Sosyoloji Konferansları
No: 52 (2015-2) / 79-110 *DOI: 10.18368/IU/sk.58323*

SOSYAL VE SİYASAL ARASINA SIKIŞMIŞ BİR DÜŞÜNÜR: ZİYA GÖKALP VE HARS-MEDENİYET KURAMI

Yücel BULUT*

Özet

Bu yazıda, Gökalp'in 'hars-medeniyet' yaklaşımı irdelenmektedir. Gökalp'in hars-medeniyet kuramı, yaygın olarak, Türk ve Müslüman kimliğimizi korumayı başararak nasıl Batılılaşabileceğimizin formülünü sunan bir yaklaşım olarak kabul görmüş ve işlenmiştir. Bu çalışmada ise, söz konusu kuramın bir başka özelliğine dikkat çekilmeye çalışılacaktır. Bu yazının temel iddiası; batılılaşma konusunda devlet ve toplum olarak yaşadığımız zihniyet problemlerini çözme iddiası taşıyan hars-medeniyet kuramının, aynı zamanda, düşünce ve uygulama noktasında pek çok potansiyel sorunu beraberinde getirdiğidir. Söz konusu sorunlar; kültür ve medeniyet kavramlarının birbirlerine karşıt anlamlarla yüklü kavramlar olarak kavranmasından ve özellikle de 'Türklük' kavramının içerdiği çelişik kavramlaştırmadan kaynaklanmaktadır. Bu makalede, söz konusu sorun alanları öncelikle kültür ve medeniyet kavramının etimolojik gelişimini ele alarak gösterilmeye çalışılıyor. Ardından Gökalp'in genel toplum anlayışı, Türk toplumuna ilişkin yaklaşımları ve özelde de 'hars-medeniyet' kuramı değerlendiriliyor. Son olarak da, Gökalp'in kavramlarının ve kuramının içeriği, çelişik yönlerini gösterecek şekilde eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutuluyor.

Anahtar Sözcükler: *Ziya Gökalp, Emile Durkheim, Türk Sosyolojisi, Kültür, Medeniyet.*

A THINKER STUCK BETWEEN SOCIAL AND POLITICAL: ZIYA GOKALP AND HIS THEORY OF CULTURE AND CIVILIZATION

Abstract

In this article, Gökalpian approach to culture and civilization has been focused on. His theory of culture and civilization has been widely accepted and analyzed as an approach serving as the formula of how to Westernize while preserving Turkish and Muslim identities concurrently. In this study, another point regarding this theory will be discussed in detail. The main assertion of this essay is that the Gökalpian theory of culture and civilization, which claims to solve mentality problems of Turkish state and society in terms of Westernization,

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.
İletişim: yucelbulut@gmail.com

also brings various potential problems regarding theory and praxis. These problems stem from conflicting conceptions of culture and civilization, and especially from contradictory contents of 'Turkishness' concept. This article tries to demonstrate the mentioned problematic areas initially by dealing with the etymological developments of culture and civilization concepts. Thereafter, the Gökalpian understanding of society in general, his approaches on Turkish society, and specifically his theory of culture and civilization are analyzed. Finally, a critical evaluation of the content of Gökalpian concepts and theory is provided which aims to display their contradictory aspects.

Keywords: *Ziya Gökalp, Emile Durkheim, Turkish Sociology, Culture, Civilization.*

Giriş

Ziya Gökalp, Türkiye'de sosyolojinin kurumlaşmasını sağlayan isimdir. Gerek yöntemi ve gerekse de çalışmalarının merkezine yerleştirdiği konulara ilişkin düşünceleri, çok uzun süreler Türk sosyolojisindeki ve çağdaş Türk düşüncesindeki öncelikli ve belirleyici yerini korumuştur. Günümüzde dahi, Ziya Gökalp'in Türkiye'nin sorunlarını ele alma yöntemi ve vardığı sonuçların etkisinin, bazı hususlarda, hala sürdüğünü söylemek abartı olmaz.

Ziya Gökalp'in Türkiye'deki başarısı ve etkisi, bir çok araştırmacı tarafından, onun iktidar partisiyle ilişkisi ile irtibatlandırılmıştır. İktidara gelen İttihat ve Terakki Cemiyeti ile organik bir ilişkide olması elbette önemli olmakla birlikte, düşüncelerinin sonraki dönemlerde ve birbirinden oldukça farklı siyasal kesimlerde de etkisini sürdürmesi daha farklı açıklamaları gerekli kılmaktadır. Bu noktada sorunun cevabını, düşüncelerinin ve yaklaşımının Osmanlı-Türk devletinin ve toplumunun eğilimlerine ve ihtiyaçlarına denk gelmesi ve bu konu etrafında selefi ya da çağdaşı düşünürlerin, bürokratların ya da aydınların ürettikleri düşüncelerin başarılı ve kuşatıcı bir sentezini geliştirebilmiş olmasında aramak daha doğru olacaktır.

Gökalp'i önemli kılan bir diğer özelliği de, bir sistem kurabilmiş olmasıdır. Onun bu özelliğini, farklı dönemlerde kaleme almış olduğu düşüncelerinin uyumunda ve belli bir hedefe doğru yöneliminde görmek mümkündür. Aynı zamanda, farklı akademik disiplinlerden akademisyenleri belli bir görüş etrafında çalışmaya yönlendirebilme ve bir araya getirebilme başarısı göstermesinde de onun bu yönünü görebilmek mümkündür. Gökalp'in yaklaşımı, metodu ve bilim anlayışı, öğrencileri ve çalışma

arkadaşları tarafından sosyoloji dışında Türk tarihi, Türk edebiyatı, Türk iktisadı, tasavvuf tarihi vs. araştırma alanlarında da yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Ziya Gökalp'in ele aldığı konuların Türk toplumunun temel meseleleri olması dolayısıyla olsa gerek, sonraki dönemin pek çok sosyal bilimcisi, çalışmalarının başlangıç dönemlerinde sanki bir zorunlulukmuş gibi Ziya Gökalp'in düşünceleri üzerine çalışmalar yapmış ve bir yönüyle Gökalp'in düşünceleriyle tartışmaya girme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu çalışmalar bir çeşit Gökalp ile hesaplaşma ve onu aşma denemesi özelliği göstermektedir.

Aynur İlyasoğlu'nun belirttiği üzere "'Merkez'e tekabül eden Ziya Gökalp sosyolojisi, en öz bir ifadeyle, ulus bilincini, modern ulusal kültürü kurma yolunda kolektif temsil yoluyla ulusal idealizmi canlandırmaya yönelik bir sosyoloji anlayışı olarak tanımlanabilir." (İlyasoğlu, 1985: 2169). Gerek bu tanımlama ve gerekse de Ziya Gökalp'in eserlerini verdiği dönemin koşulları, onun, Durkheim'in düşüncelerine bağlanmasını ve Türkiye koşullarına uyarlamaya/tercüme etmeye çalışmasını anlaşılır kılmaktadır.

Bu yazıda temel olarak kültür ve uygarlığın birbirinden ayrı ve hatta karşıt olduklarından hareketle Gökalp tarafından geliştirilmiş olan 'hars-medeniyet kuramı' ele alınacaktır. Yazı üç ana bölümden oluşmaktadır: İlk olarak, hars/kültür ve medeniyet/uygarlık kavramlarının etimolojik serüvenleri ve literatürdeki farklı kullanımları üzerine yoğunlaşılacaktır. İkinci olarak, Gökalp'in bu kavramları anlama, tanımlama ve kullanma biçimleri üzerinde durulacaktır. Başka bir deyişle, Gökalp'in hars-medeniyet kuramı özet bir biçimde tanıtılacak ve değerlendirilecektir. Üçüncü olarak da, Gökalp'in hars-medeniyet kuramının taşıdığı kimi muğlak, kapalı ve hatta çelişik noktalar eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu uğraşıda, Gökalp'in kavramları hangi düşünsel geleneklerden esinlenerek ya da beslenerek geliştirdiğini anlamak ve tespit etmek de önemli olacaktır.

1. Kültür ve Uygarlık: Etimolojik ve Sosyolojik Bir Kısa Tarihçe

Sözlük anlamı ve kökeni itibariyle 'toprağın işlenmesi' ile ilgili olan *kültür* sözcüğü (İng. culture,[1] *Fr.* culture, *Alm.* Kultur*, Ar.* sakafi, *Fars.*

[1] Sözcüğün tarımsal faaliyetle ilgili kökeni, Aydınlanma sonrası dönemde sözcüğün kazandığı yeni anlamlar ve sözcük etrafında yaşanan tarihsel süreçler Raymond Williams

ferhengi, *Osm.* hars*, Türkçe.* ekin, kültür), antropolojinin kurucularından Edward B. Tylor'la birlikte 'insanî' alanda kullanılmaya başlanmıştır. Tylor, 1871 tarihli *Primitive Culture* adlı eserinin ilk paragrafında kültürü şöyle tarif ediyor: "Kültür ya da geniş etnografik anlamıyla uygarlık; bilgileri, inançları, sanatı, ahlakı, hukuku, gelenek-görenekleri ve insanın, toplumun bir üyesi olarak edindiği diğer bütün yetenekleri ve alışkanlıkları içeren karmaşık bir bütündür."[2] *Anthropology* (1881)'de Tylor'ın daha da geliştirdiği bu kültür tanımı uzun süre iş gördü. Antropolojide yaşanan gelişmeler ve inceleme nesnesinin doğasına ilişkin daha ileri araştırmalar, sözcüğü hayli zengin ve karmaşık anlamlara sahip bir kavram haline getirdi.[3] Alfred L. Koreber ve Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (1925) başlıklı eserlerinde, kültürün 164 farklı tanımını veriyorlar. O tarihten günümüze kültür kavramının içeriği ve işaret ettiği alanlar, antropolojiden başka pek çok farklı disiplinin de kavramı sahiplenmeleri ve tedavüle sokmalarıyla birlikte sürekli olarak genişledi ve daha karmaşık bir hal aldı.

Helen Thomas'ın ifade ettiği gibi, sosyal bilimlerde kültür aynı zamanda "toplum yerine kullanılan bir terimdir". Bu anlamıyla kültür, "bir sosyal

tarafından ayrıntılı bir şekilde anlatılır. Onun verdiği bilgilere göre sözcüğün yakın kökü "cultura'dır, o da kök sözcük colere'den gelir. Colere bir dizi anlam taşırdı: İkamet etmek, yetiştirmek, korumak, ibadetle onurlandırmak. Bu anlamların bir kısmı sonunda ayrıştı, gerçi hala türemiş adlarda zaman zaman çakışıyorlar. Böylece 'ikamet' anlamı colonus aracılığıyla colony'ye [sömürge] dönüştü. İbadetle onurlandırmak, cultus üzerinden cult'a [inanç, tapınma] dönüştü. Cultura, Cicero'da olduğu üzere, cultura animi'yi kapsayacak biçimde, yetiştirme veya bakma anlamlarını kazandı, gerçi ortaçağda ikincil onur ve tapma anlamı da olacaktı (...). Cultura'nın Fransızca biçimleri, o günden bu yana kendi özel anlamını geliştiren eski Fransızca couture ve 15. yüzyılın başlarında İngilizce'ye geçen culture idi. Temel anlamı çiftçilik, doğal büyümenin gözetilmesiydi. Culture ilk kullanımlarının tümünde bir sürecin adıydı: bir şeyin, özellikle ekinler ve hayvanların bakımı. İkincil coulter –sabankulağı-, Latince culter –sabankulağı-, eski İngilizce culture'dan İngilizce yazım değişkeleri cultur, colter, coulter ve ta 17. yüzyılın başlarında culture'a (...) dek farklı bir dilsel rota izlemişti." (Williams, 2007: 105-6).

[2] "Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society." (Tylor, 1871: I, 2).

[3] "Bu süreçte ['kültür' sözcüğünün antropoloji disiplinine dahil edilmesi sürecinde] kültür kavramı kimi etnosantrik yananlamlarından sıyrıldı ve etnografik betimin gerekliliklerine uyarlandı. Kültür araştırması artık Avrupa'nın kalbinde zihnin ve ruhun yüceltilmesiyle daha az, Avrupa'nın ötekisi olan toplumların adetlerini, pratiklerini ve inançlarını aydınlatmakla daha fazla ilgiliydi." (Thompson, 2013: 152).

grubun üyesi olunduğu zaman yaşanılan sembolik dünyayı tanımlayan bir kavramdır" (Thomas, 2012: 176). Thomas'ın bu kullanımı, tam da sözcüğün Almanca'daki macerasıyla da örtüşmektedir. Raymond Williams bu değişimi özetle şöyle anlatıyor: Fransızca'dan ödünç alınan Almanca *cultur* sözcüğü, 19. yüzyıldan itibaren *Kultur* şeklinde yazılmaya başlanacaktı.

Sözcüğün temel anlamı hala, *uygarlaşmış* (civilized) ve *kültürlü* (cultivated) olmaya dair bir sürece ilişkin soyut bir anlamda; ikinci olarak, insanın seküler gelişme sürecinin tanımı olarak, 18. yüzyılın popüler evrensel tarihlerinde, Aydınlanma tarihçileri tarafından *civilization*'u anlatmak için kullanılmaktaydı:

> "On dokuzuncu yüzyıl başlarında 'kültür' kelimesi 'uygarlık' kelimesinin eşanlamlısı ya da bazı durumlarda zıddı olarak kullanılıyordu. Latince *civilis* kelimesinden türeyen, vatandaşlara dair ya da onlara ait olan anlamında 'uygarlık [civilisation]' ilk olarak on sekizinci yüzyıl sonlarında Fransızcada ve İngilizcede beşeri gelişimin yenilikçi bir sürecini, inceliğe ve düzene yönelerek barbarlık ve yabanıllıktan uzaklaşan bir hareketi tarif etmek için kullanıldı. Boy gösteren bu anlamın arkasında Avrupa Aydınlanmasının ruhu ve onun modern çağın ilerici niteliğine olan inancı yatıyordu. Ancak Almancada bu kelimeler genellikle tezat oluşturuyordu. Öyle ki '*Zivilisation*' olumsuz bir çağrışım edinirken *Kultur* olumlu bir çağrışıma sahip oldu. '*Zivilisation*' kelimesi kibarlık ve davranışların incelmesiyle ilişkilendirilirken '*Kultur*' daha çok halkın bireyselliğinin ve yaratıcılığının ifade edildiği düşünsel, sanatsal ve manevi ürünlere atıfta bulunmak için kullanılıyordu." (Thompson, 2013: 149-50).

Almanca'daki *Kultur* ve *Zivilisation* karşıtlığı, erken modern Avrupa'daki toplumsal tabakalaşma örüntüleriyle ilişkiliydi. Bu ilişki, Elias tarafından *Uygarlık Süreci* başlıklı çalışmasında ayrıntılı bir biçimde irdelenmiştir (2000, 2002). Hatırlanacağı üzere, Elias bu çalışmasında, on sekizinci yüzyıl Almanyası'nda saray soylularının ve burjuvazinin üst katmanlarının dilinin Fransızca olduğunu belirtir. Fransızca konuşmak, Fransız saray geleneklerini taklit ve takip etmek, söz konusu üst sınıflar için bir statü sembolü konumundaydı. Bu üst sınıfların dışında, çoğunlukla saray memuriyetinden ve bazen de toprak soylularından oluşan, Almanca konuşan daha küçük bir entelektüel grup bulunmaktaydı. Bu entelektüel

kesim, kendi faaliyetlerini düşünsel ve sanatsal başarıları açısından düşünüyor ve bu anlamda hiç bir şey başaramamış, bütün enerjilerini davranışlarını daha da kibarlaştırmaya, inceltmeye ve Fransızları taklit etmeye harcayan üst sınıflarla alay ediyorlardı. Üst sınıflarla tartışmalarını *Kultur* ve *Zivilisation* karşıtlığı üzerinden ifade etmeye çalışıyorlardı. Bu anlamda da kendi konumlarını *Kultur* kelimesiyle ifade ediyorlardı.

Alman tarihçi Herder'le birlikte sözcüğün anlamı belirgin bir şekilde değişmeye başlayacaktı. Herder, kültürden şöyle söz ediyordu: "Bundan daha belirsiz bir sözcük, bütün uluslar ve dönemlere uygulanmasından daha aldatıcı bir şey yoktur." Herder, "Çağlar boyunca can veren, yeryüzünün dört bir yanındaki insanlar, siz yalnızca küllerinizle toprağı beslemek için, en sonunda nesliniz Avrupa kültürü tarafından mutlu edilsinler diye yaşamadınız. Üstün Avrupa kültürü anlayışının ta kendisi Doğa'nın büyüklüğüne apaçık bir ihanettir" diyerek yeryüzünün dört bir tarafının Avrupa'ya boyun eğdirilmesine karşı çıkıyordu. Bu bağlamda Herder; insanlık içerisindeki 'gelişmişlik' ölçütü olarak kullanılan tek bir 'kültür' yerine, farklı grupların, ulusların ve dönemlerin özgül niteliklerine dikkat çekerek, çoğul olarak '*kültürler*'den söz edilmesi gerektiğini, farklı uluslar ve dönemlerin özgül ve değişken kültürlerinden, aynı zamanda belli bir ulus içindeki toplumsal ve ekonomik grupların özgül ve değişken kültürlerinden de söz etmek gerektiğini ifade ediyordu.[4]

[4] "On sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başlarında 'kültür' terimi, insanlığın gelişiminin evrensel tarihlerini sunmaya çalışan çalışmalarda da yaygın olarak kullanılıyordu. Bu kullanım bilhassa Alman literatüründe, örneğin Adelung, Herder, Meiners ve Jenisch'in çalışmalarında güçlüydü; '*Culture-Geschihte*' –kültür tarihi- ifadesi ilk olarak Adelung'un 1782 tarihli çalışmasında ortaya çıkmıştı. Bu tarihlerde 'kültür' terimi genel olarak bir kişi ya da bir halkın fiziki ve manevi niteliklerinin işlenmesi, iyileştirilmesi ve yüceltilmesi anlamında kullanılır. Böylelikle kültür tarihleri modern çağın ileri karakterine yönelik Aydınlanma inancını dışavururken, aynı anda, 'kültür'ün insan yetilerinin hakiki gelişimi ve yüceltilmesi anlamındaki olumlu çağrışımını taşıyordu. Bu erken dönem kültür tarihlerinin en meşhur olanı, J. G. von Herder'in ilk olarak 1784 ve 1791 yılları arasında yayımlanmış olan dört ciltlik eseri *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*'tir. Bu kapsamlı çalışmada Herder, çağdaşlarının yaptığı kimi vurguları muhafaza etse de kendilerini evrensel tarihler olarak sunan pek çok çalışmaya has olan etnomerkezciliğe eleştirel yaklaşıyordu. (...) Herder şunları söylüyordu: '*Bir bütün olarak insanlık tarihinin felsefesi* şöyle dursun, *kültür tarihini* kesin bir şekilde takip etmenin mümkün olduğu bir ana yola işaret etmek için birkaç mecazi ifadeyi, sanki bu mümkünmüş gibi kendi türümüzün çocukluk, yetişkinlik ve yaşlılık zincirini yalnızca birkaç ulus için kullanmayı hiçbir zaman aklım almadı. Dünya üzerinde kültürden

Romantik hareket içinde, bu anlam Ortodoks ve egemen mekanik, soğuk, gayr-i insani olarak nitelenen 'civilization'a bir alternatif olarak daha da geliştirildi. İlkin ulusal ve geleneksel kültürleri, yeni halk kültürü kavramı da dahil olmak üzere işaret etmek üzere kullanıldı. Artık kültür sözcüğü 'insanî' ile 'maddî' gelişim arasında ayrım yapmak için kullanılıyordu (kültür-medeniyet/uygarlık ayrımı gibi). Bu iki kavram, aynı zamanda, kurumlarıyla, değerleriyle, inançlarıyla, yaşam tarzlarıyla ve hatta tanrılarıyla birbirinden farklılaştığı varsayılan *kır* ve *kent* karşıtlığı için kullanılır hale geldiler: "[19. yüzyıldan] itibaren modern uygarlaşma, ilkin endüstri devriminden on dokuzuncu yüzyılın başlarına doğru nüfusun olağanüstü artışı ve buna bağlı olarak artan orandaki şehirleşmeyle, sonuçta da, geleneksel düzenin akıl aracılığıyla çözülmesiyle ilişkilendirilmiştir." (Adorno ve Horkheimer, 2011: 105). Yine Adorno ve Horkheimer'in bu iki kavramın anlamlarındaki tarihsel değişime ilişkin verdikleri iki önemli bilgi, meselenin bu boyutuna dikkat çekmektedir: "Alman oryantalizminde, özellikle de Adam Müller'i takiben, on dokuzuncu yüzyılın Rus kültür felsefesinde kültür kırla, uygarlaşma ise şehirle özdeşleştirilmiştir." (Adorno ve Horkheimer, 2011: 106, dipnot 7). "Etik-anlamlı birlikte yaşamak olarak kültürün, hazcı şekilde bayağılaşma olarak uygarlaşmaya karşı en ateşli antitezleri en eski çağlardan beri şiirde yer almaktadır..." (Adorno ve Horkheimer, 2011: 107, dipnot 8). Bu çerçevede, halkçı-cemaatçi ve hatta sosyalist kaygılarla Richard Wagner ve Ferdinand Tönnies (modernleşmeyi, şehirleşmeyi ve kapitalizmi içerecek şekilde) uygarlaşmaya ciddi bir tepki göstermişlerdir. Kültürün *zorunlu olarak* uygarlaşmaya karşı olduğundan söz edemesek bile, yaşanan tarihsel olaylar ve değişimler karşısındaki tavır alışları daha iyi ifade edeceği düşünüldüğünden olsa gerek, kavramların tarihsel olarak böylesi bir karşıtlık üzerinden kurulduğu ve uzun süre de böylesi bir karşıtlık üzerinden pek çok tartışmanın yürütüldüğü görülmektedir. Kavramlar bu tarihsellik içerisinde de gittikçe daha istikrarlı anlamlara sahip hale gelmişlerdir.

Sözcüğün kullanım biçiminin hayli karmaşık ve yer yer içinden çıkılmaz bir hal almasına bir örnek olarak; aynı ayrımın, özellikle 'maddî' ve

bütünüyle muaf bir halk var mıdır ki? Şayet insan türünün her bireyi *bizim* kültür adını verdiğimiz –ki bunun yerine inceltilmiş zafiyet daha uygun bir terim olurdu- şeye göre biçimlenecekse, Tanrı'nın planı ne kadar da dar olmalı! Hiçbir şey bu terim kadar muğlak olamaz; hiçbir şey, bunu tüm uluslara ve çağlara uygulamak kadar bizi yanlış yola sevk edemez.'" Bkz. Thompson, 2013: 150-1.

'manevî' gelişim arasındaki ayrımın, von Humboldt ve başka düşünürler tarafından, 1900'lere kadar terimler tersine çevrilerek kullanıldığını da ekleyelim: Birbirine karşıt anlamlar yüklenmiş biçimde, yani maddî gelişmeye karşılık *kültür,* manevî gelişmeye karşılık olarak ise *medeniyet/ civilization* sözcüğü kullanılarak iki kavram arasında farklılaştırmalar ve karşılaştırmalar yapılmaya devam edilmiştir. Sonrasında sözcüğün kullanımı nispeten berraklaşmıştır: (1) 18. yüzyıldan itibaren zihinsel, manevî ve estetik gelişime ilişkin genel bir süreci anlatan bağımsız ve soyut bir tanımlama; (2) ister özgül, ister genel biçimde kullanılsın, gerek bir halkın, dönemin, grubun ve gerekse de genel olarak insanlığın belli bir yaşama biçimini anlatan bağımsız bir adlandırma. Buna bir de, (3) entelektüel ve özellikle de sanatsal faaliyetleri (müzik, edebiyat, resim ve heykel, tiyatro ve sinema vb. gibi) anlatan bağımsız ve soyut bir başka isimlendirmeyi de eklemek gerekir.[5]

2. Ziya Gökalp'in Hars-Medeniyet Kuramı

Ziya Gökalp'in hars-medeniyet kuramı ve bu kavramlara yüklediği anlamları değerlendirmeye geçmeden evvel, onun sosyolojik yaklaşımları ve terminolojisi üzerinde belirleyici bir etkisi olduğu yadsınamaz bir gerçek olan Emile Durkheim'in -çalışmalarının, düşüncelerinin, yönteminin ve kavramlarının ayrıntısına hiç girmeden- genel yönelimlerinden kısaca bahsetmek faydalı olacaktır. Zira Durkheim'in Fransız toplumunun sorunlarının çözümü için önerdiği ulus-devlet temelli yaklaşımları, 1910'lardaki Osmanlı Devleti'nin gelecekte varlığını devam ettirebilmek için nelere ihtiyaç duyduğuna ve nasıl bir değişim yaşaması gerektiğine ilişkin önerilerini geliştirirken Gökalp için ciddi bir örneklik teşkil etmiştir.

Durkheim, genel olarak 18. yüzyılın ortalarından itibaren Avrupa'da uç vermeye başlamış ve 19. yüzyılda birçok boyutuyla hızla kurumlaşma sürecine girmiş modern sanayi toplumunun ve daha özelde de aynı

[5] Daha geniş bir anlatım için bkz. Williams, 2007: 107-10. Kültür sözcüğüne yüklenen anlamların çeşitliliğine ve zenginliğine karşın, söz konusu anlamları belli başlıklar altında tasnif etme çabalarından oldukça kullanışlı olan bir tanesi de Edles tarafından yapılmıştır: "Kültür, (1) seçkin sanatsal faaliyetlere (klasik bale, opera); (2) bir halkın ya da grubun tüm yaşam biçimine; ya da (3) paylaşılan sistemlere ve şablonlara gönderi yapacak şekilde kullanılabilir. Bu kategoriler sırayla estetik, etnografik ve sembolik kültür tanımları şeklinde anlaşılabilir." (Edles, 2006: 5-6).

dönemin Fransa'sının problemleriyle uğraşmış, dönemin iktisadî, siyasal, toplumsal ve kültürel hızlı dönüşümlerinin ortaya çıkardığı modern toplumun ihtiyacını duyduğu yeni *birleştirici* ilkeleri oluşturmak üzerinde kafa yormuştur. Başka bir deyişle, geleneksel toplumdan modern topluma geçişin sıkıntılarını anlamaya ve çözümlemeye çalışmış, fakat daha da önemlisi geleceğin modern sanayi toplumunun (ve daha özelde de Fransız toplumunun) hangi temel ilkeler üzerinde problemlerini çözüme kavuşturmuş olarak varlığını sürdürebileceği ya da sürdürmesi gerektiği konularında öneriler getirmeye çalışmıştır. Çalışmalarının merkezî problemleri; son derece hızlı toplumsal değişmelerin yaşandığı modern toplumun problemleri ve çözüm yolları üzerine kafa yormuş, kuramlar geliştirmiş ve çözümler önermiş kendisinden önceki düşünürlerin araştırma konularıyla benzerdir. Bir taraftan 'düzen'i tesis etmek, diğer taraftan da –düzenin tesis edilmesi adına asla feda edilmemesi gerektiği düşünülen- 'ilerleme'nin nasıl sağlanacağı sorularına işlevsel çözümler üretmiştir.

Bu sebeple Durkheim, modernliğin çözücü etkilerinin farkında olarak, söz konusu krizden yeni koşullara uygun yeni bir düzenin tesis edilebilmesine imkan tanıyacak araçların ve kurumların ortaya çıkmasına izin verecek mekanizmaları ortaya çıkarmakla ilgilenmiştir. Modern toplumdaki dayanışmanın bozulmadığını, tam tersine, geleneksel topluma özgü dayanışma biçimlerinin işlevsizleştiğini ve ortaya çıkan modern sanayi toplumuna özgü yeni bir dayanışma biçiminin gelişmekte olduğunu [toplumsal işbölümü kuramı, mekanik-organik dayanışma ayrımı vasıtasıyla] iddia etmiştir. Toplumdaki çatışmaları, bir anlamda, kaynaşmış bir toplum anlayışı temelinde çözüme kavuşturma yoluna gitmiştir. Bu doğrultuda, liberalizmin aşırı bireyciliğine, muhafazakarlığın geçmişi bugüne tercih eden çözüm önerilerine ve sosyalizmin sınıf farklılıklarını bir çatışmaya götürecek yaklaşımlarına karşıtlık temelinde korporatist ve dayanışmacı bir toplum modeli geliştirmeye çalışmıştır. Onun gerek mekanik dayanışma-organik dayanışma kavramsallaştırması, gerek din sosyolojisi bağlamındaki çalışmaları ve gerekse de interdisipliner eğilimleri temelde bu hedeflere ulaşmaya yönelik geniş kapsamlı bir çalışma projesinin anlamlı ve işlevsel parçaları olarak değerlendirilmelidir.

Durkheim'in çalışmalarının ana yönelimine ilişkin bu oldukça genel özetlemeden sonra, Gökalp'in genel hedeflerine ilişkin değerlendirmelere geçmeden evvel, Gökalp'in eserlerini verdiği dönemde Osmanlı Devleti'nin

yaşadığı sıkıntılar üzerinde kısaca durmak ve Türk aydınlarının sorunlarla hangi düzeyde ilgilendiklerini belirlemek de faydalı olacaktır.

Durkheim sosyolojisinin bir "üstyapılar sosyolojisi" (İlyasoğlu, 1985: 2170) olması gibi, Gökalp sosyolojisinin önceliği de, yeni Türk devletinin idaresinde bulunanlara yeni bir ideoloji ve kimlik sunmak ve yeni bir toplum modeli geliştirmek arzusudur. Dolayısıyla, o da, öncelikle asker-sivil bürokratik yapıyı muhatap almıştır. Düşüncelerinin bu özelliği, onun resmi ya da resmi olmayan bir biçimde siyasetle iç içe oluşundan, başka bir deyişle, aynı zamanda bir siyaset adamı olmasından kaynaklanmış gibidir.

II. Meşrutiyet devri, Osmanlı tarihinde ilk kez bir siyasi partinin iktidara gelmiş olması açısından dikkate değerdir. II. Meşrutiyet'in ilanı ile yoğun bir basın-yayın faaliyetinin görüldüğü, görece özgürlükçü bir ifade ve tartışma ortamının oluştuğu bir dönem başlar. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin idare üzerinde tam bir hakimiyet kurmasına kadar yayınlanan dergi ve gazete sayılarında ve kurulan parti sayılarında hızlı bir artış vardır. Bununla birlikte siyasî çözüm düzeyinde, Osmanlı aydınlarının zihinlerinin açıkça karışık olduğu da görülmektedir. Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımları, çok kısa bir süre içerisinde, birbiri ardına yaygınlık kazanmış, fakat herhangi biri üzerinde çözüm olması itibariyle nihaî bir karara varılabilmiş değildir. Başka bir deyişle bu dönem, zihniyet problemlerinin devasa bir hal almasına, geçmiş zihniyetlerin biraz da pervasızca ve dikkatsizce tartışılmasına şahitlik eder. Bu bağlamda yeni dönemin koşullarına uygun şekilde tüm halkı bir arada tutacak yeni bir zihniyetin üretilmesi, yeni bir ideolojinin, yeni bir şevk verici ve dayanışmacı anlayışın oluşturulması temel bir ihtiyaç olarak görülmüştür. Ziya Gökalp'in karşılamaya çalıştığı temel ihtiyaç da, özü itibariyle, bu olmuştur.

Batılılaşma siyasetinin bir devlet politikası haline gelişiyle birlikte geçmişe yönelik eleştiri her geçen gün ivmesini ve kapsamını artırır. Artık yeni koşullarda, geçmiş dönemlere ait olarak görülen geleneksel kimlik ve anlayışın yeniden uygulanmasına pek de sıcak bakılmadığı görülmektedir. İmparatorluğun yoğun toprak kaybı, yaşanan devasa iç ve dış krizler dönemin devlet adamları, bürokratları ve aydınları nezdinde geçmiş döneme ait görülen geleneksel anlayışların yaşanabilirliğini imkânsız hale getirmiş gibidir. Devletin ve toplumun sorunlarının çözümü için farklı öneriler, farklı ideolojiler geliştirilmekte ve sunulmaktadır. Gelenekle ilişkili

olanlar dahil, bütün bu yeni çözüm önerileri, yeni bir siyasetin ve yeni bir toplum anlayışının/modelinin geliştirilmesi gerektiği öncülünden hareket etmişlerdir. Başka bir deyişle, geleneksel olanın dahi çözüm olabilmesi için ya da yeni koşullarda yaşayabilmesi için yeniden yorumlanmaya ihtiyaç duyduğu yaygın bir anlayış olarak kabul görmüştür. Üretilmeye çalışılan yeni anlayıştan beklenen, Osmanlı aydınının ve toplumunun/devletinin Batılılaşma, başka bir deyişle 'kalkınma' taleplerine imkân verebilecek fakat aynı zamanda bunu geçmiş kimliğiyle de çatışmadan yapabilecek bir çerçeveye sahip olabilmesidir. Zira devlet kademesi için geçmiş kültür/kimlik siyasal bir çözüm olarak etkisini, işlevini ve önemini kaybetmiş olmasına rağmen, halk düzeyinde gittikçe daha da kuşatıcı bir hal almaktaydı. Kültürel bir çelişkinin, dolayısıyla, devlet ile toplumun çatışması anlamına geleceği açıktır.

Gökalp, öncelikle, böylesi bir çelişkiden kurtuluşu *kültür* ve *uygarlık* [*hars-medeniyet*] ayrımıyla sağlamaya çalışmıştır. Gökalp'in bu kuramı, Türk milleti olarak kendi kültürümüzü koruyarak Batılı medeniyet alanına dahil olabileceğimizi, geçmişte de, yine kendi Türk kültürümüzü korumayı başardığımızı fakat İslam medeniyeti dairesi içerisinde yer aldığımızı, hatta bu medeniyetin en önde gelen temsilcisi ve savunucusu olduğumuzu iddia eder. Ona göre, günümüzde ise şartlar değişmiştir. Bugün de, zamanın parlayan güneşi olan Batı medeniyeti içerisinde kendimize bir yer bulabilir, fakat yine kendi tarihimizden, kökenimizden kaynaklanan Türk kültürünü koruyabiliriz. Çünkü bu iki alan birbirinden ayrı şeylerdir. Uygarlığı, Gökalp, teknoloji temelli tanımlar. Bu anlamıyla uygarlık, tüm insanlığa ait olan bir zenginliktir.

Gökalp, daha önce de belirtildiği üzere, Durkheim sosyolojisinin temel özelliklerini almakla birlikte, Türkiye koşullarına uyarlayabilme başarısını göstermiştir. İlave olarak şunu da ifade etmek gerekir: Gökalp, entelektüel çalışmalarının başlangıcında –Rene Worms, Henri Bergson, Gabriel Tarde vb. gibi- birçok farklı Batılı felsefeci, psikolog ve sosyal bilimcinin etkisinde olmakla birlikte, 20. yüzyıl başındaki Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun sorunlarının çözümüne yönelik bir yaklaşım geliştirme çabasında, bu amaç için çok daha kullanışlı bir kuram ve kavramsal çerçeveye sahip olduğunu düşündüğü Emile Durkheim'da karar kılmış ve onun sosyolojik yaklaşımlarını Osmanlı ülkesinin koşullarına uyarlama yoluna gitmiştir. Başka bir deyişle, Gökalp'in Durkheim'e ilgi duyması

yüzeysel bir Batı hayranlığıyla açıklanamayacak denli önemlidir ve çeşitli boyutlarıyla üzerinde durulması gereken bilinçli bir tercihin sonucudur. Durkheim'de karşımıza çıkan *düzen* ve *ahlak* kavramları, Gökalp'te *ulus* ve *terakki* kavramları haline gelmektedir. Durkheim'daki *kolektif bilinç* kavramı da, Gökalp'te *millet şuuru* haline gelmiştir. Gökalp, bazı noktalarda Durkheim'dan daha avantajlı bir durumdadır. Zira, her ne kadar, yeni aydınlar ve daha sonra oluşacak cumhuriyet idaresi, mevcut kültüre/kimliğe ve dolayısıyla İslam'a karşı sıcak olmamışsa da, toplumsal düzende ve devlet yapısında İslam hala birleştirici bir öğe olma özelliğini sürdürmektedir. Kimi grupların din konusundaki özel vurguları bir tehdit ve risk oluşturmakta ise de, çok genel bir kesim için *din* –ve İslam'ın merkezde olduğu bir ortak kültür- hâlâ üzerinde birleşilecek temel unsur olma özelliğini sürdürmekteydi. Dolayısıyla, toplumu birleştirici bir anlayış olarak millet mefkuresi/şuuru gibi yaklaşımlarda bile İslam önemli olabilmektedir. Gökalp'in düşüncelerinde de durum farklı değildi: İslam temel bir referans noktası değildir belki, fakat milli duygunun, milli düşüncenin ve millet şuurunun son derece önemli ana bileşenlerinden biridir.

Ziya Gökalp'in kaygısı, daha önce ifade edildiği üzere, ülkenin pratik problemlerine kuramsal çözümler üretebilmektir. Bu durum, aynı zamanda, onun düşüncelerinin daha kapsamlı ve daha sistemli oluşunu beraberinde getirmiştir. (Genel düşüncesinin sistemli görünüşünde, Durkheim'ın derinlikli, kapsamlı ve son derece sistematik toplum kuramının bariz etkisi de yadsınmamalıdır.) "Gökalp'in toplumsal ve siyasal öğretileri sadece analitik nitelikte değildi; toplum, siyaset ve ahlak felsefesine dayanan güçlü normatif öğeleri de barındıran bir kuram oluşturuyordu." (Parla, 1993: 55). Gökalp, mevcut toplumsal ve düşünsel gerçekleri incelemeyi, fakat yalnızca bunlarla sınırlı kalmayıp kuramsal bir çerçeve içerisinde değerlendirmeyi düşünmüştü. Onun meşhur "Türk milletindenim, İslam ümmetindenim ve Garp medeniyetindenim" şeklindeki formülasyonu, aslında, kuramının çerçevesini son derece net bir şekilde ifade etmektedir.

Gökalp'e göre Türk milliyetçiliği, kültürel bir ideali ve toplumsal dayanışma ve birliğin temelini oluşturacak bir yaşam felsefesini temsil ediyordu. Onun milliyetçiliği, ırk temelli bir milliyetçilik değildir. Dinden aldıkları da, ortodoks karakterli şeyler değildi; daha çok, bütün uğraşının belirleyici temel konusu olan *toplumun dayanışması* için yararlı

olabilecek dinin tasavvufî yorumundan kaynaklanan -siyasî değil- *ahlakî* unsurlardı. Bu yönüyle, Durkheim'in de temel uğraşı alanlarından biri olan, aynı zamanda özellikle Aydınlanma çağı sonrasında Avrupalı sosyal bilimcilerinin ihtiyaç duydukları ve karşılamak için yoğun bir çaba sarf ettikleri "toplumsal dayanışmanın, toplumsal birliğin ve bütünlüğün sağlanabilmesi için gerekli olan dünyevi/laik düzen arayışının ve bu düzenin temel kurucu öğesi olarak laik karakterli ahlak arayışlarının" etkisini görebilmekteyiz. Belki de, Gökalp, ve dolayısıyla da Türkiye, özel koşulları nedeniyle Batılı sosyal bilimcilerden ve Avrupa ülkelerinden *yalnızca* bu konuda daha avantajlı bir konumdaydı. Zira Türk aydınının İslam'dan ve özellikle de onun tasavvufî yorumundan bir çok noktada yararlanabilme imkânları bulunmaktaydı. Taha Parla'nın vurguladığı gibi, "Gökalp'in toplum modelinde Türkçülük kültürel normu, İslam da ahlaksal normu" (Parla 1993: 56) oluşturmaktaydı. Kullandığı batılılaşma/çağdaşlaşma kavramları ise, Avrupa kapitalizminin bilimsel, teknolojik ve sınaî başarılarıyla eş anlamlıydı ve ulusal canlanma programının temelini oluşturmaktaydı. Marxizme ve liberalizme karşıt olarak ortaya çıkan *dayanışmacı korporatist* düşünceleri ise, Gökalp'in toplum modelinin karşılığıydı. Gökalp, bu modele, "*içtimai mefkurecilik*" adını vermişti. Bu modelde, hars-medeniyet ayrımı modeli çağdaşlaşmaya olan inancı sağlar; İslam'ın tasavvufî yorumlarından kaynaklanan ahlak ve özellikle de vazife ahlakı, bu süreçte karşılaşılabilecek dağılmayı, bireyselleşmeyi engeller ve hatta bireylerin çağdaşlaşma amacı doğrultusunda üzerlerine düşeni ellerinden gelenin en iyisini sergilemek suretiyle gerçekleştirmelerine izin verir. Türk milliyetçiliği de, bu toplumun bir ve bütün olduğunu hatırlatan, bireyleri birbirine bağlayan manevi bağ olarak kullanılır.

Başka bir deyişle Gökalp, o zamana kadar yaygın olarak kullanılan, özellikle Yusuf Akçura'nın analiz ettiği şekliyle, Osmanlı Devleti'nin zaman içinde bir çözüm olarak geliştirdiği ve uyguladığı birbirine alternatif olarak değerlendirilen Türkçülük-Osmanlıcılık-İslamcılık şeklindeki meşhur üçlemesini [Üç Tarz-ı Siyaset], "Türk milliyetçiliği, İslam tasavvufu ve Avrupa korporatizmi"ni kastedecek şekilde "Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak" haline sokar. Fakat bir farkla... Gökalp'te bu üç yaklaşım birbirini dışlamaz, hep birlikte yeni bir sentez oluşturur.

Gökalp'in bu üçlemesinde kültür-medeniyet kuramı özel bir öneme sahiptir. Kuram, bu üç unsur arasındaki ilişkileri bir anlamda düzenlemek,

bu üç farklı unsurun nasıl bir araya gelebileceğinin açıklamasını yapmak üzere geliştirilmiş gibidir. Başka bir deyişle, Türklük temelli olarak örgütlenmesinin gerekliliğini düşündüğü yeni toplumun/devletin İslam medeniyet dairesinden çıkmasının ve sonrasında da yeni medeniyet dairesine, yani Avrupa medeniyet dairesine dahil olabilmesinin mümkün oluşunun kuramsal (ve elbette bilimsel) bir açıklamasını yapmak ister.

Gökalp'in hars-medeniyet kuramının açılımına geçmeden evvel, Onun bu iki kavram çiftini nihaî noktada birbiriyle ilişkili fakat zaman içinde farklı anlamlarla yüklü olarak kullandığını belirtmek gerekir. Kültürü bazen herhangi bir milleti dünya üzerindeki diğer milletlerden ayırt eden 'kurucu ruh' anlamında kullanır ve doğal olarak uygarlığı da onun gelişiminin bir sonucu olarak tanımlarken; bazen de kültürü millî bir duygu, uygarlığı ise biraz ona karşıt, biraz da ona da belli düzeyde yer veren uluslararası bir sonuç olarak tanımlar. Bazen de kültür ile uygarlık karşıtlığında, Durkheim'in organik dayanışma-mekanik dayanışma, Tönnies'in cemaat-cemiyet kavramlarının içeriklerinin varlığı hissedilir. Orhan Türkdoğan'ın da ifade ettiği gibi, Gökalp'in sisteminin hemen hiç bir noktasında (eğitim, tarih, sanat, siyaset, ekonomi, kültür ve edebiyat) bu kavram çiftine rastlamamak mümkün değildir (Türkdoğan, 1978: 11). Elbette, Gökalp'in eserinin temelinde yer alan yaklaşımlarından biri olan hars-medeniyet kuramını geliştirirken hangi düşünsel kaynaklardan beslenmiş olduğu da bir merak konusudur.

Uriel Heyd'e göre Gökalp'te rastladığımız kültür ve uygarlık ayrımı, Durkheim'in sosyolojik kuramı içerisinde mevcut değildir. Durkheim ve Gustave Le Bon, her iki kavramı aynı anlamda kullanmışlardır. Daha ziyade de 'uygarlık' kavramını tercih etmişlerdir. Başka bir deyişle, onların kullanmayı tercih ettikleri uygarlık sözcüğü, Gökalp'in 'hars/kültür' kavramını da içerecek kapsama sahiptir.

Heyd'e göre Gökalp, hars-medeniyet kuramını dolaylı olarak Alman sosyolojisinden, belki de ünlü cemaat/topluluk (gemeinschaft) ve cemiyet/toplum (gesellschaft) ayrımı üzerine kuramını oluşturan ve eserler veren Ferdinand Tönnies'ten iktibas etmiştir.[6] "Tönnies'e göre kültür gelenek, din

[6] "Gökalp, bu kültür ve medeniyet teorisini dolaylı olarak Alman sosyolojisinden, muhtemelen meşhur eseri *Gemeinschaft und Gesellschaft*'ı ilk olarak 1887'de yayınlayan Ferdinand Tönnies'ten almıştır. Gökalp'in eserlerinde kendilerinden alıntılar

ve sanatı, uygarlık ise hukuk ve bilimi yansıtır. Bunun gibi, nasıl toplumlar cemaatlerin gelişmesinden doğmuşlarsa, kültür de uygarlığı yaratmıştır. Ana çizgileriyle Gökalp'in kültür ve uygarlık anlayışını belirten bu görüşlerde, acaba Durkheim çevresine mensup Tönnies'ci sosyologlardan mı faydalanılmıştır? Bu hususta elimizde kesin bir belge mevcut değildir. Yalnız bilinen bir şey varsa o da Tönnies'in kültür ve uygarlık zıtlaşması Gökalp için de bir gerçektir." (Türkdoğan, 1978: 23).

Orhan Türkdoğan, ayrıca, Gökalp'in kültür-uygarlık ayrımını geliştirmesinde Avrupalı etnografların toplumsal evrim kaynaklı çalışmalarından yararlanmış olabileceğini de ifade etmektedir (Türkdoğan, 1978: 25-6). Türkdoğan'ın aktardığına göre; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Gökalp'in üniversite ıslahı esnasında Türkiye'ye gelen Alman iktisatçıların çalışmalarından etkilenmiş olabileceğini belirtmektedir.[7]

yaptığı birçok sosyoloğun arasında Tönnies'in ismine rastlanmıyor. Ancak, Tönnies'in fikirlerinin, eserlerini Gökalp'in de incelediği bir zaman Durkheim'in çevresinden olan Gaston Richard gibi Fransız sosyologları etkilediği bilinmektedir. Tönnies'in kitabına yaptığı bir eleştiride, Durkheim'in kendisi de bu iki sosyal biçim arasındaki önemli farkı bazı çekincelerle kabul ediyor. Tönnies, kültürü mensuplarının 'doğal iradesi'ne (Wesenwille) dayanan ve onların duygusal karakteristiğini yansıtan organik toplumun (Gemeinschaft) veya topluluğun ifadesi olarak görüyorken, tâbi olduğu aklın ürünü olan 'özgür veya ihtiyarî iradenin' (Kürwille, orijinal olarak Wilkur) 'yapay' toplumu (Gesellshcaft) ve onun ifadesi olan medeniyeti yarattığını düşünüyor." (Heyd, 2001: 75-76). Tönnies cemaat ve cemiyeti (gemeinschaft ve gesellschaft'ı) şu şekilde tarif ediyor: "Doğal istemin baskın olduğu her türlü birliği cemaat (gemeinschaft), ussal istem tarafından şekillendirilen ve esas itibariyle onun tarafından yönlendirilenleri de cemiyet (gesellschaft) olarak adlandırıyorum." (Tönnies, 2000: 203). Bu tanımlamalarla Gökalp'in hars ve medeniyete dair şu ifadeleri arasındaki benzerlik çok açıktır: "Evvelâ, hars millî olduğu halde, medeniyet beynelmileldir. (...) Saniyen, medeniyet usul vasıtasiyle, irade ile yapılan şeylerin mecmuudur. (...) Harsa dahil olan şeylerse, usul ile, fertlerin iradesi ile vücuda gelmemişler, sun'î değillerdir. Nebatların, hayvanların uzvî hayatı nasıl kendiliğinden ve tabiî bir surette inkişaf ediyorsa, harsa dahil olan şeylerin teşekkül ve tekâmülü de tıpkı öyledir. Meselâ, lisan fertler tarafından usulle yapılmış bir şey değildir. (...) Demek ki harsın ilk numunesini lisanın kelimelerinde, medeniyetin ilk nümunesini de yeni lafızlar suretinde icat olunan ıstılâhlarında görüyoruz." (Gökalp, 1972: 10-1).

[7] "1914-1918 yılları arasında üniversitemiz ıslah edildi ve birkaç Alman ekonomisti getirildi. Feyzini 1906'dan beri Fransız kültüründen alan Gökalp bu vesileyle Alman ekonomi ve sosyolojisiyle temas etti." (Z. Fındıkoğlu, *Sosyalistler*, 1966'dan aktaran, Türkdoğan, 1978: 26).

Niyazi Berkes, Alman etkisine ve özellikle de Tönnies etkisine ilişkin varsayımları güçlendirecek şekilde, Gökalp'in 1918'de yayınlanan *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* başlıklı eseri içerisinde yer alan "Hars Zümresi, Medeniyet Zümresi" başlıklı yazısının ilk olarak *Türk Yurdu* dergisinde "Cemaat ve Cemiyet" başlığıyla yayınlandığını belirtmektedir [1913, c. IV, sy. 41] (Berkes, 1959: 317, dipnot 4).[8]

Gökalp kültür ve uygarlık (hars ve medeniyet) kuramını geliştirdiği makalelerinde, Batı sosyolojisi ya da diğer akademik disiplinleri içerisinde düşünsel kaynaklarının ne olduğunu anlamamıza ya da onu takip edebilmemize izin verecek açık referanslarda bulunmuyor. Gökalp'in Almanca bildiğine ya da Alman sosyal bilimlerini, Alman düşüncesini, Alman felsefesini doğrudan takip ettiğine ilişkin herhangi bir bilgi de mevcut değildir. Ancak Alman düşünce dünyasındaki gelişmelerin ve tartışmaların Avrupa düşünce dünyası üzerindeki etkileri ve bu arada Alman düşünürlerinin Durkheim gibi isimler üzerindeki etkileri hatırlandığında, Alman düşünce geleneklerine ve tartışmalarına ilişkin bilgilerinin dolaylı yollardan ve Fransızca metinler üzerinden olduğu düşünülebilir. Başka bir deyişle, özellikle Alman düşünce geleneğinin Gökalp üzerindeki etkisini, Durkheim ve çevresinin Fransızca metinleri üzerinden gerçekleşen bir etki olarak değerlendirmek mümkündür. Fındıkoğlu'nun sözünü ettiği üniversite reformu sebebiyle Türkiye'ye gelen Alman akademisyenlerle temasların da, söz konusu düşüncelerin tevarüs edilmesinde önemli bir kaynak olduğu değerlendirilebilir.

[8] Gerçekten de, Berkes'in Gökalp'in yazılarından seçmeler yaparak İngilizce'ye tercüme etmesiyle oluşan bu derleme eserin 97. ilâ 101. sayfaları arasında "Community and Society" başlığıyla yer verilen bu yazı, bazı değişikliklerle ve elbette cemaatin yerine hars, cemiyetin yerine medeniyet sözcükleri ikame edilmiş olarak, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*'ta yer alan "Hars Zümresi, Medeniyet Zümresi" başlıklı yazı ile büyük ölçüde aynıdır. Gökalp'in farklı başlıklar altında işlediği benzer konular ya da aynı başlıklar altında defaten yayınladığı yazılarındaki farklılıklar, onun düşünsel gelişimini/değişimini gösterir niteliklere sahiptir ve bu yönüyle de ayrı bir incelemeye tabi tutulabilir. Bu bağlamda, Gökalp'in 'hars' kavramını ilk dönemlerdeki kullanımıyla hayatının son yıllarında yayınladığı *Türkçülüğün Esasları* isimli eserindeki kullanımı arasında da ciddi farklılıklar mevcuttur. Örneğin, önceki yıllarda 'hars' kavramını genel olarak yalın bir şekilde kullanırken, *Türkçülüğün Esasları* isimli eserinde sıklıkla "millî hars" şeklinde kullanmaktadır. "Hars ve Tehzib" başlıklı yazısındaki yaklaşımları ise, hars-medeniyet arasındaki sert karşıtlığı –belki de dönemin koşulları gereği- belli bir düzeyde esnettiğini göstermektedir.

Gökalp, kültürü ve medeniyeti şöyle tarif ediyor: "Bir kavmin vicdanında yaşayan kıymet hükümlerinin mecmuuna o kavmin 'hars-culture'ı denilir. Terbiye, bu harsı, o kavmin fertlerinde 'ruhi melekeler' haline getirmektir. Bir kavmin zihninde yaşayan 'şe'niyet hükümleri'nin [: hakikat hükümleri] mecmuuna o kavmin 'fenniyat-technologie'ı denilir. Talim, bu bilgileri o kavmin ruhi itiyatları haline getirmektir." (Gökalp, 1981: 29).

Gökalp, bir toplumun kolektif vicdanına [*maşeri vicdana*] ve dolayısıyla ulusal kültüre *uygun* düşen değer yargılarını ve kurumları *canlı gelenekler* olarak görmektedir. Uygun düşmeyen ve ölmüş geleneklere ise *toplumsal fosiller* adını verir. Kolaylıkla tespit edileceği üzere, burada, Gökalp konuyu bir anlamda seçici/eklektik evrimci yaklaşımla ele almaktadır. Başka bir deyişle, bugün toplumda yaşayan gelenekler, canlılıklarını sürdürebilmeyi başarmış ve bu yönüyle de toplum için faydalı olmuş geleneklerdir. Yani, fonksiyoneldirler. Ölü olanların ise ayıklanması gerekir. Ancak Türkiye'de bu ayıklama işlemi gerçekleştirilmemiştir. Tanzimat dönemi idarecileri de bu yönde bir çaba içerisinde olmamışlardır. O nedenle de medeniyet düzeyinde bir *ikilik* ortaya çıkmıştır: Arap-Fars İslam medeniyeti ile Avrupa medeniyeti. Son dönemlerde buna bir de, eski Türk uygarlığı dahil edilmeye çalışılmıştır. Gökalp bu duruma şiddetle karşı çıkar. Hatta bu düşüncelerine bağlı olarak, ulusal kültür noktasında kesinti yaratacağı endişesiyle Arap alfabesinden Latin alfabesine geçişe sıcak bakmadığı; aynı şekilde dilin aşırı arileştirilmesi çabalarına da karşı çıktığı hatırlanmalıdır. Tarihsel sürecin doğal akışına ve sürekliliğine değer verir. Eğitim ilkelerinin de, Avrupa'dan aktarılmasına karşı çıkar ve millî harsın öncelenmesi gerektiği üzerinde durur.[9]

Gökalp, hars ve medeniyet ayrımına denk gelecek şekilde, iki tür toplumsal grup ve bunlara denk düşen yargı zümresi olduğundan bahseder: Ahlakî zorunluluklar, hukuki kurallar, estetik görüşler, "idealler" vs. özneldir; dolayısıyla her bir kültürel grup için özgündür. Bilimsel doğrular, ekonomi, mühendislik, matematiksel kavramlar ve benzerleri nesneldir, mutlaktır ve uygarlık gruplarına aittir.

[9] Ziya Gökalp'in eğitim konusundaki görüşlerini içeren 7 makale ilk olarak 1916'da *Muallim Mecmuası*'nda yayınlanmıştır. Bu makalelerin tamamı -künyesi kaynakçada verilmiş olan- *Makaleler V* isimli eserde bir araya getirilerek yayınlanmıştır.

Gökalp'in bu yaklaşımlarına bakıldığında da, Durkheim'in *mekanik dayanışma* ve *organik dayanışma* kavramlarıyla belli benzerlikler kurabilmek mümkündür. Hatta, Tönnies'in *cemaat-cemiyet* ayrımının izleri de görülebilir. Gökalp, sanki, bu ayrımın aynı toplum içerisinde var olabileceğini ve hatta bir toplumun iki farklı boyutuyla alakalı olduğunu söylemektedir: Kültür, bu anlamda, *benzerlik* üzerinde temellenen bir dayanışma sağlamaktadır; uygarlık ise, *farklılık* temelinde bir dayanışmaya izin vermektedir. Bu çerçevede, o, hem özelde Türk toplumu için konuşmaktadır, hem de Türk toplumunun ait/dahil olması gerektiğini düşündüğü dünya uygarlığı/medeniyeti için... Başka bir deyişle, dünya toplumu içerisinde yer alan bir Türkiye'den bahsetmektedir. Türkiye, kültürüyle ve kültürel değerleriyle çağdaş uygarlığın/medeniyetin bir parçası olabilir; hem uygarlığın nimetlerinden yararlanabilir, hem de bu uygarlığa katkılarda bulunabilir.

Gökalp'e göre, ulusal kültür toplumsal dayanışmaya dayanan bir toplum temeli sağlayabilmelidir. Kültür, birlik ve dayanışmayı güçlendirirken; uluslar arası uygarlık ise, eğer kültürün temelinde yattığını düşündüğü duygu düzeyiyle uygarlığın temelinde yattığını düşündüğü bilişsel düzey karıştırılacak olursa dayanışmaya ciddi zararlar verebilir. Kültür, bir toplumdaki halkla seçkinler arasında bağlayıcı bir öğe iken; uygarlık, paylaşılmadığı ve sınırlar kesin bir şekilde çizilmediği ve bu sınırlara uyulmadığı, başka bir deyişle, iki farklı düzeye ait olarak konumlandırdığı kültür ve uygarlık 'birbiriyle rakip halindeki iki kültür' olarak yorumlanıp yaşandığı takdirde bölücü bir öğe haline gelir.

Gökalp, kültür ve medeniyet ayrımı tezine ilişkin iddialarını desteklemek için, Osmanlı devletinin çöküşünü, Türk kültürünün tersine Osmanlı idarecileri düzeyinde Arap-Fars kurum ve değerlerine bağlı kalınmasına bağlamaktadır. "Gökalp'in gözlemlerine göre, Tanzimat döneminde, halk arasında yaygın bulunan Türk kültürüyle, saraya egemen olan Osmanlı (Arap-Fars) uygarlığı arasındaki çatışmaya yeni gerilimler eklenmiştir: Seçkinler arasında Arap-Fars uygarlığına (ulema) karşı, Avrupa-Fransız uygarlığının (Batılılaşma yanlısı bürokratlar) çıkarılmasıyla oluşan gerilim ve halkla seçkinler arasında, Türk kültürünün bunların her ikisine de karşı durmasıyla oluşan gerilim." (Parla, 1993: 64). Gökalp, bu noktadaki iddialarıyla, Osmanlı-İslam geçmişi atlayarak laik bir Türk milliyetçiliği

üretmeye çabalayan ve bunun için de Osmanlı'nın Türkleri hep ikinci planda tuttuğunu, ezdiğini ve baskıladığını vurgulayan Cumhuriyet elitlerinin, bu ayrımcılığı delillendirmek için de sıkça kullandıkları kavramlardan biri olan "etrâk-ı bî-idrak" [: 'anlayış yoksunu Türkler'][10] söylemlerinin de ilk örneklerini sunmaktadır.

Gökalp, kültür ile uygarlığın ilişkisini birincinin lehine düşünür. Avrupa uygarlığından seçici bir şekilde birtakım unsurların alınabileceğini belirtir, ancak uygarlığın kültürün yerini almasına kesinlikle sıcak bakmaz ve tersine, uygarlığın ürünlerinin ancak kültüre uyarlandığında, kültüre uygun hale getirildiğinde alınabileceği kanaatindedir. Dışarıdan alınması gerekenlerin değerler değil, kavramlar ve teknikler olduğunu savunur. Bunları seçme işini de, seçkinlere değil *halk*a verir. Dolayısıyla *halka mal olmak* bu noktadaki belirleyici kıstastır. Gökalp, halktan kopuk seçkinlerin uygarlık adı altında teknik konulardan ziyade, yabancı toplumların ahlaki ve edebi değerlerini aldıklarından şikayet etmektedir. Bütün bu değerlendirmelerinde belirleyici olan husus, bir toplumda birlik ve bütünlük duygusunun olması gerektiğidir.

Gökalp, uygarlığın yararcı, bencil, bireyci ve çıkarcı oluşu ile kültürün yararcı olmaması, özverili, kamucu ve idealist oluşu arasındaki soyut karşıtlığı oluştururken, bunu somut toplum modellerine dayandırmaktadır: Liberal (ve Batılı) toplum modeline karşı solidarist model (Türk ve

[10] *Etrâk-ı bî-idrak* tamlaması, aslında, şehirli Türklerin göçebe Türkler için kullandıkları bir ifadedir. Sınıfsal bir farklılığı ifade etmek için kullanıldığı düşünülebilir. Zira adab-ı muaşeret kuralları bağlamında bir farklılaşmayı ve şehirlilerin göçebelerin oturup kalkmayı bilmediklerini, kaba saba olduklarını vurgulamak için kullanılan bir tabirdir. Bu tür tabirlerden, Osmanlı hanedanının Türkleri ikinci sınıf vatandaş olarak gördükleri ve davrandıkları sonucunu çıkarmak, ancak yukarıda belirtildiği gibi, yeni tarzda bir milliyetçilik *inşa etmek* için Osmanlı özelinde bir karşıt-imge yaratma çabasının ürünü oldukça zorlama bir yargı olacaktır. [Bunun Osmanlı bakiyesi ülke milliyetçiliklerinde, örneğin Balkan milliyetçilikleri, Arap milliyetçiliğinde sıkça başvurulan bir taktik olduğunu bu vesileyle hatırlatalım.] Ancak yine yukarıda kültür-medeniyet ayrımı bağlamında ifade edildiği gibi, Gökalp'in kültür-medeniyet ayrımı, öncelikle, terk edilmesi gerekliliğine karar verilen bir dünyadan ayrılmanın özsel bir sorun oluşturmadığını ifade etmektedir. Ayrıldığımız veya ayrılmak üzere olduğumuz uygarlık dairesi, çağdaş dönemde içine girdiğimiz Batı uygarlığı gibi, *biz*e yabancı, dışsal bir şeydir. Gökalp, Türk milliyetçiliği bağlamında, hemen her konuda bu *farklılığı* vurgulamaya özen gösterir. *Etrâk-ı bî-idrak* tabirini kullanması da kaçırmadığı bu türden fırsatlardan biridir.

İslam toplumları ile belli bazı Batı toplumları). Devamla da, kültürlerin çökmesiyle emperyalist devletlerin yaygınlaşması arasında bir bağlantı kurar. Emperyalizmi, büyük ölçüde liberal kapitalizmle alakalandırır. Gökalp için Avrupa uygarlığı, kapitalizmin sınai ve teknolojik başarıları ile bunu mümkün kıldığına inandığı pozitif bilimlerinden ibaretti.

Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* [1923]'nda, kültür ve uygarlık, milliyetçilik ve enternasyonalizm arasındaki ilişkiler konusunda eski görüşlerinin bazılarını yinelemiştir. Ancak 1923'te Cumhuriyetin kurulması sonrasında kaleme alınmış olan bu eserinde, enternasyonalizm ve uygarlık karşısında kültür ve milliyetçiliğe daha önce tanımış olduğu ağırlıklı vurguyu artırmadığı, tersine hafiflettiği gözlenmektedir. Önceki dönemde yaptığı, ulusal kültür ile uluslar arası olan uygarlık arasındaki ayırımı belirlemekti. Yeni dönemde ise, bu ikisi arasındaki farkı azaltmaya gayret etmektedir. Gökalp'e göre, bu yeni eserinde, bir ulusun 'sosyal yaşamları', dinsel, ahlaki, dilsel, siyasi-hukuki, ekonomik, düşünsel ve bilimsel yaşamlardan oluşmaktadır. Aslında bunlardan son ikisi, Gökalp'in önceki dönemine ait eserlerinde, uygarlığa ait olarak değerlendirilen kategorilerdi ve ancak, halkın kültürüne uyum sağladıklarında, halk tarafından kabul edildiklerinde ve o ölçüde ulusal kültürün bir parçası haline gelebilirler.

1923 tarihli, *Türkçülüğün Esasları*'nda yer alan "Hars ve Tehzib" başlıklı makalesinde Gökalp, kültür ve uygarlık arasındaki mesafeyi daha da kısaltmaya çalışmaktadır. Ona göre, hars halk kültürüdür, demokratiktir, gelenekler, alışkanlıklar, adetler sözlü ve yazılı edebiyat, dil, müzik, din ve ahlak değerleri ile halkın estetik ve ekonomik ürünlerinden oluşur. Buna karşılık *tehzib*, yüksek kültüre denk düşmektedir. Aristokratiktir, yüksek tahsil görmüş aydınlara özgüdür. Ancak, halk kültürü de yüksek kültür de aynı ulusal kültürden kaynaklandıkları için, söz konusu olan farklılık *niteliksel* bir farklılık değildir; gelişmişlik *derece*sidir. Hal böyle olunca, yüksek kültüre sahip olan aydınlar, *kozmopolit* değil, halka ait *ulusal seçkinler* olarak kalırlar.

Gökalp'in düşüncesindeki bu değişiklik, aynı zamanda, ülkenin geçirdiği değişimi de yansıtmaktadır. Geçirilen savaş ve kurulan yeni devletin belli özellikleri, kurucu kadrolara ilişkin duyulan güven ya da karizma, Gökalp'in düşüncelerinde de kendisini göstermektedir. Gökalp, bu yeni durumun da açıklamasını yapmaktadır.

Ziya Gökalp'in Türk milliyetçiliği anlayışı, kesinlikle ve açıkça dil ve kültür milliyetçiliğine dayanmaktadır. Diğer ulusların milliyetçiliğiyle barış ve karşılıklı saygı içinde birlikte var olmak istenmekteydi. "Türk milliyetçiliğinin ırkçı ve irredantist [: yayılmacı] bir biçimi olan siyasi Turancılık, Gökalp'in bu döneminde yayınlanmış makale ve denemelerinde görülmez." (Parla, 1993: 73). *Türkçülüğün Esasları* (1923) *aynı zamanda* Gökalp'in milliyetçilik konusundaki görüşlerini sistematik bir biçimde toplayan eserdir. Kitap, Türkçülüğün sistemi ve programı üzerinde yoğunlaşmıştır. Gökalp'in milliyetçilik konusundaki düşüncelerinin tarihi, onun çeşitli dönemlerde yazdığı makalelerin derlenmesiyle oluşan *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*'taki yaklaşımlarına kadar uzanır. Konuyla doğrudan ilgili makaleler, "Türklüğün Başına Gelenler", "Türk Milleti ve Turan" ve "Milliyet Mefkuresi"dir. Bu yazılar aynı zamanda, Gökalp'in milliyetçiliğe ya da millet idealine atfettiği toplumsal işlevi de ortaya koymaktadır. *Türkçülüğün Esasları*'nda ise, söz konusu ideal aynı açıklıkla vurgulanmış değildir, çünkü Gökalp, milliyetçilik idealinin artık hedeflerini gerçekleştirmiş olduğunu düşünmektedir. Gökalp Türklerin bir ulusal yükümlülük, ulusal vicdan ve ulusal ideal duygusuna sahip olmayan, tamamıyla farklı ve dağınık bireyler olduklarını, geri kalmışlıklarının da "kendini tanımamak" ve "milli mesuliyetini bilmemek" durumundan kaynaklandığını yazarken, toplumsal dayanışma sağlayan belli başlı normatif sistemlerden biri olarak milliyetçiliğin toplumsal işlevine işaret etmek ister. Gökalp için önemli olan toplumsal dayanışmadır. Milliyetçilik de, bu dayanışmanın önemli bir gerekçesidir.

Ziya Gökalp, İslam'ı siyasal, hukuki ve teolojik yönlerinden önemsemez; toplumsal hayat içerisinde özellikle de siyaset düzeyinde belirleyici olmasını da istemez. Gökalp, siyaset alanının teokrasinin tüm kalıntılarından temizlenmesi gerektiğini ve yasama yetkisinin tümüyle devletin elinde bulunması gerektiğini savunmaktadır. O daha çok, Osmanlı-Türk toplumunun dayanışmasını sağlayacak önemli bir unsur olması yönüyle İslam'la ilgilenir. Dinin modernleştirilmesine ilişkin düşüncelerinde de, amacı, İslam'ı hukukî ve siyasal kurallarından arındırmak ve tamamıyla bir "ahlak sistemi" olarak iş görür hale getirmekti. Ayrıca bu düşünceleri, Durkheim'in kuramına denk düşecek şekilde Tanrı ile Toplumu özdeşleştirir nitelikler taşımaktadır.

Gökalp için, İslam denince önemli olan tasavvuftur. Tasavvufi liderleri, Avrupa'daki idealist felsefenin temsilcisi filozoflara benzetir. Oluşturmaya

çalıştığı pozitivist-idealist korporatist sisteme uygun olacak şekilde, sistemin idealist yanlarını tasavvufi ahlak anlayışından alır. Zira bu anlayış, liberalizmin yıkıcı olduğu düşünülen bencil bireycilik yönünü törpülediğine inanmaktadır: "Asıl denediği, laik bir ahlak felsefesinin ve bilimsel bir toplum kuramının, temelde tasavvuf felsefesi ve ahlakıyla yakınlığını ve uzlaşabilirliğini göstermeye çalışmak olmuştur. Bu anlamda İslamiyet, Gökalp'in genel ahlak sisteminin sadece bir parçasını oluşturuyor, kültürel Türkçülüğünü ve moral solidarizmini destekliyordu." (Parla, 1993: 85).

3. Hars-Medeniyet Kuramının Eleştirel Bir Değerlendirmesi

Ziya Gökalp'in kavramsallaştırmasıyla 'hars', özellikle de 'millî hars' temelde 'millî bir devlet'e giden, sonrasında da 'medeniyet'e varan yolun başlangıç noktasıdır.[11] Ayrıca hars-medeniyet yaklaşımı, genel olarak da, Türk milletinin 'kendisi kalarak' nasıl kalkınabileceğinin ya da Batılılaşabileceğinin kuramsal açıklaması olarak anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" sentezinin birleştirici ve ayağa kaldırıcı yeni bir ruh oluşturma çabasıyla ilgili olduğu açıktır. Aynı şekilde, hars-medeniyet kuramında 'nasıl kalkınabiliriz?' sorusuna yönelik bir açıklama çabası olduğu da doğrudur. Ancak, her iki yaklaşımın da kimi çelişik yaklaşımlar üzerine temellendiği ve doğasında var olan bu çelişik temellendirmelerin ve tanımlamaların bu yaklaşımlardan beklenen 'birleştirici', 'huzur sağlayıcı', 'dayanışmacı' veya 'bağdaştırıcı' hedeflerin yanı sıra pek çok çatışma alanı ortaya çıkardığı ve Cumhuriyet dönemi uygulamalarıyla da birleşince bu yaklaşımların ciddi çatışmalar yarattığı gerçeği ihmal edilmektedir.

Zira Gökalp'in öncelikli hedefinin geleceğin Türk devleti ve toplumu için yeni bir kimlik, yeni bir ideoloji, daha açık ifadesiyle 'yeni bir millet' yaratmak olduğu gerçeğini hiç bir zaman göz ardı edemeyiz.[12] Hars-

[11] "Millî kültür ile medeniyet arasındaki bir münasebet de şudur: Her kavmin, ilk önce, yalnız millî kültürü vardır. Bir kavim, kültür bakımından yükseldikçe siyasetçe de yükselerek kuvvetli bir devlet vücuda getirir. Diğer taraftan da, kültürün yükselmesinden medeniyet doğmağa başlar." (Gökalp, 1990: 42).

[12] Örneğin bkz. "Dünyanın Doğusu da, batısı da bize açık bir biçimde gösteriyor ki, bu çağ, milliyet çağıdır; bu çağın vicdanları üzerinde en etkili güç milliyet ideâlidir. Toplumsal vicdanların yönetimi ile sorumlu olan bir Devlet, bu önemli toplumsal etmeni yok sayarsa görevini yapamaz. Devlet adamlarında, parti ileri gelenlerinde bu duygu bulunmuyorsa, Osmanlılığı meydana getiren dinî topluluklar ve çeşitli kavimleri

medeniyet kuramı da, bu hedefe giden yolda önemli işlevler üstlenmiş bir yaklaşımdır.[13] Yeni bir ideoloji, yeni bir kimlik ve nihayetinde de yeni bir millet oluşturulması hedeflendiğinde ise, elbette ki 'mevcut' durumun eleştirel bir biçimde ele alınması ve değiştirilmesi öncelikli hedef olacaktır. O nedenle 'hars-medeniyet kuramı' iki yönlü bir işleve sahiptir: Bu kuramla Gökalp, ilk olarak mevcut medeniyet dairesinden ayrılma düşüncesinin meşru bir açıklamasını geliştirmek istemekte, ikinci olarak da –bu ayrılmanın gerekli olduğu meşru ve genel geçer bir yaklaşım haline geldiği anda da- hedeflenen dünya ile birleşme siyasetinin meşru bir açıklamasını sunmaktadır.

Eğer Osmanlı devletinin yaşadığı bütün problemler yeni koşullara cevap veremeyen geleneksel yapının/kimliğin bir sonucu olarak görülmüşse ve bütün problemlerimizi çözmenin nihaî çözümü için yeni bir medeniyet dairesine girmek bir zorunluluk olarak görülmüş ve bu hedefe ulaşma siyaseti benimsenmiş ise, doğal olarak, öncelikle içinde bulunulan dairenin terk edilmesi gerekecektir. Gökalp, geleneksel kimliği terk edişin meşru açıklamasını, Batı sosyolojisinde geliştirilen kimi sosyolojik kavram ve kuramların sunduğu imkanlardan yararlanmak suretiyle, hars ve medeniyet gibi birbirine zıt iki kategorik alan inşa ederek yapma yoluna gitmiştir. Hars-medeniyet arasındaki karşıtlık, Gökalp'in takip ettiği gayet akılcı taktik ve stratejilerle, bir 'din' ya da daha açık ifadesiyle 'İslam' karşıtlığına düşmeden 'halk' ile 'elitler' ya da 'kır' ile 'kent', 'doğal olan' ile 'yapay olan' arasındaki bir karşıtlık şeklinde sunulmuştur. Ancak, kağıt üzerinde gayet ahenkli ve uyumlu gibi görünen bu yaklaşım, özünde

ruhî bir biçimde yönetmek olanaklı değildir. Dört senelik bir deneme bize [şunu] gösterdi: Yalnızca unsurların birbirine kaynaşmaları amacıyla 'Ben Türk değilim, Osmanlıyım' diyen Türkler, unsurların ne tür bir uzlaşmaya evet diyebileceklerini sonunda çok acı bir biçimde anladılar. Milliyet duygusunun egemen olduğu bir ülkeyi ancak, milliyet zevkini benliklerinde duyanlar yönetebilirler." (Gökalp, 1996: 13). "İçtimaî işbölümünün tesiriyle, cemiyetler demokratlaşmağa başlayınca, imparatorluklar inhilâle yüz tuttu. Asrî devlet, millet ve halka kıymet verdiği için, halkın vicdanında hala yaşamakta olan harsî müesseseler yeniden kıymet bulmağa başladı. Yani, millî harslar, eski zaman defineleri gibi, milletin a'makında gömülü bir halde iken, keşf olunarak meydana çıkarıldılar." (Gökalp, 1972: 32).

[13] Nihat Nirun, Gökalp'in genel kuramı içerisinde 'hars' kavramının önemine şöyle dikkat çekiyor: "Ziya Gökalp'in sosyolojik sistemi üç ehemmiyetli kavram üzerine kurulmuştur. Sistemin temelinde ÖRF, gövdesinde HARS ve üst kısmında da MEFKÛRE kavramları ve bunların muhtevaları yer alır." (Nirun, 1999: 1).

taşıdığı kimi eksik ya da yanlış kavrayışlar ve yorumlar nedeniyle, pratikte pek çok soruna sebebiyet verme potansiyeline de sahipti. Pratikte, her şeyin ölçütü olarak görülen halkın 'kendini nasıl tanımladığı' sorusunun karşılığı hiç de Gökalp ya da takipçilerinin zihinlerindeki 'Türklük' tanımına uygun değildi. Bu gerçekle, halkla etkileşime girildiğinde ya da halk dönüştürülmek istendiğinde karşılaşılmıştır. Dönemin elitleri, söz konusu tanımlamalarını hayata geçirmek istediklerinde ya da halka 'benimsemeleri ve içselleştirmeleri gereken Türklüğün' ne olduğunu anlatma çabasına giriştiklerinde, başından itibaren özenle kaçınılan 'İslam karşıtı', 'İslam düşmanı' bir pozisyona düşmekten kurtulamamışlardır.

Zira Osmanlı halkı; Gökalp'in yönetici ve seçkin sınıfın kendi toplumuna yabancılaşmasının bir örneği olarak tanımladığı ve halkla organik ilişkisi olmayan bir kategoriye indirgediği 'Arap-Fars Medeniyeti'ni –Gökalp'in kavramsallaştırmalarının aksine- 'hars'ının olmazsa olmaz bir parçası ve hatta kurucu bir unsuru olarak görüyordu. Türklüğü Müslümanlıkla aynı şey olarak kavrıyor ve yaşıyordu. Dolayısıyla, Gökalp'in nihaî noktada bir 'yapaylık' olarak tanımladığı unsurları kendi 'hars'ından ayıklamaya hiç bir şekilde yanaşmadığı gibi, bu yöndeki zorlayıcı girişimleri de kendi varlığına, özüne ve dinine karşı girişilmiş vahşi bir saldırı olarak değerlendirip bu yöndeki siyasetlere karşıt bir direnç oluşturma yolunu tercih etmiştir.

Kuramın uygulamaya geçirilmesi ya da kuramın gerçeklik dünyasında test edilmesi, kuramın kimi iddialarını da sorgulamayı gerektirmektedir. Gökalp'in 'Türk harsı'nın ya da 'millî hars'ın temel kaynağı olarak gördüğü 'halk'ın anlaşılması, bu kültürün ortaya çıkarılması için 'halka gidilmesi gerektiği' yönündeki çağrısı da bu çerçevede sorgulanması gereken diğer bir husustur. Daha doğrusu, bu iddianın, Gökalp'in 'hars'ın doğal ve kendiliğinden ortaya çıktığına ilişkin yaklaşımlarına ne ölçüde uygun düştüğünün irdelenmesi gerekmektedir.

Gökalp kültürde 'iradî müdahaleciliğe' yer olmadığı görüşündedir. Ancak, Gökalp'in genel düşüncelerinin uygulamaya dökülmüş hali tam tersi bir durum ortaya çıkarır: Yukarıdan aşağıya doğru, zorlayıcı da olabilen bir 'iradî müdahalecilik' örneğiyle karşılaşılır. Zira 'halka gitmek', özü itibariyle 'gidenler' ile 'gidilenler' arasında bir mesafeyi işaret eder.

Pratikte bu mesafe, sadece yatay düzlemdeki bir mesafeye de karşılık gelmez. Söz konusu olan aynı zamanda ve daha çok da, dikey bir mesafedir. Yukarıdakiler aşağıdakilere gider. En nihayetinde 'yukarıdakiler', yeni 'güzideler' ve yeni 'aydınlanmış olanlar', aydınlanmaya muhtaç olduğu düşünülenlere gitmekteydiler. Yukarıdakilerin aşağıdakileri seviyor olmaları ve/ya da ona şefkatle yaklaşmaları, iki taraf arasındaki –birincilerin lehine olan- bu hiyerarşik ilişki gerçeğini değiştirmez. Nihaî noktada da, bu kültür hamlesinde karar vermek gerektiğinde 'doğal karar verme mercii' yukarıdakiler, yani 'aydınlanmış olanlar' olacaktı. Halka gidenlerin, halkta ne olduğunu açığa çıkarırken aynı zamanda 'ayıklayıcı' bir işlem gerçekleştirmeleri de mukadderdir. Başka bir deyişle, halkta var olan değerlerin [kıymetlerin] kendi zihinlerinde olanlarla örtüşmediğini gördüklerinde, Gökalp 'bu halk Türk ancak Türklüğünün farkında değil' diyecek ve halkta olan özün açığa çıkarılması işlemi bir anda 'halka Türk'ün ne demek olduğunu, nasıl Türk olunacağını' öğretme işlemine, başka bir deyişle, halka 'bilinç taşıma' işine dönüşecektir.

İkinci olarak, Gökalp, birden fazla 'Avrupa' olduğunun farkına varmış gibidir. Ancak bu farklı Avrupaları birbirinden ayrıştırarak ele almak yerine daha zor bir işe girişerek bu farklılıkları 'Avrupa'yı –kültür ve medeniyet, ahlak ve bilim, değerler ve teknoloji şeklinde- bileşenlerine ayırmak suretiyle tartışır. Doğal olmayan bu ayrıştırma, Gökalp'in kuramında açıklanmaya muhtaç bir çok muğlak nokta bırakmıştır. Çağdaş Avrupa medeniyeti; modern tarihte yaşanan bilimsel, felsefî, sanatsal, edebî, kültürel, iktisadî, toplumsal, siyasal... gelişmelerden, Avrupa'yı oluşturan uluslardan ve bu ulusların 'harsî' olarak değerlendirilen değerlerinden çok da bağımsız ve ayrı düşünülebilecek bir şey değildir. Daha açık bir ifadesiyle, her boyutuyla *modernlik* çağdaş Avrupa medeniyetini ve aynı zamanda da Avrupa uluslarını şekillendiren, onları oluşturan temel kurucu düşünme biçimini oluşturmaktadır. Birbiriyle sıkı sıkıya kaynaşmış bu unsurları birbirinden ayrıştırmak hiç de kolay değildir, hatta imkansızdır. Durkheim'in bir Fransız 'ulusu' için çalışırken, modernliğin kıymetlerinden hareketle çalıştığını unutmamak gerekir. Aynı şeyi Marx için de söylemek mümkündür, Alman düşünürleri için de.

Taha Parla'nın ifade ettiği gibi, "Gökalp için çağdaşlaşma, Batılılaşma ve Avrupa uygarlığı kapitalizmin sınaî ve teknolojik başarıları ile bunu

mümkün kıldığını düşündüğü pozitif bilimlerden ibaretti. (...) Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*'nda (1923) kültür ve uygarlık, milliyetçilik ve enternasyonalizm arasındaki ilişkiler karşısında bu görüşlerini yinelemiştir. Ancak milliyetçilik mefkuresinin gerçekleşmesini ve 1923'te Cumhuriyet'in kurulmasını izlemiş olan bu yapıtta, enternasyonalizm ve uygarlık karşısında kültür ve milliyetçiliğe daha önce tanımış olduğu ağırlıklı vurgunun artırılmayıp tersine hafiflediği belirtilmelidir." (Parla, 1993: 68-9).[14]

Gökalp, "Bir cemiyetin bütün fertlerini birbirine bağlayan, yani aralarında tesanüd meydana getiren müesseseler 'harsî müesseseler'dir. Bu müesseselerin mecmuu, o cemiyetin harsını teşkil eder. Bir cemiyetin üst tabakasını başka cemiyetlerin üst tabakalarına rapteden müesseseler de 'medenî müesseseler'dir. Bir neviden olan bu gibi müesseselerin yekûnu 'medeniyet' namını verdiğimiz mecmuayı meydana getirir." (Gökalp, 1972: 1) diye yazarken, ancak sınırlı belli bir alanda haklı olabilirdi. Nitekim sonraki yıllarda, 'Hars ve Tehzib' başlıklı yazısında olduğu gibi, bu iki alanı birbirine yaklaştırmak ihtiyacı hissedecekti.[15]

Üçüncü bir husus, Gökalp'in hars-medeniyet ilişkisine dair yazdıkları, her daim, millî hars (Türk milleti/devleti) ile Avrupa medeniyeti arasında gerilimli bir ilişkiye işaret eder. Genel olarak Türk modernleşmesinin bir özelliği olarak da değerlendirebileceğimiz bu gerilimli ilişki; bir taraftan Avrupa'ya yönelik bir hayranlığı, diğer taraftan da ondan duyulan korkuyu içerir.[16] Avrupa, kalkınabilmek için örnek alınması ve takip edilmesi

[14] Bu çerçevede, söz konusu değişimi ve yumuşamayı görmek için Gökalp'in "Milli Kültür ve Medeniyet" ve "Hars ve Tehzib" başlıklı yazılarına bakılmalıdır.

[15] Bu noktada, Gökalp'in 'hars-medeniyet' ayrımına dayalı yaklaşımının, 1930'ların sonu itibariyle, Cumhuriyet seçkinleri tarafından gerçeklere uygun bulunmadığı, bu yaklaşımın batılılaşma çabalarının başarıya ulaşmamasının nedenlerinden biri olarak görülerek eleştirildiği ve onun yerine ahlak-teknoloji ayrımı gözetmeyen bir topyekûn batılılaşma siyasetine karar verildiği ve bu çerçevede 'klasiklerin tercümesi' olarak bilinen devasa bir projeye girişilmiş olduğu da unutulmamalıdır. İçerisinde Gökalp'in kültür-medeniyet ayrımının yer aldığı batılılaşma anlayışlarının Tanzimat'ın 100. yılı kutlamalarına denk gelen bir tarihteki bir eleştiri için bkz. Ülken, 1940. Ayrıca Türk Hümanizması adı verilen bu topyekûn batılılaşma çabaları için bkz. Sinanoğlu, 1988. Klasik eserlerin tercüme faaliyetlerine ilişkin olarak bkz. Bulut, 2008.

[16] Türk modernleşmecilerinin Batı karşısındaki bu gerilimli psikolojilerinin ve uygulamalarının bir değerlendirmesi için bkz. Ahıska, 2005.

gereken bir modeldir, fakat aynı zamanda da, her an içerisinde eriyip gidilme riski barındıran emperyal bir varlıktır. Bu ikilemi ve gerilimi, Gökalp'ten yaptığımız aşağıdaki alıntılarda açık bir şekilde görebilmek mümkündür:

> "Osmanlı harsı, Tanzimat devrinde yeniden başka bir medeniyetin nüfuz sahasına girmeğe başladı. Vaktiyle Çin medeniyetinden kurtulup İran medeniyetine girdiği gibi, şimdi de İran medeniyetinden kurtularak Avrupa medeniyetine giriyordu." (Gökalp, 1972: 4-5).

> "Millî musikimizin rakibi, evvelce yalnız İran zevki iken, şimdi bir de ona Fransız zevki inzimam etti..." (Gökalp, 1972: 5).

> "Medeniyet milletler arasında müşterek müesseseler olduğuna göre, medeniyetin hakikî unsurları müsbet ilimlerle sınaî fenniyelerdir. Avrupa medeniyeti, bu iki hususta kemal mertebesini iktisap ettiği için, Avrupa medeniyetine girmek milletimize bir tealî mebdei hükmündedir. Avrupa'dan bu iki kudret hazinesini almakla, biz büyük terakkilere nail olacağız. (...) Bundan başka, Avrupa medeniyetinin bediî ve ahlakî zevkler itibariyle de üzerimizde hayırlı tesirleri olacaktır. Fakat, bu tesirler münhasıran, bize Acem'den intikal etmiş olan felsefî, ahlakî ve bediî zevkleri yıkmağa çalıştığı müddetçe faydalıdır. Yıktığı zevkin yerine kaim olmağa yeltendiği anda, bu iki medeniyet zevki muzır olur. Bir milletin bediî, ahlakî, felsefî zevkleri kendine mahsustur. Bunları aslâ hariçten alamaz. Hariçten yalnız mefhumlar, usuller, fenniyeler istiare edebilir. Duygular, heyecanlar, zevkler, harsın unsurları olduğu için tamamiyle millîdir." (Gökalp, 1972: 5-6).

> "Zevkî terbiyeyi, yabancılardan değil, milletimizden ve milletimiz içinde en çok millî kalan halkımızdan almağa çalışmalıdırlar. (...) Hukuk, ahlak, felsefe ve iktisatta da usuller ve sistemler Avrupaî olmalı, fakat ruh tamamiyle halka, hayata uygun ve millî bulunmalıdır." (Gökalp, 1972: 8-9).

> "Hars hadiseleri fertte 'inşaî mefhumları yani kıymetleri takdir ve tasnif hizmetile mükellef olan' vicdan melekesini, medeniyet hadiseleri ise 'ihbar mefhumları, yani hakikatleri tahkik ve terkip işine memur olan' akıl melekesini husule getirmiştir. (...) Birincisi (hars, vicdan) bizim niçin

> yaşamalı? sualimize mefkûre için cevabını verir. İkincisi (akıl, medeniyet) nasıl yaşamalı sualimize 'makul bir surette' diye mukabele eder. Birincisi inşaî hükümlerle irademizi, ikincisi ihbarî hükümlerle müdebbiremizi sevk ve idare eder. Hülâsa birincisi bize gayeleri, ikincisi vasıtaları gösterir." (Gökalp, 1972: 36-9).

Gökalp'in hars-medeniyet kavram çiftini iki farklı düzlemde ve bu düzlemlere karşılık gelecek şekilde farklı ilişki düzeylerini işaret eder bir biçimde kullandığını söyleyebiliriz: Birinci düzlem, Gökalp'in bu kavram çiftini herhangi bir *kapalı* ve *izole* toplum için kullanmış olduğudur. Bu düzlemde, 'hars' o toplumun kurucu ruhu olarak anlaşılır ve yorumlanır. Bu ruhun gelişimi üzerine devlet ve medeniyet inşa edilir. İkinci düzlemde, *açık* ve *dünya ile etkileşim içerisindeki bir toplum* tahayyül edilmiş gibidir. Daha açık bir ifadeyle, birinci düzlemde her bir toplum 'kendi başına müstakil bir varlık olarak' düşünülürken, ikinci düzlemde her bir toplum 'tek bir dünya toplumu'nun birer parçası olarak kavranır. Bu açık ve etkileşim halindeki toplumlardan, milletlerden oluşmuş dünyanın gelişiminin doğrusal bir çizgi üzerinde gerçekleştiği varsayılır. Bu anlayış, Avrupa-merkezci bir tarih anlayışını da içermektedir. Her birisi, kendisini diğerlerinden ayrıştıran belli bir kurucu öze sahip olarak cisim bulmuş toplumların, çağlarının en gelişmiş *medeniyet* dairesinin içine girmek zorunluluğu ile karşı karşıya olduğu varsayılır. Zira medeniyet, bu kurucu özün nasıl cisimleşeceğini, nasıl yaşayacağını, kendisini nasıl var edebileceğini başka bir deyişle nasıl bir görünüme sahip olacağını gösterir. Aslında Gökalp'in asıl zorlandığı nokta da tam burasıdır: Öz ile kabuk arasındaki ilişki nasıl düzenlenebilir? Özümüzü koruyarak bu dönemsel kabuğun içine nasıl girebileceğiz? Belli bir kabuk içerisinde yaşamak, "yalnızca bize özgü olmakla' tanımlanan öze zarar vermez mi? Gökalp'in en hassas olduğu nokta burasıdır ve o nedenle, Gökalp, sürekli olarak hars-medeniyet ilişkisinin mahiyeti ve sınırları üzerinde durmuştur. Bu noktada, birbirinden farklı ve hatta bazen birbiriyle çeliştiğini düşünebileceğimiz değerlendirmelerde bulunur. Bazen birbirine zıt iki şey olarak kavramsallaştırır hars ile medeniyeti, bazen de medeniyeti harsla organik ilişkisi olan fakat onun çok daha ileri ve soyut bir safhası olarak tanımlar. Bazense açıklığa kavuşturulmuş 'millî hars'ın 'garp medeniyeti'nin kimi özelliklerini içermesi gereğinden bahseder.

Sonuç Yerine

Gökalp'teki kültür-medeniyet ayrımı bazen cemaat-cemiyet ayrımını hatırlatır tarzda kullanılmaktadır. Durkheimcı mekanik dayanışma-organik dayanışma ayrımının ters yüz edilmiş biçimiyle... Bazen kır-kent karşıtlığını içerir. Bazen İbn Haldunvâri asabiyet merkezli bir bedevilik-haderilik ayrımını işaret edecek anlamlara bürünür. Bazen de, ki temellendirmelerinin ve değerlendirmelerinin çoğunluğunda, avam-havass, alt sınıflar-üst sınıflar ayrımı belirleyici olur. Bu çaba en nihayetinde ulusal olan ile uluslararası olan arasındaki karşıtlığa bürünür.

Yer yer 'kurucu ruh' olarak kültürden bahsedilir. Ancak 'ayrıştırma'ya öncelik verildiğinde, harsın/kültürün 'anlamlandırma sistemi' özelliği hiç bir şekilde dikkate alınmaz. 'İkilikler' meselesi, bu anlamıyla, son derece kaba ve gerçeklikten uzak bir şekilde, varılan ve uygulanması kararlaştırılan belli siyasetler doğrultusunda istismar edilerek ele alınır.[17]

Gökalp'in genel toplum kuramı; Osmanlı Devleti ve toplumu için 'millet' temelli birleştirici yeni bir kimlik ve ideoloji olma iddiası taşımaktadır. Benzer şekilde 'hars-medeniyet kuramı' da, 'yeni toplum'un başarılı ve ahenkli bir kalkınma gerçekleştirebilmesinin meşru bir açıklamasını sunma iddiası taşımaktadır. Ancak Gökalp, Osmanlı Devleti'nin sorunlarına acil çözümler üretme çabası içerisinde kuram geliştirirken gerek başvurduğu Batı düşüncesinin derinliğini ve çok yönlülüğünü ve gerekse de Osmanlı toplumunun gerçek dinamiklerini ihmal etmiş gözükmektedir. Özellikle acil olarak çözülmesi gereken siyasal sorunların ve dönemin düşünce ortamının baskısı, idealler ile gerçeklikler arasında sıkışıp kalmış bir düşünür olarak onu eklektik yaklaşımlar geliştirmek zorunda bırakmıştır.

[17] Örneğin: "Niçin Türk enmuzecinin her şeyi güzel, Osmanlı enmuzecinin her şeyi çirkindir? Çünkü Osmanlı enmuzeci Türk'ün harsına ve hayatına muzır olan emperyalizm sahasına atıldı, kozmopolit oldu, sınıf menfaatini millî menfaatin fevkinde gördü. Filhakika Osmanlı İmparatorluğu genişledikçe, yüzlerce milletleri siyasî dairesine aldıkça, idare edenlerle idare olunanlar ayrı iki sınıf haline giriyorlardı. İdare eden bütün kozmopolitler Osmanlı sınıfını, idare olunan Türkler de Türk sınıfını teşkil ediyorlardı. Bu iki sınıf, birbirini sevmezdi. Osmanlı sınıfı, kendini millet-i hakime suretinde görür, idare ettiği Türklere millet-i mahkûme nazariyle bakardı. Osmanlı daima Türk'e eşek Türk derdi. Türk köylerinde resmî bir şahıs geldiği zaman, Osmanlı geliyor diye herkes kaçardı. Türkler arasındaki Kızılbaşlığın ruhu böyle bir ayrılıkla izah olunabilir." (Gökalp, 1972: 17).

Nedenleri anlaşılabilir olmakla birlikte, bu durum muhtevasında -özellikle de uygulamada açığa çıkacak olan- gizli fakat ciddi çelişkiler içeren kuramlar geliştirdiği gerçeğini değiştirmez.

Bu eklektisizm ve çelişik olma durumu, kalıcı bir durum mudur? Yoksa zamanın baskısı nedeniyle izlenen bir strateji midir? Elbette bu konuda çok net bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak kronolojik bir okuma, Gökalp'in Osmanlı devletinin ve Türk toplumunun geleceğine ilişkin yaklaşımlarında belli değerlendirme farklılıklarını beraberinde getirse de, özü itibariyle Gökalp'in kuramının hedefleri noktasında köklü bir farklılık yaratmaz. Ucu açık bir kuram geliştiren Gökalp, her yeni gelişmede bu temel hedefinden sapmayarak, tersine, kuramını mevcut duruma uygun olarak yeniden ve yeniden yorumlayarak bu hedefi daha da belirginleştirmiştir.

Usul-ü Fıkıh'la ilgili yazılarından başlayarak Gökalp'in hayat ile doktrin arasındaki farklılığa dikkat çektiği ve hayatın akışını öncelediği gözlemlenebilir. Bu temel yaklaşım, yazılarındaki kapalılığa karşın son çalışmalarında geldiği nokta dikkate alındığında, Gökalp'in zihninde Türk toplumunun geleceğine ilişkin belli bir öngörünün olduğunu ve koşullar belli şeyleri daha açık ifade etmeye uygun hale geldikçe de bu düşüncelerini yavaş yavaş dile getirdiği ve yazıya döktüğü gerçeğini bize gösteriyor.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W. ve Horkheimer, Max (2011), **Sosyolojik Açılımlar: Sunular ve Tartışmalar**, Çev. M. Sezai Durgun ve Adnan Gümüş, Ankara, BilgeSu Yay.

Ahıska, Meltem (2005), **Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik**, İstanbul, Metis Yayınları.

Berkes, Niyazi (1959), **Turkish Nationalism and Western Civilization**, New York, Columbia University Press.

Bulut, Yücel (2008), "Hasan Ali Yücel: İcraatları ve Eserleriyle Bir Eğitim Bakanının Portresi", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. 6, sayı 12, s. 665-684.

Edles, Laura Desfor (2006), **Uygulamalı Kültürel Sosyoloji**, Çev. Cumhur Atay, İstanbul, Babil Yayınları.

Elias, Norbert (2000), **Uygarlık Süreci**, C. I, Çev. Ender Ateşman, İstanbul, İletişim Yayınları.

Elias, Norbert (2002), **Uygarlık Süreci**, C. II, Çev. Erol Özbek, İstanbul, İletişim Yayınları.

Gökalp, Ziya (1972), **Hars ve Medeniyet**, yeni ilavelerle 2. baskı, Ankara, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları.

Gökalp, Ziya (1981), "Milli Terbiye I", Ziya Gökalp, **Makaleler V**, Rıza Kardaş (haz.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gökalp, Ziya (1990), **Türkçülüğün Esasları**, Mehmet Kaplan (haz.), İstanbul, MEB Yayınları.

Gökalp, Ziya (1996), **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak**, İstanbul, Kamer Yayınları.

Heyd, Uriel (2001), **Türk Milliyetçiliğinin Kökleri**, Çev. Adem Yalçın, İstanbul: Pınar Yayınları.

İlyasoğlu, Aynur (1985), "Türkiye'de Sosyolojinin Gelişmesi ve Sosyoloji Araştırmaları", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim Yay., C. 8, s. 2164-2174.

Nirun, Nihat (1999), **Sistematik Sosyoloji Açısından Ziya Gökalp**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Parla, Taha (1993), **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, Füsun Üstel ve Sabir Yücesoy (yay. haz.), 2. baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.

Sinanoğlu, Suat (1988), **Türk Hümanizmi**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Thomas, Helen (2012), "Kültür/Doğa", Çev. İhsan Çapçıoğlu, Chris Jenks (ed.), **Temel Sosyolojik Dikotomiler**, İhsan Çapçıoğlu (çev. ed.), Ankara, Birleşik Yayınevi, s. 159-177.

Thompson, John B. (2013), **İdeoloji ve Modern Kültür: Kitle İletişimi Çağında Eleştirel Toplum Kuramı**, Çev. İdil Çetin, Ankara, Dipnot Yayınları.

Tönnies, Ferdinand (2000), "Gemeinschaft-Gesellschaft", Çev. Ahmet Aydoğan, **Şehir ve Cemiyet: Weber, Tönnies, Simmel**, Ahmet Aydoğan (haz.), İstanbul: İz Yayıncılık, s. 185-217. [Tönnies'in bu yazısının bir başka tercümesi için bkz. F. Tönnies, "Cemaat ve Cemiyet Nazariyesi", çev. Prof. Dr. Fındıkoğlu, **İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası***,* 1944, C. IX, S. 3-4, s. 712-748.]

Türkdoğan, Orhan (1978), **Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi***,* 3. baskı, İstanbul, Türk Kültür Yayını.

Tylor, Edward Burnett (1871), **Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom**, 2 cilt, Londra, Bradbury, Evans and Co., Printers, Whitefriars.

Ülken, Hilmi Ziya (1940), "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", **Tanzimatın 100. Yılı Sempozyumu***,* İstanbul, Maarif Vekaleti, s. 757-775.

Williams, Raymond (2007), **Anahtar Sözcükler: Kültür ve Toplumun Sözvarlığı***,* çev. Savaş Kılıç, 3. baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.