İslâmî EdebiFelsefi Yeni Lügat, s. 354.) Lâiçtimaî kavramı, sosyal olmayan anlamına geldiğinden asosyal kelimesi ile karşılanabilir. Zira Ülken, "Sosyoloji Sözlüğü" adlı eserinde, toplum dışı olarak nitelendirdiği asosyal ve lâiçtimaî kelimelerini aynı anlamda kullanmıştır. (Bkn. Ülken, Sosyoloji Sözlüğü, s. 194.) Aynı şekilde Lâmillî kelimesi de milli olmayan anlamındadır.

(128) Gökalp, Makaleler V, s. 99.

(129) Gökalp, Hars ve Medeniyet, s. 81.

(130) Gökalp, Makaleler V, s. 44.

(131) Duru, Ziya Gökalp, s. 241.

(132) Gökalp, Makaleler V, s. 99.

(133) Duru, Ziya Gökalp, s. 191; Gökalp, Makaleler V, s. 45.

(134) Gökalp, Makaleler V, s. 51.

(135) Baltacıoğlu, Ziya Gökalp, s. 175.

(136) Durkheim, Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları, s. 121; Gökalp, Makaleler V, s. 60.

(137) Gökalp, Makaleler V, s. 60.

(138) A.y.

(139) A.e., s. 61.

(140) Gökalp, Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar, s. 216.

(141) Gökalp, Makaleler V, s. 51.

(142) A.y.

(143) A.e., s. 48.

(144) A.y.

(145) Durkheim, Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları, s.15; Gökalp, Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar), s.117.

(146) Gökalp, Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar), s. 117.

(147) A.e., s. 116.

(148) Gökalp, Makaleler V, s. 70-72.

(149) A.e., s. 88.

(150) Fındıkoğlu, Gökalp'in, Durkheim'ın sosyal vicdanını, milli vicdan olarak kullandığı kanısındadır. Bkn. Z. Fahri Fındıkoğlu, Ziya Gökalp İçin Yazdıklarım ve Söylediklerim, İstanbul, Türkiye Muallimler Birliği Neşriyatı, 1955, s. 22.

olarak belirttiği milli vicdan¹⁵⁰ şeklinde de kullandığı görülür ki söz konusu milli vicdan ona göre milli istiklalin doğuş yeri ve dayanağıdır¹⁵¹.

Sosyal vicdanın bireyler üzerindeki baskısını incelerken kullandığı kavram ise, Kaplan'ın kolektif tasavvurlar şeklinde sadeleştirdiği "maşeri tere'i"lerdir. Baltacıoğlu ise aynı kavramı *kamu görünümüleri* tarzında ifade etmiştir¹⁵². Gökalp, söz konusu kavramı açıklarken bireysel fikirler, kolektif tasavvurlar ayrımına gitmiş; bireysel fikirleri, her bireyin kendisine özgü fikirleri şeklinde tanımlarken, kolektif tasavvurları, her toplumun tüm bireyleri arasında ortak olan, sosyal vicdanda kavranılan düşünme şekilleri olarak ifade etmiştir¹⁵³.

Kolektif (maşeri) karakter, ferdi (bireysel) karakter ayrımında da bireysel fikirlerin tam olarak kolektif tasavvurlardan ayrılamayacağı söylenebilir. Çünkü bireysel fikirlerin kaynağı da toplumdur. Bireye kendi eğitimini verip, onu kendisine benzeten kendi gibi düşünmesini sağlayan toplumdur. Bu düşünce ile kolektif tasavvurların birey üzerindeki etkileri incelenirken de karşılaşılr. Zira Gökalp söz konusu olgunun birey üzerindeki baskısını incelerken sosyalleşmiş, sosyalleşmemiş bireyleri birbirinden ayırmıştır. Konudan direk bahsederken kullandığı kavram sosyal vicdan ya da kolektif tasavvur yerine *müessesedir* ve müesseselerin sahip oldukları baskı kuvvetini hissetmeden onlara uyanları tamamıyla sosyalleşmiş bireyler olarak değerlendirirken, sosyalleşmemiş bireylerin bu baskı kuvveti

sayesinde müesseselere itaat ettiklerini söylemiştir¹⁵⁴. Durkheim'da da hemen hemen aynı tarz bir yaklaşım vardır. Gökalp'in maşeri tere'ileri Durkheim çevirisinde, *toplumsal olgular* (görüngüler) olarak geçmektedir ve bu olguların ayırıcı niteliği beraberinde baskıyı da bulundurmalarıdır¹⁵⁵. Birey eğitimle benimsediği, kendisinden ayrı bir varlığı olan kolektif tasavvurlara gönülden uyduğunda, onun içindeki baskı, ya kendisini hissettirmeyecek ya da az hissettirecektir¹⁵⁶. Görüldüğü gibi Durkheim birey ve kolektif tasavvur ilişkisini incelerken, sosyalleşmiş ve sosyalleşmemiş birey ayrımına gitmemiştir. Bireyde oluşabilecek baskıyı, onun kendisi dışındaki, düşünme, hissetme, davranma biçimlerine gönülden uyup uymadığına göre değerlendirmiştir.

Anlaşıldığı üzere Gökalp'in sistemindeki sosyal vicdan (milli vicdan-kolektif tasavvur-) anlayışı, onun milli kültür, mefkûre (ideal) anlayışlarına temel teşkil etmektedir. Zira sosyal vicdanda bireyin etkisi olamayacağı gibi, milli kültür ve mefkûre de bireyden bağımsız olarak varlıklarını sürdüren sosyal realitelere dir. Bu fikri, milli kültüre ilişkin olan "hars, cemiyetin şuursuz benliğinden doğduğu için, ona ferdi şuurlarımızla dokunamayız"¹⁵⁷ ifadesinde de görülmektedir.

Bu itibarla Gökalp, liberal teorideki bireycilik (onun deyiimiyle fertçilik) anlayışında olduğu gibi, toplum birey ilişkisini incelerken bireye, toplum dışı mutlak bir varlık tanımadığı gibi, toplum içindeki bireyleri de teker teker

değerlendirmemektedir. Ona göre toplum içindeki bireyler, aile, ocak, cemaat gibi sosyal topluluklarda varlıklarını sürdürmektedirler¹⁵⁸. Ayrıca kendisi Türklerin eşitlik yanlısı oldukları için bireycilik taraftarı olamayacaklarını söyleyerek, doğal hukuk teorisini eleştirmiştir¹⁵⁹. Ona göre doğal (kendi deyiimiyle tabii) hukuk teorisi, Fransa'nın sosyal ihtiyaçlarından doğmuştur ve yıkmak için ne kadar elverişli ise yapmak için de o kadar elverişsizdir. Çünkü bir ihtilal mikrobu şeklinde devamlı bireyleri doğal haklarını istemeye sevk etmektedir¹⁶⁰. II. Meşrutiyet'in ilanından evvel Osmanlı Devleti'nde de bu düşüncenin hakim olduğunu, II. Meşrutiyet'in bu düşünce sayesinde oluştuğunu, ne var ki daha sonraki karışıklıkların sebebinin de söz konusu doğal hukuk düşüncesi olduğunu söylemiştir¹⁶¹. Bir diğer yazısında da bireyci düşünceyi insan aleyhine olan düşünce sistemleri arasında saymıştır¹⁶².

Ülken de "Sosyoloji Sözlüğü" adlı eserinde bireycilik (fertçilik olarak tabir etmiştir) düşüncesini "bütün sosyolojik görüşlerden ayrılan siyasi ve fikri"¹⁶³ bir doktrin olarak değerlendirmiştir. Çünkü bireyi toplumun eseri değil, ilk gerçek saymaktadır. Görüldüğü gibi hareket noktası olarak bireyi değil de toplumu esas alan Ülken, tersi görüşü sosyoloji ile bağdaştıramamıştır.

Gökalp'e gelen eleştirilerden biri onun hareket noktası olarak bireyi değil toplumu kabul etmesine ve bireyi toplum içinde eritmesine ilişkindir¹⁶⁴. Düşünürün bireyden değil toplumdan hareket etmesi, sosyolog yanına verilebilir. Fındıkoğlu bu konuda, her sosyologun bir anlamda romantik olduğunu ve düşüncelerinin temelini de toplum karşısında bireyin arka planda kalması duygusunun oluşturduğunu söylemiştir¹⁶⁵. Ayrıca "Toplumbilim Sözlüğü"nde de birey olarak ifade edilen fert "toplumu oluşturan insanlardan her biri"¹⁶⁶ şeklinde tarif edilip onun belirleyicisi olarak da cemiyet (toplum) gösterilmiştir. Söz konusu sözlükteki ayrı bir ifade ile birey "belli bir cemiyet düzeninin ürünü"dür¹⁶⁷. Kısaca konuya sosyolojik alanda bakıldığında, düşünürün bireyden değil toplumdaki hareketi istisnai bir durum oluşturmamaktadır. Fakat onun birey karşısında topluma verdiği rol bakımından ileri gidip gitmediği incelenmelidir. Bu noktada, konuyu sosyoloji açısından değerlendiren, Maclver ve Page'in "Cemiyet" adlı eserlerine bakıldığında, konuyu (ferdin cemiyet içindeki yerini) incelemek amacıyla, sosyal sözleşme teorisini ve organizmacı teorini karşılaştırdıkları, sonuçta her ikisini de reddettileri görülmektedir¹⁶⁸. Şöyle ki sosyal sözleşme teorisinin, tek taraflı bireyci anlatıma, organizmacı teorisinin de sosyal hayatta bireyin rolünü hemen hemen

(158) Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, haz. Yalçın Toker, 2. bs., İstanbul, Toker Yayınları, 1992, s. 29-30.

(159) Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 180; Gökalp, *Makaleler V*, s. 156.

(160) Gökalp, *Makaleler V*, s. 156.

(161) A.e., s. 156-157.

(162) Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 69.

(163) Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 10.

(164) Heyd, *Ziya Gökalp Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, s. 37-38, 107.

(165) Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu, "İki Tez Koruması: 1- Ziya Gökalp Hayatı ve İçtimaiyatı Hakkında," *İş Mecmuası*, C. II, sayı 1, İstanbul 1936, s. 7.

(166) Orhan Hançerlioğlu, *Toplumbilim Sözlüğü*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986, s. 49.

(167) A.y.

(168) Maclver ve Page, *Cemiyet*, s. 66-72.

(151) Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 88.

(152) Baltacıoğlu, *Ziya Gökalp*, s. 46.

(153) Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 74.

(154) Gökalp, *Makaleler V*, s. 77.

(155) Durkheim, *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, s. 135.

(156) A.e., s. 42.

(157) Gökalp, *Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s. 40.

tamamıyla ortadan kaldıran, aynı şekilde tek taraflı ifadeye dayandığını söyleyerek, bireyle toplum arasındaki ilişkiyi sadece tek taraftan ele alan teorilerin reddi gerektiğini belirtmişlerdir. Kitabın yazarlarına göre toplum, bir nizam (düzen)dır ve bireyin fiziki olduğu kadar psikolojik özelliklerinden de kaynaklanır¹⁶⁹. Gökalp'in toplum birey ilişkisinde yolunu takip ettiği Durkheim, bu konuda birey psikolojisine hiçbir rol tanımamıştır¹⁷⁰; çünkü sosyolojiyi ayrı bir bilim dalı haline getirmek, diğer bilimlerin özellikle psikolojinin etki alanından kurtarmak istiyordu. Onun düşüncesini takip eden Gökalp'in bu hareket tarzını da yaşadığı dönemin tarihi ve sosyal şartları belirliyordu. Onun içinde yaşadığı dönemin kargaşasını ve geçiş dönemi olma özelliğini göz önüne almadan yaptığı eleştirileriyle Heyd, düşünürün Durkheim'in çoğu fikrini kendi isteği doğrultusunda değiştirerek uyguladığını, buna Fransız sosyologun bile şaşırıldığını söylemesine rağmen, toplum birey ilişkisinde Durkheim'i tamamen takip ettiğini söyleyerek [Ülken'in Durkheim sosyolojisi için kullandığı topluma tapınma ifadesinin benzeri bir ifade ile] Gökalp'in toplumu Tanrılaştırdığını ileri sürmüştür¹⁷¹. Bu ve buna benzer (Gökalp'in bireyi topluma kurban ettiğine, hakkı kaldırıp yerine vazifeyi koyduğuna dair) görüşleri, peşin hüküm olarak gören Türkdoğan, Gökalp'in "sen, ben, o yok biz varız" ve "hak yok vazife var" gibi ifadelerini, Türklerin milli şuur etrafında birleşebilmeleri için söylenmiş

motivasyon örnekleri olarak değerlendirmişler¹⁷².

Gökalp "hak yok, vazife var" ifadesinin açıklamasını kendisi yapmıştır. Ona göre II. Meşrutiyet'in ilanıyla başlayan Meşrutiyet Dönemi'nde, her ferdi ihtiras bürümüştü ve doğal hukuk düşüncesinin de etkisiyle "hakkımı isterim" diye bağırıyordu. Bu tehlikeli durumun ortadan kalkabilmesi için yeni bir düşünce tarzı ortaya koyulmalı idi, ancak bunu yapacak düşünürlere sahip olmadığımız için düzen "hak yok, vazife var" ilkesi ile sağlanabildi¹⁷³. Bu açıklamalarıyla, söz konusu ifadenin sosyal bir zaruret neticesi meydana çıktığını belirtmeye çalışmıştır.

Gökalp'in "fert yok, cemiyet var" düşüncesinin aykırı olmakla beraber, gerçek payı da taşıdığını söyleyen Baltacıoğlu, düşünürün içinde yaşadığı şartlardan ayrı düşünülemediğini ifade ederek, onun sosyolog tarafından hareketle "cemiyet yok, fert var" demek isteyen bir toplumda "fert yok, cemiyet var" demek zorunda kaldığını ifade etmiştir¹⁷⁴.

Fındıkoğlu da onun topluma bireyin üstünde bir rol tanınmasının temelinde, içinde yaşadığı sosyal şartların özelliğini bulmaktadır. Fındıkoğlu'nun kullanım ifadesiyle, ferdi cemiyet içinde eriten fikirlerin sahibi olan Fransız sosyologuna kapılmasının nedeni, onun doğduğu, bulunduğu muhitlerdeki çeşitli unsurlardır¹⁷⁵. Bunlar imparatorluk yapısının çürütülmesine neden oluyorlardı¹⁷⁶.

(169) A.e., s. 77, 80.

(170) Durkheim, *Toplumbilimsel Yönetim Kuralları*, s. 119, 122-123, 124, 125, 126.

(171) Heyd, *Ziya Gökalp Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, s.39, 122, 125-126; Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, s.297.

(172) Türkdoğan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, s. 272.

(173) Gökalp, *Makaleler V*, s. 156-157.

(174) Baltacıoğlu, *Ziya Gökalp*, s. 15-17.

(175) Fındıkoğlu, *Ziya Gökalp İçin Yazdıklarım ve Söylediklerim*, s. 21, 109. Yazar'ın "unsur" tabiri ile ifade etmek istediği Osmanlı Devleti'nin nüfusunu oluşturan, çeşitli milletlere ait farklı dil, din ve mezhepten oluşan insan topluluklarıydı. Söz konusu kavrama ilişkin açıklama için bkz. Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, s. 9, dn. 7.

(176) Fındıkoğlu, *Ziya Gökalp İçin Yazdıklarım ve Söylediklerim*, s. 21.

Ayrıca bir manzumesindeki "Milletler koşuyor sen durdun niye? / Haydi Türk ileri, Türk ileri!"¹⁷⁷ ifadesiyle, Türk milletinin diğer milletlerden geri kalmasına tahammül edemediği anlaşılıyor. Onun amacı, milli idealden yoksun, toplum içinde tek başlarına yaşayan, aile ve ümmet ideallerinin sınırlarını aşamayan Türk toplumunun fertlerini birleştirerek, Türkler'e bir ideal uğruna ölebilmeye duygusunu aşılacaktır. Böylece Türk milleti kendisini toparlayabilecek, bu ilerleme Türk toplumunun bireylerine (fertlerine) de yansıtacaktır¹⁷⁸. Nitekim "insaniyeti, insanı yükseltmek, vatani kurtulmuş görmek istiyordum"¹⁷⁹ diyordu. Ona göre vatan kurtulunca, millet yükselince, birey olan Türk de kendiliğinden yükselmeye olacaktır.

Gökalp'in sisteminde topluma birey karşısında üstünlük tanınmasının amacı, Türk milletinin kurtulmuş olduğunu görmektir. O yüzden milletinin bireylerinden fedakarlık bekliyordu. Fedakarlığı da millete ümmet gibi kutsallık atfederek elde edebileceğini umuyordu. Bireylerin millet için kendi hayatlarını feda edebilmeleri sağlanırsa, millet varlığını sürdürebilecekti. Bu yüzden Fındıkoğlu'nun da söylediği gibi topluma tek başına varlık tanıyan Durkheim'i takip etmiş ve onun toplum kavramını benimsemekle kalmayıp, bu kavram yerine milleti koyarak, bireylerin fedakarlıklarını millet için istemişti. Türk milletinin kurtuluşuna kavuşmasından sonra Küçük Mecmua'da yayımladığı makalelerinde, önceki yazılarından farklı bir

tarzda, insan kavramı üzerinde durmuştur.

Sözü geçen mecmuadaki bir makalesinde, insan anlayışının, *insanı görüş tarzı* olduğunu söyleyerek bu konudaki kendi anlayışını, "insana şu yahut bu mahiyeti isnat etmek, bizzat kendimize o mahiyeti vermek demektir. Eğer, insan iradesiz, istiklâlsiz bir mahlûksa, benim iradeli, müstakil olmaklığım mümkün olabilir mi? Eğer insan, hakikati ve fazileti bulmak kabiliyetinden mahrumsa, bende bunları bulmak iktidarı mevcut olabilir mi?"¹⁸⁰ "ben kendimi iradesiz, istiklâlsiz telâkkî edersem, gerçekten iradesiz, istiklâlsiz olurum"¹⁸¹ cümleleriyle ifade etmiş, ayrıca "kalbim, vecdimin yegâne menbağı olan faziletli ve kahraman "insan"ım, asaletsiz, paspâye, esir ve âciz "madde"den yapılmış ihtiyârsız ve istiklâlsiz bir makine olmasına bir türlü kail olmuyordum"¹⁸² diyerek, insana sırf insan olmasından dolayı değer verdiğini açıklamaya çalışmıştır. Zira bu makaleleri yazdığı dönemde Türk bireyleri üstlerine düşen fedakarlıkları yapmışlardı; o yüzden artık toplumun üstünlüğünden değil, insanın yüksek vasıflarından bahsediyordu ki Fındıkoğlu, onun bu davranışını başlangıçta bireyi ihmal edip yine bireye dönmek şeklinde görmüştür¹⁸³.

5. HÜRRIYET (ÖZGÜRLÜK), EŞİTLİK, ADALET

Türk insanından içinde yaşadığı toplumun bağımsızlığına kavuşabilmesi için fedakarlıklar bekleyen, düşünce tarzını bu istekle yönlendiren, bu neden-

(177) A.e., s. 135.

(178) Ziya Gökalp *Kimdir? Türkçülük Nedir?*, s. 30, 33.

(179) Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 98.

(180) A.e., s. 67-68.

(181) A.e., s. 68.

(182) A.e., s. 98.

(183) Fındıkoğlu, "İki Tez Koruması: 1- Ziya Gökalp Hayatı ve İçtimaiyatı Hakkında," s. 7.

le bireyden çok toplumun var olabileceği, ihtiyaçları üzerinde duran Gökalp, eserlerinde bireyin hürriyetinden (özgürlüğünden) bahsetmemiş değildir. Bilakis Osmanlı ferdinden söz ettiği dönem de dahil olmak üzere, yazılarının tüm dönemlerinde, birey hürriyeti üzerinde durmuş ve onu ulaşılması gereken bir amaç olarak görmüştür¹⁸⁴.

1909 tarihli bir makalesinde, hürriyeti "Allah'tan başka hiçbir kimsenin kulu olmamaktır"¹⁸⁵ şeklinde belirttiği gibi, Yeni Mecmua'da yayımlanan 1918 tarihli bir başka makalesinde de hür insanı, "şahsî kanaatlere malik olan ... fert"¹⁸⁶ olarak tasvir etmiştir. Ona göre insan, kişiliğine, şahsî kanaatlerine, cemiyete uyduğunda, sosyalleştiğinde sahip olabileceğine göre, hürriyetine de ancak cemiyete uyum sağladığında, sosyalleştiğinde ulaşabilecektir; zira onun düşünce sisteminde, insan hür doğmaz, hürriyete kabiliyetli doğar¹⁸⁷. Hürriyeti ona veren toplumdur¹⁸⁸.

İnsan hürriyetini iki dereceli olarak tespit etmiştir; birinci derece irade iken, ikinci derece ihtiyardır¹⁸⁹. *İrade*, bireyin, biyolojik (bedensel) istek ve arzularına, mefkûrelerinin (ideallerinin) yardımı ile karşı gelebilmesi (boyun eğmemesi) iken, *ihhtiyar*, seçme iktidarındır ki karşıındaki mefkûrelerden birini seçebilen

birey, ihtiyar sahibi birey olabilmektedir¹⁹⁰. Onun bu şekilde tayin ettiği hürriyet ruh hürriyetidir ve siyasi, sosyal hürriyetler de ruh hürriyetini izleyecektir¹⁹¹. Şöyle ki, Gökalp'e göre *velayet* ve *sulta* (dikta) adlarında iki otorite vardır¹⁹². Dikta istenmeyen, ondan onay görmeyen bir idare tarzıdır ve Osmanlı Devleti'ndeki örneği de hükümdar (padişah) yönetimidir. Padişaha karşı hürriyeti savunduğu bir manzum eserinde, padişaha kenara çekilmesini söyleyerek "hükümler hükümdar değil millettir" diyor¹⁹³. Zira millet velayet sahibidir ve onun düşüncesinde velayet iyi olan, olması gereken idare tarzıdır¹⁹⁴. Cemiyetteki düzen için varlığı şarttır¹⁹⁵. Velayet, hürriyet ile beraber olabilecekken, diktanın hürriyetle birlikte düşünülmesi olanaksızdır; velayet de bireyin hürriyetine en ufak tecavüzde bulunduğu diktaya dönüşmüş olacaktır¹⁹⁶. Görüldüğü gibi bireyin hükümdara itaatini onun hürriyetine tecavüz olarak görürken, millete itaatini, bireyin hürriyetine mani bir hal şeklinde değerlendirmemiştir. Millet, onda sosyal vicdanla özdeşleştiği için birey üzerinde velayeti vardır ve bireyin buna itaat etmesi sosyal vicdana itaat etmesidir¹⁹⁷. Bu hareket bireye kendi varlığından, kişiliğinden bir şey kaybettirmez; zira

birey, ancak toplum (dolayısıyla millet) içinde kişilik kazanabilmektedir.

Sosyal hürriyet bakımından insanların (ki zavallı insanlar olarak ifade etmiştir) gerek toplum, gerek aile içinde birçok diktaların baskısı altında oldukları gerçeğini de kabul etmekte ve "dudaklardaki tebessümün düşmanı" olarak gördüğü diktanın, tüm müesseselerden kaldırılıp, yerine velayetin getirilmesini arzu etmektedir¹⁹⁸.

Ona göre hiçbir birey, başka bireye hakim olamaz, sosyal vicdana dayanmayan bir grup da hiçbir ferdi hakimiyeti altına alamaz¹⁹⁹.

Görüldüğü gibi Gökalp'in hürriyet anlayışı, bireyin cemiyete (topluma) karşı birtakım haklar ileri sürebileceği bir özgürlük anlayışı değildir. Toplumu birey özgürlüğüne karşı bir tehlike olarak görmemiştir. Bilakis birey ancak toplum içinde yaşayınca özgürlüğüne de kavuşabilecektir²⁰⁰. Devletin ise bireylerin özgürlüğüne tecavüzü düşünülmez, bu gibi durumla karşılaşıldığında iktidar, sahip olduğu velayeti kaybedip, diktaya dönüşmüş demektir ki Gökalp'in benimsemediği bir idare tarzıdır²⁰¹.

1922 tarihli bir makalesinde Milli Misak'tan (1920) bahsetmektedir²⁰². Gökalp, Türk Milli Misakı'ndan, (doğal hukuk teorisi çerçevesinde) bir sosyal-siyasal sözleşme olarak bahsetmemiştir. Onun anlayışında milli misak, ülke

inde yönetim biçimini değiştiren, yönetimi padişaktan alıp millete veren, milletlerarası alanda ise, ülke içinde bu şekilde uzlaşma ile dışa karşı bağımsızlığı sağlayan bir olgudur²⁰³.

İçinde yaşadığı dönemin etkisi ile birey özgürlüğünden çok, Türk milletinin özgürlüğü üzerinde durmuş, yeni Türk hükümetinin hedefini de şöyle belirtmiştir; "Türk milletinin haricen tam istiklalini, dahilen tam hürriyetini temin edecek, tekâmül merhalesine doğru adımlar atmaktır"²⁰⁴. Millet özgürlüğü ile birey özgürlüğü arasında ayırım yapma gereği görmeyen Gökalp, onayladığı insan şekli olan sosyalleşmiş birey ile üyesi olduğu millet arasında çatışma çıkabileceğine de ihtimal vermemiş; milletlerin ve bireylerin özgürlüklerine sahip olmadıkları günleri, kara günler olarak değerlendirmiştir²⁰⁵. Zira ona göre milleti hür olmayan bir bireyin de hür olması düşünülemez; öyle bir zaman gelecektir ki tüm milletler ve tüm insanlar hür olacaktır²⁰⁶.

Gökalp'in hürriyetle beraber toplumda gerçekleşmesini istediği bir diğer olgu da eşitliktir. O, Ülken gibi özgürlük ve eşitliği birbirinin zıddı olarak görmek yerine, ikisini de gerçekleşmesini arzuladığı kavramlar olarak ortaya koymuştur. Birini diğerine tercih etmek ya da karşılaştırma yapmak gereği duymamıştır²⁰⁷.

(184) Ziya Gökalp, *Makaleler I Diyarbakir - Peyman - Volkan Gazetelerindeki Yazılar*, haz. Şevket Beysanoğlu, İstanbul, 1. bs., Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, 1976, s. 58; Gökalp, *Makaleler V*, s. 103; Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 101, 150.

(185) Gökalp, *Makaleler I Diyarbakir - Peyman - Volkan Gazetelerindeki Yazılar*, s. 58.

(186) Gökalp, *Makaleler V*, s. 103.

(187) Gökalp, *Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s. 86.

(188) A.y.

(189) A.e., s. 85.

(190) A.e., s.84-85.

(191) A.e., s. 86.

(192) A.e., s. 98.

(193) A.e., s. 189-190.

(194) A.e., s.100-101.

(195) A.y.

(196) A.e., 100.

(197) Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 117.

(198) Gökalp, *Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s. 99.

(199) Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 117.

(200) Gökalp, *Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s. 86.

(201) A.e., 100.

(202) Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 78-79.

(203) A.e., s. 78-80.

(204) A.e., s. 119.

(205) Cafer Seydahmet Kırmır, *Mefkûre ve Türkçülük*, der. İbrahim Otar, İstanbul, Emel Yayınları, 1965, s. 69.

(206) A.y.

(207) Ülken, *Sosyoloji*, s. 174; Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 175; Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 116; Gökalp, *Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s. 7.

le bireyden çok toplumun var olabileceği, ihtiyaçları üzerinde duran Gökalp, eserlerinde bireyin hürriyetinden (özgürlüğünden) bahsetmemiş değildir. Bilakis Osmanlı ferdinden söz ettiği dönem de dahil olmak üzere, yazılarının tüm dönemlerinde, birey hürriyeti üzerinde durmuş ve onu ulaşılması gereken bir amaç olarak görmüştür¹⁸⁴.

1909 tarihli bir makalesinde, hürriyeti "Allah'tan başka hiçbir kimsenin kulu olmamaktır"¹⁸⁵ şeklinde belirttiği gibi, Yeni Mecmua'da yayımlanan 1918 tarihli bir başka makalesinde de hür insanı, "şahsî kanaatlere malik olan ... fert"¹⁸⁶ olarak tasvir etmiştir. Ona göre insan, kişiliğine, şahsi kanaatlerine, cemiyete uyduğunda, sosyalleştiğinde sahip olabileceğine göre, hürriyetine de ancak cemiyete uyum sağladığında, sosyalleştiğinde ulaşabilecektir; zira onun düşünce sisteminde, insan hür doğmaz, hürriyete kabiliyetli doğar¹⁸⁷. Hürriyeti ona veren toplumdur¹⁸⁸.

İnsan hürriyetini iki dereceli olarak tespit etmiştir; birinci derece irade iken, ikinci derece ihtiyardır¹⁸⁹. *İrade*, bireyin, biyolojik (bedensel) istek ve arzularına, mefkûrelerinin (ideallerinin) yardımı ile karşı gelebilmesi (boyun eğmemesi) iken, *ihhtiyar*, seçme iktidarındır ki karşı-sındaki mefkûrelerden birini seçebilen

birey, ihtiyar sahibi birey olabilmektedir¹⁹⁰. Onun bu şekilde tayin ettiği hürriyet ruh hürriyetidir ve siyasi, sosyal hürriyetler de ruh hürriyetini izleyecektir¹⁹¹. Şöyle ki, Gökalp'e göre *velayet* ve *sulta* (dikta) adlarında iki otorite vardır¹⁹². Dikta istenmeyen, ondan onay görmeyen bir idare tarzıdır ve Osmanlı Devleti'ndeki örneği de hükümdar (padişah) yönetimidir. Padişaha karşı hürriyeti savunduğu bir manzum eserinde, padişaha kenara çekilmesini söyleyerek "hükümler hükümdar değil millettir" diyor¹⁹³. Zira millet velayet sahibidir ve onun düşüncesinde velayet iyi olan, olması gereken idare tarzıdır¹⁹⁴. Cemiyetteki düzen için varlığı şarttır¹⁹⁵. Velayet, hürriyet ile beraber olabileceken, diktanın hürriyetle birlikte düşünülmesi olanaksızdır; velayet de bireyin hürriyetine en ufak tecavüzde bulunduğu diktaya dönüşmüş olacaktır¹⁹⁶. Görüldüğü gibi bireyin hükümdara itaatini onun hürriyetine tecavüz olarak görürken, millete itaatini, bireyin hürriyetine mani bir hal şeklinde değerlendirmemiştir. Millet, onda sosyal vicdanla özdeşleştiği için birey üzerinde velayeti vardır ve bireyin buna itaat etmesi sosyal vicdana itaat etmesidir¹⁹⁷. Bu hareket bireye kendi varlığından, kişiliğinden bir şey kaybettirmez; zira

birey, ancak toplum (dolayısıyla millet) içinde kişilik kazanabilmektedir.

Sosyal hürriyet bakımından insanların (ki zavallı insanlar olarak ifade etmiştir) gerek toplum, gerek aile içinde birçok diktaların baskısı altında oldukları gerçeğini de kabul etmekte ve "dudaklardaki tebessümün düşmanı" olarak gördüğü diktanın, tüm müesseselerden kaldırılıp, yerine velayetin getirilmesini arzu etmektedir¹⁹⁸.

Ona göre hiçbir birey, başka bireye hakim olamaz, sosyal vicdana dayanmayan bir grup da hiçbir ferdi hakimiyeti altına alamaz¹⁹⁹.

Görüldüğü gibi Gökalp'in hürriyet anlayışı, bireyin cemiyete (topluma) karşı birtakım haklar ileri sürebileceği bir özgürlük anlayışı değildir. Toplumu birey özgürlüğüne karşı bir tehlike olarak görmemiştir. Bilakis birey ancak toplum içinde yaşayınca özgürlüğüne de kavuşabilecektir²⁰⁰. Devletin ise bireylerin özgürlüğüne tecavüzü düşünülemez, bu gibi duruma karşılaşıldığında iktidar, sahip olduğu velayeti kaybedip, diktaya dönüşmüş demektir ki Gökalp'in benimsemediği bir idare tarzıdır²⁰¹.

1922 tarihli bir makalesinde Milli Misak'tan (1920) bahsetmektedir²⁰². Gökalp, Türk Milli Misakı'ndan, (doğal hukuk teorisi çerçevesinde) bir sosyal-siyasal sözleşme olarak bahsetmemiştir. Onun anlayışında milli misak, ülke

inde yönetim biçimini değiştiren, yönetimi padişahıtan alıp millete veren, milletlerarası alanda ise, ülke içinde bu şekilde uzlaşma ile dışa karşı bağımsızlığı sağlayan bir olgudur²⁰³.

İçinde yaşadığı dönemin etkisi ile birey özgürlüğünden çok, Türk milletinin özgürlüğü üzerinde durmuş, yeni Türk hükümetinin hedefini de şöyle belirtmiştir; "Türk milletinin haricen tam istiklalini, dahilen tam hürriyetini temin edecek, tekâmül merhalesine doğru adımlar atmaktır"²⁰⁴. Millet özgürlüğü ile birey özgürlüğü arasında ayrım yapma gereği görmeyen Gökalp, onayladığı insan şekli olan sosyalleşmiş birey ile üyesi olduğu millet arasında çatışma çıkabileceğine de ihtimal vermemiş; milletlerin ve bireylerin özgürlüklerine sahip olmadıkları günleri, kara günler olarak değerlendirmiştir²⁰⁵. Zira ona göre milleti hür olmayan bir bireyin de hür olması düşünülemez; öyle bir zaman gelecektir ki tüm milletler ve tüm insanlar hür olacaktır²⁰⁶.

Gökalp'in hürriyetle beraber toplumda gerçekleşmesini istediği bir diğer olgu da eşitliktir. O, Ülken gibi özgürlük ve eşitliği birbirinin zıddı olarak görmek yerine, ikisini de gerçekleşmesini arzuladığı kavramlar olarak ortaya koymuştur. Birini diğerine tercih etmek ya da karşılaştırma yapmak gereği duymamıştır²⁰⁷.

(184) Ziya Gökalp, *Makaleler I Diyarbakir - Peyman - Volkan Gazetelerindeki Yazılar*, haz. Şevket Beysanoğlu, İstanbul, 1. bs., Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, 1976, s. 58; Gökalp, *Makaleler V*, s. 103; Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 101, 150.

(185) Gökalp, *Makaleler I Diyarbakir - Peyman - Volkan Gazetelerindeki Yazılar*, s. 58.

(186) Gökalp, *Makaleler V*, s. 103.

(187) Gökalp, *Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s. 86.

(188) A.y.

(189) A.e., s. 85.

(190) A.e., s.84-85.

(191) A.e., s. 86.

(192) A.e., s. 98.

(193) A.e., s. 189-190.

(194) A.e., s.100-101.

(195) A.y.

(196) A.e., 100.

(197) Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 117.

(198) Gökalp, *Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s. 99.

(199) Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 117.

(200) Gökalp, *Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s. 86.

(201) A.e., 100.

(202) Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 78-79.

(203) A.e., s. 78-80.

(204) A.e., s. 119.

(205) Cafer Seydahmet Kırmır, *Mefkûre ve Türkçülük*, der. İbrahim Otar, İstanbul, Emel Yayınları, 1965, s. 69.

(206) A.y.

(207) Ülken, *Sosyoloji*, s. 174; Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 175; Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 116; Gökalp, *Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s. 7.

le bireyden çok toplumun var olabileceği, ihtiyaçları üzerinde duran Gökalp, eserlerinde bireyin hürriyetinden (özgürlüğünden) bahsetmemiş değildir. Bilakis Osmanlı ferdinden söz ettiği dönem de dahil olmak üzere, yazılarının tüm dönemlerinde, birey hürriyeti üzerinde durmuş ve onu ulaşılmaması gereken bir amaç olarak görmüştür¹⁸⁴.

1909 tarihli bir makalesinde, hürriyeti "Allah'tan başka hiçbir kimsenin kulu olmamaktır"¹⁸⁵ şeklinde belirttiği gibi, Yeni Mecmua'da yayımlanan 1918 tarihli bir başka makalesinde de hür insanı, "şahsî kanaatlere malik olan ... fert"¹⁸⁶ olarak tasvir etmiştir. Ona göre insan, kişiliğine, şahsî kanaatlerine, cemiyete uyduğunda, sosyalleştiğinde sahip olabileceğine göre, hürriyetine de ancak cemiyete uyum sağladığında, sosyalleştiğinde ulaşabilecektir; zira onun düşünce sisteminde, insan hür doğmaz, hürriyete kabiliyetli doğar¹⁸⁷. Hürriyeti ona veren toplumdur¹⁸⁸.

İnsan hürriyetini iki dereceli olarak tespit etmiştir; birinci derece irade iken, ikinci derece ihtiyardır¹⁸⁹. *İrade*, bireyin, biyolojik (bedensel) istek ve arzularına, mefkûrelerinin (ideallerinin) yardımı ile karşı gelebilmesi (boyun eğmemesi) iken, *ihhtiyar*, seçme iktidarındır ki karşı-sındaki mefkûrelerden birini seçebilen

birey, ihtiyar sahibi birey olabilmektedir¹⁹⁰. Onun bu şekilde tayin ettiği hürriyet ruh hürriyetidir ve siyasi, sosyal hürriyetler de ruh hürriyetini izleyecektir¹⁹¹. Şöyle ki, Gökalp'e göre *velayet* ve *sulta* (dikta) adlarında iki otorite vardır¹⁹². Dikta istenmeyen, ondan onay görmeyen bir idare tarzıdır ve Osmanlı Devleti'ndeki örneği de hükümdar (padişah) yönetimidir. Padişaha karşı hürriyeti savunduğu bir manzum eserinde, padişaha kenara çekilmesini söyleyerek "hükümler hükümdar değil millettir" diyor¹⁹³. Zira millet velayet sahibidir ve onun düşüncesinde velayet iyi olan, olması gereken idare tarzıdır¹⁹⁴. Cemiyetteki düzen için varlığı şarttır¹⁹⁵. Velayet, hürriyet ile beraber olabileceken, diktanın hürriyetle birlikte düşünülmesi olanaksızdır; velayet de bireyin hürriyetine en ufak tecavüzde bulunduğu diktaya dönmüş olacaktır¹⁹⁶. Görüldüğü gibi bireyin hükümdara itaatini onun hürriyetine tecavüz olarak görürken, millete itaatini, bireyin hürriyetine mani bir hal şeklinde değerlendirmemiştir. Millet, onda sosyal vicdanla özdeşleştiği için birey üzerinde velayeti vardır ve bireyin buna itaat etmesi sosyal vicdana itaat etmesidir¹⁹⁷. Bu hareket bireye kendi varlığından, kişiliğinden bir şey kaybettirmez; zira

birey, ancak toplum (dolayısıyla millet) içinde kişilik kazanabilmektedir.

Sosyal hürriyet bakımından insanların (ki zavallı insanlar olarak ifade etmiştir) gerek toplum, gerek aile içinde birçok diktaların baskısı altında oldukları gerçeğini de kabul etmekte ve "dudaklardaki tebessümün düşmanı" olarak gördüğü diktanın, tüm müesseselerden kaldırılıp, yerine velayetin getirilmesini arzu etmektedir¹⁹⁸.

Ona göre hiçbir birey, başka bireye hakim olamaz, sosyal vicdana dayanmayan bir grup da hiçbir ferdi hakimiyeti altına alamaz¹⁹⁹.

Görüldüğü gibi Gökalp'in hürriyet anlayışı, bireyin cemiyete (topluma) karşı birtakım haklar ileri sürebileceği bir özgürlük anlayışı değildir. Toplumu birey özgürlüğüne karşı bir tehlike olarak görmemiştir. Bilakis birey ancak toplum içinde yaşayınca özgürlüğüne de kavuşabilecektir²⁰⁰. Devletin ise bireylerin özgürlüğüne tecavüzü düşünülemez, bu gibi durumla karşılaşıldığında iktidar, sahip olduğu velayeti kaybedip, diktaya dönmüş demektir ki Gökalp'in benimsemediği bir idare tarzıdır²⁰¹.

1922 tarihli bir makalesinde Milli Misak'tan (1920) bahsetmektedir²⁰². Gökalp, Türk Milli Misakı'ndan, (doğal hukuk teorisi çerçevesinde) bir sosyal-siyasal sözleşme olarak bahsetmemiştir. Onun anlayışında milli misak, ülke

inde yönetim biçimini değiştiren, yönetimi padişaktan alıp millete veren, milletlerarası alanda ise, ülke içinde bu şekilde uzlaşma ile dışa karşı bağımsızlığı sağlayan bir olgudur²⁰³.

İçinde yaşadığı dönemin etkisi ile birey özgürlüğünden çok, Türk milletinin özgürlüğü üzerinde durmuş, yeni Türk hükümetinin hedefini de şöyle belirtmiştir; "Türk milletinin haricen tam istiklalini, dahilen tam hürriyetini temin edecek, tekâmül merhalesine doğru adımlar atmaktır"²⁰⁴. Millet özgürlüğü ile birey özgürlüğü arasında ayırım yapma gereği görmeyen Gökalp, onayladığı insan şekli olan sosyalleşmiş birey ile üyesi olduğu millet arasında çatışma çıkabileceğine de ihtimal vermemiş; milletlerin ve bireylerin özgürlüklerine sahip olmadıkları günleri, kara günler olarak değerlendirmiştir²⁰⁵. Zira ona göre milleti hür olmayan bir bireyin de hür olması düşünülemez; öyle bir zaman gelecektir ki tüm milletler ve tüm insanlar hür olacaktır²⁰⁶.

Gökalp'in hürriyetle beraber toplumda gerçekleşmesini istediği bir diğer olgu da eşitliktir. O, Ülken gibi özgürlük ve eşitliği birbirinin zıddı olarak görmek yerine, ikisini de gerçekleşmesini arzuladığı kavramlar olarak ortaya koymuştur. Birini diğerine tercih etmek ya da karşılaştırma yapmak gereği duymamıştır²⁰⁷.

(184) Ziya Gökalp, *Makaleler I Diyarbakir - Peyman - Volkan Gazetelerindeki Yazılar*, haz. Şevket Beysanoğlu, İstanbul, 1. bs., Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, 1976, s. 58; Gökalp, *Makaleler V*, s. 103; Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 101, 150.

(185) Gökalp, *Makaleler I Diyarbakir - Peyman - Volkan Gazetelerindeki Yazılar*, s. 58.

(186) Gökalp, *Makaleler V*, s. 103.

(187) Gökalp, *Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s. 86.

(188) A.y.

(189) A.e., s. 85.

(190) A.e., s.84-85.

(191) A.e., s. 86.

(192) A.e., s. 98.

(193) A.e., s. 189-190.

(194) A.e., s.100-101.

(195) A.y.

(196) A.e., 100.

(197) Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 117.

(198) Gökalp, *Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s. 99.

(199) Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 117.

(200) Gökalp, *Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s. 86.

(201) A.e., 100.

(202) Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 78-79.

(203) A.e., s. 78-80.

(204) A.e., s. 119.

(205) Cafer Seydahmet Kırmır, *Mefkûre ve Türkçülük*, der. İbrahim Otar, İstanbul, Emel Yayınları, 1965, s. 69.

(206) A.y.

(207) Ülken, *Sosyoloji*, s. 174; Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 175; Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 116; Gökalp, *Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s. 7.

Onun eşitlik anlayışında, ırklar, milletler, kadın ve erkek birbirine eşittir²⁰⁸. Toplum içinde hiçbir birey ya da grup diğerlerine oranla imtiyaz sahibi değildir²⁰⁹. Gökalp, toplumda sınıfsal yapı öngörmemiştir²¹⁰. Özellikle Küçük Mecmua'daki makalelerinde, sınıfsal farklara, imtiyazlara karşı çıkmakta, sınıflar toplumda bulunsun da bunların varlıklarının geçici olacağını söylemektedir²¹¹. Onda sınıfları belirleyen ölçüt tüketimdir ve toplum içinde, tüketim bakımından birbirine benzeyen bireylerden oluşan gruplara da "sınıf" denmektedir; ne var ki birey tüketimleri arasındaki farklar, sosyal adalete aykırı olduğundan sınıfların varlığı da geçicidir²¹². Bir sınıfın diğer bir sınıfı kendi refah ve menfaati için sömürmesini, Avrupalıların ekonomik (iktisadi) ilkesi olarak gören Gökalp, insanların içindeki özgürlük duygusunun buna engel olduğunu, f. cat bu sefer de Avrupalı devletlerin y. ni sömürü yeri olarak diğer milletlere yöneldiklerini tespit etmiştir²¹³.

Gökalp'in halk ve millet anlayışları karşılaştırıldığında, bu iki kavramı ayırmak, farklı manalarda kullanmak gereği duymadığı görülür. Onun toplum anlayışı, millet anlayışına paralel geldiği gibi, halk tabiri de bu iki kavramla bir ayrıma gidilmeksizin aynı anlamda kullanılmıştır. Yümnü'nin de belirttiği gibi

"o halkı millet olarak ele alıyordu"²¹⁴. "Halk Fırkası hükümlerini millete yani Türk halkına verdi. Devletimize Türkiye ve halkımıza Türk milleti adlarını bağısladı"²¹⁵ diyordu.

Kadın-erkek, sınıflar, kastlar, ırklar, milletler, patron-işçi arası eşitsizlikleri yapay eşitsizlikler olarak gören ve bunları sosyal eşitsizlikler şeklinde ifade eden Gökalp, toplumun yarattığı bu eşitsizlikleri ortadan kaldırma görev ve iktidarının yine toplumda olduğunu söylemiştir²¹⁶. Ona göre toplum içindeki yapay eşitsizlikler ortadan kaldırılıp bunların yerine doğal eşitsizlikler konulmalıdır²¹⁷. Toplum kendi yaratmadığı, doğal eşitsizlikleri ortadan kaldıramayacak, eğitim yolu ile en aza indirgeyebilecektir. Örneğin toplum, kör, sağır ve dilsizleri, tedavi, eğitim, öğretim yolları ile normal insanlara yaklaştırmaya çalışır; ancak doğal eşitsizlikleri tam anlamı ile sona erdirmek iktidarına da sahip değildir²¹⁸. Ayrıca yine yazarın doğal eşitsizlikler olarak gördüğü, bireylerin düşünce, zevk, el işlerindeki farklılıkları toplum bakımından zararlı bir hal değildir. Bilakis bireylerin farklı kabiliyetleri toplumdaki iş bölümü açısından yararlıdır²¹⁹. Kırimer'de de benzer bir yaklaşım tarzı olduğu söylenebilir. Zira söz konusu yazara göre "zekâda müsavat aramak medeniyeti durdurmaktadır"²²⁰.

(208) Ziya Gökalp, *Yeni Türkiye'nin Hedefleri (Hikmet Tanyu'nun Bir İncelemesiyle)*, İstanbul, Baha Matbaası, 1974, s. 33-45.

(209) Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 174.

(210) Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 60, 116, 118-119; Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 174.

(211) Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 60.

(212) A.y.

(213) A.e., s. 150.

(214) Sezen Yümnü, *Sosyolojiye Göre Halk Millet Devlet*, İstanbul, Veli Yayınları, 1982, s. 34.

(215) Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 183. Duru'ya göre de "halk" tabirini yüceleştiren ve kutsallaştıran Gökalp olmuştur. (Duru, *Ziya Gökalp*, s. 41.)

(216) Gökalp, *Makaleler IX Yeni Gün-Yeni Türkiye-Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s. 68, 70, 77-78, 81.

(217) A.e., s. 82. Yazar doğal eşitsizlikleri, uzvi (organik) eşitsizlikler olarak belirtmiştir.

(218) A.e., s. 79.

(219) A.e., s. 81.

(220) Kırimer, *Mefkûre ve Türkçülük*, s. 35-36.

Yapay eşitsizliklerden biri olarak gördüğü kadın-erkek eşitsizliğinin de toplum tarafından ortadan kaldırılması gerekliliği üzerinde duran Gökalp, özellikle kadın-erkek arasında, miras, nikâh ve boşanma konusunda eşitlik istemekte "meslek kadını" adlı manzumesinde kadınların da meslek sahibi olması gerektiğini ifade etmektedir²²¹. Yazarın ileri götüştü, karı-koca mal rejimi hakkındaki fikirlerinde de açıkça kendisini göstermektedir; "bazı muharrirlerimiz bizde kadınların kendi mülklerine tasarruf hakkını haiz olmalarını ileri sürerek, Müslüman kadının Avrupalı kadınlardan hukukça daha yüksek olduğuna kail oluyorlar. Avrupa'da koca ömrünün sonuna kadar ne kazanırsa, yarısı karısına aittir. Halbuki, bizde kocanın kazanacağı emvalde karısının hiçbir hususü yoktur. Zevceler için, zevcenin kazancına iştirak etmek, bizzat kendi emvaline tasarruf etmek hakkına nisbetle daha kârlı değil midir"²²² diyerek, karı-koca mal ayrımı yerine, mal ortaklığını tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Gökalp'in hüriyet ve eşitlikle beraber gerçekleşmesini istediği bir diğer olgu da adaletin sağlanmasıdır. Ona göre adalet "herkese hakkını vermektir"²²³. Bireylere hak ettikleri statü verildiğinde tam adalet de sağlanmış olacaktır. Aksi halde hak eden ya da etmeyen herkese aynı muameleyi yapmak, adalete aykırılığa sebebiyet verecektir²²⁴. "Cemiyete büyük hizmetler ibzâl eden bir fertle, gayet küçük bir hizmet ifa eden yahut iş görmeye iktidarı olduğu halde tembellik

sâikiyle hiçbir faydası dokunmayan diğer bir ferde, cemiyet tarafından aynı kıymetin verilmesi, hakikî adalete muvafık olabilir mi?"²²⁵ diyerek toplum içinde her bireye, yapmış olduğu sosyal hizmetle orantılı karşılık vermek gerektiğini söylemiştir²²⁶. Ancak toplumun bireylerine bu şekilde davranabilmesi için, dünyaya geldikleri andan itibaren bireyleri birtakım imkanlardan yararlandırması gerekir ki söz konusu imkanlar, siyasi haklar (seçme ve seçilme hakları), eğitime ilişkin haklar, iktisadi alet ve tekniklerdir. Toplumun bir kısmına bu hakları verip diğerine vermemek sosyal ahengi bozacaktır²²⁷. Öyleyse "hiçbir çocuk, hayatının ilk çağlarında sütsüz veya bakımsız, ikinci devresinde mektepsiz ve tahsilsiz kalmamalıdır"²²⁸.

6. SONUÇ

Cemiyet (toplum) anlayışı belirlenmeye çalışılan Ziya Gökalp'in, Türkçülük düşüncesini ekol haline getirerek, üzerine bir devlet teorisi inşa edebilmesi, özellikle onun sosyolog tarafından kaynaklanmaktadır. Gerçi literatürde Türkçülük akımı ile beraber anılan adı, sosyolog yanını gölgelemektedir. Oysa Türk milliyetçiliğinin teorisini, etnik köken, ırk gibi unsurlara bağlı kalmaksızın tespit eden Gökalp'in cemiyet belirlemesi, teorisini üzerine inşa ettiği millet kavramını karşılamıştır.

Yine Gökalp, döneminde sosyolojinin tartışma konularının ve kavramlarının üzerinde dururken, bu bilim

(221) Duru, *Ziya Gökalp*, s. 32-33; Gökalp, *Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s. 66.

(222) Gökalp, *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, s. 251.

(223) A.e., s. 40.

(224) Gökalp, *Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s. 79.

(225) A.y.

(226) A.y.

(227) A.e., s. 80.

(228) A.e., s. 78.

dalının cemiyetle ilgili tüm sorgulamalarına da yanıt vermeye çalışmıştır; düşünürün bu yaklaşımı, onun konuya ilişkin –özellikle kavramsal- açıklamalarının modern anlamda tartışılabilir ve bilimsel olmasını da beraberinde getirmektedir.

Cemiyetin kavramsal açıdan ne olduğunu (cemiyet şekilleri ile beraber) ortaya koyarken, cemiyet (millet) içinde bireyin yeri bakımından da çıkarımlarda bulunmuş, özgürlük, eşitlik, adalet konularında fikirlerini dile getirmiştir. Liberal teoriyi benimsememiş, doğal hukuk teorisini eleştirerek, bireye içinde yaşadığı toplumdaki ayrı bir kimlik tanımamıştır. Onun bireyi, cemiyetle beraber varlık (kimlik) kazanacaktır. Bu düşünüş tarzı, konuya toplumcu yaklaşımda bulunan diğer düşünürlerden ve sosyologlardan farklıdır. Gökalp'in toplum ve birey ilişkisine ait fikirleri, sosyal bilimlerde yer bulmamış, ondan evvel ve sonra ifade edilmemiş kabulleri dile getiriyor da değildir. Gökalp'in liberal teori (liberal demokrasi) bakımından eleştirisi yapılarak “neden bireyden değil de toplumdaki hareket ettiği” sorusu sorulacaksa, düşünürün içinde yaşadığı dönemin özellikleri de göz ardı edilmemelidir. Yarı sömürge haline getirilmiş bir imparatorluğun “vatandaşı”dır ve imparatorluğun kurucu unsurunun sosyal ve siyasi varlığını sürdürme mücadelesinde, ulus devleti oluşturacak milletin teorisini oluşturmaya çalışmaktadır. Devleti (yeniden, farklı bir rejimle) kuracak olan ulusun kimliği, bireyin, o ulusa karşı özgürlüğünün önüne geçmiştir. Türk milleti (devleti) özgür ve bağımsız olmadıkça, birey olarak

Türk'ün²²⁹ de özgür olması düşünülemez. Liberalizm'in iktisadi yönü de Gökalp'in oluşturduğu devlet teorisine uygun değildir. Zira iktisadi Türkçülüğünde, Türk milli kültürüne en uygun sistem olarak tesanütçülüğü (solidarizmi) görmüş, sosyal refahı toplumun sadece –şanslı- bir kısmına değil tümüne yaymak istemiş, yazılarından birinde de kapitalist sınıfı, canı, aç gözlü ve yırtıcı olarak değerlendirmiştir. Oysa düşünürün göre *ideal fert* 'birey' içinde yaşadığı toplumla (milletle) bütünleşmiş, onun *mevkurelerini* temsil eden, şahsi menfaatinden evvel milletin menfaatini gözetken kişidir.

KAYNAKÇA

- Baloğlu Burhan, “Cemiyet Tipleri,” Sosyoloji Konferansları, kitap: 21, İstanbul, Gür-Ay Matbaası, 1986.
- Baltacıoğlu İsmail Hakkı, Ziya Gökalp, İstanbul, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayını, 1966.
- Durkheim Emile, Toplum Bilimsel Yöntemin Kuralları, çev. Cemal Bali Akal, İstanbul, Bilim Felsefe Sanat Yayınları, 1985.
- Duru Kâzım Nami, Ziya Gökalp, haz. Mübeccel N. Duru, 3. bs., İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1975.
- Fındıkoğlu Z. Fahri, Ziya Gökalp İçin Yazdıklarım ve Söylediklerim, İstanbul, Türkiye Muallimler Birliği Neşriyatı, 1955.
- Fındıkoğlu Ziyaettin Fahri, “İki Tez Koruması: 1- Ziya Gökalp Hayatı ve

İçtimaiyatı Hakkında,” İş Mecmuası, C. II, sayı 1, İstanbul 1936.

• Gökalp Ziya, Makaleler I Diyarbakır - Peyman - Volkan Gazetelerindeki Yazılar, haz. Şevket Beysanoğlu, İstanbul, 1. bs., Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, 1976.

• Gökalp Ziya, Makaleler V, haz. Rıza Kardaş, 1. bs., Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.

• Gökalp Ziya, Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar), haz. Abdülhalük Cay, 1. bs., Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982.

• Gökalp Ziya, Makaleler IX Yeni Gün - Yeni Türkiye - Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar, haz. Şevket Beysanoğlu, 1. bs., İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.

• Gökalp Ziya, Hars ve Medeniyet, 2. bs., Ankara, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, 1972.

• Gökalp Ziya, Tamamlanmamış Eserler, haz. Şevket Beysanoğlu, C. I, Ankara, Ziya Gökalp Derneği Yayını, 1985.

• Gökalp Ziya, Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak, haz. Yalçın Toker, 2. bs., İstanbul, Toker Yayınları, 1992.

• Gökalp Ziya, Türkçülüğün Esasları, haz. Mehmet Kaplan, 2. bs., İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.

• Gökalp Ziya, Yeni Türkiye'nin Hedefleri (Hikmet Tanyu'nun Bir İncelemesiyle), İstanbul, Baha Matbaası, 1974.

• Gölbaşı Serkan, Kentleşme ve Suç İstanbul'un Kentleşme Süreci İle Suçluluk Arasındaki İlişkinin Kuramsal Değerlendirmesi, 1. bs., İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2008.

• Heyd Uriel, Ziya Gökalp Türk Milliyetçiliğinin Temelleri, çev. Cemil Meriç, 1. bs., İstanbul, Sebil Yayınevi, 1980.

• Kırmırcı Cafer Seydahmet, Mefkûre ve Türkçülük, der. İbrahim Otar, İstanbul, Emel Yayınları, 1965.

• Kurtkan Âmiran, Genel Sosyoloji, 4. bs., İstanbul, Filiz Kitabevi, 1986.

• MacIver R.M. ve Page Charles H., Cemiyet, çev. Âmiran Kurtkan, C. I, 2. bs., İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971.

• Necatigil Behçet, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü, 10. bs., İstanbul, Varlık Yayınları, 1980.

• Sadak Necmeddin, Sosyoloji, 4. bs., İstanbul, Maarif Matbaası, 1939.

• Türkdoğan Orhan, Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri, 1. bs., Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

• Uygun Oktay, İbn-i Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı, 1. bs., İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2008.

• Ülken Hilmi Ziya, Sosyoloji, 2. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1943.

• Ülken Hilmi Ziya, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, 3. bs., İstanbul, Ülken Yayınları, 1992.

• Ülken Hilmi Ziya, Sosyolojinin Problemleri, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1955.

• Ülken Hilmi Ziya, Sosyoloji Sözlüğü, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1969.

• Ülken Hilmi Ziya ve Fındıkoğlu Ziyaettin Fahri, İbni Haldun, İstanbul, Kanaat Kitabevi, 1940.

(229) Düşünürdeki 'Türk' belirlemesinin kavim, soy, kan, -tek başına- din, coğrafya, siyasi teşkilat gibi unsurlara ve “gerçi atlarda seçere aramak lazımdır; çünkü, bütün meziyetleri iç güdüye dayandığı ve bunlar irsi olduğu için hayvanlarda ırkın büyük bir ehemmiyeti vardır. İnsanlarda ise, ırkın sosyal vasıflara hiçbir tesiri olmadığı için, seçere aramak doğru değildir” ifadesinde de açıkça görüldüğü üzere, ırk unsuruna dayanmadığı bu bağlamda belirtilmelidir. (Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s.23.)

- Yünni Sezen, Sosyolojiye Göre Halk Millet Devlet, İstanbul, Veli Yayınları, 1982.
- Ziya Gökalp Kimdir? Türkçülük Nedir?, 1. bs., k.y., Tasvir Neşriyatı, t.y.