

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**ZİYA GÖKALP'E GÖRE DİN VE DEĞİŞİM
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

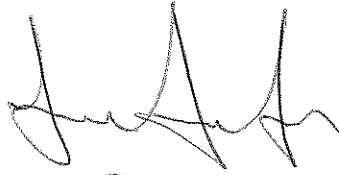
**Tez Danışmanı
Doç. Dr. Fazlı ARABACI**

**Hazırlayan
Nurettin AKYUL**

Ankara - 2007

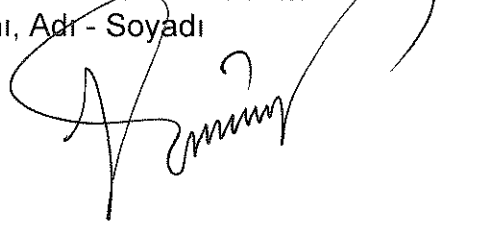
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Nurettin AKYUL'a ait "Ziya Gökalp'e Göre Din ve Değişim"
adlı çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda
YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

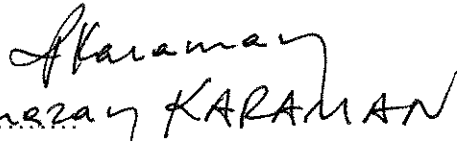


(İmza) Doç. Dr. Faruk Arabacı
Başkan.....
Akademik Ünvanı, Adı - Soyadı

(İmza) Doç. Dr. Kenan HAS
Üye.....
Akademik Ünvanı, Adı - Soyadı



(İmza) Yrd. Doç. Dr. Ramazan KARAHAN
Üye.....
Akademik Ünvanı, Adı - Soyadı



ÖNSÖZ

Bir toplumsal olayı doğru değerlendirebilmenin en önemli şartı, dün-bugün, bugün-yarın ilişkisini doğru çözümleyebilmek ve değerlendirebilmektir. Çünkü her toplumsal olayın gelişimini sağlayan olaylar geçmişin şartlarından ortaya çıkar ve gelişir. Dolayısıyla içinde yaşamakta olduğumuz bugünün Türkiye'sinde yaşanan, siyasal, ekonomik, dinsel... her türlü toplumsal olaylar dünyanın kendi içerisindeki özel şartları dikkate alınmadan doğru bir zemine oturtulamaz ve değerlendirilemez. Hiç şüphesiz ki, yarının Türkiye'si de dünden bugüne süregelen şartlara göre değerlendirilecektir ve şekillenecektir.

Bu çalışmamızda, bugün yaşamakta olduklarımızı doğru çözümleyebilmek - değerlendirebilmek, yarınlarımızda yaşayacaklarımız için ise doğru, tarafsız ve çözüm üretme özelliği taşıyan öngörülerde bulunabilmemiz için; oldukça hassas bir zaman diliminde yaşayan, yaşadığı zaman dilimiyle geçmişi değerlendirip bugünler için çeşitli sorunlara çözümler üretmeye çalışan Ziya Gökalp'in "din" , "değişim" , "modernleşme" kavramları hakkındaki düşüncelerini çeşitli boyutlarıyla ve yansımalarıyla incelemeye çalıştık.

Şüphesiz böyle bir çalışma sadece benim gayretimle tamamlanmış değildir. Bizi her yönüyle destekleyen, böyle bir konu üzerinde çalışmaya yönlendiren, manevî ve fikrî açıdan her zaman yardımlarını gördüğüm tez danışmanım sayın hocam Doç. Dr. Fazlı ARABACI Bey'e en içten teşekkürlerimi sunarım.

Nurettin AKYUL

Ankara- 2007

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	ii
KISALTMALAR	v

GİRİŞ	1
-------------	---

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU	3
2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	4
3. ARAŞTIRMANIN KAPSAM VE SINIRLILIKLARI	5
3.1. Kavramsal Çerçeve	5
3.2. Varsayımlar	5
3.3. Kapsam ve Sınırlılıklar	6
4. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	6

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN, SOSYAL HAYAT VE TOPLUMSAL DEĞİŞME:

1. DİN	9
1.1. Tanım ve Mahiyeti	9
1.2. İslam'a Göre Din	12
1.3. Sosyolojiye Göre Din	14
2. DİN-TOPLUM İLİŞKİLERİ	18
3. TOPLUMSAL DEĞİŞME	21
4. DİN / İSLAM VE DEĞİŞME	25
5. TÜRK TOPLUMUNDA DEĞİŞİM / MODERNLEŞME, DİN VE LAİKLİK	29

İKİNCİ BÖLÜM

ZİYA GÖKALP'İN HAYATI, ESERLERİ VE SOSYOLOJİ ANLAYIŞI

1.	ZİYA GÖKALP'İN HAYATI	36
2.	ZİYA GÖKALP'İN ESERLERİ	39
3.	ZİYA GÖKALP'İN SOSYOLOJİ ANLAYIŞI	42

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZİYA GÖKALP'E GÖRE DİN

1.	ZİYA GÖKALP'E GÖRE DİN	50
1.1.	Dinin Ferdî ve Toplumsal Fonksiyonları	58
1.2.	Dinde Türkçülük	62
2.	ZİYA GÖKALP'İN İSLAM'A BAKIŞ AÇISI	64
2.1.	Gökalt'ın Allah Tasavvuru	64
2.2.	Ziya Gökalt'ın İslam Anlayışı	65
2.3.	Gökalt'e Göre İslamlaşma / İslamcılık	68
2.4.	Gökalt'e Göre İslam ve Laiklik	72

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ZİYA GÖKALP'E GÖRE DEĞİŞİM

1.	TOPLUMSAL DEĞİŞİM	76
1.1.	Sosyal Değişmenin Tanımı	77
1.2.	Osmanlı/Türk Toplumunun Değişim Süreci ve Din	80
1.3.	Türk Modernleşmesinde Din Sorunu	82
2.	ZİYA GÖKALP'E GÖRE DEĞİŞİM	85
3.	ZİYA GÖKALP'E GÖRE İSLAM VE MODERNLEŞME	88

4.	GÖKALP'TE DİN-DEVLET VE MODERNLEŞME İLİŞKİSİ	96
5.	GÖKALP'TE MİLLİ KÜLTÜR-MEDENİYET- MODERNLEŞME İLİŞKİSİ	98
6.	BİR DEĞİŞİM SÜRECİ OLARAK: TÜRKLEŞMEK-İSLAMLAŞMAK-MUASIRLAŞMAK	102
	SONUÇ	106
	KAYNAKÇA	110
	ÖZET	117
	ABSTRACT	118

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen Eser
a.g.d.	: Adı Geçen Dergi
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviri
Der.	: Derleyen
G.K.	: Genç Kalem
Haz.	: Hazırlayan
H.M.	: Hakimiyet-i Milliye
İ.M.	: İslam Mecmuası
K.B.	: Kültür Bakanlığı
K.M.	: Küçük Mecmua
krş.	: Karşılaştırınız
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
Sad.	: Sadeleştiren
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
T.E.	: Türkçüğün Esasları
T.İ.M.	: Türkleşmek - İslamlaşmak - Muasırlaşmak
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	: Tercüme Eden
T.Y.	: Türk Yurdu
Trz.	: Tarihsiz
Yay.	: Yayınları
Y.H.	: Yeni Hayat
Y.M.	: Yeni Mecmua
y-y	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

Batıya yönelişin bir devlet politikası olarak kabul edildiği Tanzimat'tan itibaren yaşanan süreç dikkatli bir şekilde incelendiği zaman, Türkiye'nin "modernleşme" tarihinin esaslarından birinin "din" olduğu görülür. Modernleşme veya bir başka deyişle Batılılaşma din ikilemi, imparatorluk yapısından Cumhuriyet'e devam eden tarihsel süreçte, çeşitli yansımalarıyla geniş alanlı bir tartışma, hatta çatışma alanı olarak hala canlılığını korumaktadır. Bir inanç sistemi, bir hayat pratiği olduğu kadar, bir olgu ve kurum olarak din Osmanlı / Türk toplumunun değişim sürecinde önemli bir konuma sahiptir. Yaşanan sosyo-kültürel, siyasal ve dînî hayatın uğradığı kırılma ve farklılaşmalarla birlikte ortaya çıkan modernleşmecî fikir ve tezler çeşitlilik arz etmekle birlikte din merkezi bir yer işgal eder. Çünkü batılılaşma / modernleşme sürecinde din diğer bütün oluşum ve değişimlerin temelini oluşturabilecek kadar fonksiyonel bir özelliğe sahiptir.

Osmanlı yüzyıllarının son çeyreğinde doğup gelişen fikir akımları Türkiye'nin modernleşme sürecinde oldukça önemli bir aşamayı oluştururlar. Bu fikir akımlarından "Türkçülük" daha ayrıcalıklı bir öneme sahiptir. Bunun sebebi ise, laik bir bakış açısının ürünü olarak doğan "din reformu " konusunda çarpıcı görüş İslamcılarla, Batıcılardan değil Türkçülerden gelmiştir.¹ Bu itibarla konu dahilinde en önemli kişi Ziya Gökalp'tir. O'nda laik bir bakış açısının gereği olarak ortaya çıkan İslam'ı reforma etme istek ve gayretlerini ve hem de tamamıyla laiklik kabul edilebilecek uygulamaların fikri temellerini görmek mümkündür. O, bu konuyu

¹ Orhan TÜRKDOĞAN: Milli Kültür, Modernleşme ve İslam, (İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1983), 108.

Türkiye’de ilk defa açıkça ve sosyoloji sisteminin bir gereği olarak ele alan bir düşünce adamıdır. Ziya Gökalp düşünceleriyle ve yazılarıyla “kamu zihnîyetinde imparatorluktan millete, dinden laikliğe, Doğu’dan Batı’ya geçiş için gerekli esini sağlayan entellektüel bir hareket yaratır...1913’ten Cumhuriyet’in ilk on yılına kadar süregelen hızlı reformlar pek çok bakımdan O’nun yazılarının sağladığı ideolojik temel ve destek sayesinde mümkün kılınmış ve desteklenmiştir.”² Ziya Gökalp’le Mustafa Kemal Atatürk arasındaki fikri bağı ise Mustafa Kemal Atatürk bizzat kendisi fikri selefinin kim olduğunu şu şekilde ifadesiyle açıklar: “Bedenimin babası Ali Rıza, hislerimin Namık Kemal, fikirlerimin Ziya Gökalp’tir.”³

Çalışmamızda, Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulup gelişmesinde fikri alandaki çok önemli yeri ve önemini yukarıda ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız Ziya Gökalp’ in “din” ve “değişim” konusundaki fikirlerini dört bölümde incelemeye çalıştık.

Birinci bölümde; din teriminin anlam ve mahiyeti, İslam’ın ve sosyolojinin din anlayışı, din-toplum arasındaki ilişkiler, toplumsal değişimin anlamı, din ve toplumsal değişim ilişkisi açıklandıktan sonra Türk toplumunun değişim / modernleşme sürecinde dinin oynamış olduğu rol ve bu sürecin nasıl gerçekleştiği üzerinde duruldu.

İkinci bölümde; Ziya Gökalp’in hayatı, eserleri ve sosyoloji anlayışını ana hatlarıyla incelemeye çalıştık.

Üçüncü bölümde ise Gökalp’e göre “din”in anlam ve mahiyeti, dinin ferdî ve toplumsal etkileri ve O’nun diğer fikirlerine ışık tutacak olan dinde Türkçülüğün ne anlama geldiği konularına açıklık getirilerek, Gökalp’in

² Stanford SHAW: Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye II, Çev. Mehmet HARMANCI, (İstanbul, E Yay.), 363.

³ Hikmet TANYU: Ziya Gökalp’in Kronolojisi, (Ankara, K.B. Yay., 1981), 154.

İslam'a bakış açısını, O'nun Allah tasavvuru, İslamlaşma/ İslamcılık ve laiklik anlayışı çerçevesinde irdelemeye çalıştık.

Dördüncü bölümde, toplumsal değişim kavramı tarif edilerek, Türkiye'nin değişim, dönüşüm projesi olan modernleşmenin anlamı ve içeriği, modernleşmede din sorunu da gözardı edilmeksizin ortaya kondu. Daha sonra Türkiye'nin batılılaşma / modernleşme projesinde düşünsel alanda önde gelen düşün adamlarından olan Ziya Gökalp'in modernleşme anlayışı, hangi alanlarda, nasıl ve niçin bir değişimi teklif edip savunduğu örneklerle anlatıldı.

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU:

Geçmişten günümüze kutsal veya aşkın bir varlığa referansı olsun ya da olmasın insanların bireysel ve toplumsal hayatın devam ve sürekliliği içinde çok önemli işlevsel özelliklere sahip bir inanma eylemi ve inanç sistemi mutlaka var olmuştur. Bu inanma eylemleri içinde "din" adı konulmuş ve kurumsallaşmış olarak, çeşitli ara dönemler dışında bireysel ve toplumsal varoluşun en köklü ve en güçlü dinamiklerinden biri olarak varlığını devam ettirmiştir.

Yaşamakta olduğumuz çağda "din"e bakış, değerlendirme ve çözümlemeler hakim güç konumundaki Batı'nın ürettiği ve mutlak doğru olarak sunduğu "modernite" nin bakış açısı çerçevesinde yapılmaktadır. Modern dünya görüşünün temel özelliği ise akli ve bilimi yücelterek, modern toplumsal yapılarda dini dışarıda tutmasıdır.

Batı toplumlarında çeşitli şartların başlattığı ve oluşturduğu, kendi tarihselliği içerisinde değerlendirilmesi gereken ve adına modernizm denilen değişim ve dönüşüm projesi Batı-dışı toplumlarda kırılmalara ve yıkımlara neden olmuştur. Doğu - Batı arasındaki bu tarihi kırılma Osmanlı-

bürokrat ve aydınları tarafından bir bütün olarak anlaşılamamış, değerlendirilememiştir. Batının tek, ulaştığı uygarlık düzeyinin alternatifsiz olduğu düşüncesinin sonucu olarak; Batı'nın siyasi ve sosyal baskısıyla yok olma tehlikesi karşısında, devlet, kaybetmek üzere olduğu egemenliği korumak için bazı kurumlarda "batılılaşıma" yolunu seçmiştir. Fakat doku uyumsuzluğu sebebiyle istenilen sonuç elde edilememiştir.

İşte biz bu çalışmamızda Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemi ve Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında yaşayan Ziya Gökalp'in yukarıda ana hatlarıyla değindiğimiz "din", "sosyal değişme" ve "modernleşme" kavramları ile ilgili görüşlerinden hareketle, XIX. yüzyılın son çeyreğinden XX. yüzyılın ilk yarısına kadar Türk toplumunda ortaya çıkan modernleşme hareketlerini din sosyolojisi perspektifinden ele almak suretiyle, dinin sosyal değişme ve modernleşme ile ilgisini, karşılıklı etki-tepki durumlarını Tanzimat'tan itibaren süregelen modernleşmenin etkisiyle Türk toplumunun geldiği noktada, değişen paradigmanın etkisiyle yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde din - toplum ilişkilerinden en dinamik bir alan olan din - değişim ilişkisini tespit edebilmeyi amaçlamaktayız.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ:

Bu çalışmadaki amacımız, Türk sosyolojisinin önde gelen simalarından olan Ziya Gökalp'in din - değişim ilişkisi bağlamında, Türk toplumunda önemli bir yeri olan dinin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin görüşlerini ve bu görüşlerinin yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin temel felsefesi ile ilişkisini incelemektir.

Ziya Gökalp, Batı sosyolojisinden özellikle de Durkheim Sosyolojisinden faydalanırken sadece bu okulun Türkiye'de bir temsilcisi

olma konumunda kalmamış, metodolojisini toplumsal yapımızın gelişimine de uygulayarak birçok toplumsal sorunlarımızın çözümlemesine ışık tutmuştur.

Toplumsal hayata yön veren etkenlerin başında din-değişim ilişkisi yer almaktadır. Ülkemizde tartışma konusu olmaya devam eden din - değişim ilişkisi birçok sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik sorunlarımızın kaynağını, temelini teşkil ettiği için Gökalp sosyolojisinde önemli bir yer tutan bu kavramlarla dolaylı - dolaysız ilişkili olan diğer kavramların (kültür, uygarlık, batılılaşma, modernleşme, Türkleşme, İslamlaşma, Laiklik, millet, ahlak...) günümüz açısından değerlendirilmeleri gerekmektedir. Bu noktadan hareketle Ziya Gökalp'in din ve değişim anlayışını nasıl ortaya koyduğunu incelememizin oldukça önemli olduğunu düşünüyoruz.

3. ARAŞTIRMANIN KAPSAM VE SINIRLILIKLARI:

3.1. Kavramsal Çerçeve

Araştırmamızda Ziya Gökalp'e göre din, toplumsal değişme ve modernleşme kavramlarını, bu kavramların birbirleriyle de olan ilişkilerini, O'nun sosyolojisindeki diğer temel kavramlarla da ilişkilerini gözardı etmeden eserlerinden hareketle incelemeye çalışacağız.

3.2. Varsayımlar

Ziya Gökalp İmparatorluktan Cumhuriyete geçişte görüş ve düşünceleriyle katkıda bulunmuş, kurulacak yeni topluma ilişkin çıkış yollarını, Türk modernleşmesinin temel prensiplerini batı toplumbilimi tarafından geliştirilmiş kavramları kullanarak açıklamaya çalışmıştır.

Ziya Gökalp'in din ve değişim kavramlarını ve bu kavramların diğer kavramlarla olan ilişkilerini açıklayıp ortaya koyabilmenin; imparatorluk kurumundan millete geçişteki ve kültür tarihimizdeki yeni oluşumların ortaya çıkarılmasında, temel etkenlerin anlaşılmasında çok önemli olacağı ve farklı bir bakış açısı getireceğı kanaatindeyiz.

3.3. Kapsam ve Sınırlılıklar

Araştırmamızın kapsamını, Ziya Gökalp'in hayatı, kişiliğı, eserleri, sosyoloji anlayışı, din, değişim ve modernizm kavramlarının anlamları ve din-değişim-modernizm ilişkisi ile Gökalp'in din, değişim kavramlarıyla ilgili görüşleri sınırlandırmakla birlikte; O'nun sosyolojisinde ve görüşlerinde önemli bir yere sahip din, değişim ve modernizm kavramlarını şekillendiren kültür, medeniyet, uygarlık, ahlak, millet, batılılaşma, modernleşme, yabancılaşma, muasırlaşma, İslamlaşma, Türkleşme... gibi kavramlara da konunun özüne bağılı kalmak şartıyla yer verilecektir.

4. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ:

Bilimsel araştırmalarda, yöntem sorunu hayati bir öneme sahiptir. Araştırılacak konunun bünyesine uygun, belirli metodlar takip etmeden bilimsel sonuçlara ulaşmak mümkün değildir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, konumuz “Ziya Gökalp'te Din ve Değişim” olduğuna göre, konumuz Türk toplumundaki din ve değişim olgusudur. Sosyoloji, kendi başına her yerde genel geçer bir bilim olmayıp varlığını ve kimliğini içinde yer aldığı toplumun özelliklerinden almıştır. Dolayısıyla, herhangi bir toplum için ortaya konulan sosyolojik teori, kavram

ve yöntemlerle bütün toplumları açıklamaya çalışmanın problemli olduğu açıktır. Konumuz Türk toplumunda Ziya Gökalp'in bakışıyla "din" ve "değişim" olduğuna göre, konuyu ele alan yaklaşımımızla Türk toplumunu diğer toplumlardan ayırt eden (örneğin, tarih, dil, kültür, din ve değişim gibi) farklılıklara dikkat edilmiştir. ⁴ Çünkü, Türk toplumunun değişim süreçleri diğer Batı toplumlarından farklılık arz etmektedir.

Ayrıca, bu çalışmada genel geçer bir kuramdan yola çıkmamaya özen gösterilmiştir. Çünkü, tarihsel, yapısal ya da işlevsel kuramlar kendi bütünlükleri içerisinde Türkiye'deki din ve değişim olgusunu açıklayabilecek imkana sahip görünmemektedir.⁵ Başka bir deyişle bu kuramların hiç birisi tek başına Türkiye'de dini sosyal gerçekliği bir bütünlük içinde bizlere sunması zor görünmektedir. Ancak, hem "Türk toplumu ile ilgili yöntem geliştirmedeki sorunlar " hem de mevcut kuramların toplumumuzdaki sosyal gerçeklikleri açıklamadaki eksiklikleri, sosyal bilimcileri bilinen kuramlar arasında uyumun sağlanması gerektiği fikrine götürmüştür. Bu sebeple metodolojik işbirliğinin gerçekleştirilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Türk toplumundaki toplumsal dini gerçeklikleri açıklamada yeni teoriler üretene kadar bu tarz geçici çözüm mantıklı görünmektedir. ⁶

Bu sebeple, bu araştırmada değerlendirme ve yorumlarımızın sağlam bir zemine oturtulmasına yardım etmesi ve oldukça karmaşık olan din-modernleşme sürecini incelemeye bir tek metot yerine değişik metotlardan faydalanılmıştır. "Yöntemler arası diyalektik" denilen bu yöntemeye uygun olarak ⁷, din ve toplum olaylarını incelemeye "açıklama metodu" nun yeterli olmadığı için, bu metotla birlikte "anlama metodu" da kullanılmıştır.

⁴ Fazlı ARABACI : Türk Din Sosyolojisi İmkan ve Sorunlar, (Ankara, Platin Yay., 2006), 204-207.

⁵ Fazlı ARABACI : a.g.e., 160.

⁶ Fazlı ARABACI : a.g.e., 182, 212.

⁷ Fazlı ARABACI : a.g.e., 212.

Diğer taraftan, konumuz olan Ziya Gökalp'in Türk toplumundaki din ve değişime bakış açısını yakalayabilmek için yorumsama metodunu kullandık. Bu metodun varsayımlarını, Ziya Gokalp'in yayınlanmış eserlerini ve o eserler üzerine yazılan diğer eserleri anlamaya çalışırken dikkate aldık. Bu varsayımlardan en önemlisi bir metnin anlaşılmasının sadece epistemolojik bir durum olmayıp, ontolojik bir durum olduğu saptamasıdır. Gadamer'in "ufukların buluşması"⁸ olarak nitelediği bu durum, bir metnin anlaşılmasını okuyucu ile metnin arasındaki karşılıklı diyalog ve önyargıların rehabilitasyonu olarak ifade etmektedir. Böylece, Gökalp'in metinlerini anlamaya çalışırken, Gökalp'in öznel durumunu, O'nu çevreleyen şartları, O'nun niyetini ve söylemek istediği şeyi, metnlerinin ne söylediğini ve kendi öznel durumlarımızı, bizi çevreleyen şartları, bizim niyet ve amaçlarımızı, kısacası önyargılarımızı dikkate almaya çalıştık.⁹

⁸ Fazlı ARABACI : a.g.e., 199.

⁹ Fazlı ARABACI : a.g.e., 200.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN, SOSYAL HAYAT VE TOPLUMSAL DEĞİŞME

1. DİN

1.1. Tanım ve Mahiyeti:

İnsan inanan bir varlıktır ve din, bu inanma duygusunun aşkın varlığa karşı eğiliminin fenomeni olarak kişinin Tanrıyı inkârı durumunda bile bu eğilim vardır. Bu nedenle ister inanma şeklinde olsun ister inkâr şeklinde olsun din, insanın hayatında belirleyici bir rol oynamaktadır. Din bir insan ve toplum gerçeğidir. Her nerede insan varsa orada din vardır. Dinden uzak bir zaman ve mekân yoktur. Dinin tarihi, insanoğlunun tarihidir.

Dinin tanımı konusu, kompleks ve sorunsal bir konudur. Dini tanımlayıp, tek bir bakış açısı oluşturabilmek kolay bir iş değildir. Bunun sebebi ise, birden fazla din olmasından hatta bir dinin farklı yorumlara dayalı farklı uygulama biçimleri olmasındandır. Ayrıca bununla birlikte sosyologun konuya hangi perspektiften baktığı, hangi strateji ile yaklaştığı hususu da önem arz etmektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak da herkesin üzerinde konsensüs sağlayacağı bir din tanımından bahsedebilmek mümkün olamamaktadır.

Dinin tanımı ile ilgili yaşanan zorluğa rağmen, araştırmacılar yeryüzünün değişik yer ve zamanlarında yaşayan dinlerin benzerlik ve farklılıklarını birleştirerek bir takım kıstaslara ulaşmışlardır. Hemen hemen

bütün dinlerde rastlanabilen bu kıstaslar; kutsallık, yaratılış, mesaj, elçi, cemaat ve yaratıcı gibi kategorilerle ifade edilebilir.

Dinin kelime anlamını bırakıp, kavram ve kurum olarak “din” kelimesi üzerinde durduğumuzda; din hakkındaki tarif ve manaların çok çeşitli olduğu görülmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında, din sosyolojisi literatüründe din tanımlarının genel olarak iki kategoride toplandığı, din tanımlama işinde din sosyologları tarafından iki ana strateji kullanıldığı görülmektedir: Birincisi, substantif tanımlar, ikincisi ise işlevsel tanımlar. Substantif tanımlar, dinin ne olduğunu tespit etmeye çalışırken, işlevsel tanımlar, dinin ne yaptığını tasvir etmeye çalışırlar.¹

Din tarifleri temel bir kavram veya merkez bir mana etrafında toplanmıştır. “Ruhi olay (Tylor), Tabiatüstü güçlerle ilgili (Weber), Kutsal-kutsaldışı meselesi (Durkheim), Mantıküstü, esrarlı (Otto), En üstün gerçek kutsalın tecrübesi (Wach), Ayinle ilgili adetler, bağlılık (Radcliffe-Brown), Tabiatüstü düzen, nihai gerçek, temel davranış (Parsons), Sosyal bütünleşme, topluma güç veren, duyguları onaylayan, aklileştiren ve destekleyen bir sistem (Davis), Kutsallık yerleşmiş beşeri hareket (Berger), İnsanüstü varlıklar (Bouquet), Sosyal bağın temeli (Nottingham), En üstün ilgi (Tillich), Nihai meseleler (Yinger), İnsanüstü varlık ve güçler (Firth), İnsanüstü faaliyetler (Goody), Sembolik şekiller, varlığın nihai halleri (Bellah), İnsanüstü olaylar (Spiro), Sembolik sistem (Geertz), Dünya görüşü (Luckman), Kararsızlığın, belirsizliğin azaltılması (Luhmann), Tecrübe üstü (Robertson), Tecrübe üstü, görünen ve görünmeyen dünya (Hill), Küll’ün yolu (Schmid), Ekstra tabiat, kriterler bütünü (Wilson), Sosyal bütünleşme fonksiyonu (Malinowski)”, tanım ve açıklamalarda kullanılan merkez anlam ve temel kavramlardan bir kısmıdır. “Weber, sosyolojik de olsa, tabiatüstü güçlere bağlı da bulunsa, tarif yoluna gitmemiştir. Durkheim ise, tarifte başka bir yol açarak, dine kutsalın toplumda bir uygulaması olarak bakmıştır.

¹ Ejder OKUMUŞ: Toplumsal Değişme ve Din, (İstanbul, İnsan Yay., 2006), 56.

Etnoloji ve sosyolojinin başlangıç dönemlerindeki pozitivist muhteva, tariflerin bir kısmını yönlendirmiştir. Feuerbach, Marx ve Engels'in din anlatımları gibi pozitivizmi aşan materyalist tarifler de vardır. Feuerbach'a göre Allah inancı, kendi sınırlılığını ideal bir varlıkla karşılaştırma eğiliminden doğan projeksiyondur. Din, insanın kendi düşüncesinin insanlarüstü bir plana aktarılışıdır. Ruhun ölmezliği, ilahi adalet ve benzerleri, insanların bu konuda susamışlıklarının soyut bir plana aktarılışıdır. Dünya ötesi, bir insani isteğin şekil değiştirmesidir. Rüya dinlerin anahtarı, duygu açık gözlerle gördüğümüz bir rüya, din ise uyanan şuurun rüyasıdır. Marx'a göre din, baskıya tabi yaratıkların iç çekmesi, kalpsiz dünyanın bir kalbi, ruhsuz olayların ruhudur. Halkın afyonudur. Burada afyonun manası, Marx'a göre, bir üst sınıfın halkı uyutmak için kullandığı bir vasıta değil, insanların kendilerini olayların yüzeyinde batmadan tutabilmek için kullandıkları kendi kendini aldatmacadır. "İnanan sosyologların tariflerinde ise din, mana ve değerlerin kaynağıdır. Mümkün olduğu kadar muhtariyet içinde yapılan tarifler de vardır."²

Görüldüğü gibi din; kutsal, yaratıcı, yaratılış, elçi, ritüel ve cemaat gibi temel boyutlar üzerinde oluşuyor. Bu boyutlarla birlikte din, kimi zaman toplumsal hayata katılımın meşrulaştırıcısı, kimi zaman hayatı anlamlandırma çabası, kimi zaman da güçlülere karşı insanı koruyan, kollayan bir güvenlik alanıdır

Anahatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız dini anlama ve tanımlama çabalarından bir çoğuna bakıldığında, dinin bir yönünün veya bazı yönlerinin temel alındığı veya öne çıkarıldığı, diğer yönlerinin gözardı edildiği görülmektedir. Bunun sonucu olarak tek yanlı, subjektif din tanımları, dini ve dinden kaynaklanan olayları hep indirgemeci bir şekilde ele alarak dinle ilgili gerçeklerin sadece belli bir yönünü veya bir kısım özelliklerini esas alıp öteki boyut ve özelliklerini ihmal etmek veya dini, sosyal hayat ve özellikle maddi hayatta rastlanan olaylara irca etmek suretiyle hataya sürüklenilmektedir.

² Yümnü SEZEN: Sosyoloji açısından Din, (İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 1998), 30, 31.

Sözkonusu indirgemecilik çerçevesinde Marx'ı örnek olarak verebiliriz. Marx, dinin genellikle ideolojik bir içeriğe sahip olduğunu, yönetici grupların çıkarlarını korumaya hizmet ettiğini söylemiştir. Yine Weber, dini ideallerin kurulu sosyal düzenler üzerinde bozucu ve devrimci etkiler yarattığını öne sürerken bazı hususlarda haklı bir düşünceyi dile getirmektedir. Gerek Marx, gerekse Weber bazı hususlarda haklı olmalarına rağmen, savundukları fikirler, ne aynı dinin bütün zamanlar için asli özelliği olarak değerlendirilebilir, ne de bütün dinler için genelleştirilebilir. Türk aydınları üzerinde oldukça etkili olmuş olan Durkheim de dini sosyal bütünleşme ve kontrolün tesisinde temel olarak görmekte ve toplumu meydana getiren temel unsurlarından biri olarak kabul etmektedir; fakat dinin tabiatı hususunda pozitivistleri takip ederek dinin özünü toplum kalıpları içine hapsedmiş ve tapanla, tapılanı birbirine karıştırmıştır. Konumuzu oluşturan Türk aydını Ziya Gökalp'in dine bakışında ve değerlendirişinde Durkheim gibi dinin toplum tarafından belirlendiği hususu temel olmuştur.³

1.2. İslam'a Göre Din:

İslam'a göre her şey, Mutlak Varlık Hakikatine ve tevhid gerçeğine dayanır. Kainatta tesadüf, kaos, düzensizlik asla mümkün değildir, görünen- görünmeyen, maddi-manevi her şey birlik ve düzen içindedir. Mutlak Varlık olan Allah, her şeyin başı, her şeyin sebebi ve her şeyin var edicisidir. Her şey O'na dayanır, O'ndan başka hiçbir şey kendiliğinden değildir, ezeli ve ebedi değildir. Nerede ve ne zaman olursa olsun, hatta insan olmasa da bu gerçekler değişmez. Çünkü bu hakikat insanın inşası değil, objektif olarak vardır ve hakikati hiçbir zaman insan inşa edemez, sadece değişik seviyelerde terennüm eder. Hiçbir zaman insan idraki bu hakikati tam ve mükemmel olarak kuşatamamış olsa bile, mutlak hakikatle insanlar arasında bir şekilde bir ilişki - köprü kurulmuştur. Kurulan ve sadece insana has bu

³ Nuray MERT:Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış, (İstanbul, Bağlam Yay., 1994), 68-81.

köprü, dindir ve insan topluluk halinde yaşadığına göre, din de cemiyet halinde yaşanır.⁴

İslam'a göre din tevhid dinidir ve dinin yüce hakikati hem fitri hem de kesbidir. Yani insan fıtraten İslam üzere yaratılmıştır. Sosyoloji ise, insanın dine kabiliyetli ve temayüllü bir şekilde gelip gelmediğine bakmaz. "Din, sosyal olarak ona çevreden nakledilir. Çocukların ebeveyninin dinini takip etmesi, biyolojik değil ebeveyninin sosyal etkisinin neticesidir."⁵ İslam'a göre de dinin sosyal niteliği vardır ve insan bu sosyal olma özelliğine de fıtraten sahiptir. İslam bunu İslam fıtratı diye isimlendirmiştir ve bu da insanın tevhid idrakına kabiliyetli olduğu anlamına gelmektedir.⁶

İslam'a göre madde, bitki ve hayvanlar da tevhid üzeredir. "Fakat insan dışındaki varlıklar manevi tekamül fıtratına sahip olmadıklarından" ⁷ bunun şuuruna erememişlerdir. Atomdan daha küçüğüne ve en büyüğüne kadar bütün madde alemi, birlik prensibine, ahenge sahiptir ve kainatta asla bir kaos yoktur. İnsanın sosyal hayatında da vahdet vardır. "Altbenlik sahasında diğer insanlardan ayrı olan insan üstbenlik sahasında, vahdete uygun olarak diğer benliklerle birleşir. Suçlunun vicdan azabı duymasının sebebi budur."⁸ Demek ki İslam'a göre insanın tevhid fıtratı üzere doğmasının maddi, ruhi ve sosyolojik bir manası vardır. Şu halde "din, çevre şartlarının zorlamasıyla ortaya çıkmış bir inanç değildir. Gerçek din aksine çevre şartlarını ve kültürün diğer unsurlarını değiştiren ve onları mana etrafında bütünleşmeye sevkeden bir temel unsurdur."⁹

"Din, sadece bir inanç ve inançlar manzumesi değildir. Çünkü din, inancı içine aldığı halde, her inanç, din kavramını içine almaz."¹⁰ Çeşitli

⁴ Yünni SEZEN: a.g.e., 71.

⁵ A. Kurtkan BİLGİSEVEN: Din Sosyolojisi, (İstanbul, Filiz Kitabevi, 1985), 15.

⁶ A. Kurtkan BİLGİSEVEN: a.g.e., 44.

⁷ A. Kurtkan BİLGİSEVEN: a.g.e., 16.

⁸ A. Kurtkan BİLGİSEVEN: a.g.e., 16-17.

⁹ A. Kurtkan BİLGİSEVEN: a.g.e., 511.

¹⁰ A. Kurtkan BİLGİSEVEN: a.g.e., 137.

inançlarda çok değişik faktörler rol oynamıştır. İdrak farklılığının yanı sıra işin içine zekânın türlü fonksiyonlarını da sokmalıdır. Zekâ, genellikle benliğe ve menfaate yönelmiştir. Dolayısıyla dinin özüne zarar verebilir. İlkel dinler kültür üretimidirler. İlahi dinler hazır verilir, tebliğcisi vardır.¹¹

İslam'a göre din tektir ve o da İslam'dır. "Şüphesiz ki Allah katında din İslam'dır."¹² Zaman zaman ve çeşitli yerlerde birçok değişik isim altında değişik inançlar görülmüştür. Fakat bir ana kanal ve tevhid inancı daima var olmuştur ve en son ve en mükemmel şeklini İslamiyet'le bulmuştur. Kur'an'da İslamiyet'in önceki peygamberlerin tebliğ ettiği tevhid dini ile nasıl bir birlik ve irtibat halinde olduğu açıkça belirtilir. "Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin diye Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi Allah size de din kıldı..."¹³ Bu duruma göre İslam, yepyeni, bambaşka, kendinden öncesiyile irtibatsız bir din değildir. Bozulmuşlukları ve uzaklaşmaları düzelten, en son şekil ve zirvedir.

1.3. Sosyolojiye Göre Din:

Din hakkındaki çeşitli tarif ve teorileri ve İslam'ın dine bakış açısını ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık. Dinin sosyolojik boyutu son derece önemli bir yere sahiptir. Sosyoloji bütün olaylara toplumsallık temelinde yaklaşır. Dine de bir toplumsal olgu olarak bakar. Dinin özünü ve öğretisel boyutlarıyla ilgilenmeyip, toplumdaki pratik görüşleriyle ilgilenir.¹⁴ Karmaşık biçimlerde örgütlenen dinin, çeşitli toplumlarda hangi biçimlerde örgütlendiği üzerinde durur. Toplumsal değerler üzerinde dini değerlerin ve kurumların yerlerini saptamayı kendisine hareket noktası olarak seçer.¹⁵ Sosyoloji Tahayyülünde din, "toplumların kendini tanıma ve tanıma"

¹¹ Yünni SEZEN: a.g.e., 75.

¹² 3. Al-i İmran Suresi, 19.

¹³ 42. Şura Suresi, 13.

¹⁴ Baykan SEZER: Toplumsal Farklılaşma ve Din Olayı, (İstanbul, 1981), 21.

¹⁵ Niyazi BERKES: "Toplumbilim Açısından Din-Dünya Kurumları Arasındaki İlişki Türleri," Teokrasi ve Laiklik, (İstanbul, 1984), 11-23.

aracıdır.¹⁶ Din, toplumun kendini farklı bir şekilde anlatma biçimidir. Bu nedenle her dinsel simge, karizma, ritüel ve düşünce aynı zamanda toplumun ifadesi anlamına gelir. Bunlar, toplumun farklı bir temsilidirler. Dini olgular, sosyal gerçeklikler olarak tezahür ettikleri zaman sosyolojinin araştırma sahasına girerler. Din sosyolojisi dini tabiatüstü, özerk ve toplumdan aşkın bir etkinlik olarak görmeyip, insani bir eylem olarak değerlendirilir. Din sosyolojisi, dine toplum-bilimsel açıdan yaklaşma yöntemidir; topluma dinsel açıdan yaklaşılarak araştırma yapmaz. Toplum formuyla dine yönelir, ya dinin toplumsallığını ya da toplumun dinselliğini araştırır. Yani, dinin sosyal tezahürlerini, eylemlerini, katmanlaşmalarını, ruhsal biçimlenişlerini... inceler.¹⁷

Dini tecrübenin teorik, pratik, sosyolojik olmak üzere üç anlatımı üzerinde durulmuştur. "Teorik (zihni) anlatımın muhtevasında üç konu özel öneme sahiptir: Tanrı, Dünya, İnsan. Başka bir deyişle teolojik, kozmolojik, antropolojik anlayışlar. Kozmoloji dünyanın menşei, gelişmesi, türlü safhaları ve kaderiyle meşguldür. Teolojik antropoloji ise soteriolojiyi (selamete erme doktrini) ve ahiret bilgisiyle birlikte insanın menşei, tabiatı ve kaderini ele alırlar. Pratik anlatım şekliyle din tapınmadır. Uluhiyet karşısındaki saygı fiilidir. Dinin gerçek ve temel anlatımı da budur. Dini tecrübenin bu iki anlatım şeklini üçüncü yön olan sosyolojik veche tamamlar. Yaşayan bir din, tabiatı icabı sosyal münasebetler yaratmak ve gözetmek zorundadır."¹⁸ Dinin subjektif yönü ile objektif yönü birbirine bağlı bir bütündür. Eliade'nin dediği gibi "saf bir din olayı yoktur. O, aynı zamanda tarihi, sosyolojik, kültürel ve tabiatıyla psikolojik bir olaydır."¹⁹

Din hakkında pek çok tanım yapılmıştır. Bu tanımlardan her biri dinin belli bir yönüne veya bazı yönlerine ağırlık ve önem vermektedir. Bazı

¹⁶ Baykan SEZER: a.g.e., 32.

¹⁷ Ergün YILDIRIM: Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi (1908-1950), (İstanbul, Bilge Yay., 1999), 30-32.

¹⁸ Joachim WACH: Din Sosyolojisi, Çev. Ünver GÜNAY, (Kayseri, 1990), 22-28.

¹⁹ Mircae ELIADE: Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, Çev. Mehmet AYDIN, (Ankara, 1990), 20.

din tanımlarında dinin bilgi ile ilgili iddiaları yani kognitif yanı ağır basmakta, bunun sonucu olarak ta, konunun psikolojik yönü ihmal edilmiş olmaktadır. Bazı tanımlarda ahlak ve duygu konusu ön plana çıkarılınca ise kognitif yönü ihmal edilmiş olmaktadır. Bazı bilim adamları dinin kültürel boyutuna, bazıları ise aşkın boyutuna ağırlık vermektedir. Bir psikolog dini çoğu zaman yaşanan bir tecrübe, bir sosyolog sosyal bir kurum, bir kelimacı akıl ve nakille müdafaa edilebilen bir sistem olarak görmektedir. Ayrıca bu tanımlama şekillerine, Marx'ın, Freud'un veya Comte'un tariflerinde olduğu gibi dinin aleyhindeki görüşlere temel oluşturan tanımlamalar da eklendiğinde durum daha da karmaşık bir hal almaktadır.²⁰

Sosyolojiye göre din, hangi yolla olursa olsun, özünü teşkil eden kutsalın tecrübesidir. Bu tecrübeden doğan bütün sosyal meselelerdir. Fakat kutsal ile ilgili yorumlarda da tek yönlü nazariyeler, sosyolojinin nazariyesine dahil olmuştur. Böylece dinin mahiyeti ile doğuşu, kaynağı ile meşgul olmaz görünen sosyoloji, nazariyelerle buralara uzanmıştır. Nazariyeler geniş ufuklar açmakla birlikte, dini tecrübenin çok yönlü oluşunu, objektiflik ve şartlar sınırını aştığını, farklı şekillere bürünerek geldiğini göz önüne alırsak, tek taraflı nazariyelerin yetersizliği anlaşılır.²¹

İnsan toplumdaki en güçlü, en derinden hissedilen ve etkili güçlerden biri olan din, sosyal hayatın önemli bir boyutudur. Bu demektir ki sosyal boyut, dinin önemli bir parçasıdır. Kompleks bir sosyal fenomen olarak din, inançlar, ritüeller, semboller ve normların karşılıklı bağlantılı-etkileşimsel bir yapıya sahip kültürel bir sistemdir. Bu unsurların her biri diğeriyle farklı ve karmaşık bir şekilde, bazen çoklu destekleyici ve bazen çatışmacı olarak karşılıklı bir etkileşim içindedirler. Tarihsel ve sosyal inşa boyutuna da sahip bulunan din, ayrıca kurulu rolleri olan yapısal bir sistemdir. Din, büyük sosyal

²⁰ Mehmet S. AYDIN: Din Felsefesi, (İzmir, Dokuz Eylül Ün., 1987), 4-5.

²¹ Yümnü SEZEN: a.g.e., 82.

sistemin bir parçası olup hem bu sosyal sistemi etkiler hem de sosyal sistemden etkilenir.²²

Aydınlanma Çağı'ndan bu yana din, insan icadı olarak ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Eğer din, insani bir veri olarak açıklanırsa, dinin dini yorumlamasının tam aksi savunulmuş olmaktadır. İlim, menşe ve özlere değil, ilişkilerle uğraşır. Dinin menşei hakkındaki farazi inşalarda ister istemez fasit daire oluşmuştur. Örneğin Durkheim ictimaiyi din üzerine kurmuştur ama dini sosyal bir olgu olarak izah etmeye çalışmıştır. W. James dini, duygusal tecrübe veya yaşantı üzerine oturtmaya çalışmış fakat dini tecrübeleri ayırdetmek için dini objeye başvurmak zorunda kalmıştır. Freud ise din ve ahlakı, baba ile çatışmadan doğurtmak istiyor ama babaya ait fonksiyona zımnen manevi bir otorite manası yüklüyor.²³ Yapılan bu yorum ve yaklaşımlar dine bakış açısını daraltmaktadır. Wach, "dinin sosyolojik olarak da incelenebileceğini ve incelenmesi gerektiğini savunurken, bunun, din denen o büyük fenomene çevrilen en önemli, en anlamlı ve tamamen kesin bir bakış açısı olduğunu asla iddia etmiyoruz. Din Sosyolojisi, normatif ve teolojik çalışmalarla tamamlanmaya muhtaç bir disiplindir."²⁴ İfadesiyle bakış açısını daraltmama konusuna dikkat çekmektedir. Hatta Wach, "Dinin anlamı ve ehemmiyetini dinin özünde mevcut olan eğilimlere uygun olarak hissetmek ve kavramak durumunda olmayanların, dini meselelerle uğraşmamaları tavsiyeye şayandır"²⁵ demektedir.

Tartışmasız kabul edilen kutsal ve üstün varlık inancı, dinin temelini ve özünü oluşturmaktadır. Bu inanç toplumda açılır ve dinin adı, şekli ne olursa olsun, din hangi şekilde tarif ve tavsif edilirse edilsin, her zaman ve her yerde ortak özellikleriyle görülmektedir. Bu ortak özellikleri şu şekilde sıralayabiliriz: 1-İman, 2-İbadet, 3-Cemiyet'tir. Dolayısıyla din bir insan ve cemiyet gerçeğidir. Yani nerede insan varsa orada din vardır. O halde din,

²² Ejder OKUMUŞ: Toplumsal Değişme ve Din, (İstanbul, 2006), 53.

²³ Yünni SEZEN: a.g.e., 84.

²⁴ J. WACH: Din Sosyolojisi, Çev:Ünver GÜNAY, (Kayseri, 1990), 2.

²⁵ J. WACH: a.g.e., 3.

hem tabii, hem sosyaldır ve sosyolojiyi ilgilendiren ve önemli olan husus da budur. Din ve cemiyet birbirinden ayrılamayacak iki gerçektir. Dinin iki unsurundan biri olan objektif unsur, cemiyetle dinin daima bir arada bulunuşu, diğer unsur olan subjektif unsur ise, cemiyet içindeki fertlerin dini tecrübesidir.²⁶

Sonuç olarak; sosyolojik düzlemde dinin anlaşılması ve geniş bir din tanımının yapılabilmesi için, kesinlikle indirgeme yoluna başvurmaksızın dinin, kutsal ve aşkın olanla ilişkili olduğunu, bir şekilde bu kutsala yönelik inanç ve pratikler kompleksine sahip bulunduğunu, grupla ilişkili bir fenomen olduğunu ve nihai anlam problemleri olarak adlandırılan şeylerle ilişkili bulunduğunu göz ardı etmemek gerekmektedir.²⁷

2. DİN - TOPLUM İLİŞKİLERİ:

İnsanlığın yeryüzünde ortaya çıktığından bu yana din fenomeni, insanı ve toplumları çeşitli şekillerde etkilemiştir. Bu sebeple insanlık tarihi aynı zamanda dinler tarihidir. Dolayısıyla, din ile toplumun karşılıklı ilişkilerini anlamak, din ile toplumsal değişimin karşılıklı ilişkilerini anlamayı kolaylaştıracaktır.

İnsanı ve toplumları dinden ayrı düşünmek ve değerlendirmek mümkün değildir. Din, insan toplumlarının evrensel bir boyutu olarak karşımıza çıkmakta ve kültürün ilk basamaklarından başlayarak aile, oymak, kabile, boy ve millet gibi tabii birliklerle hep yakın bir ilişki içinde olmuştur.²⁸ İnsanlarla dinin bu birlikteliği, bizi, dinin insanın hem bireysel hem de sosyal boyutuyla ilişkisine götürmektedir. Yani insanın ferdi ve sosyal, özel ve

²⁶ Yünni SEZEN: a.g.e., 84.

²⁷ Ejder OKUMUŞ: a.g.e., 64.

²⁸ Sulhi DÖNMEZER: Sosyoloji, (İstanbul, Beta Yay., 1990), 260.

kamusal özellikleri bulunduğuna göre, insanın hayatını yönlendiren ve insanın mutluluğunu hedefleyen dinin de, doğal olarak insanla hem bireysel hem sosyal ve hem özel hem de kamusal yönleri itibariyle ilişkileri olacaktır. Din, hem teorik-akidevi, hem pratik-ibadeti, hem psikolojik, hem sosyolojik; hem subjektif, hem de objektif yönü itibariyle bir bütün olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat dinin sosyal bir fenomen olması, onun daima toplumsal bir form içinde tezahür eden bir olgu olduğu anlamına gelmez. Çünkü din aynı zamanda dini fenomenlerin toplumsal realitenin asli öğeleridir.

Din , sosyal hayatın hemen hemen her alanında insanları etki altında bırakır. Dinlerde bulunan ahlaki ilke ve esaslar vb. insanların sosyal eylemlerini güçlü bir biçimde etkiler ve böylece sosyal düzenin objektif yapısının belirlenmesinde önemli bir rol oynar.²⁹ Din-toplum ilişkileri bağlamında din ve ondan doğan grupların herhangi bir kültür çevresinde her türlü etkiden soyutlanmış olarak yaşayamayacakları, tam tersi kültürel hayatın bütün kısımları; evlilik veya aile, eğitim, ekonomi, siyaset, boş zamanlar, ahlak, hukuk, sanat, teknoloji ve bilhassa toplumun genel yapısı, yani zümreler, sınıflar ve diğer sosyal tabakalaşma biçimleri ve tabiatıyla siyasi yapı ile sıkı bir ilişki halinde bulundukları açıktır. Bunun sonucu olarak da din ve toplum arasındaki ilişkilerin tek yönlü değil, karşılıklı etki esasına dayandığı görülmektedir.

Wach'a göre din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişki dikkatli bir şekilde ve sistematik bir incelemeyle incelendiğinde, dinin toplum üzerindeki etkisinin birinci derecede olduğu görülmektedir. Bunun sonucu olarak da dinin toplumların zihniyetleri üzerindeki etkisi, aynı toplumların örgütlenmeleri üzerindeki etkisinden daha da büyük olmaktadır.³⁰ Din, kültürün ilk basamaklarından başlayarak aile, oymak, kabile, boy ve millet gibi tabii birlikleri önemli ölçüde etkilemiştir. Din-toplum ilişkileri açısından önemli bir

²⁹ Joachim WACH : a.g.e. , 61.

³⁰ Joachim WACH : Din Sosyolojisine Giriş, Çev. Battal İNANDI, (Ankara, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yay., 1987), 17.

nokta da, dinin devlet üzerinde de etkili olduğudur. Din, devleti hukuk, fiiliyat, şekil ve içerik olarak bakımından çok çeşitli biçimlerde etkilemekte ve yönlendirmektedir. Din, toplum üzerinde grup oluşturma ve teşkilat kurma yönüyle de etkilemektedir.³¹

Dinin toplum üzerinde etkisi olduğu gibi, toplumun da din üzerinde etkileri bulunmaktadır. Dinin belli bir yerdeki organizasyonu ve teolojisi, bir ölçüde dinin içinden çıkıp kurumlaştığı toplumun özelliklerince paylaşılır. Her din başlangıçta içinden çıktığı sosyolojik çevrenin etkisi altındadır. Toplum hayatının az farklılaştığı şartlarda rit, mit, inanç ve ibadetler bariz bir biçimde toplum yapısının damgasını taşırlar.³² Bu durum mitolojik halk dinlerinde olduğu gibi günümüz dinleri için de geçerlidir.

Sonuç itibariyle din-toplum ilişkilerine sosyolojik olarak bakıldığında, dinle toplumun ilişkilerinin tek taraflı olarak din veya toplum tarafından bakılarak anlaşılamayacağı görülmektedir. Çünkü dinle toplum arasındaki ilişkilerin karşılıklı olduğu, dinin toplum üzerinde etkileri olduğu gibi toplumun da din üzerinde etkileri vardır. Din-toplum ilişkilerine her iki açıdan bakılmadığı zaman, dinin indirgenmesi ortaya çıkmaktadır. Bunun için din fenomeninin aşkın boyutlarının dışında sosyal boyutlarını, din ile toplumun karşılıklı ilişkileri esasında araştırmak gereklidir. Bu noktada dini sosyal boyutuna indirgememeye dikkat etmek gerekmektedir. Dini salt sosyal boyutuna indirgemek; dinin mahiyetini sosyolojik anlamda dinin toplumsallığına indirgemek, dini, sadece gerçekliğin sosyal inşasının bir bölümü olarak görmek, dini sosyal gerçekliğin bir ürünü biçiminde ele almak demektir.³³ Çünkü bir yönüyle din toplum üzerinde etkili olmakta ve toplum, kendini din ile ifade ederken; diğer bir yönüyle ise din üzerinde etkin bir konuma gelerek din, kendini topluma, toplumlara has özellik ve şartlarıyla ifade etmektedir. Yani din, kendini toplumla, toplum da kendini din ile izah

³¹ Joachim WACH : Din Sosyolojisine Giriş, 17-30.

³² Joachim WACH : Din Sosyolojisine Giriş, 7.

³³ Joachim WACH : Din Sosyolojisine Giriş, 31.

etmekte; din kendisinin bağılı olduğu toplumu açıklamakta, toplum da kendisinin bağılı bulunduğu dini açıklamaktadır.

3. TOPLUMSAL DEĞİŞME:

İnsanın toplum hayatı yaşamak zorunda oluşu gibi toplumların değişme özelliği de hem tarihi ve hem de sosyolojik bir gerçekliktir. Değişme özelliği toplumların temel niteliklerinden biridir ve bugüne kadar hiçbir şekilde değişmeyen bir toplumla karşılaşmamıştır. Bütün toplumlar mutlaka yavaş da olsa değişmektedirler. Bu durumda değişme doğal, sürekli, kaçınılmaz ve gerekli bir süreç olarak görünmektedir ve bu süreç farklı toplumlarda bile benzerlikler göstermektedir.³⁴ Şu halde hiçbir toplum hareketsiz değildir; aksine her toplumun kendine has bir dinamizmi vardır ve daima az veya çok bir değişme ile karşı karşıyadır. Ancak her insan topluluğunun özünü oluşturan değişim tek tip ve tek düze değildir. Toplumların yapı ve yaşayışında farklı değişimler söz konusudur ve bunların bir kısmı çok hızlı, bir kısmı ise yavaş bir tempoda seyreder. Değişme hızı toplumdan topluma değişiklik gösterir. Geleneksel toplumlarda değişme daha yavaş bir şekilde olurken endüstriyel toplumlarda daha hızlı bir biçimde gerçekleşmektedir.

İnsan topluluklarının son birkaç yüzyıl içerisinde ve özellikle de 20. yüzyılın ikinci yarısından bu yana karşı karşıya kaldıkları hızlı sosyal, kültürel, politik, ekonomik, teknolojik ve sınai gelişme ve değişmeler sosyolojinin toplumlardaki bu değişimleri bilimsel olarak incelemeyi amaçlamış olmasına sebep olmuştur. Unutmamak gerekir ki, toplumsal değişimin boyutları çok geniştir; yani sadece ekonomik, sosyal, günlük yaşantı şekilleri, ayrıca teknolojik ve bilimsel alanları değil, aynı zamanda bunların sonucu olarak fertlerin zihniyetleri, düşünce şekilleri ve hayata bakış

³⁴ Z. ARSLANTÜRK - T. AMMAN : Sosyoloji, (İstanbul, 2001), 390.

tarzlarında da bir değişme söz konusudur. Bu değişme, aniden ortaya çıkan bir olgu olmayıp bir süreç halinde yavaş yavaş gelişmekte olan bir gerçekliktir. Düşünsel faaliyetler ise, fertlerin dünya görüşünü oluşturan Allah, insan, ruh, madde, din, toplum, alem, ahlak... gibi kavramların anlamlarında yeni yorumlar meydana getirerek önemli değişikliklere sebep olur.³⁵

Sosyoloji dilindeki değişme kavramı günlük hayatta kullanılan “değişme” veya “değişiklik” gibi kelimelerle karıştırılmamalıdır. Sosyolojide değişme, şu üç özelliğin birlikte var olması durumunu ifade eden bir kavramdır:

1. Zaman dilimi: Sosyal değişme belli bir zaman dilimine bağlı bir olgudur.
2. Kesintisizlik: Sosyal değişme kesintisiz olmalıdır. Sosyal yapıların belli bir stabilitesi vardır. Değişmeden söz edebilmek için bu stabilitenin bozulması gerekir.
3. Kollektif olma : Sosyal değişme kollektif bir olgudur; yani aile, cemaat, eğitim, iktisat gibi kalıcı birliktelikleri ifade eden grup ve kurumlar bazında ortaya çıkar.

Hayatta her şey sürekli bir değişme içindedir; ancak sosyal değişme kavramı sadece toplum yapısındaki temel ve geniş değişimleri ifade etmektedir.³⁶

Ancak toplum hayatında meydana gelen her değişim sosyolojide “sosyal değişim” olarak nitelendirilemez. Örneğin, moda ile ilgili ve iş hayatındaki dönemsel değişimler sosyal değişim kavramının içine girmez. Çünkü sosyal değişimde yenilik esastır ve bu da ancak sosyal sistemi meydana getiren yapısal unsurların değişmesiyle mümkündür. Sosyal değişme her şeyden önce kolektif bir değişmedir; toplumun tamamını veya

³⁵ Fazlurrahman : İslam ve Çağdaşlık, Çev. A.AÇIKGENÇ-H.KIRBAŞOĞLU, (Ankara, 1990), Önsöz, 21.

³⁶ Z. ARSLANTÜRK-T.AMMAN : a.g.e., 385-386

önemli bir bölümünü ilgilendirir. Bu bağlamda, toplumdaki bir veya birkaç kişide meydana gelen ve toplumsal sistemin yapı ve fonksiyonlarında geniş ve köklü değişimleri içermeyen değişiklikler gerçek anlamda sosyal değişim değildirler.³⁷

Sosyal değişmeyi, “zaman içerisinde bir toplumda gözlenebilen ve toplumun sosyal teşkilatının yapısı veya fonksiyonlarını geçici olarak değil de sürekli ve köklü bir şekilde etkileyen ve toplumun tarihin akışını değiştiren değişiklikler ” diye tanımlamak mümkündür.³⁸ Bu tanıma göre sosyal değişim her şeyden önce kolektif bir değişim olup toplumun tamamını veya önemli bir bölümünü ilgilendirmektedir. Bu yönüyle sosyal değişim, toplumu meydana getiren unsurlarda ortaya çıkan köklü değişiklikleri ifade etmektedir.

Günümüz sosyologları orta ve kısa vadeli değişim için sosyal değişim kavramını kullanmakta; insanlık tarihinden ilk çağlardan günümüze kadar uzanan uzun vadeli değişim için sosyal tekamül (evrim) kavramını tercih etmektedirler. Sosyolojide şu veya bu şekilde değişmeyi ifade eden evrim, devrim, büyüme, ilerleme, gelişme/kalkınma, modernleşme, batılılaşıma ve kültürel değişim gibi bir dizi kavram kullanılmaktadır. Bu kavramların bazıları değer yargısı içermekte, bazıları da değişimin ritmine, hızına ve yönüne işaret etmektedir.

Sosyal değişmeyi meydana getiren çeşitli faktörler vardır. Sosyal değişmeyi sağlayan iç faktörler nüfus, teknoloji, kültürel değerler ve ideoloji; dış faktörler ise fiziki çevre değişiklikleri, salgın hastalıklar, kültürel temas ve istila gibi olaylardır. Sosyologlar sosyal değişimde rol alan fiziki çevre, teknoloji, ırk, iktisadi üretim yapıları, bilgi seviyesi, dini inançlar gibi faktörlerden birini sosyal değişimin etkin faktörü olarak değerlendirerek, çeşitli sosyal değişim nazariyeleri ortaya koymuşlardır. Aynı zamanda sosyal değişim sürecini çözümlemek için çeşitli teoriler geliştirmişlerdir. Değişim

³⁷ Ünver GÜNAY : Din Sosyolojisi (İstanbul, İnsan Yay., 2003), 363.

³⁸ Ünver GÜNAY : a.g.e. ; 363

konusuyla ilgili ilk teoriler sosyolojiden çok tarih felsefesiyle ilgilidir. Örneğin A. Comte ve H. Spencer sosyal değişme konusunda evrimci determinist nazariyelerin temsilcisi olmuşlardır. Onlar sosyal değişmeyi daima ileriye giden bir tür sosyal tekamül şeklinde anlamışlardır. Comte'un üç hal kanunu ile Spencer'in basitten mürekkebe doğru gelişen değişme anlayışı onların sosyal değişme nazariyeleridir. Ancak bu nazariyeler tutarlı ve geçerli görülmemektedir. Tarihi maddecilerin sosyal değişmeyi asli faktör addettikleri üretimin maddi güçlerini temsil eden ekonomik tekniğe bağlamaları da determinist bir sosyal değişme nazariyesidir. Netice olarak günümüzde tek bir faktörün mutlak belirleyiciliği yerine değişme olgusunun birçok faktörün karşılıklı etkileşimi veya birleşiminin bir sonucu olduğu kabul edilmektedir.³⁹

Günümüz sosyolojisinde değişmeyle ilgili iki temel düşünce ön plandadır :

1. Değişmenin tek doğrultulu bir çizgide değil, çok doğrultulu çizgide olması ve
2. Değişme olgusunu çok faktörle açıklamalar gerektiren karmaşık bir süreç olduğu hususunda geniş bir ittifak vardır.⁴⁰

Şunu da unutmamak gerekir ki toplumlarda gözlemlenen ve oldukça karmaşık bir süreç olan sosyal değişme olgusu aynı zamanda birçok direnişi de beraberinde getirmektedir. Çünkü insanların alışageldikleri hayat düzenlerini değiştirmeleri hiç de kolay bir iş değildir. Nitekim gelenek denilen sosyal hadise toplum hayatını belli bir dengede tutmaya yönelik tipik bir sosyal gerçekliktir. Geleneksel toplumdan endüstri toplumuna, oradan da günümüze kadar uzanan değişme sürecinde nüfus, yerleşim merkezi, sosyal tabakalaşma, sosyal bütünleşme, aile, eğitim, iktisat, siyaset ve din konularında değişme ve farklılaşmalar söz konusudur.⁴¹

³⁹ Ünver GÜNAY : a.g.e. ; 365-366.

⁴⁰ Z. ARSLANTÜRK-T.AMMAN : a.g.e. 402-403.

⁴¹ Z. ARSLANTÜRK-T.AMMAN : a.g.e. 392-398

4. DİN / İSLAM VE DEĞİŞME:

Yukarıda ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız gibi mutlaka her toplum tarihin her döneminde az ya da çok değişime uğramıştır ve bu değişim devam edecektir. Bütün sosyal tezahürler gibi dinler de değişmeye maruz kalmışlardır. Eğer öyle olmasaydı tarih içinde farklı dinler ve her bir dinin de tarihi seyri boyunca farklılaşması ve değişiklik arz etmesi söz konusu olmazdı.

Beşeri bir fenomen olan din, sosyal hayatın en eski ve en tipik tezahürlerinden biridir ve onun çeşitli yönleri bulunmaktadır. Bir toplum olayı olarak din toplum içerisinde meydana gelen toplumsal olaylar ve değişmelerden etkilenmiştir. Din bir yandan sosyal olay ve olguları etkilerken, diğer yandan kendisinin bir sosyal olgu ve kurum olarak toplumda yerini alması, onun diğer sosyal olgular ve kurumlarla ilişkisini gündeme getirmektedir.

Din ve toplum arasındaki ilişkilerin karşılıklı olmasının, din ile toplumsal bir olay olan sosyal değişme arasındaki ilişkiler konusunda belirleyici bir rol oynadığını belirtmek gerekir. Bu sebeple sosyal değişimin din üzerindeki etkileri ile dinin sosyal değişme süreci içerisindeki rolü önemlilik arz etmektedir. Dinle sosyal değişme arasında çok yönlü bir ilişki söz konusudur. Din, bir taraftan sosyal değişmeye engel oluşturan bir faktör olurken diğer taraftan sosyal değişimin motor gücü olarak karşımıza çıkmakta ve hatta dini değişmeyi sosyal değişimin bir sonucu olarak ele almayı mümkün kılmaktadır.

Şüphesiz, ister toplumsal değişmeyi sağlayıcı bir faktör ve hatta onun motor gücü olarak, isterse de toplumsal değişmeyi yavaşlatıcı ve hatta engelleyici bir faktör olarak din, toplumsal değişme süreci içerisinde hiçbir zaman tek başına hareket etmemekte; tersine o öteki toplumsal, ekonomik,

siyasal, kültürel... vb. faktörlerle etkileşim ve hatta duruma göre işbirliği içerisinde olmaktadır. Dinin, toplum hayatındaki en önemli fonksiyonlarından biri sosyal bütünleşmeyi sağlamasıdır. Bu sebeple din, daha çok istikrar faktörü olarak değerlendirilmektedir ve bu yönüyle her çeşit zihniyet, değer, norm, sosyal ve kültürel yapı değişikliklerine karşı bir fren ve engel teşkil etme fonksiyonunu yerine getirmektedir. Örneğin Marksist sosyologlar hakim sınıfların egemenliklerini sağlamada bir araç ve insanoğlunun ıstırabını hafifletme çabası olarak dini, genelde toplumsal değişmeye karşı güçlü bir fren şeklinde algılamışlardır.⁴²

Dinler tarih içerisinde zamanla değişikliklere uğramakta, farklı yorum ve uygulamalarla yeni şekiller kazanmaktadır. Bu durumda din söz konusu değişikliklere karşı çıkarak dini asli şekline döndürme çabası içerisinde girmektedir. Fakat bu durum değişime karşı oluş olarak algılanmaktadır. Halbuki dinler bu tür değişimleri asıl kaynaktan uzaklaşma ve bir tür bozulma olarak görmektedir. Aslında her dini sistem, değişmeye karşı oldukça sağlam temel bir takım inançlar, ibadetler ve kutsal metinler gibi değişmeyen değerlere dayanmaktadır. Bunun sonucu olarak da din daha çok muhafazakârlık faktörü olarak kendini göstermektedir. Özellikle bu durum dinin gelenekselleştiği ve müesseseseleşerek istikrar kazandığı toplumlarda daha açık bir şekilde görülmektedir. Kutsal metinlere, geleneğe, sembollere bağlılık, özellikle gelenekselleşmiş ve müesseseseleşmiş bir dini, eşyanın mevcut düzenini muhafazaya götürmekte ve bunun sonucu olarak da din, genelde yeni değerlerin ortaya çıkarıcısı olmaktan daha çok eski değerlerin koruyucusu şeklinde algılanmaktadır. Fakat diğer taraftan din, bir sosyal değişme faktörü olarak da kendini göstermektedir. Weber'e göre değerler ve özellikle de dini ve ahlaki değerler ve fikirler, sosyal ve ekonomik değişme olgusu içinde yer alabilir ve hatta yerine göre onlar bu değişikliklerin başat faktörü rolünü üstlenebilir. O'na göre batıda modern kapitalizmin doğuşunda

⁴² Ünver GÜNAY : a.g.e. 368-369

Hristiyanlık, sosyal ve ekonomik değişimin ve dolayısıyla da yeni değerlerin ortaya çıkmasının hakim faktörü konumundadır.⁴³

Dinin sosyal değişmeye müspet ve menfî etkisine İslam'dan da örnekler vermek mümkündür. Hz. Muhammed (S.A.V.)' in çağrısı putperest inanç ve cahilce gelenekler içinde bocalayan bir toplumda kısa bir süre içerisinde köklü dini-sosyal değişimleri sağlamış ve üstelik de bu değişim dünyanın büyük bir bölümünü etki alanına alacak kadar geniş kapsamlı olmuştur. Fakat diğer taraftan belli bir zamandan sonra gelenekselleşme ortaya çıkmış ve buna paralel olarak taklitçiliğin yerleşmesiyle de her türlü yeniliğe-yenileşmeye bid'at damgası vurularak İslam'ın dinamizmi kaybolmuştur.

İslam'ın modern dönemde yaşadığı dinsel değişme, önceki değişim biçimlerinden köklü bir biçimde ayrılmaktadır. Çünkü modern öncesi değişme biçimleri dinin kendi tabiatını yeni koşullarda yeni üsluplarla ortaya koymaktan ibaretti ve içtihat kurumu ve söylemi, bu vazifeyi görüyordu. Fakat modernist İslam anlayışı olarak yeni bir dinsel değişme ile yüz yüze kalan İslam; yeni modern paradigmanın ürününe dönüşmüştür. Amaç, dinin ruhuna uygun bir yenilenmeye gitmek değil; modernleşme ideolojisini benimsemeye engel dinsel bir tahayyülü kökten değiştirerek çözmeye çalışmaktır. Modern dönemin İslam anlayışındaki değişme arayışları, aydınlanma felsefesinin ilerlemeci teorileriyle birleşerek, klasik öze dönüşçü değişme arayışlarından ayrılmaktadır. İslam'ı ilk sadeliğine döndürerek yeniden yorumlamaya çalışırken temelde modern medeniyetin seviyesine ulaşma güdüsünden beslenilmektedir. Yani modernist İslam anlayışı, temelde Hristiyan batı karşısında nasıl olur da doğru ve mükemmel bir din olan İslam'a rağmen müslümanların geriliği ortaya çıkar tepkisinin bir ürünüdür. Aslında bu tepkiye göre İslam'ın saf hali, modern gelişmelerle bağdaşabilen aktivist, dünyevi ve rasyonel bir güdüsel doğaya sahiptir. Ancak zamanla İslam'ın bu saf hali

⁴³ Ünver GÜNAY : a.g.e .370-372

bozulduğu için müslümanlar gerilemiştir. Bu durumda modernist anlayışa göre Müslümanların batı sanayi toplumunun ileri seviyesini yakalayabilmek için bid'at ve hurafelerden kurtularak yeniden saf İslam'a dönmeleri gerekmektedir. Çünkü İslam'ın özünde rasyonel, aktif ve dünyacı güdüler bulunmaktadır.⁴⁴

Sosyal değişme olayının din üzerindeki etkileri önemli bir husustur. Din, geleneksel bir toplumda yaratıcı bir unsur şeklinde ortaya çıkmakta ve önemli sosyal değişiklikleri beraberinde getirmekte ise de dinlerin ortaya çıkışı sosyal buhran dönemlerinde ve toplumsal karışıklıklar sonucunda olmaktadır. Aslında din ne kadar köklü ve değişmez özellikler taşırsa taşırsın yine de zaman içinde toplumda ortaya çıkan ve gerçekleşen köklü değişikliklerden etkilenmesi kaçınılmazdır. İslamiyet'te "Ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü" ilkesi dinlerin toplumlarda ortaya çıkan köklü değişikliklerden etkilendiğine güzel bir örneklik göstermektedir. Din bir yönüyle değişmeye engel oluştururken öte yandan yerine göre asli kaynağı fonksiyonunu üstlenmekte ve nihayet toplumda ortaya çıkan sosyal değişimleri dini yaşayış üzerinde yankıları olmaktadır. Her yeni din, içinden çıktığı siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel sınırların ötesine taşıdığı andan itibaren yeni şartlara uyum sağlamak durumunda kalmaktadır. Bu gelişmeye paralel olarak yeni ve farklı dini eğilim ve şekiller ortaya çıkmakta ve bunlar geleneksel temayül, yaşayış ve formlarla çatışmaya girmektedir.⁴⁵

Din ve sosyal değişme bir diğerini etkileyerek toplumların ilerleme ve gelişmelerinde veya çöküşlerinde son derece önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda dinin toplumdaki konumu ve önemi önemlidir. Din, bütün toplumlarda hala devam eden önemli sosyal olgudur; fakat özellikle batı toplumlarında önemli değişiklikler geçirmiştir. Ancak dinin değişmeyen yönlerinin ve fonksiyonlarının olduğunu da unutmamak gerekir.

⁴⁴ Ergün YILDIRIM:Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi (1908-1950), (İstanbul, Bilge Yay.,1999), 47-48.

⁴⁵ Ünver GÜNAY : a.g.e. 373-375

Din anlayışındaki farklılıkların kaynağında modernist, postmodernist ve geleneksel dini yaklaşımlar yatmaktadır. Geleneksel toplum din ekseninde şekillenmiş bir toplumdur. Endüstri toplumuna doğru değişme sürecinde din, sosyal hayatı belirleme gücünü kaybetmekte, siyasi hayattan ise tamamen çekilmek zorunda kalmaktadır. Bu süreç erken dönemde endüstrileşmiş olan batı toplumlarında sosyal dinamiklerin etkisiyle laikleşme / sekülerleşme şeklinde gerçekleşmekte; onları model alarak gelişmek isteyen toplumlarda ise yönetici elitler tarafından belirlenen planlı değişme programları çerçevesinde laikleştirme / sekülerleştirme şeklinde gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Genel olarak bakıldığında sosyal değişimin, geleneksel din anlayışının gerilemesi, dinin kurumsal niteliğinin zayıflaması, kişiden kişiye değişen din anlayışlarının ortaya çıkması, dinin ibadet boyutunun geri plana itilmesi, yeni din ve mezheplerin doğması yönünde olduğu görülmektedir.⁴⁶

Geleneksel din anlayışından modern din anlayışına geçişe paralel olarak da bir takım yapısal değişiklikler olmuştur. Modern dönemin devamı veya yeni bir dönemin başlaması hususunda tartışmalar olmakla birlikte köklü bir değişimler yaşanmaktadır ve din-toplum ilişkilerinin değişime uğradığı bir gerçektir.⁴⁷

5. TÜRK TOPLUMUNDA DEĞİŞİM / MODERNLEŞME , DİN VE LAİKLİK:

Türk modernleşmesini sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek için öncelikle onun arka planını oluşturan batı modernleşmesinin hangi dinamiklere dayandığı ve ne gibi temel özellikler taşıdığı üzerinde durmak gerekir.

⁴⁶ Recep ŞENTÜRK : Günümüz Batı Toplumlarında Din ve Din Sosyolojileri, (İstanbul, 2001), 15-16.

⁴⁷ Z. ARSLANTÜRK-T.AMMAN : a.g.e. 397.

Batı toplumlarını tarihsel süreç içerisinde, özellikle Rönesans ve Reform hareketleriyle başlayan, Aydınlanma, Fransız İhtilali ve Endüstriyel Devrim ile yönünü bulan modernliğin ortaya koyduğu düşünce ve yaşam tarzları, yeryüzünü bir bütün olarak geleneksel toplumsal düzenlerden benzerine rastlanamayacak şekilde söküp çıkarmıştır. İnsanlığın karşısında bulduğu yeni olgunun sebebiyet verdiği yeni dönüşümler, hem yaygınlıkları, hem de yoğunlukları bakımından geleneksel zaman ve mekânlara has değişim biçimlerinin çoğundan daha kapsamlıdır. Yaygınlık boyutundan bakıldığında bu dönüşümler, global toplumsal bağlantı biçimleri kurulmasında etkili olmuştur.⁴⁸ Yoğunluk açısından ise insan hayatının en özel ve kişisel özelliklerini, doğal çevresini değiştirme gücüne sahiptir.⁴⁹

Batıda ortaya atılan, fakat Batı dışı toplumları da ilgilendiren modernleşme kuramlarının Batıya mı özgü oldukları, evrensel mi oldukları konusunda pek çok tartışma yapılmıştır.

Modernleşme kavramı II. Dünya Savaşı'ndan sonra moda olmuş bir kavramdır. Toplumsal değişimle ilgili genel tartışmalar bile modernleşme sorununa yönelik bir hal almıştır. Modernliğin çeşitli boyutlarını ele aldığı çalışmasının sonunda Giddens “ acaba modernlik nereye kadar Batıya özgü bir nitelik taşır ” sorusunu sorar ve bu soruya cevap verirken modernliğin analitik olarak ayrılabilir yönlerini göz önünde bulundurmanın gereğinin altını çizmektedir. O'na göre kurumsal kümeler açısından bakıldığında iki farklı örgütsel gruplaşmanın modernliğin gelişimi içerisinde özel bir önemi vardır. Bunlar: Ulus-devlet ve sistematik kapitalist üretim. Bunlardan her ikisinin de kökleri Avrupa tarihinin belirli karakteristikleri içinde bulunur. Eğer birbirleriyle yakından bağlantılı olarak dünyaya yayılmışlarsa bunun nedeni, her şeyden önce ürettikleri güçtür. Yine O'na göre modernlik

⁴⁸ Levent KÖKER : Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi, (İstanbul, İletişim Yay., 1990), 23 vd.

⁴⁹ Anthony GIDDENS : Modernliğin Sonuçları, Çev. Ersin KUŞDİL, (İstanbul, Ayrıntı Yay., 1994) , 12.

bu iki muhteşem dönüştürücü etken tarafından desteklenen hayat biçimleri yönünden sadece Batıya özgüdür.⁵⁰

Klasik sosyologlar 19. yüzyılın yapısının ve değişmelerin dinin sonunu getirdiğini ileri sürerek modern dönemde artık bilinen biçimiyle dine yer yoktur. Çağdaş sosyologların pek çoğu bu görüşe katılmamaktadır. Din bu değişimden etkilense de hala önemini korumaktadır. Çünkü din orta çağda sahip olduğu bazı özellikleri kaybetse de, dinin toplumsal ve bireysel gücünü tamamen kaybettiği anlamına gelmemektedir. Bir değişim süreci olarak modernleşme Batılı bağlamda kurumlaşmış dini ve bireylerin dini hayatını mutlaka etkilemiştir. Batıda kurumlaşmış din büyük oranda geleneksel toplumsal yapının özelliklerini taşıdığından, bu yeni oluşumlar hem kurumlaşmış dini hem de onun bakış açısını etkilemiş görünmektedir. Bugün gelinen noktada, toplumlar modernleştikçe dinin etkisi azalacaktır, dinsel toplum hayatında kaybolmaya yüz tutacaktır varsayımını sosyolojik olarak kanıtlamak mümkün değildir. Hatta günümüzde başta Amerika olmak üzere yeniden dine dönüş hareketlerinden söz edilmektedir. Fakat bu yeni dini oluşumların da modernleşmeden çeşitli şekillerde etkilendikleri gerçeği göz ardı edilmemelidir.⁵¹

Modernleşmenin din-toplum ilişkileri bakımından önemli bir sonucu olan Laikliği de göz önünde bulundurarak Alain Touraine'ın " laiklik olarak adlandırabileceğimiz dünyevileşmeyi reddetmekten daha saçma ve yıkıcı bir şey olamaz; ama hiçbir şey de bize, yıkamış olduğumuz bir bebeği kirli suyla atıyormuş gibi, dini de atma hakkını vermez. " değerlendirmesi dikkat çekicidir.⁵²

⁵⁰ Anthony GIDDENS : a.g.e. 156-157.

⁵¹ M. Emin KÖKTAŞ : Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık, (Ankara, Vadi Yay., 1997), 13-36

⁵² Alain TOURAINE : Modernliğin Eleştirisi, Çev. Hülya TUFAN, (İstanbul, Yapı –Kredi Yay., 1994) ,239.

Bu genel değerlendirmelerden sonra Türk modernleşmesini incelediğimizde 18. ve 19. yüzyıllarda Osmanlı Devletinin, karşılaştığı sorunları çözümlmek amacıyla önce askeri sonra eğitim, idare ve hukuk alanlarında giriştiği modernleşme çabalarının, Cumhuriyet sonrası gerçekleştirilen radikal reformlara öncülük ettiği görülmektedir. Fakat Cumhuriyet öncesi yenileşme hareketleri daha çok devleti kurtarma amacıyla sisteme yönelik ve kısmi iken, Cumhuriyet sonrasında yukarıdan aşağıya bütünüyle toplumu dönüştürmeye yönelik radikal bir hareket olmuştur. Batı modernleşmesi kendi tarihsel-toplumsal şartlarının bir sonucu olarak ve kendi geleneğiyle hesaplaşarak ortaya çıkarken, Türk modernleşmesi sanki başka bir tarihi kendi tarihi gibi algılayarak kendi tarihsel birikimini pek hesaba katmadan bir öykünme şeklinde şekillenmiştir.⁵³ Bunun sonucu olarak da daima ideolojik özellik göstermektedir. Bu durumun bir uzantısı olarak Türkiye'nin kendini modern olarak tanımlayan kesimi, batı anlamında kültürel bir derinliği ve entelektüel bir özeleştirici sürecini yaşamadıkları halde, modernizmin dışsal tezahürlerini benimsemeye Batılılaştıklarını sanmışlardır. Dolayısıyla modernlik toplumun içinden, dolayısıyla toplumu anlayarak üretilmediği sürece baskıcı olmaya ve toplumun belli bir kesiminin tercihi olmaya mahkûm olmaktadır.⁵⁴

Cumhuriyetin bürokrat-elit kadrosu batılılaşmayı bir an önce başarmak düşüncesiyle geleneksel düzeni tamamiyle inkâr edip yepyeni bir devlet-toplum düzeni kurmaya yönelmişlerdir. Cumhuriyet dönemindeki modernleşme girişimleri sosyo-ekonomik yapıda köklü değişimlerden daha çok, siyasal ve kültürel sistemlerde dönüşümler gerçekleştirmeye yöneliktir.⁵⁵

Modernleşme öncülerinin din konusundaki inanç ve tutumlarında ve modernleşme süreciyle karşı karşıya kalan Müslüman ulema

⁵³ Mehmet S. AYDIN : " Türkiye'de Din ve Modernleşmesi Üzerine Bazı Düşünceler ", Türk Yurdu, S. 116-117, Nisan-Mayıs 1997, 15.

⁵⁴ Etyen MAHÇUPYAN : İdeolojiler ve Modernite, (İstanbul, Yol yay., 1997), 150.

⁵⁵ A. Yaşar SARIBAY : Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam, (İstanbul, İletişim Yay., 1994), 59-61

ve aydınların kendi geleneklerini yeniden üretme girişimlerinde olmak üzere Türk modernleşmesinin dinle ilişkisi iki boyutta kendini göstermektedir. Bu girişimlerin dini düşüncenin gelişmesi bakımından önemli katkıları olmuştur. Ancak, ne var ki ikinci grubun bu bağlamdaki denemeleri Cumhuriyet sonrasında büyük oranda kesintiye uğramıştır. Dolayısıyla bu oluşumlar modernleşmeye yeni bir kimlik kazandıracak bir “ İslami modernleşme” yi sağlayamadı. Gelenekle bağı kopan bu çizgi şimdi yeniden kurma çabası göstermektedir. Türk modernleşmesi öncülerinin dinle ilgili tutumunda baştan beri karşı karşıya bulunduğu sorun temelinde dini bir karşı ideoloji olarak görmesi yatmaktadır. Bu anlayışın gerisinde dinin, en azından görünen şekliyle geriliğin önemli öğelerinden birisi olduğu düşüncesinin yattığı söylenebilir. Dolayısıyla sorunun kaynağı, laikliğin hukuki bir ilke şeklinde devletin bir özelliği olarak kabul edilmesinden çok bir ideoloji olarak din konusundaki olumsuz tutumunda yatmaktadır. Öyle görülüyor ki sorun devletin niteliklerinden biri olarak kabul edilen laiklikten çok, Vergi’nin de sık sık vurguladığı bir kavramla laikliğin, “laikçilik” ideolojisi şeklinde algılanmasında bu anlayışın temelinde de 19. yüzyılın bir ürünü olan Pozitivizm ve Aydınlanma felsefesinin din karşıtı tutumu yatmaktadır. Bu felsefenin etkisiyle dinin artık modern toplumda kayda değer bir öneminin kalmayacağı yanlışına düşülmüştür. Fakat örnek alınan batıda bu dönemde din bir gerileme yaşamışsa da toplumsal önemini hiçbir zaman kaybetmemiştir.⁵⁶ Mardin’in “Kemalist elit Türklerin ferdi kimliklerini oluşturmada İslam’ın oynadığı rolü anlayamamıştır “ ifadesi bu durumu güzel bir şekilde özetlemektedir.⁵⁷

Laikliğin total bir ideoloji olarak anlaşılmasının Tek Parti Dönemi’nde sergilenen örnekleri, demokratik süreç içinde bir yumuşama göstermiş olmakla birlikte dinin konumunun ne olacağı sorunsalı daima var olmuştur. “Din bir vicdan işidir” ifadesi belki felsefi olarak bir anlam taşıyabilir,

⁵⁶ M.Emin KÖKTAŞ : Türkiye’nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslam , Haz. Mehmet DEMİRCİ, (Ankara, TDV Yay.,2000), 147-148.

⁵⁷ Şerif MARDİN : Türkiye’de Din ve Siyaset, (İstanbul,İletişim Yay.,1992),79.

fakat sosyolojik olarak hiçbir anlamı yoktur. Böyle bir anlayışın uygulamaya konmasının bir sonucu olarak da dönemin yöneticilerine, bu dönemde Müslümanların serbestçe ibadet etme imkanından yoksun bırakılmış oldukları şeklindeki suçlamaları en çok söz edilen suçlamalar arasındadır.⁵⁸

Öyle anlaşıyor ki; Türk modernleşmeci elitleri Türkiye'nin modernleşme sürecinde, modernleşmenin diğer göstergelerini bir tarafa bırakıp daha çok modernleşmeye engel olarak gördükleri dinle uğraşmaktadırlar. Din adına bazı olumsuzlukların var olduğu yadsınamaz bir gerçeklik olmakla birlikte, bir genellemeye giderek dini tamamıyla mahkum etme çabasına girmek kabul edilemez bir durumdur. Dini bir bütün olarak mahkum etme çabası toplumu, din konusunda modernleşmenin göstergelerinin hiç birisinde karşılaşılmayan bir biçimde germekte, bunun sonucu olarak da sağlıklı bir gelişme imkanı bulamayan din ve dini hayatta adeta bir tepki ideolojisine dönüşmektedir.

Din konusunda herkes özgür bir şekilde bazı düşüncelere sahip olabilir. Fakat hiç kimse sahip olunan bu düşünceleri tartışmasız, en doğru ve en mükemmel bir din olarak başkalarına dayatma hakkına sahip değildir. Din tanımlanmaya ve bir kalıba sokulmaya çalışılırken dinin kendini nasıl tanımladığı hususunun gözden kaçırılmaması gerekir. Çünkü her din aynı zamanda kendini tanımlar ve kendine inananlarından belli isteklerde bulunur. Bununla birlikte hayatlarında din önemseyenler kendilerine sosyolojik gettolaşmadan kurtarıp, düşüncelerinin modern kazanımlar karşısında yeniden gözden geçirmek zorundadırlar.⁵⁹

Sonuç olarak; Türk modernleşmesi süreç içinde ve çeşitli alanlarda belli kazanımlar elde etmekle birlikte, din olayını doğrudan anlama ve değerlendirme eksikliğinden ve buna bağlı olarak da dini doğru bir konuma

⁵⁸ Şerif MARDİN : a.g.e., 132.

⁵⁹ M. Emin KÖKTAŞ : Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslam , Haz. Mehmet DEMİRCİ, (Ankara, TDV Yay., 2000), 151.

yerleştirememe yanlışından kaynaklanan bir din sorunu varlığını devam ettirmektedir. Modernleşmede dini dışarıda tutarak istenen hedefe ulaşabilmenin mümkün olamayacağının kabul edilerek dini, en azından sosyolojik bir temel gerçeklik olarak kabul edip içselleştirmeye çalışmak gerekmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

ZİYA GÖKALP'İN HAYATI, ESERLERİ VE SOSYOLOJİ ANLAYIŞI

1. ZİYA GÖKALP'İN HAYATI:

Ziya Gökalp, 23 Mart 1876'da Diyarbakır'da doğdu. Asıl adı Mehmet Ziya'dır; Gökalp adı, düşüncelerine uygun olarak sonradan edindiği takma adıdır. Babası, o dönemde Diyarbakır'da il evrak müdürlüğü, nüfus müdürlüğü, il yönetim kurulu üyeliği görevlerinde bulunan, edebiyatı seven, Arapça ve Farsça dillerini bilen, doğu edebiyatını okuyan, divan edebiyatı ile uğraşan ve Diyarbakır gazetesinin başyazarlığını yapan özgür düşünceli bir halk adamı olan Mehmet Tevfik Efendi'dir. Tevfik Efendi'nin bu özellikleri Mehmet Ziya'nın yetişmesinde ve yönlendirilmesinde etkili olmuştur. Mehmet Ziya ilköğrenimini "Mercimek Örtmesi" adlı okulda yaptıktan sonra askeri rüştiyesine girdi. Bu dönemde okul müdürü İsmail Hakkı Bey, Ziya ile yakından ilgilenerek O'na Fransızca dersi vermiş, amcası Hasip Efendi de Arapça ve Farsça öğretmiştir. Mülkiye İdadisi'ndeki tabiiye hocası Doktor Yorgi'nin de Ziya Gökalp'in düşüncelerinin gelişmesinde ve kişiliğinin belirlenmesinde büyük tesirleri olmuştur. Gökalp bu yıllarda toplumsal sorunları irdelemeye, var olan yaşamın dışında yepyeni bir hayata ve düzene özlem duymaya başlamış, içinde yaşadığı toplumun kurtuluşunu araştıran bir çabanın içerisine girmiştir. Bu çabalar Gökalp'i kişiliği yönünden çok etkilemiş, fiziki olarak hiçbir rahatsızlığının bulunmamasına rağmen felsefi düşüncelerinden dolayı bunalım geçirip intihar teşebbüsünde bile bulunmuştur. Ziya Gökalp bu sıralarda Doğu kültürüne ilişkin okumalarının

yanında Batı kültürünü de okumaya ve incelemeye yönelmiş; bunun sonucu olarak içinde yaşadığı toplum üzerinde yoğunlaşmış, Türk toplumunu sosyolojik ve psikolojik yönlerden araştırmaya başlamıştır.

Ziya Gökalp çalışmalarının daha etkili ve verimli bir düzeye ulaşabilmesi için İstanbul'a gitmiş, maddi imkânsızlıklardan dolayı parasız ve yatılı bir okul olan "Veteriner Okulu"na girmiştir. Gökalp, aynı yıllarda Fransız İhtilali'ne ilişkin okumalarına ağırlık vererek o yıllarda var olan toplumsal düzene karşı olan özgürlükçü hareketlerle ilişkilerini kuvvetlendirmiştir. Ayasofya Camii'nde bildiri dağıtırken yakalanıp gözaltına alınır ve okulla ilişkisi kesilir. Bu arada 1900'de tutuklanmış, on ay hapiste yattıktan sonra Diyarbakır'a sürülmüş ve orada da gözaltına alınmıştır. Ziya Gökalp bu dönemde öğrenimini bırakarak amcasının kızı Vecihe Hanım'la evlenmiş, 1908 inkılâbına kadar ancak kısa bir süre Askeri rüştiyesinde sınavla kazandığı Farsça hocalığı yapmış, az bir süre de diğer bir memurlukta bulunmuş, bunlar dışında kalan bütün zamanını okumaya vermiş aynı zamanda da ülkenin içinde bulunduğu sorunları yakından izlemeyi ihmal etmeyerek Diyarbakır Destanı adlı kitabında o günün sorunlarını dile getirmeye çalışmıştır.

Gökalp 1908'den sonra Diyarbakır'da "İttihat ve Terakki Cemiyeti"ni kurmuş, Peyman gazetesini de bu dönemde çıkarmıştır. Bu gazete 31 Mart olaylarıyla kapanmış, Gökalp İstanbul'a gelmiş, daha sonra Diyarbakır'a "öğretim müfettişi" olarak atanmıştır.

İttihat ve Terakki Cemiyeti, şubelerden örgütün özgürlük hareketi ile ilgili rapor isteyince, Gökalp'in gönderdiği rapor merkezce beğenilmiş, Gökalp de Merkez Yönetim Kurulu'na üye seçilmiştir. Böylece Ziya Gökalp artık tamamıyla siyaset hayatına atılmıştır. İlk iş olarak da İttihat ve Terakki Lisesi'ni kurdurmuştur ve bu okulda ülkemizde ilk defa sosyoloji derslerini okul programına koydurarak dersin hocalığını yapmıştır. Aynı zamanda da gençleri sosyoloji öğrenmeleri için Cemiyet adına Fransa'ya

göndermiştir. Bütün bunlarla yaparken Ali Cenap ve Ömer Seyfettin'in çıkartmakta oldukları "Genç Kalemler" dergisinde Demir Taş, Hüseyin Sedat, Tevfik Vedat ve Gökalg imzalarıyla şiirler ve makaleler yazmış ve fikirleri buradan bütün memlekete yayılmıştır.

Balkan Savaşı sıralarında Gökalg, İstanbul'a gelerek Selanik'te başlattığı çalışmalarını burada geliştirmiştir. İttihat ve Terakki'cilerin hükümet olmaları üzerine eğitimin düzenlenmesi çalışmalarına ağırlık vermiş, hükümetteki nüfuzunu kullanarak "Darülfünun"un Edebiyat Fakültesi'nin yeniden düzenlenmesine çalışmış, ilkokul, orta ve liselerin üniversite program ve kadrolarına göre yeniden yapılanması için çaba göstermiş, kendisi de yeniden tesis ettiği sosyoloji profesörlüğünü üstlenmiştir. Aynı zamanda "Türk Yurdu" nda şiirler yazmış, "Türkleşmek, İslamlaşmak ve muasırlaşmak" adlı eserini de bu dergide yayınlamıştır. Daha sonraları, en canlı yazılarını yayınladığı, Türk milletinin tarih, terbiye, ahlak, iktisat ve hukuk sorunlarını incelediği "Yeni Mecmua"yı çıkartmış, siyasi yazılarını ise "Tanin" gazetesinde yayınlamıştır. Bunların dışında daha birçok dergide fikirlerini yaymaya çalışmıştır. Mustafa Şekip Tunç'un, Yahya Kemal'in, Ahmet Ağaoğlu'nun Edebiyat Fakültesi'ne girmesini sağlamış, Fuat Köprülü ve Necmettin Sadak'ı yetiştirmiştir.

Gökalg, İstanbul'u işgal eden İngilizler tarafından 30 Ocak 1919'da tutuklanmış ve beraberinde birçok aydınla birlikte Malta'ya sürülmüşlerdir. Gökalg Malta'da kaldığı iki buçuk yıl boyunca bazen Üç Yıldız, bazen de kendi imzasıyla Anadolu ve İstanbul gazetelerine şiirler ve makaleler yazarak çalışmalarını sürdürmüştür. 1921'de Gökalg, Malta esirlerinin serbest bırakılmasıyla vatana dönmüş, bir süre Ankara'da kaldıktan sonra Diyarbakır'a gitmiş ve orada Küçük Mecmua'yı çıkarmıştır. Gökalg bitmez tükenmez bu ve benzeri çabalarıyla, Anadolu'da kurtuluş hareketi sürecinin gelişmesine düşünsel yönden büyük katkılar sağlamıştır. Gökalg, Ankara'da Maarif Vekaleti Telif ve Tercüme Encümeni'ne başkan olarak atanınca derginin çıkışı durmuştur. Hayatının bundan sonra kalan

kısımında çalışmalarını yoğunlaştırarak, bir yandan yabancı dil bilen yazarlarını Encümene davet ederek klasiklerden çeviriler yapılmasına yönelmiş, bir yandan kendisi de “Türkçülüğün Esasları”, “Türk Töresi”, eserlerini yayınlamıştır. Eğitim sisteminde bazı yeniliklerin yapılmasına yardımcı olmuş, sultanilerin ismi lise olarak değiştirilmiş, yeni programlar hazırlanmıştır. 1923 seçimlerinde Diyarbakır’dan milletvekili seçilerek mecliste yeni anayasanın hazırlanması için çaba göndermiş, Maarif Vekaletindeki görevini bırakıp meclise geçince “Yeni Türkiye” isimli bir gazete çıkarmıştır. Ziya Gökalp, “Doğru Yol” adlı bir kitap derleyerek Halk Partisi’nin prensiplerinin ilmi izahını yapmış, bilimsel yönden desteklemiştir. Aynı zamanda da Yeni Gün ve Hakimiyeti Milliye gazetelerinde ülkede demokrasinin yerleşmesine yönelik yazılar yazmaya devam etmiştir. Ziya Gökalp yoğun çalışmalar sebebiyle hastalanmış, fakat hastalığına kesin bir teşhis konamamıştır.

Gökalp, “Türk Medeniyeti Tarihi” adlı eserinin birinci cildini yazmış fakat ikinci cildini tamamlayamadan 25 Ekim 1924 günü saat 05.00’de yatmakta olduğu Fransız Hastanesinde Atatürk’ün yurt dışında tedavi ettirme teklifi gerçekleşmeden yaşamdan ayrılmış, 26 Ekim 1924’de yapılan büyük bir törenle Sultan Mahmut Türbesi Mezarlığı’na defnedilmiştir.¹

2. ZİYA GÖKALP’İN ESERLERİ:

Ziya Gökalp 1895’te başlayıp 1924’e kadar süren yazı hayatında; Meclis-i İdare-i Vilayet Ketebesinden Ziya, Meclis-i İdare-i Vilayet Zabıt Katibi Ziyaeddin, Mehmet Ziya, Hüseyin Vedat, Mehmet Mehdi, Tevfik

¹ Ziya Gökalp’in hayatı için bkz.

Ali Nüzhet GÖKSEL: Ziya Gökalp (İstanbul, Varlık Yay., 1968), 3-13.

Emre KONGAR: Türk Toplum Bilimcileri I (İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982), 33-37.

Hikmet Yıldırım Celkan: Ziya Gökalp’in Eğitim Sosyolojisi, (İstanbul, M.E.B. Basımevi, 1990), 7-13.

Lütfü ŞEHİSUVAROĞLU: Ziya Gökalp, (Ankara, Alternatif Yay., 2003), 19-52.

Sedat, Mehmet Nail, Demirtaş, Celal Sakıp, İşçi Kızı, Hiçi, Bimar, Gökalp gibi takma isim ve değişik imzalarla çeşitli eserler bırakmıştır.² O'nun ilk yazısı Yeni Osmanlılar'ın fikir organı olan ve Muhbir Gazetesi'nin devamı konumundaki Londra'da çıkan İstikbal Gazetesi'nde 23 Eylül 1895'de 31. sayıda çıkmıştır. Gökalp'in bu yazı dışındaki bütün nesir ve manzum yazıları 1904-1908 yılları arasında Diyarbakır Gazetesi'nde 1909'da Peyman Gazetesi'nde çıkmıştır. II. Meşrutiyet'ten sonra Genç Kalemler, Volkan, Halka Doğru, Türk Sözü, Bilgi, İslam, Muallim, İktisadiyat, Milli Tetebbular, Darülfünun Edebiyat Fakültesi, İçtimaiyat, Harp, Şair, Genç Yolcular, Yeni Mecmua ve Küçük Mecmua'da içtimai, felsefi, edebi, iktisadi, hukuki ve siyasi mahiyette yüzlerce makalesi çıkmıştır.

Ziya Gökalp'in 15 yıl boyunca üç yüzün üzerinde makale ve manzumeleri birçok dergi ve gazetelerde yayınlanmıştır.³ Eserlerinin yayımlandığı dergileri şu şekilde sıralayabiliriz:

Rumeli: Selanik 1911

Genç Kalemler: Selanik 1911

Türk Yurdu: İstanbul 1912- 14

Halka Doğru: İstanbul 1913- 14

Türk Sözü: İstanbul 1914

İslam Mecmuası: İstanbul 1914- 15

Milli Tetebbular Mecmuası: İstanbul 1915

İktisadiyat Mecmuası: İstanbul 1916- 18

Muallim Mecmuası: İstanbul 1916- 17

² Hikmet Yıldırım Celkan: Ziya Gökalp'in Eğitim Sosyolojisi, (İstanbul, M.E.B. Basımevi, 1990), 10.

³ Ziya Gökalp'in eserleri için bkz.

Ali Nüzhet GÖKSEL: Ziya Gökalp, (İstanbul, Varlık Yay.,1968), 20-22.

Hikmet Yıldırım CELKAN: Ziya Gökalp'in Eğitim Sosyolojisi, (İstanbul, M.E.B. Basımevi,1990), 10-12.

Alaaddin KORKMAZ: Ziya Gökalp; Aksiyonu, Meşrutiyet ve Cumhuriyet Üzerindeki Tesirleri, (İstanbul, M.E.B. Yay. , 1994), 269-270.

İçtimaiyat Mecmuası: İstanbul 1917

Yeni Mecmua: İstanbul 1917- 18, 1923

Şair Mecmuası: İstanbul 1918- 19

İlim, Fen, Felsefe Tettebbuatı Mecmuası: Ankara 1922

Küçük Mecmua: Diyarbakır 1922- 23

Bazı makaleleri ise aşağıdaki gazetelerde yayımlanmıştır:

Peyman, Dicle, Şuray-ı Ümmet: Diyarbakır

Turan, Akşam, Tanin, Cumhuriyet: İstanbul

Yeni Gün, Yeni Türkiye, Hakimiyet-i Milliye: Ankara

Gökalp'in yazılarının temelini, gazeteler ve dergilerde yayımlanan makaleler ve manzumeler oluşturur. Bu yazıların çoğu daha sonra bazı değişiklikler yapılarak kitap halinde yayımlanmıştır. Kitaplarının başlıcaları şunlardır:

- 1- Şaki İbrahim Destanı: Diyarbakır, 1908.
- 2- Türk Töresi: İstanbul, 1923.
- 3- Türkçülüğün Esasları: Ankara, 1923.
- 4- Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak: İstanbul, 1918.
- 5- Türk Medeniyeti Tarihi: İstanbul, 1925.
- 6- Altın Işık: İstanbul, 1923.
- 7- Kızıl Elma: İstanbul, 1914- 1915
- 8- Yeni Hayat: İstanbul, 1918.
- 9- Doğru Yol: Ankara, 1923.
- 10- Rusya'daki Türkler Ne Yapmalı? İstanbul, 1913.

Taşbasmaları Eserleri:

- 11- İlm-i İçtima: İstanbul, 1915.
- 12- İlm-i İçtima-i Dini: İstanbul, 1915.

Basılmamış ve Kaybolan Eserleri:

- 13- İlm-i İçtima-i Hukuki: İstanbul, 1913.

- 14- Ameli İctimaiyat: İstanbul, 1918.
- 15- Muallimler İçin (Büyük Türk Medeniyeti Tarihi) C. I
- 16-Muallimler İçin (Büyük Türk Medeniyeti Tarihi) C. II
- 17-Terbiyeye Müstenid Sosyoloji (Muallimler İçin) C. I
- 18-Türkolojiye Müstenid Sosyoloji (Muallimler İçin) C. I
- 19-Türkolojiye Müstenid Sosyoloji (Muallimler İçin) C. II
- 20-Muallimler İçin (Sosyoloji ve Psikolojiye Müstenid Felsefe) C. I
- 21- Muallimler İçin (Sosyoloji ve psikolojiye Müstenid Feslefe) C. II
- 22-Talebeler İçin (Sosyoloji ve Psikolojiye Müstenid Felsefe)
- 23-Karagöz
- 24-Türkçülüğün İlim Karşısındaki Muhakemesi
- 25-Anadolu Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler

Yazılarından Derlemeler:

- 26-Çınar altı Konuşmaları
- 27-Milli Terbiye ve Maarif Meselesi
- 28-Hars ve Medeniyet
- 29-Ziya Gökalp Diyor ki...
- 30-Yeni Türkiye'nin Hedefleri
- 31-Fırka Nedir?
- 32-Şiirler ve Halk Masalları (Kızıl Elma, Yeni Hayat, Altun Işık, eserleri dışında kalan şiirleri) Ziya Gökalp Külliyyatı I
- 33-Limni ve Malta Mektupları Ziya Gökalp Külliyyatı II
- 34-Makaleler I, II, III, IV, V, VII, VIII, IX

3. ZİYA GÖKALP 'İN SOSYOLOJİ ANLAYIŞI:

Ziya Gökalp, 1820'lerde August Comte'un (1798-1857) çabalarıyla pozitif bir bilim dalı olarak gelişen ve geçmişi henüz yeni olan sosyolojiyi ülkemize yeni bir bilim dalı olarak tanıtıp dersler vermeye

başlamıştır. Metot açısından Emile Durkheim'in (1858-1917) metodunu benimseyen Gökalp, gerekli değişiklikleri yaparak sosyolojiyi Türk toplumunun şartlarına uygulamıştır.

Ziya Gökalp, Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarında birbiriyle çarpışan, siyasi ve sosyal alanlarda reformları öngören fikri plandaki birtakım akımların hüküm sürdüğü bir dönemde yaşamıştır. Böyle bir dönemde yaşaması ve siyasal yönden üç ayrı rejimde bulunmuş olması kuşkusuz sosyoloji sistemini de etkilemiştir. Ziya Gökalp Balkan Savaşı'na kadar kozmopolit ve Osmanlıcıdır. Fakat gelişen şartlar altında Osmanlı'nın dağılma sürecine girmesi ile birlikte Osmanlılık fikrinden vazgeçerek milliyetçilik ve Pan-Turancı ülküleri ortaya atmış, savunmuş ve bu ülkülerin teorik açıklamalarını yapmaya çalışmıştır.⁴ Öte yandan okuduğu Gabriel Tarde (1843-1904), Henri Bergson (1859-1941), E. Durkheim, Alfred Fouillée (1838-1912) gibi düşünürlerin etkisinde kalarak düşünsel formasyonunda bazı aşamalar geliştirmiştir. Sosyolojik metot olarak Durkheim'in etkisinde kalmakla birlikte tamamıyla orijinal sayılabilecek araştırma metot ve teknikleriyle Türk toplumunun sosyal yapısını incelemiş ve buna bağlı olarak yeni bir kültür sistemi ile mefkûre alanında Türk milliyetçiliğini sistemleştirmeye çalışmıştır. Bunları yaparken de hem mefkûresini, hem de yeni hayat anlayışı içerisinde idealize ettiği toplum hayatının esaslarını sağlam temellere oturtabilmek için ilmi zihniyete bağlı kalmış metot olarak ise temeli Durkheim sosyolojisine bağlı kalmakla birlikte o günün sosyolojisine göre büyük bir aşama sayılabilecek bütüncü bir görüşle sosyal araştırmalarını sürdürmüştür.⁵ Gökalp'a göre toplumsal sorunlar ancak sosyoloji ile çözülebilir ve sosyoloji bir toplumu tanımada, ulusal medeniyetin tarihini incelemeye ve mevcut sorunları çözmede tek çıkar yoldur. Bu bağlamda Ziya Gökalp determinist ve pozitivisttir.⁶

⁴ Uriel Heyd: Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri, Çev. Cemil Meriç, (İstanbul, Sebil Yay., 1980), 26-27.

⁵ H.Yıldırım CELKAN: Ziya Gökalp'in Eğitim Sosyolojisi, (İstanbul, M.E.B.Yay., 1990), 22.

⁶ H. Bayram KAÇMAZOĞLU: Türk Sosyoloji Tarihi, (İstanbul, 1999), 12-13.

Ziya Gökalp Comte - Durkheim ekolünü benimsemekle birlikte onların görüşlerine Türkçülük ve ulusallık fikirlerini de katarak; evrensel olma iddiasındaki Batı sosyolojisinden “milli bir sosyoloji” oluşturma çabasına girmiştir. Batı medeniyetine katılmak amacıyla Gökalp, millet dönemini hazırlayan şartları ve tarihsel temelleri belirlemeye, bunu yapabilmek için de sosyolojisinin de temelini de oluşturacak olan belki başlı temel kavramları tespit etmeye çalışmıştır.⁷

Gökalp, önce sosyolojiyi iki komşu ilim olan biyoloji ve psikolojiden ayırmakla işe başlamıştır. O’na göre biyoloji uzvi hayati olayları, psikoloji ruhi hayati olayları incelemekte; sosyoloji ise, sosyal hayati olayları - en önemlisi toplum - konu edinmektedir. Özellikle “Eski Türklerde İçtimai Teşkilat”, “Türk Dini - Eski Türklerde Din” adlı makalelerinde ilk fikirlerini ortaya atan Ziya Gökalp, daha sonra Durkheimci bir yaklaşımla incelediği Türklerin İslam’dan önceki dini, düşüncesini, devlet teşkilatını, ailesini, ekonomisini incelediği Türk Medeniyeti Tarihi’ni yazmıştır. Fakat Ziya Gökalp bazı noktalarda Durkheim’den ayrılmaktadır. Durkheim Batı Sanayi medeniyetinin meydana getirdiği sosyal değişimleri inceleyerek sanayi toplumlarına yeni bir düzen vererek ahlaki kuralları bulmaya çalışırken Gökalp ise, kültür ilişkilerinin doğurduğu sosyal olguları inceleyerek Türk milletinin hayatında ilmin ne derece rehber olabileceğini göstermeye çalışmıştır. Durkheim’in amacı daha genelken ve bunun için de ilkel toplumlara başvururken; Ziya Gökalp’in amacı ise, belli bir toplumdur ve bunun için eski Türk toplumuna başvurur. Durkheim’in sosyolojisinin merkezini ahlak ve düzen konusu oluştururken Gökalp’in sosyolojisinin merkezini ise, millet ve terakki (ilerleme) oluşturur.⁸

Ziya Gökalp’in sosyolojik inceleme metodu, sosyal bilimlerin araştırma tekniklerinin temel ilkelerini esas alan, fakat bununla birlikte kendi

⁷ Korkut TUNA: “Ziya Gökalp’in Milli Sosyoloji Anlayışı”, Sosyoloji Konferansları, (İstanbul, 1986), 51-52.

⁸ Doğan ERGUN: Sosyoloji El Kitabı, (İstanbul: Gerçek Yay., 1979), 234

orjinalliği içerisinde evrimci bir yaklaşımla kendi toplumunun gelişmesini araştırmaya yönelik bir metoddur. O'nun kültür ve medeniyet düalizmi araştırma metodunun ana ölçülerindendir. Türk kavminin sosyal ve tarihi gelişimini kültür-medeniyet açısından incelerken uyguladığı sosyoloji metodu, kendisinin de katkılarıyla geliştirilmiş milli bir sosyolojinin metodu durumundadır. Öyle ki İçtimaiyat Mecmuası'ndaki "Milli İçtimaiyat" adlı makalesinde kullandığı metotlarla, bunların Türk toplumunun incelenmesinde ne şekilde uygulanacağı hakkında etraflı bir incelemesi vardır.⁹

Toplumsal gerçeklik, kalabalık ruhu, kolektif şuur olayları gibi kavramlar Durkheim sosyolojisini karakterize eden belli başlı kavramlardır. Gökalp da Durkheim gibi sosyal olayların izahında kolektif tasavvurlardan yola çıkmakla birlikte O, bu tasavvurların millet hayatında ortaya çıkan felaketli ve kriz dolu günlerinde çok şiddetli bir seviyeye çıkmış şekline "mefkure" demiştir.¹⁰ Durkheim sosyolojisinde kolektif hadiselerin hepsi bir çeşit mefkure veya daha hafif şekli olan kolektif tasavvurlardır. Gökalp bu tasavvurların kıymet duygularıyla karışık olup iyi, güzel, doğru, mukaddes gibi hükümleri taşıdığını, ayrıca kolektif tasavvurlarda da sosyal yapıda meydana gelen değişmelere paralel olarak birtakım değişmelerin meydana geldiğini kabul etmektedir.¹¹ Gökalp'e göre kolektif tasavvurlardaki değişmeler; kültürel, siyasi ve ekonomik şeklindeki sırayı takip eder.¹²

Ziya Gökalp'in sosyolojisinin orijinal bir tarafı da kalabalık ruhuna ait olayların oluşma tarzıyla ilgili açıklamasıdır. O, kalabalık ruhuna ait olayların oluşumunda; fertlerin ortak eğilimlerinin ırka ait olduğuna dayanan Gustave Le Bon'un kavimler psikolojisi ile, fertlerin ortak eğilimlerinin orijinal bir fertten diğerlerine taklitte yayılan genel eğilimler olduğu iddiasındaki Gabriel Tarde'nin fertlerarası psikolojisinin esas alınamayacağını iddia etmiş

⁹ Doç. Dr. H.Yıldırım CELKAN: Ziya Gökalp'in Eğitim Sosyolojisi, (İstanbul, M.E.B.Yay., 1990), 26.

¹⁰ Ziya GÖKALP: Türkçülüğün Esasları, Haz. Mehmet Kaplan, (İstanbul, M.E.B. Yay., 1976), 69.

¹¹ Ziya Gökalp: T. E., 70.

¹² Ziya GÖKALP: T. E., 72-74.

Gabriel Tarde'nin fertlerarası psikolojisinin esas alınamayacağını iddia etmiş ve kalabalık ruhuna ait olayların, ferî ruhların karşılıklı ve aksi tesirlerinden meydana gelen, özel mahiyette yepyeni olaylar olduğunu savunmuştur.¹³

Ziya Gökalp'la, Durkheim'in sosyolojilerinin farklılıklarını yansıtmaları bakımından genel hatlarıyla şunlar söyleyebiliriz:

"Durkheim'in başlıca meselesi, muasır Garp sanayi medeniyetinin meydana getirdiği sosyal değişimleri tetkik etmek ve bu cemiyete yeni bir nizam verecek üniversal moral prensipleri araştırmaktır. Ziya Gökalp kendi maksadı için eski Türk Cemiyetine, Durkheim İbtidai cemiyetlere başvurmuştu. Gökalp'in sosyolojisinin mihveri millet ve terakki meselesi, Durkheim sosyolojisinin mihveri sınıf mücadelesi, ahlak ve nizam meselesi idi. Gökalp, Durkheim'in asla meşgul olmadığı sosyal hadiseleri tetkik etmiştir."¹⁴

Ziya Gökalp, sosyolojik araştırmalarını, Türk toplumunun geçmişten günümüze kadar geçirdiği gelişim safhalarını inceleyerek geleceğin Türk toplum yapısına nasıl şekil verilmesi gerektiği üzerinde yoğunlaşmış ve bu davranışıyla da Bio - Organik okul taraftarlarına benzemiş; yani O'nun sosyolojisi, evrimci bir nazariye açısından Türk devletinin ve toplumunun geçirdiği evrelerin incelenmesi esasına dayanmaktadır.¹⁵

Gökalp'in sosyolojisi anlayışı evrimci bir toplum modeline dayanmaktadır. O'na göre insan toplumlarının ilk biçimi klandır, klanlar birleşerek kabileleri, kabileler birleşerek aşiretleri, aşiretler de birleşerek konfederasyonları oluşturmuşlardır. Yani toplumların en son aldıkları şekil kültürel ulus biçimidir ve Gökalp, buna " harsi millet " demektedir ve bir ulusun harsi millet olabilmesi için mutlaka din, ahlak, hukuk, güzel sanatlar, dil,

¹³ H. Yıldırım CELKAN: a.g.e., 35.

¹⁴ Niyazi BERKES: "Ziya Gökalp'in Sosyolojisi", Yurt ve Dünya, 11, (1941), 291-292.

¹⁵ H.Yıldırım CELKAN: a.g.e., 36.

iktisat, bilim - teknik gibi konularda oluşmuş bir gelenekler, ulusal bilinç ve bunların temsilcisi olan büyük adamların olması gerektiğini belirtmiştir.¹⁶ Bütün bu sosyolojik tanımlama ve açıklamalar, evrimci ve determinist bir anlayıştan faydalanarak, Türk toplumunun Doğu uygarlığından Batı uygarlığına, imparatorluktan ulusal devlet evresine geçmesini haklılaştıracak kanıtlar bulmak, bu dönüşüme bilimsellik kazandırmaktır. Gökalp, bu bağlamda Türk toplumunun Doğu uygarlığından Batı uygarlığına, imparatorluktan ulusal devlet aşamasına geçmesini bilimsel bir gelişme olarak kabul etmiştir.¹⁷

Ziya Gökalp'te, Durkheim'ın toplum ve toplumsal belirleyiciliği din ve millet, yani İslamiyet ve Türkçülük şekline dönüşmüştür. Gökalp dinin önemini sürekli vurgulamasına karşın, düşüncesinin ana hatları içerisinde aslında din milli kimliğin bir parçasıdır ve bu anlayış şekli ile Gökalp, Durkheim'ci gelenek doğrultusunda toplumsal olana kutsallık yüklemiş olmaktadır.¹⁸

Ziya Gökalp, Durkheim'den esinlenerek Türk toplumunun evriminin camia toplum türünden korporatif topluma doğru olacağını belirterek Türkiye'deki egemen korporatist düşüncenin en sistematik düşünürlerinden biri konumuna gelmiştir.¹⁹

Görüldüğü gibi, Ziya Gökalp sosyolog ve düşünür olarak, Türk sosyolojisine kazandırdığı bağımsızlıktan ve Türkiye'nin sorunlarına getirdiği çözüm ve açıklamalardan dolayı II. Meşrutiyet'ten günümüze düşün hayatımızın ilk sıralarında yer almaktadır. Meşrutiyet'ten bu yana Türk toplumunun yaşadığı sorunlara Gökalp kadar geniş bir perspektiften bakan ve uygulanabilir çözümler üretebilen bir düşünür yetişmemiştir. O'nun çözüm

¹⁶ Emre KONGAR: Türk Toplumbilimcileri I, (İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982), 48-49.

¹⁷ H. Bayram KAÇMAZOĞLU: a.g.e., 14.

¹⁸ Nuray MERT: Laiklik Tartışmalarına Kavramsal Bir Bakış, (İstanbul, Bağlam Yay., 1994), 69.

¹⁹ Taha PARLA: Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm, (İletişim Yay., 1989), 7-8.

önerdiği konular hala Türkiye'nin gündemindedir ve yeni uygulanabilir bir çözüm önerisi de sunulamamış olması da Ziya Gökalp'in geçmişte olduğu gibi günümüzde ve gelecekte de Türkiye 'nin resmi ideologu olmaya devam edeceğini göstermektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZİYA GÖKALP'E GÖRE DİN

Türkçü aydınlar, batıcılar ve İslamcılarda olduğu gibi, dinin doktriner boyutu ve ibadetler boyutuyla fazla ilgilenmemişler, sadece yeni bir toplum oluştururken, yeni toplumun dayanacağı sosyolojik temelleriyle ilgilenmişlerdir. Türkçülerin dine bakış açıları, Durkheim'in bakış açısı ve genel olarak da pozitivistlikten etkilenerek oluştuğu için, geleneksel dini yapıları bilimsel çerçeve ve tekâmül kanunlarına uygun biçimde yeni bir şekil etrafında modernleştirmek asıl amaç olmuştur. Yani Türkçülerin temel hareket noktası, dinin toplum içindeki yeri ve önemidir ve İslam da bu genel çerçeve içinde değerlendirilmiştir. "Ferdin yüksek duygularla lâhûtî varlıklara yönelmesi doğrultusunda ve yönelmek ihtiyacı" şeklindeki din anlayışı Türkçülerin dini anlayışının doktriner boyutunu oluşturmaktadır. Bunu da belirleyen iki temel özellik vardır: Birincisi İslam Tasavvufu, ikincisi ise Henri Bergson ve Alfred Fouillee'nin idealist-ruhçu felsefesidir.

Ziya Gökalp Türkçüler içinde bu konuda en fazla ilgilenen düşünürdür. Diğer Türkçü aydınlar dinin sosyolojik boyutu ile ilgilenmişlerdir. Ziya Gökalp'e göre ise din Rudolf Otto, Durkheim'in ve M. Eliade'nin "kolektif bilinç" olarak ifade ettiği kutsal idesi etrafında şekillenen bir değerdir ve bu kutsal fikri, Tanrı'dan, meleklerden, peygamberlerden, evliyadan, insanlara kadar hiyerarşik bir düzlemde kendini ifade etmektedir.

Gökalp, modern zamanların bilimi inceleyen tavrına paralel olarak, din ve hakikat ilişkisini idealist filozofların bakış tarzlarıyla, tasavvuf geleneğimizin bakış tarzını telef etmeye çalışmıştır. Tekamül anlayışını ise, tasavvuftaki “makam” lara denk bir düzeyde ele alır.¹

1. ZİYA GÖKALP'E GÖRE DİN:

“Din üzerinde yaptığı incelemeler o kadar yerinde, o kadar ilgi çekicidir ki, günün birinde Türk aydınları milletçe ilk kalkınmanın dinle olabileceğine inanacak olurlarsa, hem de bu kalkınmayı yapmak isteyecek olurlarsa, Gökalp’in yazılarını okumakla, O’nun dine verdiği önemi anlamakla işe başlayacaklardır.”² Bu düşünceler Gökalp’in din hakkındaki görüşlerinin doğruluğunu savunan O’nun takipçisi Baltacıoğlu’na aittir. Biz de çalışmamızın bu bölümünde yaşadığı dönem ve günümüz açısından aydınlatıcı olacağına inandığımız Gökalp’in genelde din, özelde de İslamiyet hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Ziya Gökalp’in sosyolojik sisteminde din, farklılık ve yenilikleri de içererek önemi yadsınamaz bir yer tutmaktadır. Gökalp’in makalelerinde, şiirlerinde dinle ilgili bölümlerin ve dine ait vurguların çokluğu dikkat çekici olmakla birlikte O’nun din anlayışı günümüzde hala tartışma konusu olmaya devam etmektedir. O hem felsefi, hem dini, hem metafizik görüşleri ileri sürmekten çekinmemiştir.³

Ziya Gökalp’in din konusunda üzerinde durmak istediği esas problem, genelde dinin, özelde İslamiyet’in modern toplumdaki yeri ve işlevinin nasıl olacağı; Türkiye’de İslam’ın konumunun ne olacağı sorunudur.

¹ Mehmet AKGÜL: Türk Modernleşmesi ve Din, (Konya, Çizgi Yay., 1999), 315-317.

²İsmail Hakkı BALTACIOĞLU: Ziya Gökalp, (İstanbul, Yeni Matbaa, 1966), 64.

³ Süleyman Hayri BOLAY: “Ziya Gökalp’in Sisteminde Dinin Yeri ve Önemi” , Ziya Gökalp Sempozyumu Bildirileri, (İstanbul, Dicle Üniversitesi Yay., 1989), 133.

Dinin yeniden oluşmakta olan Türk toplumundaki yerini ilk defa Gökâlp ele alarak incelemiş ve yine "İslamcılık" terimini de "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak," adlı yazılarında ilk defa O kullanmıştır.⁴

Gökâlp'in din ve İslamiyet hakkındaki görüşleri, fikir hayatının gelişimi içerisinde farklılıklar arz etmektedir. Çünkü almış olduğu eğitimin niteliği, ileride oluşturacağı sentezinin karakterini ve zihinsel haritasını etkilemiş, yön vermiştir.

Gökâlp dini; "Bir ümmette mukaddes tanınan bütün itikadların mecmûu" şeklinde tarif eder. "İslamiyet mukaddes mahiyete haiz olan bütün ahkamı (din) nizamı altında toplamaktadır."⁵ Gökâlp'in dini konulara yaklaşımı ve ortaya koyduğu çözümler kendisinin bir yandan tasavvufi düşünce ile diğer yandan ise rasyonalizm ve pozitivizm ekollerinden etkilendiği şeklinde yorumlanmıştır.⁶

Heyd, Gökâlp'in bazen İslamiyet'e ulusal Türk karakterinin verilmesi gerekliliğini ima ettiğini vurgulayarak, O'nun ulusal bir din anlayışına sahip olduğunu ifade ediyor. "Açıkça belirtmekle beraber, Gökâlp ulusal Türk ruhu ile bağdaşmayan yabancı unsurların sayılarak atılmasını önerir görünmektedir. İslamiyet'in zorunlu olmayan yükümlülükleri arasında Arap geleneklerinin de yer almış olması, İslam dininin hemen hemen sınırsız şekilde "durulaştırılması için" teorik bir temel sağlamaktadır."⁷ Buna benzer ifadeleri Ziya Gökâlp'in önemli eseri "Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak" isimli eserinde de görebilmekteyiz. O: "Milli ve dini terbiyenin sınırlarını belirlemek ise daha güçtür. İslam geleneklerinden, hangilerinin doğrudan doğruya Müslümanlığa, hangilerinin Arap, Fars ya da Türklerin milli geleneklerine ait olduğunu belirleyebilmek için ayrıntılı incelenmeleri

⁴İsmail KARA:Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I, (İstanbul, Risale Yay., 1986), 34.

⁵ Ziya GÖKALP:"İslamiyet ve Asri Medeniyet-I", Tanin, (31Teşrinievvel,1916, sene:9, No:2831), 1.

⁶ Murtaza KORLAELÇİ:"Ziya Gökâlp'teki Pozitivist Etkiler", 8, (E.Ü.İ.F.D. 1992.), 68.

⁷ Uriel HEYD: Türk Ulusçuluğunun Temelleri, Çev. Kadir GÜNAY, (Ankara, K. B. Yay., 1979), 121.

gerekmektedir. ” diyerek konunun önemine işaret etmiştir.⁸ Ancak Heyd, bu düşüncelere rağmen, İslamiyet'teki yabancı unsurların atılması yönündeki bu belirsiz isteklerin dışında, Gökalp'in uygulanabilir çözümler öneriler olarak fazla bir şey getirmediğini belirtmektedir.⁹

Birçok konuda Ziya Gökalp gibi düşünen, Duru O'nun din hakkındaki görüşleri ve tutumu için şunları söylemektedir: “O cemiyetin canlı inanışlarını, yapışlarını gerçek din olarak tanırdı. Ne medreselilerin ‘nakliyat’ını, ne koca karıların ‘eski mitoloji artığı’ inanışlarını din sayardı. Batıla inanmazdı, gerçek ‘realite’yi görürdü. O’nun için aşkın, kutsal duygular dindi”¹⁰

Ziya Gökalp'in din hakkındaki duygu ve düşüncelerini ortaya çıkaracağı ve bizlere fikir vereceği ümidiyle Yeni Hayat'ta çıkan ‘Din’ adlı şiirini aynen aktarmayı uygun buluyoruz:¹¹

Benim dinim ne ümittir, ne korku,
Allah'ıma sevdiğimden taparım!
Ne Cennet, ne de Cehennem'den bir koku
Almaksızın vazifemi yaparım.

Vaiz!... Deme Cehennem'in ateşi
Çıkar bilmem kaç bin çeki odundan.
De ki vardır bir güzellik güneşi
Doğmuş bizim aşkımızın od'undan...

⁸ Ziya GÖKALP: Türkleşmek- İslamlaşmak- Muasırlaşmak, Sad. Yalçın TOKER, (İstanbul, Toker Yay., 1992), 49.

⁹ Uriel HEYD: Türk Ulusculuğunun Temelleri, Çev: Kadir GÜNAY, (Ankara, K.B. Yay., 1979), 121.

¹⁰ Kazım Nami DURU: Ziya Gökalp, (İstanbul, MEB Yay., 1975), 39.

¹¹ Ziya GÖKALP: Yeni Hayat-Doğru Yol, Haz. Müjgan CUNBUR, (İstanbul, K. B. Yay., 1976), 9.

De ki vardır "Tûbâ" adlı bir ağaç,
 Kökü gökte, gönüllerde, dalları...
 Yemişinden yedi ruhum, değil aç;
 Bütün sevgi, şefkat onun balları.

Vaiz!... Bana muhabbeti şerh eyle,
 Ben aramam şeytan nedir, melek ne?...
 Erenlerin esrarından söz söyle:
 Seven kimdir? Sevilen kim? Sevmek ne?

Beni Cennet va'di ile avutma,
 O kalbimdir, çünkü sevgi ilidir,
 Cehennem'in azabıyla korkutma,
 Korku nedir bilmez: Gönüm delidir...

Gökalp'in din tasavvurunda ön plana çıkan hususlardan biri de şudur: Öncelikle devletin içinde bulunduğu inhitat, herkesi bir ümitsizliğe sevketmişti. O'nun çocuklar için yazmış olduğu "İlâhi" adlı şiirinde bu ümitsizlikten kurtuluş için Allah'tan bir yardım isteme söz konusudur.¹²

Yüce Tanrı! Biz ki yavru Türkleriz,
 Sana geldik vatan için duaya!
 Yurdumuzun necatini dileriz.
 Elimizi açtık işte semaya!

Yüce Tanrı! Bize doğru irfan ver.
 Medeniyet eksik: Tamam edelim;
 Bir nurlu din, bir ateşli iman ver,
 Yoldan çıkan halkı İslam edelim!

¹² Hasan TUNCAY:Ziya Gökalp, (İstanbul, Toker Yay., 1974), 19.

Yoldaşımız iz'an olsun: Amin!

Rehberimiz Kur'an olsun: Amin!

.....

Bir bölümünü aktardığımız bu şiirde de görüldüğü gibi Gökalp zor durumda olan bir milletin elinden tutması, yardım etmesi için Allah'a yönelmektedir. Yani O dini bir çeşit varoluşsal öge olarak ele almaktadır.

Ziya Gökalp "Dine Doğru" isimli makalesine içtimai hayatın tanımı yaparak başlıyor: "İçtimai hayat bir takım kıymetlerin teşkil ettiği ahenktir; bu kıymetlerin ahengi, bir meratibe tabi olmalarıyla husule gelir."¹³ Daha sonra içtimai kıymetleri aşağıdan yukarıya şu şekilde sıralıyor: İktisadi kıymet, İlmi kıymet, Bedii kıymet, Ahlaki kıymet, Dini kıymet. Gökalp şu şekilde devam ediyor: "fakat, başka bir kıymet daha vardır ki, bütün manevi kıymetleri cami olmak dolayısıyla ahlaki kıymetine camidir. Bu itibarla ahlaki kıymetin de fevkindedir. Bu en yüksek kıymet, dini kıymetten ibarettir. Dini kıymeti de bize mukaddes kelimesi irae eder." O, bu sözlerin yanlış anlaşılmasında için şunları da ilave ediyor; "dini kıymetin ahlaki kıymete bu suretle teveffuk etmesi, ahlakın şerefine bir nakısa iras etmez. Zira dinin en çok kuvvet verdiği şey ahlaktır. Peygamberimiz "Ben, ahlaki itmam için gönderildim" buyuruyor.¹⁴ Makalesini tasavvufi menkıbelerle zenginleştiren Gökalp, son sözlerinde gençliğe bir hedef sunarak yazısını tamamlıyor: "... bu ifadelerden anlaşılıyor ki gençliğin en büyük vazifesi dine doğru gitmektir."¹⁵ Bu sözlerin, 1922 yılında yani ölümüne iki yıl kala Ziya Gökalp tarafından söylenmiş olması O'nun dine bakış açısını ve dine verdiği ehemmiyeti anlamamız açısından önemlidir.

Ziya Gökalp, Peyman Gazetesi'nde, din ile ilim ilişkisini de değerlendirerek; ilmin tanımından, vazifesinden bahsettikten sonra ilmin tek

¹³ Ziya GÖKALP: " Dine doğru", K.M., 5, (3 tem.1922) , 1.

¹⁴ Ziya GÖKALP: a.g.m., 1-2.

¹⁵ Ziya GÖKALP: a.g.m., 7.

başına yeterli olamayacağını şu şekilde altını çiziyor: “İlim, mebde-i tekamülden beri insanlarda bir sürü ihtiyacı maneviye tevhit etmiştir. İlim, eser-i icadı olan bu ihtiyaçları kendi başına tatmin edemeyeceğinden, dinden istifaza ve istianeye mecburdur. Ve daima bu mecburiyette kalacaktır. İlim ile din: Birincisi tedbir, ikincisi tevekküldür. İlim ile din: Birincisi ihtiyat, ikincisi cür’ettir. Biri birinin lazım-ı gayr-ı mufarıkı bulunan bu iki kuvvet beşeriyetin iki muazzez rehber-i selametidir. Kemal-i akl ve metanet-i kalbe malik olmak için bu iki kuvveti daima nefsimizde tenmiye edelim.”¹⁶ O’nun buna benzer düşüncelerini “Din ile İlim” adlı şiirinde de görmemiz mümkündür.¹⁷

İnsanların ilk mürşidi kimlerdir?
Hiç şüphesiz peygamberler, veliler...
Bu devirde din, hikmete rehberdir:
Ahlak, san’at hep o nurdan alır fer...

Fakat sonra din yerini ham zühde
Verir, artık coşkun vecdi azalır,
Velilerin yeller eser yerinde,
Mürşid adı fakihlere irs kalır.

Fakihlerin kılavuzu nakliyat.
Dini zorla sürüklerler bu yola...
Hikmet der ki.”Bana rehber akliyyat;
O halde siz sağa gidin,ben sola!...”

Din mürebbi olur,hikmet muallim;
Her birisi çeker ruhu bir yana
Savaşırken bunlar,çıkar meydana
Tecrübeden doğma müsbet bir ilim;

¹⁶ Ziya GÖKALP: Makaleler-I, Haz. Şevket BEYSANOĞLU, (İstanbul, K. B.Yay. , 1976), 102.

¹⁷ Ziya GÖKALP: a.g.e. , 10.

Bu son üstad der ki "Nakil tarihtir.
Akıl yolu, Bu tarihin usulü;
İkisi de aynı şeyi gösterir,
Matlup olan : ruhun ona vusulü!"

O şey nedir?... bir vecidli gönül mü?
Kudsi olan her şey ona dil midir?
Öyleyse al benim de son sözümü:
"Din kalpteki vecdin müsbet ilmidir!"

Korlaelçi'ye göre, yukarıdaki şiirde Comte'ün "Üç Hal Kanunu"nın izleri bulunmaktadır. Şöyle ki ilk iki dördlülüğü İlahiyat halini tasvir etmekte, üçüncü ve dördüncü dördlükler ise metafizik hali belirtmektedir. Dördüncü kıtanın son mısrasında "tecrübeden doğma müsbet bir ilim" ile pozitif hale geçildiği vurgulanmaktadır. Son iki beyit ise pozitif hali dile getirmektedir.¹⁸ Aslında Ziya Gökalp, dini düşüncede yaşanan bir durağanlığı, donukluğu ifade etmeye çalışmaktadır. O, dini düşüncenin inhitatinin sebepleri ve çıkış yolları üzerinde önemle durmuştur.

Ziya Gökalp'in değişik zaman ve şartlarda meydana getirdiği eserleri incelendiğinde O'nun din hakkındaki görüş ve düşüncelerini şu şekilde özetlememiz mümkündür:

Gökalp dini, toplumun "ma'sheri vicdan"ından kaynaklanan toplumsal hayat tezahürü, sosyal bir olgu olarak değerlendirir. Yani din, toplumun değer yargıları ve duygularından ahlaki, hukukî, siyasî, iktisadî, estetik hayat şekillerinden en kutsalıdır. O'na göre, din olaylarının en ayırıcı özelliği "mukaddes" (kutsallık) noktasında düğümlenmektedir.¹⁹ Yine O'nun: "Din bir ümmette mukaddes tanınan bütün itikadların mecmuudur... İslamiyet mukaddes mahiyeti haiz olan bütün ahkamı (din) nizamı altında

¹⁸ Murtaza KORLAELÇİ: a.g.m. , 69.

¹⁹ Ziya GÖKALP: "Dine Doğru" K.M., I, 5, (3.7.1922), 1-7.

toplamaktadır”.²⁰ “Din bütün mevcutları “mukaddes” ve “zenim” (profane) diye iki cinse ayırır. Mabut ve O’na muzaf olan her şey mukaddestir, bunların haricinde kalan şeyler ise zenimdir. Dinin en esaslı şartı zenim hadiselerin mukaddes hadiselerle takarrüb ve temasını men etmektir”²¹ ifadeleri O’nun meselenin özünde dini olan (kutsal) ile dini olmayan (profane - laik) noktasına dayandığını ve sosyolog olarak kutsalı toplumsal ile açıklamaya çalıştığını göstermektedir.

Gökalp’ in çok çeşitli oluşumu kapsayan Osmanlı İmparatorluğu’ndan sancılı bir şekilde, ulus devlet olan Türkiye Cumhuriyeti’ne geçiş sürecinde yaşayıp fikri dünyasının oluşması O’nun düşünce sisteminin şekillenmesinde ve bazen paradoksal bir durum arzemesinde, değişmesinde kesinlikle etkili olmuştur. O, bu şartlar altında dini varoluşsal bir öge olarak görmüş olmasına rağmen, O’nun çizgisi dikkatlice incelendiğinde de dinin tonunun düştüğü ve dini araçsal kullandığı şeklindeki ithamlara hedef olduğu görülmektedir. 1923 ‘de yazdığı ve çoğu kimsenin yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin programı kabul edilen “Türkçülüğün Esasları”na bakıldığında din bölümüne sadece bir buçuk sayfanın ayrılmış olması da dikkat çekicidir. Güngör bu duruma dikkat çekerek şunları söylemektedir: “...dikkat edilirse Türk milliyetçisinin bu temel eserinde dinle ilgili olarak sadece “Dini Türkçülük” başlığı altında bir buçuk sahifelik bir kısım olduğu görülür. Bu kısımda Gökalp, Dini Türkçülük denince din kitapları ve hutbelerle vaa’zların Türkçe olmasını anlamaktadır. Öyle ki, Türkçülükte din meselesi O’nun için bir dil meselesinden ibarettir. Bu düşüncesiyle, Ziya Gökalp’i Cumhuriyet devrinin laik inkılapçılarından ve hatta dinde reform yapmak isteyen din - dışı aydınlardan ayırt etmek çok güçtür.”²² Güngör bunun böyle olmasının sebebinin de, o zamanki siyasi atmosferin olduğunu belirtmeyi de ihmal etmiyor. Böyle bir atmosferdeki insanların dini ele alışlarını ve dine biçmiş oldukları rolü, yani dini zor zamanlarda sarılacak can

²⁰ Ziya GÖKALP: “İslamiyet ve Asri Medeniyet-I”, Tanin, (31 Teşriinevvel 1916), Sene.9, No.2831, 1.

²¹ Ziya GÖKALP: “Dinin İçtimai Hizmetleri- II”, İ.M., II, 36, 772.

²² Erol GÜNGÖR: Sosyal Meseleler Ve Aydınlar, (İstanbul, Ötüken Yay., 1996), 51.

simidi gibi görmelerini fazla yadırgamamak gerektiği kanaatindeyiz. Vahyin nazil olduğu dönemlerde hayat ile çok yakından olan ilişkisini hatırladığımızda dindeki telakkinin (algılamanın, anlamamanın, yorumlamanın) Ziya Gökalp'in "dinin tarz-ı telakkisi"ne yaptığı vurgunun yerinde olduğunu ve sunduğu metodolojinin bizatihi vahyi anlamaya matuf olduğunu görüyoruz.

1.1. Dinin Ferdî Ve Toplumsal Fonksiyonları:

Ziya Gökalp Dinin bir kurum olarak insanlara ve toplumlara hitap etmek ve onlardaki bozuklukları düzeltmek amacıyla geldiğini, kesin itikadları ve feyizli ibadetleriyle ruhları vecd içinde coşturarak, onları birbirine bağlayıp, mesut ettiğini, bunun için de iman ve ibadetlerle dini duygunun daima kuvvetlenmesi gerektiğini ifade etmektedir.²³ Gökalp sosyal olayların dinden kaynaklandığının altını çizerek, sosyolojisinde büyük etkisi olan Durkheim gibi, "ahlak, hukuk, siyaset, mantık, bediiyat, iktisad gibi müesseselerin cümlesi "din"den müştaktır. Bu dallar köklerini dini bir membadan bulmakla zinde bir feyze, feyyaz bir zindeliğe mazhar olurlar."²⁴

Ziya Gökalp'e göre din; fertlere, insan üstü bir metanet, sabırlılık, şefkat ve fedakârlık vererek, onların bazılarını manen yücelterek evliyalık derecesine yükseltir ve ferdin bir insan olarak gelişmesinde çok önemli bir görev yapar. Ayrıca O, dinin bireylerin karakterlerinin gelişmesindeki önemli etkinin de altını çizerek: "Bütün hayatlarında kuvvetli bir seciye gösteren insanlar, umumiyetlerinde çocukluklarında dini bir alanlardır. Çocuklukta din terbiyesi almayanlar ölünceye kadar şahsiyetsiz kalmaya, iradesiz ve seciyesiz yaşamaya mahkûmdurlar. Allah'a tevekkül eden bir lahza ümitten mahrum kalmaz, bir dakika bedbin olmaz, hiçbir düşmandan korkmaz, hiçbir kadere mağlup olmaz. Daima meserret, huzur ve

²³ Ziya GÖKALP: "Muhasebe", İktisada Doğru, K. M., 7, (1922), 1-7.

²⁴ Ziya GÖKALP: Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak, Sad. Yalçın TOKER, (İstanbul, Toker Yay., 1992), 26.

saadet içinde yaşar “²⁵ ifadelerini kullanarak dinin, ferdin karakterinin oluşmasındaki önemine vurgu yapar.

O’na göre, din, sadece bireye şahsiyet kazandırmakla kalmayıp, fertlerle birlikte toplumlara da şahsiyet vermektedir. Toplumlara şahsiyet verilmesinin ise, vahye mazhar ilahi mebuslar olan peygamberler tarafından gerçekleştirildiğini, onların hem cemiyetlere, hem de fertlere kat’î şahsiyetler veren semavi bir kitapta, kudsi bir sünnetle, dini bir teşkilatla beraber geldiklerini ifade eder. O, Hz. Muhammet (sav) in badiye Araplarını derin bir cahiliyetten en yüksek bir hars ve medeniyete yükselttiği gibi, zuhurundan bir asır geçmeden neşrettiği din, dört yüz milyonluk büyük bir insaniyetin ictimai ve ferdi nazım ve mürebbisi olduğunu ifade eder.²⁶ Bu görüşüyle Gökalp’in, İslam alimlerinin genelde kabul ettikleri, “din her konuda insanları, akıllarını irade ve isteklerini kullanarak hayır olan şeylere götüren, böylece dünya ve ahiret saadetine ulaşmasını sağlayan peygamber aracılığı ile Allah’ın gönderdiği ilahi esasların bütünüdür” tarifine aynen katıldığını söyleyebiliriz.

Dinin bireylerle olan münasebetleri iman, ibadet ve bunların mü’minlere kazandırdığı ahlaki üstünlükleri ile eğitim, öğretim yönünden sağladığı yararlar açısından çok önemlidir. Ayrıca din ile toplum arasındaki münasebetler ahlak, eğitim ve bunların ürünü olan şahsiyetin gelişmesiyle oluşur. Bu sebeple mutlu ve huzurlu bir toplumun oluşmasında dinin rolü, etkisi ve önemi çok büyüktür.

Ziya Gökalp, dini maddeleştirmek olarak nitelediği dini ibadetleri taharet, namaz, oruç gibi pratik faydalarından ziyade manevi menfaatlere uygun olarak yapmanın gerekli olduğunu ifade etmektedir. O’na göre bunun sebebi “ictimai hadiseler esasen, manevi yani ahlaki, mefkurevi hadiselerinden ibarettir. Din bütün mevcutları “mukaddes” ve “zenim” diye iki

²⁵ Ziya GÖKALP: Makaleler VII, Haz. M. Abdulhaluk ÇAY, (Ankara, K. B.Yay., 1982), 24.

²⁶ Ziya GÖKALP: a.g.m., 25.

cinse ayırır. Mabut ve ona muzaf olan her şey mukaddestir. Bunların haricinde kalan şeyler ise zenimdir.”²⁷

Gökalp'in bu şekilde dine yaklaşımının, Durkheim'in dinin en ilkel şekli olarak gördüğü “totemizm” e yakınlığı görülmektedir. Çünkü Durkheim'e göre dinin özü, eşya ve eylemlerde gözetildiği “kutsal” ve “kuraldışı” ayrımında toplanmaktadır ve ne ilah, ne sır ve ne de tabiatüstü kavramı dinin özünü anlatmak için yeterli değildir. Bu sebeple din, kutsal şeylerle ilgili inanç ve amellerden oluşan bir sistem olarak karşımıza çıkmış olmaktadır. Her dinde mukaddes şeylerle ilgili olup, o dinin özünü teşkil eden bir takım akide ve ameller mevcuttur. Totemizmin din anlayışına uygun çözümlemeler yapan Gökalp, bütün varlıkları kutsal ve kutsal dışı olarak ayırarak bu ayrımı ibadet için de kullanmaktadır.

Gökalp, “menfi ayinler” ve “müspet ayinler” olarak ayinleri ikiye ayırmakta; menfi ayinler ile ibadet öncesi hazırlıkları veya şartlarını kast ederken, müspet ayinler ile de ibadetin kendisini kast etmektedir. O'nun tasnifine göre menfi ayinler şunlardır:²⁸

1. Gusül, abdest, necasetten taharet, hayz ve nifastan tatahhur, setr-i avret, oruç,
2. İstikbal-i kible, ibadetleri hususi mahalinde icra etmek, ibadetleri hususi vakitlerinde eda etmek, ayinlere sağ cihetten başlamak,
3. Dünya kelamı etmemek, etrafına bakınmamak, mikat'ta ziynet libasını çıkarıp ihrama girmek, ihram esnasında saçını, tırnağını kesmek suretiyle ziynete meyil etmemek,
4. Feday-ı nefsin temsili olmak üzere kurban kesmek, zekat ve fitre i'tasıyla feday-ı malda bulunmak, cihad ve hac seferlerine katlanmak.

²⁷ Ziya GÖKALP: “Dinin İçtimai Hizmetleri II” Makaleler VIII, (Ankara, K.B.Yay., 1982), 50-51.

²⁸ Ziya GÖKALP: a.g.m., 51-52.

Bu analizlerden anlaşılıyor ki, Gökalp yine Durkheim'e uyararak, bireysel iradeyi topluma, dolayısıyla "kollektif bilinç" de bağlamak amacıyla, ibadetlerin bu yönünü" menfi olarak görmektedir. Çünkü ferde ait olan her şey zenimdir, o halde menfi ayinlerin gayesi fertleri ferdiyetten tecrit etmektir. Gökalp burada sosyolojik çözümlemelerle tasavvufi yorumları ilave ederek "hars" ın canlı yapısına işaret etmeye çalışmaktadır.

Gökalp, ibadetlerin ferdi yönünü izah ettikten sonra, ferdi topluma rapteden toplumsal "müspet ayinler" yönüne geçer ve müspet ayinleri üç temel şarta bağlar, "eda edilmek, cemaatle icra edilmek ve mevkut olmak" ²⁹ O'na göre kutsalın tecrübe edilmesi ancak her türlü kıymeti üreten toplum içinde mümkündür. Fertler, toplum haline geldiği zaman, "mana" nın toplum fertlerine kazandırdığı kudsiyet gibi, derhal bir vecd ve galeyan fırtınası ferdi ruhları "kutsal"la bütünleşir. Gökalp'e göre bu "ictimai ruh"u meydana getirir. İbadetlerin eda edilmesi ve cemaat halinde icra edilmesi ictimai ruhun ortaya çıkışını sağlar. Dolayısıyla toplum, "lisani, edebiyatı, ananeleri, ilim ve fenleri, hukuk ve ahlakı, hülasa harsı vasıtasıyla fertlerde bir şahsiyet husule getirmiştir." Gökalp'e göre "ibadetlerin cemaatle eda edilmesi mukaddesleşmek için cemaatleşmek lazım olduğuna binaendir... Fert zenimlikten kurtulup kutsi bir mahiyet iktisap ettikten sonradır ki müştak olduğu huzura dahil olabilir."³⁰

Gökalp'e göre, İslam mabetleri, mescit, camii, cami-i kebir, Kabe ve Arafat dır. Bu kutsal mekanlarda, mescit, camii, cami-i kebir gibi mabetlerde toplanan cemaatlar milli topluluklar, dolayısıyla milli toplantıları temsil eder. Kabe ve Arafat ise her sene bütün İslam ümmetini muktedir olanlarını birleştirerek azim bir "birlik" vücuda getirmektedir. İslam'ın bütün milletleri, mümessilleri vasıtasıyla bu beynelmilel ictimada hazır bulunurlar. Ramazan orucu, hac ve kurban gibi müsbet ibadetleri yerine getirebilmek için, vakte bağlı menfi ibadettir. Ramazanla kurban bayramı arasındaki süre

²⁹ Ziya GÖKALP: "Dinin İctimai Hizmetleri III" , Makaleler VIII, (Ankara K.B.Yay., 1982), 55.

³⁰ Ziya GÖKALP:a.g.m., 57.

uzak yerlerden gelecek hacıların aradaki mesafeyi katedebilmesi içindir. Dolayısıyla, mabetlerde içtima için bir takım muayyen zamanlar olmalıdır ki, fertler bir araya gelebilsin. Mühim olan, bütün içtimai işler gibi, ibadetlerinde zamanları taayyün ederek mevkut olmuşlardır. Bunun içindir ki her ümmetin dini bir takvimi vardır.³¹

Sonuç olarak Türkçülere göre “din, fertleri mukaddes duygular ve itikadlarla birleştirerek milli vicdanı vücuda getiren en mühim amildir. Bunun içindir ki, hakiki dindarlar milli hamiyete malik, hakiki milliyetperverler de dini layezer olduğuna kaildirler”³²

1.2. Dinde Türkçülük :

Ziya Gökalp ibadetlerin Türkçeleştirilmesi diye ifade edebileceğimiz dinde Türkçülük konusunu “Türkçülüğün Esasları” adlı eserinde incelemektedir.

Gökalp dinde Türkçülüğü şu şekilde tarif etmektedir: “din kitaplarını hutbelerle vaazların Türkçe olmasıdır.”³³ Aslında O ibadetlerin Türkçeleştirilmesi diye ifade ettiğimiz bu konuyu dar bir çerçevede ele almaktadır ve bütün ibadetlerin Türkçeleştirilmesi diye bir isteği de yoktur. O’nun ibadetlerin Türkçeleştirmesindeki amacı şudur: “bir millet din kitaplarını okuyup anlayamazsa tabiidir ki, dinin gerçek niteliğini öğrenemez.”³⁴ O’na göre ibadetler Türkçeleştirilmezse insanlar hatiplerin, vaizlerin söylediklerinden bir şey anlayamadıkları için hiçbir zevk de alamayacaklardır. Gökalp ibadetlerden alınacak dini heyecanın okunan duaların anlaşılmasına bağlı olduğunu altını çizerek İmam-ı Azam’ın namazda bile duaların milli dilde

³¹ Ziya GÖKALP: a.g.m., 58-59.

³² Ziya GÖKALP: a.g.m., 59.

³³ Ziya GÖKALP: Türkçülüğün Esasları, Haz. Mahir ÜNLÜ-Yusuf ÇOTUKSÖKEN, (İstanbul, 1978), 179.

³⁴ Ziya GÖKALP: a.g.e.179.

okunmasına cevaz verdiğini savunur. Ve O'na göre "dini hayatımıza daha büyük bir heyecan ve iç huzuru vermek için gerek tilavetler dışarıda kalmak üzere Kur'an-ı Kerim'in ve gerek ibadet ve törenlerden sonra okunan bütün dualarla yakarışların ve hutbelerin Türkçe olması gerekir."³⁵ Mevlitlerin ve ilahilerin halkımızda çok derin duygular uyandırdığı için en canlı dini törenler olduğunu da ilave eder. İbadetlerin halk dilinde yapılmasını savunan Gökalp bir şiirinde bunu şu şekilde ifade eder:

Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur,
Köylü anlar manasını namazdaki duanın;
Bir ülke ki mektebinde Türkçe okunur Kur'an,
Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hüda'nın,
Ey Türk oğlu,işte senin orasıdır vatanın.³⁶

Gökalp'in savunduğu bu fikirlerini ölümünden sonra uygulamaya çalışan Gökalp taraftarları, ezanı Türkçeleştirmişler, Kur'an-ı Kerim'i Türkçeleştirerek okullarda okutma yoluna gitmişler,hatta daha da ileri giderek ibadet şekillerinde reform yaparak, İslam geleneklerinin aksine, camilere ayakkabılarla girilmesi, musikinin camilere sokulması, gündüz namazların yerine konferansların verilmesi gibi Türk - Müslüman toplumunun asla benimseyemeyeceği görüşleri bile ileri sürmüşlerdir.³⁷

Aslında Ziya Gökalp'in kısaca özetlediğimiz istek ve arzularından bazıları yerindedir ve olumsuz bir yönü de yoktur. Zaten hutbeler daha sonraları Türkçe okunmaya başlanması ve günümüzde de bu şekilde devam etmesi O'nun bu istek ve arzularında ne kadar haklı olduğunu ortaya çıkarmıştır. Ancak ibadet dilinin Türkçeleştirilmesini ibadette duyulacak "vecd" in artmasıyla açıklamaya çalışan Gökalp'in bu görüşünü doğru ve isabetli olmadığını belirtmemiz gerekmektedir.

³⁵ Ziya GÖKALP: a.g.e.,180.

³⁶ Ziya GÖKALP:"Vatan",Yeni Hayat Doğru Yol Haz. Müjgan CUNBUR, (Ankara, K. B. Yay., 1976), 11.

³⁷ Uriel HEYD:Türk Ulusunun Temelleri, 101.

2. ZİYA GÖKALP'İN İSLAM'A BAKIŞ AÇISI:

İnsanların sahip olduğu düşünce yapısına dair ipuçları elde edebilmek ve genel bir kanaat oluşturabilmek için bazı önemli kavramlara bakış ve değerlendiriş biçiminin önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu sebeple Ziya Gökalp'in İslamiyet'e bakış açısını yakalayabilmek için O'nun Allah Tasavvuru hususunu ana hatlarıyla incelemek ve değerlendirmek yerinde olacaktır.

2.1. Gökalp'te Allah Tasavvuru:

Ziya Gökalp'in Allah tasavvuru hakkında değerlendirme yapmadan önce O'nun bir İlahiyatçı olmadığını, Allah gibi teolojik kavramları, klasik İslami kaynaklarımızda olduğu gibi ayrıntılı ve sistematik bir şekilde ele almadığını öncelikle vurgulamamız ve değerlendirmelerde göz önünde bulundurmamız gerekmektedir.

Gökalp çalışmalarında özellikle cemiyete, topluma ağırlık vererek ibadet konusu da dahil olmak üzere ferdiyetçilikten uzak bir görüntü sergilemektedir. O'nun bu şekilde topluma sürekli vurgu yapması, ferdiyetçiliği kaçınılması gereken bir hastalık olarak sisteminde yer vermesi; O'nun adeta toplumu Tanrı ile aynı seviyede tuttuğu şeklindeki ithama maruz kalmasına sebep olmuştur.³⁸

İkinci bölümde verdiğimiz "Din" adlı şiirinde görüldüğü gibi "tasavvuf" O'nun için önemli bir yere sahiptir. Diğer yazılarında da tasavvufi sembelleri, kavramları kullanması da buna işarettir.

³⁸ Hilmi Ziya ÜLKEN: Ziya Gökalp, (İstanbul, Kanaat Yay., Trz), 30.

Gökalp'in Tanrı tasavvurunda "sevgi" ögesi önemli bir yer tutmaktadır ve diğer temaların fazla bir önemi yoktur. O'nun sevgi merkezli sisteminde önemli olan İslam'ın toplumsal fonksiyonudur. Yani Mardin'in altını çizdiği gibi "Gökalp'i ilgilendiren İslam'ın teolojisi değil, toplumsal işleviydi."³⁹

Ziya Gökalp'in şiirlerinde ve ilahilerinde Yunus Emre'nin etkilerini görmek mümkündür.⁴⁰ Gökalp'e göre Türklerin İslamiyet'i kabul etmelerinde eski dinlerinin ve Tanrı anlayışlarının tesiri büyük olmuştur: O Malta'da sürgünde olduğu senelerde şunları yazıyordu: "Türkler, İslamiyet'i (gönüllü olarak ve topluca) kabul etmekle, kendi mizaçlarına muvafık bir din kabul etmiş oluyorlardı. (Türklerin) "sulh" (EI) tesisini bir vazife bilmeleri ve İslam adı gibi dini de "müsalemetten" geldiğinden bu (kabul işi) pek kolay olmuştur."⁴¹ Ve şöyle devam eder: "Türkler İslam olmadan önce, zaten bir Tanrı'ya inanıyorlardı."⁴² O'na göre de bu Tanrı'nın temel vasfı ise sevgidir. Eserlerinde mistik unsurlara çokça rastlanılmasıyla birlikte Durkheim'i izleyerek dini hayatın sembolik bir ifadesi saymış, İslam dinine has dinsel tören ve davranışlara akılcı bir izah tarzı arayışına girmiştir.⁴³

2.2. Ziya Gökalp'in İslam Anlayışı:

Ziya Gökalp'e göre İslamiyet, diğer herhangi bir din gibi, geçmeye mahkum ve kucağında yaşadığı ictimai şartlara bağlı bir olaydır. O'nun bu görüşleri, Heyd için o günlerin şartları içinde çok radikal görüşlerdi. Çünkü, Heyd'e göre "bu devirde İslamiyet'i diğer dinlerdeki benzer hadiselerde mukayese ederek açıklamak büyük cesaretti."⁴⁴ Hatta Heyd'e

³⁹ Taha PARLA: Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm, (İstanbul, İletişim Yay., 1989), 47.

⁴⁰ Fuad KÖPRÜLÜ: Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, (Ankara, D.İ.B. Yay., 1981), 335.

⁴¹ Ziya GÖKALP: Malta Konferansları, Haz. Fahrettin KIRZIOĞLU, (Ankara, K. B. Yay., 1977), 45.

⁴² Ziya GÖKALP: a.g.e., 45.

⁴³ Taha PARLA: a.g.e., 47.

⁴⁴ Uriel HEYD: Ziya GÖKALP'in Hayatı ve Eserleri, Çev. Cemil MERİÇ, (İstanbul, Sebil Yay., 1980), 59.

göre Gökalp Türkiye’de İslamiyet’e dair ilmi araştırmaların kurucusu,hatta yeni dini bir ıslahat hareketinin başlatıcısı sayılabilir.

Ziya Gökalp Malta’da sürgündeyken “asıl büyük cemiyet, Cemiyet-i Beynelminel’dir. Millet, onun bir cüz’üdür. İslamiyet (de), o numuneyi gösteriyor. (Bu dinde) Konsil (ve) Papalık yoktur. Bir kere İslamiyet inhisarcı bir din değildir. Yalnız Müslümanları cennetlik addetmiyor. Allah’a, Ahiret’e inanmak, iyilik yapmak, (bu dinin şiarıdır)”⁴⁵ Bu (da) gösteriyor ki, İslamiyet, demokrat bir dindir. Katoliklik ise, kendi haricinde din olmadığını söylüyor. Hatta Protestanlara kız vermiyor. Halbuki bizde böyle midir? Hristiyanlardan zevce alınabilir. İslamiyet’te taassup ve inhisarcılık yoktur.⁴⁶ İfadelerini kullanıyor. Gökalp’in bu sözlerinde tartışılacak bir husus olmadığı gibi fazla bir orjinalliklerinin bulunmadığını da ifade etmemizde bir sakınca olmadığını düşünüyoruz. Gökalp’e göre İslamiyet gayet İnkılapçı bir dindir. Ve O bunu şu şekilde temellendirmeye çalışmıştır. “Kur’an-ı Kerim”babalarımızdan şöyle gördük” diyenleri takbih etmiştir. Hz. Peygamber “ eğer İslamiyet’te cahiliyetten bir tek kaydın ibgası mümkün olaydı ben halefü’l-fuzuli ibka ederdim” buyurmuştur.⁴⁷ Yazısının devamında ise İslamiyet’in aile hukukunda yaptığı inkılapları uzun uzun örneklerle maddeleştirerek anlatmış ve dinde inkılapçılık fikrini geliştirerek, örfün merkezinde bulunduğu “İctima-i Usul-i Fıkıh” adını verdiği bir metodoloji teklif etmektedir.

Parla, Gökalp’in genelde dine özelde İslamiyet’e yaklaşımını şöyle değerlendirmektedir: “Her ne kadar tasavvuf ve dolayısıyla İslamiyet Gökalp’in düşünsel gelişiminin ilk aşamalarında belli bir rol oynamış ve toplumsal felsefenin arka planını oluşturmuş olsa da, ileride ki yazılarında fazla yer almış değildir. Asıl denediği, laik bir ahlak felsefesinin ve bilimsel bir toplum kuramının, temelde tasavvuf felsefesi ve ahlakıyla yakınlığını ve

⁴⁵ Ziya GÖKALP: Malta Konferansları, 69.

⁴⁶ Ziya GÖKALP a.g.e. , 69.

⁴⁷ Ziya GÖKALP: Tamamlanmamış Eserler, I, Haz: Şevket BEYSANOĞLU, (Ankara, Neyir Mat., 1985), 89.

uzaklaşabilirliğini göstermeye çalışmak olmuştur. Bu anlamda İslamiyet, Gökâlp'in genel ahlak sisteminin sadece bir parçasını oluşturuyor, kültürel Türkçülüğünü ve moral solidarizmini destekliyordu. Yüzyılın dönümünde ağırlık kazanan materyalist pozitifizmlere tepki duyan Gökâlp için dini toplumsal işlevi, teolojik boyutundan çok daha önemliydi. Siyasal boyutu da yoktu."⁴⁸

Ziya Gökâlp'in İslamiyet'e karşı farklı bakış açılarını, farklı yaklaşım tarzlarını şu üç temel değerlendirme ve yaklaşımda toplamamızın mümkün olacağını düşünmekteyiz: Birinci ayrıma göre, İslamiyet her şeyden önce bir dindir. Bir din olarak İslam'ın en temel gerçeği, inananlarına bir inanç ve akide sunmasıdır. İnsanlar Allah'ın emrettiği görevleri yerine getirmek, Allah'a kulluk etmek için yaratılmıştır. Bu sorumluluk her ferde düşmektedir. İman Allah ile kul arasındadır ve bu sebeple de İslam'ın "ferdi bir dinin" yansıması olarak Allah ile kul arasında bir vicdan işi olarak kabul edilmesi söz konusudur. Daha ziyade halkın genelinin sahip olduğu düşünceyi ifade etmesi bakımından dikkat çekicidir ve aynı zamanda da laik bir din anlayışını ifadelendirilmesi olarak da görülmektedir. İkincisi, dinin ferdi planla toplum katına çıkarılarak İslam'ın "sosyal bir olgu" , "sosyal bir ahlak sistemi" olarak görülmesi yaklaşımıdır. İslam'ın geniş halk kitleleri arasında kabul gören şekli büyük ölçüde bu ikinci yaklaşımdır. Aynı şekilde, "bazı laik düşünürlerin bile, İslam'ın bir sosyal pekiştirici olarak görür, vazgeçememelerinin temelinde de bu sosyal ahlak sisteminin oynadığı hayatı rol görülebilir" yorumunda bulunan Türköne, Abdullah Cevdet'ten Ziya Gökâlp'e kadar olan bir çok düşünürü bu çerçevede değerlendirmektedir.⁴⁹ Üçüncüsü ve en hassas olan yaklaşım tarzı da, İslam'ın bir "siyasal sistem" olarak algılanmasıdır ki İslamlaşma adı verilen düşünce akımı bu noktada kendini göstermektedir. Bu anlamda İslam, kişinin özel hayatından hukuk alanına, sosyal ve siyasal hayattan ekonomiye kadar uzanan hem "sosyal"

⁴⁸ Taha PARLA: a.g.e. , 50.

⁴⁹ Mümtaz'er TÜRKÖNE: Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, (İstanbul, İletişim Yay., 1994), 21.

hem “siyasal” hem de “ferdi” nitelikte bir din olarak görülmektedir.⁵⁰ İslam'ın gerek birey, gerek toplum ve gerekse siyasal düzeyde kısaca belirtmeye çalıştığımız özellikleri ve işlevleri dini olanla dini olmayanı birbirinden ayırt etmeyi güçleştirmektedir. Bu şekilde “dini olanla dini olmayan alanın içiçeliği, Müslüman toplumların modernleşmesinde seküler, sosyal ve siyasal kurumların gelişip serpilmesine bir engel” olarak gören Sarıbay, bu durumun ise İslamiyet'in modernleşme sürecinde öncelikle çatışmacı ve karşıt konuma sokacağını dile getirmektedir.⁵¹

2.3. Gökalp'e Göre İslamlaşma / İslamcılık:

XVI. yüzyıldan sonra Osmanlı Devlet teşkilatının çeşitli kademelerinde bozulma ve gerileme görülmüş, akla ve tekniğe gerekli önem verilmemiştir. Tanzimat hareketleriyle yapılmak istenen ıslahat da tam bir şekilde başarıya ulaşmamıştır. XIX. yüzyılın sonlarında Müslümanların bu durumlarını gören aydınlarımız, İslam'ı bir bütün olarak yeniden hayata hakim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanların, İslam dünyasını, Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerinden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, modernleştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak için çaba sarfettiler.⁵² Bu çabanın sonucunda aydınlarımız birbirine zıt iki görüş oluşturdular. Bunlardan birinci grup; garp medeniyetine hayran olan, “garp medeniyeti, dinden ve ananelerden tecerrüd etmeden terakki etmemiştir. Bizde dinden ve ananelerimizden uzaklaşırsak terakki ederiz”⁵³ tezini savunan Avrupa Mutaassıpları, ikinci grup ise “garp medeniyetinin İslamiyet'le kabil-i telif olamayacağına göre garptan uzaklaşmayı” savunan, medrese mutaassıplarıdır.

⁵⁰ Mümtaz'er TÜRKÖNE: a.g.e. , 22.

⁵¹ Ali Yaşar SARIBAY: Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası “M.S.P. Örnek Olayı”, (İstanbul, Alan Yay., 1985), 36.

⁵² İsmail KARA: Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, I, (İstanbul, Risale Yay.,1986), (önsöz).

⁵³ Ziya GÖKALP: Makaleler VIII, Haz. Ferit Ragıp TUNCAR, (Ankara K. B.Yay., 1981), 60.

Bu birbirine zıt ve rijit iki görüşte çıkar yol olamazdı. Çünkü milletimiz ne mukaddes dininden vazgeçebilir, ne de batının tekniğinden tecerrüd edebilirdi. Doğru olan bu iki zıt görüşü birbiri ile telif etmektir. Modernist İslamcılar dikkatlerini çağdaş medeniyete çevirmişler, batıyı bütün fikri gelişmeleriyle kavramışlar ve asrın gerekleriyle dinin inanç sistemi arasında ahenk kurmaya çalışmışlardır. İslam dünyasında tam algılanamayan “modernlik”, “asrilik”, “reform” gibi kavramların ortaya çıkardığı olumsuz çağrışımlarla ilgili olarak konu “dinde reform” veya “dinde modernleşme” olunca durum daha da karmaşık bir hale gelmektedir. Bu gibi tabirlerin İslam ülkelerinde gelişi güzel bir şekilde sorumsuzca ve bilgisizce kullanılması Aydın’ın, “geniş dindar kitlelerde derin bir antipati uyandırmıştır. Modernizmin her çeşidinin batıyla ve İslam topluluklarının, sözüm ona batılılaşmış kesimiyle olan bağlantısı dikkate alındığında” ifadesini kullanarak meselenin nasıl bir boyut kazandığının altını çizmektedir.⁵⁴

İslamcılık, “İslam dünyasının modernleşmeyi ve batılılaşmayı göğüsleme çabaları”⁵⁵ olarak tarif edilecek olursa İslamcılarının temel probleminin, İslam dünyasının, Müslümanların modernleşme karşısında nasıl bir tavır alacakları konusu olduğunu görürüz. Hatta Kara’ya göre “en aşırı derecede batılılaşmadan yana olan insan için bile çok yakın zamana kadar din ve dinin modernleşmeyle olan alışverişi en önemli problemidir.”⁵⁶

Ziya Gökalp’in bakış açısını yukarıda bahsettiğimiz doğrultuda görmenin en doğru tespit olacağı kanaatindeyiz. Bu konuda yazılan tüm eserlerin üzerinde durduğu, II. Meşrutiyet’in en güçlü fikir akımının “İslamcılık” olduğu gerçeği aşikârdır. Yine o dönemin tek meşruiyet kaynağının din olduğu düşünüldüğünde İslam dünyasını en ileri derecede Avrupalılaşmayı savunan insanlarında dini bir çerçevede kalmak zorunda

⁵⁴ Mehmet AYDIN: "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", İslam, Çev. Mehmet DAĞ-Mehmet AYDIN, (Ankara, Selçuk Yay., 1993), 15-16.

⁵⁵ İsmail KARA ile "Yeni Kitap Üzerinde Söyleşi" İzlenim, 16, (Aralık 1994), 50.

⁵⁶ İsmail KARA ile Söyleşi, a.g.m., 51.

kaldıklarını ve dini bir dil kullandıklarını görüyoruz.⁵⁷ Durum böyle olunca modernleşme adına yapılan tüm yeniliklerin Müslüman toplum olan Türk toplumunda kabul görmesi için İslami gerekçeler getirmek, geleneği savunmak için ise Batı'nın muhafazakarlık tezlerinden destek almak gerekiyordu.⁵⁸

Ziya Gökalp'in İslam'ı modernleştirmek için ortaya koyduğu görüşler ve ileri sürdüğü öneriler dikkatlice incelendiğinde, O'nun dini genel olarak hukuki ve siyasal kurallarından arındırılmış bir ahlak sistemi olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Hatta onun yeni bir şariat teorisi geliştirmeye çalıştığı ile söylenenler arasındadır.⁵⁹ Onun için İslam dini ahlaki-normatif bir sistemdi. Mardin'e göre, Gökalp'i ilgilendiren İslamiyet'in teolojisi değil, toplumsal işleviydi.⁶⁰

İslamcı akımı savunan ve İslami açıklamalarda bulunan diğer tüm düşünürler ülke içinden veya dışından yükselen, "İslam ilerlemeye engeldir, Müslümanlık modern sosyal prensiplerle bağdaşmaz" gibi eleştirilere cevap vererek işe başlamışlardır. Tunaya'nın ifadesiyle "fikir savaşı meydanına atılmışlardır."⁶¹ Üzerinde en çok durulan husus şudur: "İslamiyet mani-i terakki değildir, amir-i terakkidir", "kabahat İslam'da değil Müslümanlardadır", "İslamiyet medeniyetin hamisidir."⁶²

Ziya Gökalp birçok yazısında İslamiyet'in ilerlemeye asla engel olmadığı, İslamiyet'in en modern ve en ilmi bir din olduğu konusu üzerinde ısrarla durmaktadır. Özellikle "İslamiyet ve Asri Medeniyet" adlı makalesinde bu konuyu uzun uzun ele alan Gökalp, Hristiyanlığın bile ancak İslamiyet'in esaslarına yaklaşmak suretiyle medenileşebildiğini ispata çalışmaktadır. Ve

⁵⁷ İsmail KARA: İslamcıların Siyasi Görüşleri, (İstanbul, İz Yay., 1994), 37-40

⁵⁸ Mümtaz'er TÜRKÖNE: a.g.e., 23.

⁵⁹ Uriel HEYD: a.g.e., 101.

⁶⁰ Şerif MARDİN: "Form'a Katkı" Ziya Gökalp Dergisi, I, No:1, (Aralık 1974), 148-149.

⁶¹ Tarık Zafer TUNAYA : İslamcılık Cereyanı Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, (İstanbul, Yedigün Mat., 1960), 27.

⁶² İsmail KARA: a.g.e., 26.

dinin gereği gibi anlaşılmasını da bu toplumların ilerlemesinde eşdeğer tutmaktadır.⁶³ Bu konuda bizlere ışık tutması için aşağıda aktaracağımız birkaç mısra çok dikkat çekicidir: ⁶⁴

.....

Dinimiz ne imiş anlayacağız,
Terakkiye gönül bağlayacağız
Bir hızla beşyüz yıl atlayacağız,
Durmak olmaz, pek az zamanımız var.
Yenildik; sebebi: Geride kalmak,
İntikam: Düşmanın ilmini almak

.....

Ziya Gökalp, 1918 yılında, Türk yurdu ve İslam Mecmuasında basılmış olan makalelerini bir araya getirerek önemli eserini meydana getirmiştir. O, evvela memleketteki üç fikri cereyanı anlatarak söze başlıyor. Bu fikri akımlardan "İslamlaşma" ya fazla yer ayrılmamasını Türkdogan şöyle açıklıyor: "İslamlaşmaya belirli çizgilerle işaret etmesi, İslamlaşmanın tedricen kıymetini kaybetmesi anlamına gelmez. Tersine Türk toplumundaki asli bir inanç hükmünde olduğunu gösterir. Oysa, milliyetçilik ile batılılaşma yeni cereyanlar arasındadır. Bu sebeple mahiyetleri hakkında geniş bilgileri gerektirmektedir." ⁶⁵ Aynı tarzda açıklamalarına devam eden Gökalp'e göre "Türk fikir adamları Türklüğü inkar ederek, dinler arası bir Osmanlıcılık hayal ettikleri zaman İslamlaşmak gereğini duymuyorlardı. Halbuki Türkleşmek mefkuresi doğar doğmaz İslamlaşmak ihtiyacı duyulmaya başladı." ⁶⁶ Ayrıca Ziya Gökalp sık sık şunu da tekrar etmektedir: "Türkleşmek, İslamlaşmak ülküler arasında bir çatışma olmadığını söylemiştik. Bunlarla çağdaşlaşma

⁶³ Ziya GÖKALP: "İktisada Doğru", K.M., I, 7, 1 (7.7.1922), 5.

⁶⁴ F. Abdullah TANSEL: Ziya Gökalp Külliyyatı, I-II, (Ankara, TTK Yay., 1990), 86-87.

⁶⁵ Orhan TÜRKDOĞAN: Milli Kültür Modernleşme ve İslam, (İstanbul, Birleşik Yay., 1996), 144-145

⁶⁶ Ziya GÖKALP: Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak, Sad. Yalçın TOKER, (İstanbul, Toker Yay., 1992), 14.

ihtiyacı arasında da bir çatışma yoktur.”⁶⁷ Şu farkla, her birinin etki alanlarının sınırlarını belirleyerek bu üç gayenin üçünü de kabul etmeliyiz; daha doğrusu bunların bir ihtiyacın üç ayrı noktadan görünüş biçimleri olduğunu anlayarak “çağdaş bir İslam Türklüğü” yaratmalıyız. Kaldı ki O’na göre söz konusu üç akım aynı ihtiyaçtan doğmuştur.⁶⁸

Bütün bunların ışığında Gökalp’in, devleti ayakta tutabilmek için İslamcılık siyasetinden ayrılmadan, Türkçülük siyaseti izlemeyi amaç edindiği, imparatorluğa kazandırmak istediği kültür düzeninde bir ikiliğin göze çarptığı sonucunu çıkartmamızın uygun olacağı kanaatindeyiz.⁶⁹ Yine O’nun İslamcılığı, siyasi bir İslamcılık olmayıp; Türkçüğün yardımcısı olan bir mefkuredir.

2.4. Gökalp’e Göre İslam ve Laiklik :

Cumhuriyet’ten önce ne batıcılar ne de İslamcılar arasında laiklikle ilgili tartışmalara rastlamıyoruz. Laiklik konusunda sosyoloji sisteminin bir gereği olarak, ilk defa Gökalp görüşlerini ilmi tarza açıklamıştır. Ancak burada Gökalp’in laiklik hususundaki düşüncelerinin Atatürk dönemi din-devlet ayrımı çözümünden çok farklı olduğunun altını çizmek gerekir.⁷⁰ O’nun çabalarıyla laiklik Türkçülerin programı çerçevesinde, İttihat ve Terakki idaresine sunulmuştur. Bunun sonucu olarak 1917 yılında toplanan İttihat ve Terakki Kongresine Gökalp, tarihi, sosyolojik ve hukuki araştırmalara dayanan hatta Şeyhülislamlık kurumunun kaldırılmasını teklif eden bir tebliğ de sunmuştur.⁷¹ İttihat ve Terakki Hükümeti 1916–1917 yılları arasında dini mahkemelerin ise adresini adliye nezaretine ve dini okulların ise maarif nezaretine devrettikten sonra, Fırka liderleri Gökalp’in bu görüşlerini de

⁶⁷ Ziya GÖKALP: a.g.e., 15

⁶⁸ Ziya GÖKALP: a.g.e., 15.

⁶⁹ Enver Ziya KARAL: “Tanzimat’tan Sonra Türk Dili Sorunu” T.C.T.A., C., 328-329.

⁷⁰ Niyazi BERKES: Türkiye’de Çağdaşlaşma, (İstanbul, Bilgi Yay., 1973), 888.

⁷¹ Orhan TÜRKDOĞAN: Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri, (Ankara, K. B.Yay., 1987), 112.

benimsemişlerdir. Fakat İttihat ve Terakki Hükümeti bu reformların çoğunu 1918 anlaşması karşısında uygulayamamışlardır. Cumhuriyet ilanından sonra laiklik Gökalp'in ortaya koyduğundan farklı olarak uygulanmaya başlanmıştır.

Ziya Gökalp'in dini kurumların devlet işlerinden ayrılması ile ilgili görüşlerine ilk defa İslam Mecmuası'nda (1914-1915) ve Yeni Mecmua'da (1917-1918) çıkan şiirlerinde rastlamaktayız. Bu şiirler daha sonra Yeni Hayat adlı kitabında toplanmıştır. "Halife ve Müftü" adlı şiirinde, "devlet" ile "medrese" ve "müftü" ile halifenin birbirinden ayrılmasını istemektedir.⁷²

"Devlet ile Medrese ayrı iki alemdir.
Müftü ile halife birbirine karışmaz,
Ayrıysa da bu iki kuvvet, daim tev'emdir,
"Nüfuz bende" diyerek birbiri ile yarışmaz"

....

Aynı şekilde "Devlet" adlı şiirinde ise açıkça "hukuk" ile "din" in birbirinden ayrı iki farklı alan olduğunu ifade etmektedir:

"Lakin hukuk dinden ayrı bir iştir
Bırakılmış ülu'lemre,devlete ...
"Hukuk örfе uymayınca değıştir
Örfe uydur" demiş Tanrı, millete!"

Ziya Gökalp Türk fikir hayatında, dinin devlet işlerinden ayrılması tezini sistematik olarak ilk defa ortaya koymuştur. Heyd, O'nun bu konudaki düşüncelerini şu şekilde açıklamaktadır. "Gökalp'in asıl amacı, din ile devleti birbirinden ayırmak, yani Türk milletinin siyasi ve sosyal hayatı üzerinde İslam hâkimiyetini sona erdirmek ve din ile doğu medeniyetini tefrik

⁷² Ziya GÖKALP: Yeni Hayat Doğru Yol, Haz. Müjgan CUNBUR, (Ankara, K. B.Yay., 1976),

etmek. Böylece Türk milli kültürü ve Avrupa medeniyeti ile esas İslami değerlerin birlikte muhafazasını sağlamak.⁷³

Ziya Gökalp çağdaş batı medeniyetine katılabilmek için dinle medeniyetin ayrılması gerektiğini savunmuş ve fıkıhla ilgili nazariyesine dayanarak dinde de reforma yönelmiştir. O'nun bu konudaki amaçlarını iki madde altında toplamak mümkündür:

1- Din ile devleti ayırıp, İslamiyet'in siyasi ve toplumsal hayat üzerindeki egemenliğini sona erdirmek.

2- Din ile doğu medeniyetini ayırarak, İslam'ın temel değerleri ile Avrupa medeniyetini ve Türk milli harsını birlikte yaşatmak.

Ziya Gökalp İslamiyet'in ilk yıllarında ulemanın devlet işlerine resmi bir sıfatla müdahale etmediklerini, idarecilerinde ulemanın işlerine karışmadıklarını belirtmiş, kısa bir süre sonra ise ulemanın devlet işlerine girdiğini ve ruhani bağımsızlıklarını kaybederek, devlet üzerinde nüfuzlarını artırdıklarını ve bu durumunda Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarına kadar sürdüğünü ifade etmiştir. O'na göre devletin rahat ve bağımsız kararlar alabilmesi için, dünyevi işlerle dini işleri birbirinden ayrılması, siyasi hayattaki bütün dini müdahalelerde kurtarılması ve devletin dâhili bir istiklale kavuşturulması kaçınılmaz bir gerekliliktir. "Meşihat" adlı şiirinde bu arzusunu şu şekilde dile getirmektedir:

Bir devlet ki hukukunu kendi doğurmaz,
Kanununa "Gökten inmiş değişmez" der;
O, asla bir millet değil, müstakil duramaz,
Değişmeyen bir varlığı taşıyamaz yer.⁷⁴

⁷³ Uriel HEYD: a.g.e., 104-105.

⁷⁴ Uriel HEYD: a.g.e., 105.

Gökalp'e göre; kendi yasalarını kendisi yapmayan ve onları Tanrı'nın emirleri sayan hiçbir devletin güçleri de egemen olamaz. O bu görüşünü "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygambere ve sizden olan Ulü'lemre (idarecilere) de itaat edin..." ayetiyle desteklemektedir.⁷⁵ O'nun bu görüşü, devletin yapısında temel ve köklü değişiklikler yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Kanun yapma hakkı devlete verileceğine göre, devlet kanunlarının şariat kanunlarına uyup uymadığını belirleyen Şeyhülislam, vekiller heyetinden çıkartılacak, sadece iman ile ibadete ait törenlerle sınırlandırılacaktır. Şeyhülislam da diğer bütün müftüler gibi ulemadan olmalı ve siyasi bakımlara karşı bağımsız kalmalıdır.⁷⁶

Bu görüş büyük tepkilere ve eleştirilere sebep olmuştur. Bu görüşe karşı olanlarda Hüseyin Kazım Kadri bu görüşe karşılık şöyle bir görüş öne sürer: "eskiden her şeyin dinen mütalaa ve mukayese edilmesi şüphesiz ifrat idi. Zamanımızda her şeyin dinden hariç görülmesi de herhalde tefrittir. O halde, "dini dünyadan ayırmaktan" ziyade "din ile dünyayı mütevazin bulundurmak" daha doğrudur."⁷⁷

⁷⁵ Kur'an-ı Kerim: Nisa Suresi, Ayet 59.

⁷⁶ Uriel HEYD: a .g.e., 106.

⁷⁷ Hüseyin Kazım KADRI: Ziya GÖKALP ve Türkçülüğün Esasları, Haz. İsmail KARA, Tarih ve Toplum, Aylık Ansiklopedik Dergi, (Haziran 1988), 382.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ZİYA GÖKALP'E GÖRE DEĞİŞİM :

1. TOPLUMSAL DEĞİŞİM:

Toplumu kısaca, yaşanan ilişkiler bütünü olarak tarif edebiliriz. Çünkü yapılan, düşünülen her şey, zaman hareketi içindedir. Fakat bu zaman hareketini hızlandıran da geciktirende insanlardır. Bir yaşanan ilişkiler bütünü olan toplumlarda her zaman ilerleme olmamıştır ama her zaman hareketlerde değişiklik olmuştur. Sosyoloji, “toplumu ve yapısını, toplumsal süreçleri, toplumsal evrim yasalarını ve güçlerini, fikir ve dünya görüşlerinin çatışmasını, toplumda insan iradesini vb. inceleyen bir bilimdir.” Şeklinde temel bir tanıma indirgersek, toplumsal yapının durgun olmaması, toplumun oluş nedeni olarak değişmeyi göstermektedir ve toplumu inceleyen sosyoloji için toplumun oluş nedeni olan değişme, temel konu olmaktadır. Toplumsal değişmeler, ilişkilerin değişmesidir; yani toplumsal yapının değişmesidir. Toplumsal değişmeler, bireyler arası, gruplar arası, sınıflar arası, toplumlararası dengenin değişikliklerini yansıtırılar.¹

¹ Doğan ERGUN: Yüz Soruda Sosyoloji, (İstanbul, K Yay., 1984), 150.

1.1. Sosyal Değişmenin Tanımı:

Toplumlar hiçbir şekilde durgun veya statik olmayıp her toplum mutlaka sürekli bir değişim içerisinde. Fakat bu değişim fertten ferde, toplumdan topluma hızlı ya da yavaş olarak gerçekleşebilir. Değişme; bir durumdan bir duruma geçiş veya bir önceki durumdan farklılaşma biçimi olarak tarif edilebilir. Aynı şekilde değişme kavramı belirli bir toplumsal gerçeği bütün değer yargılarından soyutlanmış olarak ve her şeyi kapsayacak şekilde ifade eden evrensel ve nesnel bir kavramdır. Bunun neticesi olarak, herhangi bir değer yargısı ifade eden ve herhangi bir amaca yönelik değişme ifade eden ilerleme (terakki) ve gelişme (tekamül) gibi kavramları toplumsal değişme olarak kabul etmemek ve değerlendirmemek gerekir. Çünkü her değişme bir ilerleme veya gelişme olmayabilir. Ve aynı zamanda ilerleme ve gelişme kavramları negatif veya pozitifte olsa bir değer yargısı taşıyabilir.

Toplumsal değişme kavramını; bir toplumun yapısında ve bu yapının fonksiyonlarında ve fertlerin üstlenmiş olduğu sosyal rollerde, kurumlarda ve fertlerin davranışlarında meydana gelen değişmeler olarak tarif etmek mümkündür.² Tarihin her döneminde hızlı ya da yavaş olarak ama yoğun bir şekilde toplumsal değişim süreci yaşanmıştır ve bugünün toplumları da değişim yaşamaya devam etmektedirler. Sosyal değişim oluşumuna; fiziki çevre, biyolojik faktör, teknolojik ve bilimsel ilerlemeler, sosyo-kültürel ve ekonomik yapı, sosyal tabakalaşma ve farklılaşma, yatay ve dikey sosyal hareketlilik, dini inanç ve nüfus yoğunluğu gibi faktörler etki etmektedir. Kongar bu faktörleri “Toplumsal değişme kavramının altında toplumu biçimlendiren iki temel ilişki, yani insan-doğa ve insan - insan ilişkisi yer almaktadır”³ şeklinde özetlemektedir.

² Mehmet Ali KIRMAN: Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü, (İstanbul, Rağbet Yay., 2004), 232.

³ Emre KONGAR: Toplumsal Değişme Kuralları ve Türkiye Gerçeği, (İstanbul, Remzi Kitabevi, 2004), 55-57.

Değişim denildiği zaman karşımıza çıkan en önemli husus yaygın ve yoğun şekliyle Avrupa'da yaşanan ve Avrupa medeniyetinin temel dinamiğini oluşturan teknolojik değişimdir. Yani Sanayi Devrimi dediğimiz olgunun çıkmasıyla birlikte, önce İngiltere'de sonra tüm Avrupa'da yaygınlaşan toplum ve değişim sorunsalı, zamanla Batı dışında da çeşitli süreçlerin etkisiyle istenen bir değişimi başlatan sanayileşme ve teknolojik medeniyete katılma istekleri karşısında evrenselleşmiştir.

Toplumsal değişim toplumsal eylem ve etkileşim kalıpları olan toplumsal yapıdaki hareketliliklerdir. Toplum yapısı toplumsal yapıların belirlediği toplumsal ilişkilerden meydana geldiğine göre, değişim bir ölçüde ilişki sistemlerinin değişmesidir, yani bu ilişkileri besleyen - belirleyen kurumların değişmesidir. Doğal olarak bütün bunların altında da fertlerin düşünce ve davranışlarının değişmesi yatar.⁴ Değişik bir ifadeyle toplumun yapısı, toplumsal kurumların belirlediği toplumsal ilişkilerden meydana geldiğine göre değişim, bu ilişkilerin değişmesidir. Bu değişiklikler, zamanla fert ve grupların davranışlarında tesirli olur ve farklılaşmalara sebep olur.

Batı çıkışlı sosyoloji literatüründe, değişim kavramı merkez kavram konumunda olmakla birlikte değer yüklü bir kavram görüntüsü vermektedir. Değişim kavramına yüklenen "modernizm" anlamı batılı toplumun betimlenmiş tarihsel gelişim çizgisiyle ilişkilendirilmektedir. Bunun sonucu olarak, Batı-dışı toplumlarda modernleşme süreci özgül bir değişim olarak değil de, evrensel bir oluşum olarak algılanma neticesi doğurmuştur. Bu algılayış biçimi, Batılı ülkelerin gelişim süreçlerine uygunluğu bir yana, aynı sürecin bütün tüm yeryüzünde zorunlu olarak dayatılması veya yansıtılması nedeniyle hem ideolojik, hem de değer yüklüdür.⁵ Çünkü batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerini açıklamak üzere geliştirilen modernleşme kuramları, her şeyden önce modern ve geleneksel olmak üzere iki ayrı toplum biçiminin karşılaştırılmasına dayanmaktadır. Yani "modern" in

⁴ Emre KONGAR: a.g.e., 55-57.

⁵ Ahmet İNSEL: Türkiye Toplumunun Bunalımı, (İstanbul, Birikim Yay., 1992), 9.

(batı) temel özellikleri sıralanarak bu özelliklerin dışında kalan geleneksel toplumların bu özelliklere göre şekillendirilmesi esas alınmaktadır.⁶ Bu manada, modernleşme ile ilgili bütün bu tanımlar Batıyı merkeze koyan öğelerle yapılmış olmaktadır.

Toplumların farklılığını, kendine özgünlüğünü hesaba katmaksızın, bütün insanlık tarihini batı kültürünün geçmiş olduğu tarihsel evrelerle açıklamaya çalışmak, genel-geçer yasalar oluşturma gayretleri ve bu yasalarla da tüm toplumları açıklamaya çalışmak geçerliliğini kaybetmiştir ve imkânsızdır. Çünkü değişim mekanizmaları, incelenen toplum yapısıyla ilişkilidir ve toplumsal yapıların değişimi, toplumsal yapıları meydana getiren temel öğeler arasında ki ilişkilerin değişimi olmaktadır.⁷

Mardin, toplumsal yapı ve doku farklılığı sebebiyle toplum çözümlemelerinde düşülen hatayı şu şekilde açıklamaktadır: “Batı’yı biçimsel açıdan yansıtan fakat gerçekte çok farklı bir geleneğe sahip toplumsal gerçekliği çözümlemede yaşanan “sendrom”, birbiriyle ilintili ve “geri beslenme” mekanizmalarıyla bağıntılı Osmanlı toplumsal yapısının dinamiklerinin üç öğeden oluştuğunu anlayamamaktan kaynaklanmaktadır. Bunlardan birincisi, toplum bilimlerimizde ayrıntılı yapılar üzerinde durulmayışıdır. İkincisi toplumsal olayları özerk bir iç dinamiğe sahip mekanizmalar olarak düşünmemektir. Üçüncüsü ise, bu özelliğin yeni toplumsal yapı üreticisi olabileceğini düşünmemektir.”⁸

Sonuç itibarıyla; çeşitli toplumların farklı kültürel arka plana sahip olması, değişme sürecinin sancılı ve klasik kuramların aksine, modernleşmenin gerçekleştiği ülke ve zamana bağlı olarak - biçim ve içerik

⁶ Levent KÖKER: Kemalizm ve Demokrasi, (İstanbul, İletişim Yay., 1990), 23.

⁷ Fazlı ARABACI: Türk Din Sosyolojisi İmkan ve Sorunlar, (Ankara, Platin Yay., 2006), 93-94.

⁸ Şerif MARDİN: “Türk Düşüncesinde Batı Sorunu”, Türk Modernleşmesi, (İstanbul, İletişim Yay., 1991), 244.

yönünden- modernleşmenin pek çok versiyonlarının olabileceğini mümkün kılmaktadır.

1.2. Osmanlı / Türk Toplumu'nun Değişim Süreci ve Din:

Osmanlı İmparatorluğu'nun değişme sürecine girmesiyle, din olgusu çeşitli toplumsal süreçlerin merkezine yerleşti. Çünkü "din" en ilkel toplumlardan, en gelişmiş toplumlara kadar, varlığını ve toplumsal yapılar üzerindeki etkinliğini sürdüren bir olgudur. Din olgusunun değişik toplumlarda ve dönemlerde, nasıl değiştiği, insanların dinsel kavrayış biçimlerinin, tarihsel, toplumsal, ekonomik koşullara paralel olarak başkalaştığı bilinen bir gerçektir.⁹ Bu noktada, doğal olarak gerek batı dünyasında yaşanan dönüşümlerin gerekse Osmanlı İmparatorluğu'nda farklı seviyedeki değişim çabalarının tarihsel arka planında "din" temel ögeyi oluşturmaktadır.

Batı dünyasından farklı bir kültüre ve toplumsal yapıya sahip olan Osmanlı İmparatorluğu'nun değişim sürecinde din tartışmaları merkezi bir yer işgal etmektedir. Geleneksel yapının merkezinde yer alan meşruiyet kaynağı olan dine karşılık, Batı'lı - laik bir anlayışın ürettiği modern yapıların kapıya dayanması karşısında değişimin bir ihtiyaç olarak ortaya çıkması ve zamanla hızlanması, Osmanlı toplumsal yapısı göz önüne alındığında iki sebebe dayanmaktadır. Bu nedenlerden birincisi, din-toplum ilişkisi bağlamında dini yapının kurumsallaşmış yapısının ortaya çıkardığı içe kapanıklık, üretken olamama özeliği; ikincisi ise, değişim sürecinde toplumsal alanda ortaya çıkan doğrudan veya dolaylı dönüşüm isteği ve ihtiyacıdır.

Genel olarak İslam dünyası özelde ise Osmanlı toplumu bir bütün olarak XVII yüzyıldan itibaren yani modern dünyanın güçleri ile karşılaştıkları tarihten başlamak üzere, uzun soluklu ve dirençli bir karşı

⁹ Çetin ÖZEK: Din ve Devlet, (İstanbul, Ada Yay., trz.), 388.

koyma ile, modern dünya projesine cevap vermeye çalıştılar. Üç yüzyılı aşan karşı koyma ve cevap verme sürecinin ulaştığı nokta, kendi farklılığını koruyarak değişmek bir yana, İslam dünyasının büyüklüğünün bir çoğu ve modern batının ve onun dayandığı paradigmanın ürettiği tek tip bir dünyanın parçası olmaktan kurtulamamıştır. Son noktada batı dünyasının değerleri ile hesaplama halinde olduğunu zannederken, içerik anlamlarını onun belirlediği kavramlarda düşünmekte olduğumuz ve onun ürettiği gerçekliğe mağlup olduğumuz ortaya çıkmıştır.¹⁰

Osmanlı toplumu, eski dönemlerin ve sahip olunan değerlerin üstünlüğü sendromu ile somutlaşan “toplumsal narsizm” yüzünden, öncelikle askeri bir yenilgiyle sarsılınca kendi varoluşundan şüpheye düşmüştür. Ve bu sırada karşısına ise, hakkında asırlarca aşağılayıcı bir tasavvura sahip olunan batı dünyası çıkmıştır. İlk etapta yenilginin sebebini askeri alanla sınırlı olduğunun zannedilmesi, sorunun başka alanlara taşınmasına sebep olmuş, kendi yapısal dinamiklerine bağlı özgün bir dönüşümünün gerçekleştirilmesinin önüne, tarihsel çözümsüzlükte eklenince Osmanlı toplumsal yapısı, zamanın ve batının meydan okumasına kilitlemiştir. Bu sebeple mevcut yapıyı ve statükoyu korumaya yönelik yanlış tutumları sebebiyle Osmanlı toplumu değişememenin ve kendini üretememenin çaresizliği içinde tarihsel misyonunu kaybetmemek için önce askeri, sonra sosyal, ekonomik, daha sonra da siyasal alanda da, batı birikim, tecrübelerine uygun yeniliklere girişilmiştir.¹¹

Genel olarak Türk modernleşmesi adını verebileceğimiz sürecin bu kadar sıkıntılı ve sancılı olmasının sebebi başka hiçbir toplumda benzerinin görülmediği şekilde bizde bir ölüm kalım meselesi olarak değerlendirilmesi sebebiyledir. Osmanlı devleti var oluşunu devam ettirebilmek için modernleşmek zorundaydı. Bu zorundalık askeri alanda

¹⁰ Mehmet AKGÜL: Türk Modernleşmesi ve Din, (Konya, Çizgi Kitabevi, 1999), 72.

¹¹ Mehmet AKGÜL: a.g.e. , 78.

başlayan ve diğer bütün toplumsal alanları da kapsayan değişimleri de beraberinde getirmiştir.¹²

1.3. Türk Modernleşmesinde Din Sorunu :

Türk modernleşmesinin sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için öncelikle bunun arka planını oluşturan batı modernleşmesinin hangi dinamiklere dayandığını ve ne gibi özellikler taşıdığını kavramak gerekir.

Kısaca Batı modernleşmesi kendi tarihsel - toplumsal şartlarının bir sonucu olduğunu ve kendi iç dinamiğinden ortaya çıktığını ancak Türk modernleşmesinin ise adeta başka bir tarihi, kendi tarihi gibi algılayıp kendi öz kimliğini pek hesaba katmadan bir öykünme biçiminde şekillendiğini unutmamak gerekir. Bunun sonucu olarak da sürekli ideolojik özellikler göstermektedir. Batılılaşmayı bir an önce başarmak amacıyla Cumhuriyetin büyük bürokrat - elit kadrosunun geleneksel düzeni her şeyiyle inkâr edip yani bir devlet toplum düzeni oluşturmaya çalışmışlardır. Modernleşme kavramı II. Dünya Savaşı'ndan sonra moda olmuş bir kavramdır. Artık toplumsal değişimle ilgili genel değerlendirme ve tartışmalar modernleşme sorununa yönelik hale gelmiştir. Hemen hemen bütün yaklaşımların ortak noktası, modernleşmenin önemi bir sosyal değişme süreci olduğudur.

Bir değişim süreci olarak modernleşmenin dinle ilişkisi ele alındığında sosyoloji literatüründe dinin yaşadığı anlam kaybını ifade etmek için Türkçe'de kullandığımız laiklik kavramından farklı anlam taşıyan sekülerleşme kavramı kullanılmaktadır. Bir değişim süreci olarak modernleşmenin dinle ilişkisi genel olarak değerlendirildiğinde batılı bağlamda bu sürecin kurumlaşmış dini ve bireylerin dini hayatını

¹² Mümtaz'er TÜRKÖNE:"Modernleşme ve İslamlaşma", Bilgi ve Hikmet, 1, (Kış/1993), 73.

etkilemediğini söylemek mümkün değildir. Batıda kurumlaşmış din büyük oranda geleneksel toplumsal yapının özelliklerini taşıdığından, bu yeni oluşumlar hem kurumlaşmış dini hem de onun bakış açısını etkilemek olmaktadır. Bugün gelinen noktada, toplumlar modernleştikçe dinin etkisi azalacaktır, dinsel toplum hayatından kaybolmaya yüz tutacaktır varsayımını hiçbir şekilde kanıtlamak mümkün değildir. Tam aksine günümüzde başta Amerika olmak üzere yeniden dine dönüş hareketlerinden söz edilmektedir. Ancak yeni dini oluşumlar da modernleşmede bir şekilde etkilenecektir.¹³

Türk modernleşmesinin din ile ilişkisi iki boyutta kendini göstermektedir. Bunlardan birincisi modernleşme öncülerinin din konusunda ki inanç ve tutumlarında, ikincisi ise modernleşme sürecinde karşı karşıya kalan Müslüman ulema ve aydınların kendi geleneklerini yeniden üretme girişimlerinde. Bu girişimlerin dini düşüncenin gelişmesi bakımından önemli faydaları olmuştur fakat ne var ki ikinci grubun bu bağlamdaki denemeleri Cumhuriyet sonrasında büyük oranda kesintiye uğramıştır. Türk modernleşmesi ve öncülerinin dinle ilgili tutumunda baştan beri karşı karşıya bulunduğu sorun, temelinde dini bir karşı ideoloji olarak görmesi yatmaktadır. Bu anlayışın arka planında ise dinin hali hazırda var olan geri kalmışlığın müsebbibi olarak görülmesi yatmaktadır.¹⁴

Aslında sorun devletin temel özelliklerinden biri olan laiklikten değil, laikliğin laikçilik ideolojisi şeklinde algılanmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlayışın temelinde de XIX. yüzyılın bir ürünü olan Pozitivizm ve aydınlanma felsefesinin din karşıtı tutumu yatmaktadır. Bunun sonucu olarak bu felsefenin etkisiyle dinin artık modern toplumda yerinin ve öneminin kalmadığı yanlışına saplanılmıştır. Ancak örnek alınan batıda bu dönemde dinin bir gerileme yaşamakla birlikte toplumsal önemini hiçbir şekilde

¹³ M. Emin KÖKTAŞ: Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık, (Ankara, Vadi Yay., 1997), 13-36.

¹⁴ Gencay ŞAYLAN: Türkiye'de Kapitalizm, Bürokrasi ve Siyasi İdeoloji, (Ankara, Verso Yay., 1986), 133-134.

kaybetmediği gerçeği göz ardı edilmektedir. Bunu Mardin “Kemalist elit Türklerin ferdi kimliklerini oluşturmada İslam’ın oynadığı rolü anlayamamıştır.”¹⁵ Nitekim fikirlerinin bir kısmı Cumhuriyet sonrasının siyasal ve bürokratik elitlerin ideolojisini etkileyen Gökalp’in din konusundaki modernleşmeyle uzlaşmacı görüşleri bu siyasal ve bürokratik elitler tarafından benimsenmemiştir.

Öyle anlaşıyor ki; Türk modernleşmeci elitleri Türkiye’nin modernleşme sürecinde, modernleşmenin diğer parametrelerini bir tarafa bırakıp daha çok buna engel gördükleri dinle uğraşmaktadırlar. Din adına bazı olumsuzlukların var olduğu doğru olabilir ama bu durum bir gerilemeye gidip dini bir bütün olarak tamamen mahkum etme sonucunu doğurmamalıdır. Aynı zamanda Türkiye’deki biçimiyle din - devlet ve din-toplum ilişkisinin örnek alınan batı ülkelerinde olmadığı gerçeği göz ardı edilmemelidir.¹⁶

Netice olarak Türk modernleşmesi çeşitli alanlarda başarılar elde etmiş olmasına rağmen din olgusunu doğru anlayamama ve değerlendirememeye eksikliğinden ve bunun sonucu olarak da, dini doğru konuma yerleştirememeye yanlışından kaynaklanan ciddi bir din sorunu vardır. Yapılması gereken ise dini en azından sosyolojik bir temel gerçeklik olarak kabul edip içselleştirmeye çalışmaktır.

¹⁵ Şerif MARDİN: Türkiye’de Din ve Siyaset, (İstanbul, İletişim Yay., 1992), 79.

¹⁶ M. Emin KÖKTAŞ: a.g.e. , 37-116.

2. ZİYA GÖKALP'E GÖRE DEĞİŞİM :

XVII. yüzyılda Osmanlı devlet sistemi, Batı'nın geçirmekte olduğu büyük değişimin etkisi altına girmişti ve siyasi - ekonomik olarak zor bir dönemden geçiyordu. Bu dönemde Batı dünyasında hızlı bir değişim sonucu yeni bir uygarlık ortaya çıkmıştı. İçinde bulunulan zor durumdan kurtulmanın yolu olarak; Batı'da kendi şartları içinde gerçekleşen değişimi kendi özel konumumuz düşünülmeden çeşitli reformlarla toplumsal hayata adapte edilmeye çalışıldı. XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Batı devletleriyle politik ve ekonomik ilişkilerinin başlangıçları üç özellik göstermektedir: ¹⁷

1-Değişme ve kalkınma çabaları, bu devletlerin siyasal çatışmalarına karıştırılmıştır.

2-Batıya dönme, ondan etkilenme ya hep tersine ya da zamansız olmuştur.

3-Batıya dönüş içeride reform yapma zorunluluklarından kaçınmak için ya da bundan kaçılamayınca "denize düşenin yılana sarılması" cinsinden batıya dönüş olmuştur.

Batılılaşma kavramı ilk planda menfi bir hava oluştursa da bunun kaçınılmaz bir gerçek olduğunu görmek ve kabul etmek zorundayız. Güngör batılılaşmanın neredeyse evrenselliğinden bahsederek şunları söyler: "batılılaşma ve batı medeniyet idaresine girme problemi bugün Avrupa, Kuzey Amerika ve Japonya dışında komünist ülkelerde dahil olmak üzere bütün medeniyetlerin ortak problemidir. Türkiye'de bu yolda uzun ve ızdıraplı bir istihaleye girmiş bulunuyor."¹⁸ Turhan ise, bunları meşrutiyet ve Cumhuriyet devirlerinde tebellür eden şekillerine göre iki kısma ayırmaktadır:

1- Garbın ilim ve tekniğini almak (İslamcılar-Türkçüler),

¹⁷ Niyazi BERKES: a.g.e., 175.

¹⁸ Erol GÜNGÖR: Türk Kültürü ve Milliyetçilik, (İstanbul, Ötüken Yay., 1989), 8.

- 2- Garp medeniyetini mühim bir kısım müesseseleriyle veya bütünüyle almak (Meşrutiyet devri garpçıları ve Cumhuriyet devri garpçıları).¹⁹

Ziya Gökalp bu farkı şu şekilde açıklıyor: “muasırlaşmak, şekil ve yaşayış yönünü Avrupalılara benzemek değil demektir. Ne zaman ki bilgi ve sanayi mallarını Avrupa’dan alma zorunluluğundan kurtuluruz, işte o zaman çağdaşlaşmış olduğumuzu anlarız.” “Çağdaş olma ihtiyacı, bize Avrupa’dan yalnız bilimsel ve pratik aletlerle tekniğin aktarılmasını emrediyor. Avrupa’da dinden ve milliyetten doğan, bizde de bu kaynaklardan araştırılması gereken bir takım manevi kaynaklarımız vardır ki, bunların da aletler ve teknikler gibi batıdan aktarılması gerekmez.”²⁰ Görüldüğü gibi Gökalp batı tek boyutu olan bir olgu değil ihtiyatla yaklaşılmaması gereken bir olgu olarak görmektedir. O bu hassasiyetini “Küçük Mecmua” da yayımladığı makalesinde şöyle dile getirmektedir: “Garp meselesinin iki safhası vardır: Siyasi garp meselesi, Medeni garp meselesi. Avrupalılara karşı daima aldanmamızın sebebi medeni Avrupa ile siyasi Avrupa’yı birbirine karıştırmamızdır. ...Medeni Avrupa’ya karşı duyduğumuz hürmet ve itimat hislerini, zinhar siyasi Avrupa’ya karşı duymamalıyız.”²¹ O’nun modernleşmeye karşı mesafeli yaklaşımı önem arz etmektedir. Planlı, programlı neler yaptığını ve neler istediğini bilen bilinçli bir modernleşme projesine karşı olumsuz bir kanaat olması mümkün değildir.

Modernleşme olgusunun mahiyeti de önemlilik arz eden başka bir noktadır. Köker bu hususu şu şekilde açıklıyor: “Batıda geleneksellikten modernliğe geçiş en azından dört yüz yıllık bir sürede ve adeta kendiliğinden gerçekleşmiştir. Yani batı, kendi iç dinamikleri sayesinde modernleşmiştir. Buna karşılık batılı olmayan toplumlarda modernleşme, daha kısa bir zaman

¹⁹ Mümtaz TURHAN: Garplılaşmanın Neresindeyiz? (İstanbul, Yağmur Yay., 1980), 63.

²⁰ Ziya GÖKALP: T.İ.M. , 15.

²¹ Ziya GÖKALP: “Garp Meselesi II” K.M.,26, (1922), 22.

dilimi içinde kendiliğinden olmayan ve dış etkenlerin yoğun gücü altında ortaya çıkmaktadır.”²²

Ziya Gökalp, Tanzimatçıların batılılaşma sürecini hiçbir bilimsel ve felsefi bir temele dayandırmadan, sadece görünüşte yer alan şekliyle gerçekleştirmeye çalıştıkları eleştirisini getirerek Tanzimat dönemi batılılaşmasına karşı olduğunu belirtir ve bu yüzden Tanzimatçıları suçlar. O'na göre batılılaşma hareketinin temeli milli kültüre dayanır. Kültür gibi batılılaşma da millet olma yeteneğine kavuşmanın zorunlu bir şartıdır. Bu bakımından nasıl Gökalp'te kültür - medeniyet arasında bir ilişki varsa, aynı şekilde medeniyet ile batılılaşma arasında yakın bir ilişki vardır yani batılılaşma medeniyet biçimidir ve medeniyetler tek tip değil, farklıdırlar. Medeniyetlerinde milletler gibi kendilerine özgü tarihleri vardır, belirli bir yer ve zaman içinde doğar, yaşar ve ölürler, medeniyet milletlerarasıdır.

Ziya Gökalp modernleşmeyi sadece bilimsel ve teknik alanla sınırlandırmayıp, Türk milletinin çağdaş medeniyet düzeyine ulaşabilmesi için başta aile olmak üzere dil, din, ahlak, hukuk, iktisad, siyaset, felsefi ve estetik alanlarda bir değişme ve yenileşmenin mutlaka gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu fikirler O'nun Türkçülük programının temelini oluşturan esaslarıdır.

Ziya Gökalp'e göre batı medeniyetinin her yerde, doğu medeniyetinin yerini alması kaçınılmaz bir sonuç olunca, ülkemizde de bu değişim gelişmesi zorunlu olmuştur. Tanzimat aydınlarını değişik vesilelerle eleştiren Gökalp, aynı hatalara düşmemek için ihtiyatlı davrandığını söylese de sunmuş olduğu öneriler, eleştirilerden kurtulamamıştır.

Mardin'e göre Gökalp batının toplumsal özelliklerini araştıran ve bu özelliklerden hangi oranda yararlanabileceğini arayan bir tutum içerisinde

²² Levent KÖKER: a.g.e. , 28.

olmuştur. Mardin, Türkiye’de batının mevhum da olsa insancı zihniyetini ciddiye alarak anlamaya çalışmış kimselerin çok az olduğunu söyleyerek batının anlaşılması meselesine dikkat çekiyor.²³ Türkdoğan’a göre “batılılaşma” sürecinin başarısızlığa uğraması, metodoloji eksikliğinden ileri gelmektedir. “Tanzimat öncesi ve sonrası batıya yönelirken medeniyet ve kültür değerlerimizi oluşturan İslamî ve doğulu bir bakış açısıyla yenileşme hareketlerini açıklamaya çalışacağımız yerde, kendi kültür ve değerler sistemimizin oluşturduğu zihni kategori ve düşünce kalıplarımızı batı standart norm ve değerlerine indirgemek suretiyle bir başka medeniyetin zihni kategori ve düşünce kalıplarına uyarlama yoluna gitmişizdir. Böyle bir metodoloji biçimi, kendi düşünce özelliklerimizin batılı kalıplara dökülerek imaline izin verdiği için yaratıcılığını yitirmiş, taklitçi bir duruma düşmüştür.”²⁴

3. ZİYA GÖKALP’E GÖRE İSLAM VE MODERNLEŞME:

Ziya Gökalp’e göre modernleşme bir ihtiyaçtan doğmaktadır. Modernleşme aynen Türkleşme ve İslamlaşma gibi bir takım düşünce kalıplarının gerçekleşmesidir. “İslamiyet ve Asri Medeniyet” adlı makalesinde İslam ile modern medeniyetin birbiri ile uzlaşabileceğini ileri sürerek, İslam esasları ile modern medeniyetin unsurları arasında bir karşılaştırma yapar. Ayrıca Hristiyanlık ve modern medeniyet arasında ki benzerlikleri ortaya koyarak çift taraflı açıklamalarda bulunur. O’na göre eğer Hristiyanlık İslam’ın prensiplerine yaklaşırsa modern medeniyet ile uzlaşabilecektir.

Gökalp’e göre İslam herhangi bir din gibi değişmeye mahkum ve içinde yaşadığı ictimai şartlara bağlı bir olaydır. İslam’ın en modern ve mantiki bir din olduğunu ifade eden Gökalp, oluşturulacak “İslam

²³ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi, Der. Mümtaz’er TÜRKÖNE-Tuncay ÖNDER, (İstanbul, İletişim Yay., 1994), 17.

²⁴ Orhan TÜRKDOĞAN: Milli Kültür, Modernleşme ve İslam, (İstanbul, Birleşik Yay., 1996), 88.

İctimaiyatı”²⁵ sayesinde İslam’ın bu yönünü muhafaza edeceğine inanmaktadır. Bunu da şu sözleriyle temellendirmeye çalışır: “Şer-i amellerin hüsn-ü kubhunu iki miyara muracatla takdir eder. Bu miyalardan birincisi, “nass” ve ikincisi “örf” tür. Nass kitap ve sünnetteki delillerdir. Örf ise cemaatin ameli siret ve maişetinde tecelli eden ictimai vicdandır.”²⁶ “... Şu halde fıkıh bir yandan vahy’e diğer taraftan “ictimaiyete” istinat eder. Yani İslam şeriatı hem ilahi hem ictimaidir.”²⁷ Gökalp’in bu tasnifinde toplumsal alana vurgu yaptığı kesindir. Aslında O’nun sosyal tabanı, zaman - mekân ve toplum unsurunu sisteminin önemli iki parçasına biri halde getirmesi isabetli ve takdire değer bir görüştür. Bu bağlamda Fazlur Rahman’ın sözleri önemlidir. “Kur’an, çoğunlukla somut tarihi olaylar içerisinde karşılaşılan belirli sorunlara cevap teşkil eden ahlaki, dini ve toplumsal açıklamaları içermektedir.”²⁸ Bu cümleler değişimi işaret etmektedir.

Ziya Gökalp’in dini yenileşme hareket içerisindeki yerini kavrayabilmek için yaşadığı dönemin sosyal şartlarını ayrıntılı bir şekilde incelemek gerekir. Özellikle Osmanlı İmparatorluğunun dağılma sürecine girmesi birtakım yeni araçların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Tanzimat’tan itibaren ortaya çıkan fikir hareketlerinden batılılaştırma cereyanı ve bunların da bazı aşırı tutumları hariç olmak üzere, devletin tüm siyasal ve toplumsal yapısında bir düzenlemeye gitmenin yanı sıra dini alanda da yenileşme hareketinin başlatılmasını istiyorlardı. Bunların dayanak noktası, İslam aslından uzaklaşmış, akla ve bilime aykırı inançlarla ve diğer bazı iç ve dış sebeplerle bozulmuştur. İslam’ın hurafelerden arındırarak gerçek özüne döndürmek gerekir. Yani “Asr-ı Saadet” İslam’ına dönüş uygulanmaktadır. Bu dönüş o dönemin tarihsel olarak yeniden diriltilmesi anlamına gelmez.

²⁵ Ziya GÖKALP: “İslamiyet ve Asri Medeniyet I”, İslam Mecmuası, III, (1332), 51, 6-12.

²⁶ Ziya GÖKALP: “Fıkıh ve İctimaiyat” İ.M., I, (1330), 2,41.

²⁷ Ziya GÖKALP: a.g.m. 42.

²⁸ Fazlur RAHMAN: İslam ve Çağdaşlık, Çev. A.AÇIKGENÇ-M.H.KIRBAŞOĞLU, (Ankara, Ankara Okulu Yay., 1996) , 75.

Heyd'e göre Ziya Gökalp, diğer dinlerde olduğu gibi İslamiyet'i de değişebilir ve içinde geliştiği toplumsal ortama bağlı bir tarihi olgu şeklinde görmektedir. Gökalp'in İslamiyet'i diğer dinlerdekine benzer olaylarla açıklama çabası o günler için devrim sayılabilecek özellikte cesur bir yaklaşımı dile getirmektedir. Fakat o çağdaki İslamiyet aleyhtarı bazı davranışlara kıyasla Gökalp'i Türkiye'de İslamiyet'e dair ilmi araştırmaların kurucusu, hatta yeni bir dini ıslahat hareketinin başlatıcısı olarak kabul etmek mümkündür.²⁹

Ziya Gökalp'in değişebileceğini söylediği şey dinin aslı değil, ictimai kabul ettiği fıkıhın ve ahlaki hükümlerin, yani günlük hayatı ilgilendiren muamelat ve ahlak alanında bir yenileşmenin olabileceği yönündedir. Aslında O, dinin inanç ve dini ibadet boyutuna fazla müdahale edilmemesini ama fıkıh kurallarının toplumsal yaşamı düzenleyen normlar olması sebebiyle değişebileceğini kabul etmektedir. Şeriatın semavi kısmı ilahi boyutta olduğu için esasen "Kemal-ı mutlak" halindedir. Bunun üzerine dinin bu kısmı terakki ve tekâmül kanunları tabi olduğu gibi bunları sair ictimai müesseseleri gibi tekamül kanununa tabi olmak yanlıştır. Çünkü din, tenhizkar bir imanla inanıldığı zaman dindir. Mutlak ve değişmez olduğuna inanılmayan bir din asli hüviyetinden soyutlaşmış değildir. Fıkıhın ictimai kaideleri ise, ictimai şekillerin ve bünyelerin istihalelerine tabi olduğu için, cemiyetin değişmesine paralel olarak bu kural ve kaidelerde değişebilir.³⁰ Bu sebeple O, değişme hadisesini devlet-hukuk ve din bağlamında değerlendirmektedir. Hukuk kurallarının Tanrı'nın iradesini yansıttığı ve değişmez olduğu yönündeki tutucu görüşü reddetmektedir. Ziya Gökalp modernleşmeyi sadece bilimsel ve teknik alanla sınırlandırmayıp, Türk milletinin çağdaş medeniyet düzeyine ulaşabilmesi için başta aile olmak üzere dil, din, ahlak, hukuk, iktisad, siyaset, felsefi ve estetik alanlarda bir değişme ve yenileşmenin mutlaka gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. O'nun bu alanlarla ilgili ne gibi

²⁹ Uriel HEYD: a.g.e., 59.

³⁰ Ziya GÖKALP: "Fıkıh ve İctimaiyat", İ.M..I, 2, 277.

değişiklikler düşündüğünü ve teklif ettiğini ana hatlarıyla irdelemeye çalışalım.

Ziya Gökalp aile ve kadının Türk toplumundaki konumu konusunda yapılması gereken değişiklikleri Türk milletinin kalkınmasında ve modernleşmesinde hayati önem taşıyan en acil ihtiyaçlardan biri olarak görür. O, ailenin önemi ve yapısından bahsederken kadın ve erkeğin eşit olduğu düşüncesinde hareket ve erkek ve kadını toplumsal hayatta birbirinden ayıran ve kadına hukuki açıdan sınırlandırmalar getiren sebepleri erkek-egemen toplumu ilk kültürlerinin günümüze yansıma olarak görür. Kadın ve erkeğin eşitsizliği toplumsal sebeplere dayandığına göre bu durumun değişebilmesi de toplumsal inkılâplara bağlıdır. Bu sebeple Gökalp, o dönemde anlaşılan ve uygulanan şekliyle İslam hukukunun aile ile ilgili hükümlerini yeni baştan ele alınmasını gerektiğini savunmaktadır. Ayrıca O, İslam hukukunun evlilik, boşanma ve miras konularında ki klasik hükümlerini değerlendirerek onları yanlış ve eksik bulur. Bu sebeple bunların kaldırılmasını ve yeni hukuki düzenlemelere şart olduğunu vurgular. İslam'daki birden fazla kadınla evlilik konusunun İslam öncesi Arap toplumunda ve Hristiyanlık'ta da olduğunu belirterek bunu ortadan kaldıran sebebin dini tekamül değil hukuki tekamül olduğunu söyler. Boşanma hakkının mahkemeye ait olmasının hukuki gelişmenin bir sonucu olduğunu belirterek miras konusunda kız ve erkek çocukların eşit pay almasının, devletin demokratik olmasının göstergelerinden sayar. O'nun aile hukuki ile ilgili yapılmasını istediği önemli bir değişiklik de herkesin bir "soyad" taşıması gerektiği yönündedir. Gökalp'in hukuk alanında yapılmasını istediği reformlar aile hukuku gibi özel bir alanla sınırlı olmayıp hukukun bütününe kapsamaktadır. O'na göre çağdaş milletler arasına yükselebilmek için milli hukukun bütün kısımlarını "teokrasi ve klerikalizm" kalıntılarından tamamen kurtarmak şarttır. Modern devlette kanun yapma ve devleti idare etme yetkisi doğrudan millete ait olup milletin bütün fertleri hukuk karşısında eşittir. Hiçbir fert, hiçbir aile hiçbir sınıf özel imtiyazlara sahip değildir. Bu sebeple modern hukukun birinci gayesi çağdaş bir devlet oluşturmak; ikinci gayesi de

kurumların özerkliklerini sağlamaya çalışmak; üçüncü gayesi ise modern bir aile kurumu oluşturmaktır. Bütün bunların ışığı altında Gökalp'in sisteminde hukukun dinden ayrıldığı, kanun yapma hakkının devlete ait olduğu ve hukukun örf'e uymak zorunda olduğu görülmektedir.³¹

Gökalp, ilim ve fen alanındaki yenileşmelere paralel olarak iktisadi hayatın da şartlara uygun olarak düzenlenmesinin gerekliliğine işaret ederek; bir ülkede iktisadi hayatın yüksek olmadığı zaman, ne ilmin, ne sanatın, ne felsefenin, hatta ne de ahlak ve dinin yüksek seviyelere çıkmasının mümkün olamayacağını, bu sebeple de toplumun din, ahlak, hukuk açısından tekamül gösterdiği gibi iktisadi açıdan da tekamül göstermesinin zorunlu olduğunu belirtir. O'nun ekonomik görüşlerinin temelini "devletçilik" fikri oluşturmaktadır ve Durkheim'e dayanarak tarihi materyalizme karşı bir cephe almış bir özellik taşımaktadır.³²

Türk dilinin gelişmesi konusu da Ziya Gökalp için büyük bir öneme sahiptir. O'na göre bu alanda yapılacak ilk yenilik, Osmanlı dilini yok sayarak, Halk edebiyatındaki Türk dilini İstanbul halkının kullandığı Türkçe'yi esas alarak yazı dili haline getirmek olmalıdır ve Türkiye dışındaki lehçelerden kesinlikle kelime alınmamalı, gerekirse yeni, kelimeler türetilmelidir. Edebiyatımız ise, Batı tekniğini benimsemeli ancak ilhamını halktan, halk türkülerinden, halk geleneklerinden almalıdır. Gökalp'in dilin ıslahına yönelik isteklerini üç noktada toplamak mümkündür:

1. Mefhumlar konusunda dilin çağdaşlaşması ve Avrupaîleşmesi,
2. İlmî istilahlar konusunda İslamîleşmesi,
3. Bütün diğer kelimelerin, gramer sentaks ve imla konusunda Türkçeleşmesi.³³

³¹ Ziya GÖKALP: T.E., 175.

³² Orhan TÜRKDOĞAN: Mili Kültür, Modernleşme ve İslam, (İstanbul, Birleşik Yay., 1996), 148-150

³³ Ziya GÖKALP: T.E., 113-139.

Ziya Gökalp ahlaki tüm değerlerin üzerinde kabul ederek modernleşmenin önemli bir şartı olarak görmektedir. Ahlak bir milletin fertlerini birbirine bağlayan manevi çimentodur ve ahlaki değerlere sahip çıkmayan bir millet asla modern medeniyet seviyesine ulaşamaz. Gelecekte Türk ahlakının esaslarının; millet, vatan, meslek ve aile mefkûreleriyle birlikte demokrasi ve feminizm olması gerektiğini savunur.³⁴

Ziya Gökalp olayların sebep ve sonuçlarını, faydalarını göstermesi bakımından ilme büyük önem verir ve ilim ve felsefe alanında toplumun önündeki engellerin kaldırılmasını talep etmektedir. O “mektep – medrese” ikiliğini reddederek medreselerin ameli ve din işlerine karışmadan yalnızca ilimle uğraşmalarını ister. Medreselerin modern bir eğitim - öğretim kurumu haline gelebilmeleri için yenilikler yapılmasının şart olduğunu vurgular.³⁵ Gökalp din ile ilim arasında bir zıtlık ve çatışma olmadığını ikisinin birbirinden ayrılamayacağını ancak dayanakları ve kaynakları bakımından ayrı olmaları gerektiğini ifade eder. Yalnız din insan ruhunun ihtiyaçlarını tatmin edemez.

Modernist İslamcılar, ictihad kapısının kapanmadığı düşüncesini savunarak dini kurallarda değişiklikler yapılabilmesi için iki temel ilke üzerinde durmaktadırlar:

1. İnancın ilkelerini yeni ilim verileriyle uzlaştırmak,
2. Hukuki sistemi yeni ihtiyaçlara göre geliştirmek ve değiştirmek.³⁶

Birinci noktada İslamın ilme önem verdiği; ilmin doğrularının din ile çelişmediği herkes tarafından kabul edilmekteydi. Ve bu hususta herhangi bir sorun yoktur. Ancak ikinci noktada yoğun bir tartışma vardı. Birçok İslamcı, İslam'ın hukuk sisteminin değişikliğe ve gelişmeye ihtiyaç

³⁴ Ziya GÖKALP: a.g.e., 170.

³⁵ Ziya GÖKALP: Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri, 171-190.

³⁶ Hilmi Ziya ÜLKEN: Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, (İstanbul, 1992), 277.

göstermeyecek kadar mükemmel olduğu fikrindeydiler. Ve İslam hukukunun yeni meseleleri çözümleyebileceğini savunuyorlardı. Gökalp ise hukuk sisteminin yeni ihtiyaçlara geliştirilmesi fikrini savunmaktadır.

Ziya Gökalp birincisi fayda ve zarar açısından diğeri de güzellik ve çirkinlik açısından insanın amellerini iki ayrı bakış açısıyla tetkik edilebileceğini ifade eder. İnsanın amellerini fayda ve zarar açısından tetkik eden ilme “tedbir” ismini verir. İnsanın fiillerini iyilik kötülük açısından tetkik ve takdir eden ilme ise “fıkıh” adı verilir.³⁷ Ziya Gökalp fıkıhı bu şekilde tanımladıktan sonra O’nun “Nass” ve “Örf” olmak üzere iki temel kaynağa dayandığını; fıkıhın nasslara dayanan esaslarının kıyamete kadar sabit kalacağını ve değişmez olduğunu fakat diğer kısımların sosyal hayatın ihtiyaçlarına ve gerekliliklerine uyarak gelişebileceğini ve değişebileceğini savunur.³⁸ O’nun örfü İslam hukukunun temel kaynaklarından biri olarak kabul etmesi anlaşılabilir fakat onu Kur’an ve Sünnet gibi birinci derece kaynak olarak benimsemesi dikkat çekicidir. Çünkü bu şekilde olunca Gökalp hukuku dini kaynaklı olmaktan çıkarıp beşeri unsurda (örf) içeren ikili bir zemine oturtmuş olduğunu ve bununda İslami düşüncenin temellerine aykırı olduğunu düşünmekteyiz.

Ziya Gökalp hukuki sistemi modern medeniyete, yeni ihtiyaçlara göre geliştirmek fikrini ortaya koymuş ve “fıkıh” denilen İslam hukuku konusunda yeni düşünceler öne sürmüştür. İslam şariatını semavi köklere sahip bir Tuba ağacına benzeten Gökalp, bu ağacın varlık sebebini, dünyevi bir feza ve alanda yaşamak, toplumsal örflerden hava, ısı ve ışık alarak medeni ihtiyaçlarını tatmin etmek olarak görür. Bu ağacın birkaç asır yemiş verdikten sonra artık bundan mahrum kalmıştır denilemeyeceğini savunur. Gökalp, seküler hukuka dini meşruiyet kazandırma çabası olarak “İçtimai Usul-i Fıkıh” teorisini ortaya koyar. Ancak sosyolojinin ortaya çıkışının içinde bulunulan yüzyıl olmasından dolayı şimdiye kadar içtimai

³⁷ Ziya GÖKALP: a.g.m. , 40-41.

³⁸ Ziya GÖKALP: a.g.m. , 44.

usul-i fikhin oluşmasının mümkün olmadığını söyler. Eskiden olduğu gibi İslam'ın hala bütün kurumlara nüfuz eden varlığının korunması isteniyorsa ictimai usul-i fikhin oluşturulmasının artık bir mecburiyet olduğu fikrinde ısrar eder ve ictimai usul-i fikhin da İslami ilimlere dahil edilmesine çalışılması gerektiğini söyler. O'na göre ancak bu şekilde şeriatın kıyamete kadar her asırda canlı olarak yaşayabilmesine olanak sağlanılabilir.

Ziya Gökalp olaylara toplumsal boyutta yaklaşma eğilimine göre hareket etmektedir. Yeni bir toplumsal hukuk metodolojisi olarak ictimai usul-i fikhin teorisi önermektedir. Bu teoriye göre fikhin kaynağını örf olarak kabul etmekte, örfünde nass ve akla dayandığını savunarak ma'ruf olanlara örf adını vermektedir. Buna rağmen ictimai usul-i fikhin, hukukun toplumsal kaynaklarını tetkik etmekle beraber, hiçbir zaman fikhin yerini tutma iddiasında bulunamayacağını da hatırlatır. Bu yaklaşım o dönem açısından önemli ve yeni bir teori olması bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Ziya Gökalp Cumhuriyet kurulduktan sonra daha özgür bir düşünceyle, dinde çağdaşlaşmaya taraftar olmuştur. Tanrı sözcüğüne bir tutkusu olduğu gibi ibadetler dışında duaların Türkçe yapılmasını, hutbelerin Türkçe okunmasını ve ezanın Türkçeleştirilmesini istemiştir. Ayrıca ibadet dışında Kur'an'ın Türkçe okunmasını savunmuştur.³⁹

Ziya Gökalp din ve devlet ayrımının bütün medeni devletler tarafından kabul edilen bir ilke olduğunu belirterek; din ve devlet ayrılığı fikrini sağlamlaştırabilmek için dinin siyasete karıştırılmaması gerektiğini savunur.⁴⁰ O, laikliğin gelişmesiyle ilgili olarak İslamiyet ve Hıristiyanlık dinlerini karşılaştırarak din - devlet ayrımını ve ruhani cismani ayrımının Hıristiyanlık'ta olduğunu, İslam'da ise başlangıçtan bu tarafa dini kurumlarla devletin birbirine karıştığını göstermeye çalışır. Ziya Gökalp'in dini ıslah çalışmalarında iki amacının olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan biri dinle

³⁹ Ziya GÖKALP: Türkçülüğün Esasları, haz: Mehmet KAPLAN, (İstanbul, 1990), 176

⁴⁰ Ziya GÖKALP: "Hilafet'in İstiklali", K.M., I, 25, 1-2.

devleti ayırmak, yani İslam'ın siyasi ve toplumsal yaşam üzerindeki egemenliğini sınırlandırmak; diğeri ise dinle doğu medeniyetini ayırmak ve böylece İslam'ın temel değerleriyle Avrupa medeniyetini ve Türk milli harsını birlikte yaşatabilmek.⁴¹

Sonuç olarak Gökalp, İslamcılık ve modernleşmeyi birbirinden ayrılmayan, bir bütünün iki parçası olarak görmekte ve modernleşme olayının önündeki engelleri kaldırmak için sisteminin temelini “kültür – medeniyet” ve “doğu-batı” ayrımı üzerine oturtmuştur. Gökalp, batı ilmi usullerini, tekniğini, sanayisini almanın milli kültüre zarar vermeyeceğini savunmaktadır. Din reformu konusunda etkili görüşlerin İslamcılarla, batıcılardan değil de milliyetçi kanattan gelmesini şaşırtıcı bulan Berkes, dinde modernleşme görüşlerini, ilahiyat konusu, ya da dincili - dinsizlik olmaktan çıkarmanın Ziya Gökalp olduğunu söyler.⁴²

4. GÖKALP' E GÖRE DİN - DEVLET VE MODERNLEŞME İLİŞKİSİ:

Ziya Gökalp, kendi savunmuş olduğu batılılaşma fikri doğrultusunda Tanzimat dönemi batılılaşmacılarını sert bir dille eleştirir. Onların batılılaşma sürecini hiçbir bilimsel temele dayandırmadan sadece şekil itibarıyla gerçekleştirmeye çalıştıklarını ifade eder.⁴³ O'na göre İslam'ın geliştirdiği geleneksel kurumları tamamen kaldırmadan veya bu kurumlarda reform yapmadan laik hukuk ve eğitim sistemini kabul etmenin hiçbir anlamı yoktu.

İslam, milli mücadelenin hemen öncesinde ve yoğun olarak devam ettiği dönemde ülkenin geleceğine ilişkin farklı projelere sahip bütün

⁴¹ Uriel HEYD: a.g.e., 63.

⁴² Niyazi BERKES: Türkiye'de Çağdaşlaşma, (İstanbul, Doğu-Batı Yay., 1978)

⁴³ Ziya GÖKALP: T. E. , 45.

gruplar tarafından milli mücadelenin manevi gücü ve grupları birleştirici bir ideoloji olarak benimsenir. İslam, hemen hemen bütün konuşma ve yazışmaların merkezinde ve tamamen olumlu anlamda yer alır. İslam'a yönelik bu bakış açısı sebebiyle de O'nun temsilcisi olan halifeye karşı yönelik olumsuz hal ve hareketlerden özenle kaçınılır ve her fırsatta halifeye bağlılık dile getirilir.

Gökalp, İslam'da "Milli Hayat" için gerekli olan İslami unsurların korunmasından yana bir tavır sergiler. Milli unsurlarla sıkı bir bağı olmayan ve toplumun batılılaşmasını engelleyen unsurların atılmasını veya bir reforma tabi tutularak batılılaşmaya uygun hale getirilmesini savunur. O'na göre İslam'ın kalıcı ve milli yapı için önemli olan temel özelliği ahlaki cephedir. İslam'ın bu yönünü muhafaza edilmesi ve bunun sağlanması için de gerekli önlemlerin alınmasını ister. Ancak hukukun değişen hayata bağlı olarak değişmesi gerektiğini açıklayan Gökalp, İslam hukukunun da bu sebeple değişmesinin şart olduğunu belirtir ve bunun dine karşı olmak şeklinde anlaşılmaması gerektiğinin altını özellikle çizer. Söz konusu değişim bizzat dinin bir gereğidir ve İslam hukukunun temel unsurlarından olan ictihadın, hukuku hayatın değişimine uygun tarzda değiştirmenin gereği olduğuna dikkat çeker.

Türkiye'de batılılaşma, ilk andan itibaren yönetici kesimin batıdaki veya Türkiye'deki modern okullarında okumuş aydınların düşünceleri şekillenir. Yine onların uygulamalarıyla bireysel ve toplumsal hayatın çeşitliliği cephelerinde yer bulur. Batıcı seçkinler toplumu batılılaştırma yönünde topyekün bir değişime tabi tutmalarına karşılık halk ise kendilerine yabancılaşmış seçkinlere direnmeyi varlıklarının devamı olarak algırlar. Bunun sonucu olarak halk ile batıcı seçkinler arasında ayrılıklara ve daha da önemlisi çatışmalara yol açar. Batılılaşma sürecinin her aşamasında "halka rağmen halk için" biçiminde formüle edilebilecek bir yaklaşım söz konusudur. Bilhassa XIX. yüzyılla birlikte gündeme gelmeye başlayan sentezlerde din

devlet ilişkisi ve ulusal özellikler merkezi bir konuma sahip olur. Parla, Gökalp' teki Türkiye'nin batılılaşma sürecini şu şekilde formüle etmektedir.⁴⁴

1. Batı (dayanışmacılık ideolojisi; bilim, fen ve teknoloji) + 2. Türklük (din ve kültür medeniyetçiliği; değerler sistemi) + 3. İslamiyet (ahlak sistemi olarak tasavvufi sistem) Birincisi medeniyet, ikincisi ve üçüncüsü hars.

Tanzimat döneminden itibaren Osmanlı dönemi batılılaştırıcılığında, din - toplumsal hayatın uzaklaştırıldıkça, dinin boşalttığı alanlar hemen laik esaslara uygun uygulamalarla doldurulduğu görülmektedir. Ancak, hiçbir zaman dine açıkça tavır alınmaz ve dinin toplumsal etki alanının daraltılması ustaca yapılan manevralarla sağlanır.

5. GÖKALP'TE MİLLİ KÜLTÜR – MEDENİYET - MODERNLEŞME İLİŞKİSİ:

Ziya Gökalp' in en çok bilinen ve tartışılan düşünceleri kültür konusunda yaptığı hars ve medeniyet ayrımıdır. Toplumun yaşadığı en acil ve acılı sorun çağdaşlaşma iken kültür ve medeniyet kavramlarına, doğrudan bağlantılı olduğu bu sorunu yok sayarak bakmak bilimsel olarak mümkün değildir. Gökalp'in kimlik duyarlılığı son derece yüksektir. İlk yazılarında doğrudan bir medeniyet yaratmaktan söz etmektedir. Daha sonra Avrupa medeniyetine dahil olmayı ancak bunun milli kimliğimizi kaybetmeden başarmayı ön görmektedir. Kimliğimizi belirleyen milli kültürümüz yani harsımızdır. Alacağımız medeniyet unsurlarının harsımız tarafından süzgeçten geçirilmesi ve uyum gösterilmeyenlerin dışarıda bırakılması

⁴⁴ Taha PARLA: Türkiye'nin Siyasal Rejimi (1980-1989), (İstanbul, İletişim Yay., 1995), 201.

gerekir. Gökalp'e göre kültürün iki anlamı vardır; Hars ve tehzip. Eğitimde kazanılmış kültüre tehzip; halkın yarattığı dini, bedii, lisanî ve iktisadî değerlere ise hars adını verir.⁴⁵ Hars da, medeniyette hayat bütünlüğünün tezahürlerindendir. Ancak, medeniyet "usul vasıtasıyla iradeyle yapılan şeylerin toplamıdır. Harsa dair olan şeyler ise bir usul ile ferdi iradelerle oluşmamıştır. Harsın gelişimi doğaldır.⁴⁶ Kültürel değerler toplumun bilinçaltında gelişip olgunlaşırlar ve doluş halinde tezahür ederler. Medeniyet değerleri ise şuurlu olarak oluşturulmakta ve geliştirilmektedir. Biri daha çok duygusal hayata dayanır diğeri ise akla dayanır. Harsa ait olaylar vicdanı, medeniyet olayları ise akli meydana getirir. Birincisi bizim için yaşamalı, sorumuza mefkure adına cevap verir; ikincisi ise nasıl yaşamalı sorusuna cevap verir. Birincisi gayeleri, ikincisi vasıtaları gösterir. Ziya Gökalp bunları şu şekilde ifade eder:

"Medeniyet müspet ilimler, usuller, teknikler gibi milletler arasında ortak olan zihniyetlerin toplamıdır. Milli hars, milletin diliyle birlikte kendine mahsus olan dini, ahlaki, bedii duygularının toplamıdır."⁴⁷ O'na göre "bir medeniyet ancak milli bir harsa aşılınca ahenktar bir vahdet halini alır." "Her kavmin yalnız iptidai yalnız harsı vardır. Bir millet harsen yükseldikçe siyasetçe de yükselerek kuvvetli bir devlet vücuda getirir. Diğer tarafta harsın yükselmesinden medeniyet doğmaya başlar. Medeniyet iptida milli harsta doğduğu halde bil hassa komşu milletlerin medeniyetinden de birçok kurallar alır." "Harsı kudretli, fakat medeniyeti yüksek olan diğer bir millet, siyasi mücadeleye girince harsı kuvvetli millet daima galip gelir."⁴⁸

Ziya Gökalp Osmanlı İmparatorluğunun iki sebepten yıkılmaya mahkûm olduğunu ileri sürmektedir: Birincisi Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün imparatorluklar gibi geçici bir topluluktan oluşması. Oysa ebedi hayata sahip olanlar, topluluklar değil, cemiyetlerdir. İkincisi garp medeniyeti

⁴⁵ Ziya GÖKALP: T.E., 81.

⁴⁶ Ziya GÖKALP: Makaleler IV., 38.

⁴⁷ Ziya GÖKALP: T.I.M., 24.

⁴⁸ Ziya GÖKALP: T.E., 30-31.

yükseldikçe şark medeniyetinin büsbütün ortadan kalkma özelliği göstermesidir. Garp medeniyeti her yerde şark medeniyetinin yerine geçeceğine göre, bu Türkiye’de de böyle olacaktır. O halde Osmanlı medeniyeti behemahal ortadan kalkacak, bir taraftan İslam diniyle beraber bir Türk kültürü, diğer taraftan da batı medeniyeti geçecektir. Görülüyor ki Gökalp için batılılaşma aslında medeniyetimizin kaçınılmaz bir neticesidir. Nasıl ki kültürle medeniyet arasında millet olmanın ön şartı olarak bir dengeleşme varsa, aynı şekilde Türk kültürüne batı uygarlığını tam ve canlı bir şekilde aşulamakta aynı şeydir. Yani kültür ile medeniyet arasında ortaya çıkan dengeleşme aynı şekilde kültür ile batılılaşma arasında da vardır. Bu anlamda medeniyet ile batılılaşma arasında bir fark düşünülemez.

O’na göre Türkçülüğün vazifesi, bir yandan Türk harsını açığa çıkarmak, diğer yandan garp medeniyetini tam ve canlı bir şekilde milli harsa aşulamaktır. İki medeniyeti (Osmanlı ve garp medeniyetini) uzlaştırmak mümkün değildir. “Bir millet ya şarklı, ya garplı olur. İki dinli bir fert olmadığı gibi, iki medeniyetli bir millet de olamaz.” “Türkler tamamıyla Türk ve Müslüman kalmak şartıyla garp medeniyetine tam ve kati bir suretle girmek isteyenlerdir.”⁴⁹

Ziya Gökalp sosyal ilimlerin düsturunun birinci şartını ve bu konudaki düşüncesini kısaca şu şekilde formüle etmektedir: “Türk milletindenim. İslam ümmetindenim. Garp medeniyetindenim.”⁵⁰

Gökalp’in kültür ve medeniyete ait fikirlerinin arkasında mecburi olarak Batılılaşma düşüncesi vardır. O’nun asıl amacı milli kültürümüzü kurtarmaya çalışmaktır. O’na göre, “medeniyetler beynelmileldir fakat kültür

⁴⁹ Ziya GÖKALP: a.g.e. 32.

⁵⁰ Ziya GÖKALP:a.g.e. 47.

millidir. Türkiye modernleşebilir ve pekala Avrupa'dan farklı bir millet olarak kalabilir, öz kimliğini kaybetmez”⁵¹

Ziya Gökalp'in medeniyet kavramı üzerinde bu derece durmasının sebebi, Batı medeniyeti ile olan temaslarımızda hedef ve sınırların belirlenmesidir. Bu hususu O'nun şu tespiti çok güzel bir şekilde izah etmektedir: “... Biz, medeniyetçe, irfanca, iktisatça ve tehzipçe Avrupa milletlerinden çok geri kalmış olduğumuzu inkar etmeyiz ve medeniyetçe onlara yetişmek için bütün kuvvetimizle çalışacağız. Fakat kültür itibariyle, hiçbir milleti kendimizden üstün görmeyiz. Bize göre Türk kültürü dünyaya gelmiş ve gelecek olanların en güzelidir. Buna göre ne Fransız kültürünün, ne de Alman kültürünün taklitçisi ve tâbii olmamıza imkân yoktur. Biz onları da diğer kültürler gibi yalnız milletlere mahsus, hususi kültürler sayarız ve onlardan, diğer kültürler gibi, egzotik bir zevkle lezzet alırız.”⁵²

Sonuç olarak Gökalp'in medeniyet anlayışı, konjonktürel bir değişim gösterir. İlk önce, Osmanlının doğu ve batı medeniyetlerini sentezleyerek yeni bir medeniyet kurması gerektiğini savunmuştur. Kısa bir süre sonra ise bu düşüncesini de değiştirip, medeniyeti milli sınırlara aşan bir olgu olarak tanımlar. Milletler arası ortak bir medeniyete ve farklı bir medeniyete ayrı olmanın sorun olmayacağını fark etmiştir. Kültürün milletler arası bölümüne 'medeniyet', millete ait bölümüne de 'hars' adını vererek, millet ile milletler arası toplumsal ilişkileri uzlaştırmaya çalışmıştır. O'nun en büyük arzusu mümkün olan en geniş kitlede ortak bir ruhu harekete geçirerek milli bir kimlik yaratma arzusudur. Fakat başta Ziya Gökalp olmak üzere, hemen hemen Türk modernleşmecilerinin tamamı, batılılaşmayı bilim, teknik ve endüstriyel alanda Batılılaşma olarak algıladıkları için yeterince başarılı olunamamıştır.

⁵¹ Erol GÜNGÖR: Sosyal Meseleler ve Aydınlar, Haz. A. GÜLER- E. KILINÇ, (İstanbul, 1994), 76-77.

⁵² Ziya GÖKALP: T.E., 109-110.

6. BİR DEĞİŞİM SÜRECİ OLARAK:

TÜRKLEŞMEK - İSLAMLAŞMAK - MUASIRLAŞMAK

Ziya Gökalp imparatorlukların çöktüğü, milliyetçilik akımlarının revaçta olduğu, Osmanlının varlığının sona ermeye yüz tuttuğu, batılılaşmanın alternatifsiz bir yaşam tarzı olduğu son dönemde Türk toplumunun içinde bulunduğu buhranlı durumu aşmak için sentez denemesinde bulunmuştur. O'na göre ideal topluma ulaşabilmenin tek yolu Türkleşmek – İslamlaşmak - Muasırlaşmak düşüncesinin bir arada yürütülmesiyle mümkün olabileceğini ve bunların hiç birinden vazgeçmenin mümkün olmadığı üzerinde durur.

Gökalp sentezini bir önceki konuda ele aldığımız kültür-medeniyet arasındaki ayrıma dayandırmaktadır. O eski bir atasözü olan “işini bil, aşını bil, eşini bil.” yola çıkarak “milletini tanı, ümmetini tanı, medeniyetini tanı” diyerek düşünce sisteminde üçlü sentez anlayışının temelini oluşturmaya çalışmıştır.⁵³ O hem kendi kültürünü oluştururken, hem de medeniyet dairesinden kopamayacağımızın iyi bilinmesini istemektedir. “Üç Cereyan”⁵⁴ isimli makalesinde Türkçülük, İslamcılık ve modernleşmenin bir birleriyle çelişen idealler olmadığı, çünkü her birinin farklı ihtiyaca cevap verdiğini ileri sürmektedir. İnsanların milletinden, dininden ve dünyadan kopamayacağının vurgusuyla; Türk milletini dil bakımından Avrupa beynelmileliyetine mensup kabul eder.⁵⁵

Modernleşmek şarttı, ancak bu gerçekleştirilirken Türk kültürü ve İslam olduğumuz unutulmamalıydı. Tanzimatçılar da modernleşme taraftarıydılar. Onlar modern medeniyet ile doğu medeniyeti arasında uzlaşma yapmak suretiyle bunu gerçekleştirmek amacındaydılar. Gökalp

⁵³ Ziya GÖKALP: T.E., 37.

⁵⁴ Ziya GÖKALP: T.İ.M., 3-13.

⁵⁵ Ziya GÖKALP: T.İ.M., 13.

buna karşı çıkıyordu. Çünkü ona göre iki zıt medeniyeti uzlaştırmak mümkün değildi. Modern medeniyet her şeyiyle, bir bütün olarak algılanabilirdi. Tabi ki bunu gerçekleştirirken öz kültürümüzü ve dinimizi terk etmemiz gerekmiyordu.

Dönemin İslamcıları bu senteze pek sıcak bakmazlar. Onlar açısından Türkleşmek - İslamlaşmak - Muasırlaşmak gibi üçlü bir amaca “üç başlı vatan kaygusuna” katılma ve bunu benimseme gerçekleşemez. Üçlü bir gayenin gerçekleşmesine imkan yoktur. Türkler bakışlarını ya Kabe’ye ya Turan’a ya da batıya çevirdiği zaman bu amaçlardan diğerine yüz çevirmiş olamayacaklar mı? Şeklinde bir endişe ile bu idealin bulanık bir ideal olduğu ve bundan hayır gelmeyeceği görüşündedirler.⁵⁶

Bu konuda son dönemde de birbirine zıt görüşler ileri sürülmüştür. Kimileri, tabii haklar nazariyesinden İslamcılık, milliyetçilik ve batı medeniyeti gibi üç etkin uzlaştırılması çok güç olarak görürken,⁵⁷ Güngör, Türkdoğan ve Kardaş bunun çok önemli bir uzlaştırma olduğunu ve bu hükmün tutarı olduğunu savunurlar. Daha da ileri giderek, Türkleşmezsek parçalanırız; İslamlaşmaz ve kültürümüzü oluşturamazsak, yabancı ekonomik ve kültür emperyalizminin altında eziliriz; modernleşmezsek imha ediliriz diyerek Gökalp’in bu sentezini hararetle savunanlarda vardır.⁵⁸

Gökalp’in Türkleşmek - İslamlaşmak - Muasırlaşmak düşüncesi ile kendisine kadar çatışma ve çekişme haline gelen üç fikir akımını telif etmeye çalışmaktan çok, “Türklere, Türklük ve Türkçülük problemini nasıl anlamaları gerektiğini öğretmek istediği” görüşü de ön plana çıkmaktadır. Gökalp’in modernleşirken İslamiyet’in hurafelerden arınmış halini de savunduğunu söyleyen Freyer, “Ziya Bey’in reformculuğunda fonksiyon

⁵⁶ Tarık Z. TUNAYA: a.g.e., 85 vd.

⁵⁷ Niyazi BERKES: a.g.e., 287.

⁵⁸ Tahsin ÜNAL: “Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak”, Ziya Gökalp Dergisi, II, 5, 1976, 34.

kabiliyetini kaybetmiş olan eski hayat nizamı unsuru yerine yenilerinin geçmesi gerekmektedir. Fakat, bunun eskiye ait olan her şeyi söküp atarak onun yerine herhangi cinsten bir yenisini oturtmak taraftarlığı manasına alınmaması” gerektiği düşüncesini birçok kimseyle birlikte paylaşır.⁵⁹ Bu üçlemenin telifçilik (uzlaştırma) yerine, sosyal değişme terimiyle ifade edilmek gerektiğinde bir kültürel tamamlama “entegrasyon” görüşünü savunanlar da vardır.⁶⁰

Bunlara rağmen “batının kavramlarını, pratiklerini geleneksel İslam ve ardından da Türk değerleriyle uzlaştırma”nın kolay girişim olmadığını söyleyen Parla, bu şekilde davranıldığında sonucun her seferinde ya sığ bir seçmecilik, ya da kendi içinde çelişen bileşimler olduğunu hatırlatır. Bu açıdan Ziya Gökalp’in en tutarlı ya da en az tutarsız bireşimin kurucusu olarak görmek gerektiği üzerinde durur.⁶¹

Peyami Safa, Gökalp’in üçlü sentezi ile ilgili farklı bir yorumda bulunur. Tanzimat modern bir hareket olduğu için İslamcıları, milli hareket olmadığı içinde Türkçüleri kaybetmiştir. Bundan dolayı Gökalp, siyasi bir telifçilik hem milli, hem dini, hem modern bir yeni Tanzimat hareketi yaratmaya çalışmaktadır. “Bu üç ayaklı ideolojinin, saniye kaybetmeden laiklik inkılabını yapmaya taraftar olanlar için darağacından başka bir şey olmadığını ya anlamıyor, yahut bir politika hareketi ile üç cereyanın kumandasını da eline aldıktan sonra, rüyasını bir destanda ifşa ettiği “Kızıl Elma” yolculuğuna çıkmak istiyordu.” Peyami Safa, bu üç fikir akımının o günün mecmua sayfalarında birer teori olmaktan öte ittihat ve terakki merkezine umumisine taşınarak, imparatorluk siyaseti altında birbirlerini incitmeden gerçekleştirilmeye çalışıldığını da hatırlattı. Ancak, Kurtuluş

⁵⁹ Hans FREYER: İçtimai Nazariyeler Tarihi, Çev. Tahir ÇAĞATAY, (Ankara, A.Ü.D.T.C.F. Yay., 1977)

⁶⁰ Orhan TÜRKDOĞAN: a.g.e., 93.

⁶¹ Taha PARLA: a.g.e., 14.

Savaşı'ndan sonra İslamcılık düşüncesinin Şehit olduğunu batıcılık ve Türkçülük düşüncelerinin büyük yara aldığını ayrıca vurgular.⁶²

Gökalp'in bu konudaki düşüncesini, O'nun şu ifadesi en güzel bir biçimde özetlemektedir: "Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Garp medeniyetindenim."⁶³

⁶² Peyami SAFA: Türk İnkılabına Bakışlar, (İstanbul, İnkılab Kitabevi, 1983), 42-91.

⁶³ Ziya GÖKALP: T. E., 47

SONUÇ

Ziya Gökalp, Türk milletinin ölüm kalım mücadelesi verdiği zorlu bir zaman diliminde, Batı karşısında gücü, dolayısıyla da nüfuz ve itibarı her geçen gün biraz daha azalan, en önemlisi de kendine güvenini kaybederek etken durumdan edilgen bir duruma düştüğü bir dönemde yaşamıştır. Bu dönem aynı zamanda, düşün hayatının da çok çalkantılı ve gel-gitli olduğu kaotik bir zaman dilimidir.

Osmanlı toplumu, büyük bir dönüşüm projesi olan modernite ile karşı karşıya kalınca asırlarca küçümsediği ve yok saydığı Batı ile yani kendi varlığına meydan okuyan yeni yapı ve değerlerle eklemlenme sürecine girmiştir ve 19. yüzyıldan bu yana devam eden bu süreç, bugün ise, “batı ile hareket etme”, “globalleşme”, maskesi altında sancılı bir şekilde devam etmektedir. Sancının en büyük sebebi ise, din ve batılılaşma dilemmasıdır.

Bu çalışma Gökalp’te din ve değişim anlayışını ortaya koyan bir değerlendirmedir. “Tanzimat - Meşrutiyet – Cumhuriyet” dönemlerinde yaşamış, hızlı sosyo - kültürel ve siyasal değişimin yaşandığı bir dönemde mücadele eden Gökalp’in din ve modernleşme hakkında ortaya koyduğu düşünceler, çözümlemeler ve sunduğu öneriler bu kavramların günümüzde de hala tartışılmaya devam etmesine sebep olmuştur.

Türk modernleşme tarihinin, hem Tanzimat sonrası eğilimleri ifade etmesi hem de Cumhuriyet idaresinin temellerinin atıldığı bir dönem olması bakımından II. Meşrutiyet dönemi oldukça önemli bir tarih kesitidir. Bu açıdan ele alındığında Gökâlp'in eserlerini ve fikirlerini devrin zihniyeti, sosyal ortamın mantığı ve siyasi yapılanmalar içerisinde değerlendirmek gerekmektedir.

Ziya Gökâlp din ve modernleşmeyi birbirinden ayrılmayan, bir bütünün iki parçası olarak görmekte ve bu iki kavram arasındaki problemlere, çatışmalara çözüm bulmaya ve bir sentez oluşturmaya çalışmaktadır. O'nun amacı modern medeniyeti yakalama gayreti içinde batıdan alması gerekenleri ve bunu yaparken de mutlaka korunması gereken milli değerlerin (milli kültür) de olduğunu hatırlatmak, genç Türkiye'nin bu milli değerler üzerinde kurulup yükselmesine ışık tutmaktır. O,doğu medeniyeti İslam medeniyetidir, batı medeniyeti Hristiyan medeniyetidir tarzındaki klasik, marjinal ve çözümsüzlük ifade eden düşüncayı reddederek, İslam medeniyetini Doğu-Roma medeniyetinin devamı olduğu şeklindeki daha sonraları eleştirilen bir düşünce taşımaktadır.

Ziya Gökâlp'te batılılaşma, modern Avrupa medeniyetine intibak etme, batının bilimsel, teknolojik ve sanayi gelişmeleri izleme ve aynen alma anlamını taşımaktadır. Ancak bu batının ahlaki değerlerini, kültürünü almayı gerektirmeyen bir modernleşmedir. O siyasi batı ile medeni batıyı birbirine karıştırmamak gerektiğini düşünmektedir ve O'na göre siyasi batı bize düşmandır, fakat medeni batı örnek almamız gereken bir idealdir.

Ziya Gökâlp'in "İslam / İslamlaşma" kavramlar hakkındaki düşünceleriyle bir bakıma Türk toplumunun manevi değerlerine yönelme eğilimindedir. Gökâlp bir Türk / İslam sosyologu olarak, olayları toplumsal boyutta açıklamaya çalışan Durkheim gibi dini, toplumlar da önemi yadsınamaz bir sosyal kurum olarak kabul eder ve dini daha ziyade toplumun

inanç, ibadet ve gelenekleri noktasında etken görür. O'na göre "din kalpteki vecdin müspet ilmidir" ve din ahlaki ve vicdani bir inançtır.

Gökalp olaylara toplumsal boyutta yaklaşarak yeni bir toplumsal hukuk metodolojisi olarak "İçtimai Usul-i Fıkıh" teorisi önermektedir. Bu teoriye göre fıkıhın kaynağını örf olarak kabul etmektedir. Örfün de nass ve akla dayandığını savunarak "ma'ruf" olanlara örf adını vermekle birlikte İçtimai Usul-i Fıkıhın, hukukun toplumsal kaynaklarını tetkik etmekle, bunun hiç bir zaman fıkıhın yerini tutma iddiasında olamayacağını da altını çizer. Böyle bir yaklaşım tarzı o dönemin şartları düşünüldüğünde, yeni ve bir teori olması bakımından oldukça dikkate değerdir.

Ziya Gökalp din - devlet ayrımını savunarak dinin siyaset ve hukuk kuralları içinde kullanılmasına karşı çıkar ve milli hukukun bütün dallarının dini etkilerden ve baskılardan kurtarılması gerektiği düşüncesini savunmaktadır. Müftü-Kadı ayrımına giderek, bu kurumlara görev olarak fetva-yargı görevlerini yükler ve birbirlerinin alanlarına müdahale etmelerini doğru bulmaz. O'nun bu düşünceleri Türkiye'de laikliğin temellendirilmesi noktasında önemli bir yer teşkil eder.

Gökalp'i farklı kılan husus, ülkenin iç dinamiklerinden ve yerli unsurlarından referanslar vermek suretiyle analizlerde bulunmasıdır. İslamlaşma projesini bu şekilde hem aydın kesime hem de halk kesimine sunabilmeyi düşünmüştür. "Modern bir İslam Türklüğü" koyma çabasıyla "Türkleşmek - İslamlaşmak - Muasırlaşmak" adlı eserinde ve diğer çalışmalarında görüldüğü gibi, İslamcılık ve Türk milliyetçiliğini birleştirerek modernleşmeyi sağlayabilmek için üçlü bir sentez denemesinde bulunmuştur ve sisteminde "din" yine merkezi bir konumdadır. Batıya yaklaşımında ileri sürdüğü kültür-medeniyet düalitesinin önemli bir unsuru olan kültürün başat öğelerinden en önemlisi İslam dinidir. Ancak Gökalp dinin, kendi alanı dışındaki tüm alanlarda egemenliğinin kaldırılmasını yine din adına istemektedir.

Sonuç olarak bu çalışma, din ve toplum, din ve siyaset, din ve modernleşme, din ve birey bağlamında dinin serüvenini Ziya Gökalp penceresinden incelemektedir. Fakat dinin bir yaşam tarzı olarak diğer alanlarla ilişkilerin objektif olarak tespit edilebilmesi için, Cumhuriyet'ten günümüze kadar çok yönlü ve çok kapsamlı bir araştırmanın yapılmasının şart olduğunu unutmamak gerekir.

KAYNAKÇA

- AKGÜL, Mehmet; **Türk Modernleşmesi ve Din**, Konya, Çizgi Yay. , 1999.
- Türkiye’de Din ve Değişim (Bir Erol Güngör Çözümlemesi)**, İstanbul, Ötüken Yay. , 2002.
- ALPEREN, Abdullah; **Türkiye’de İslam ve Modernleşme (Sosyolojik Açıdan)**, Adana, Karahan Kitabevi, 2003.
- ARABACI, Fazlı; **Türk Din Sosyolojisi İmkan ve Sorunlar**, Ankara, Platin Yay. , 2006.
- ARSLANTÜRK, Zeki; **Sosyal Bilimler İçin Araştırma, Metod ve Teknikleri**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1997.
- ARSLANTÜRK, Z. – AMMAN, T.; **Sosyoloji**, İstanbul, 2001.
- AYDIN, Mehmet; **Din Felsefesi**, Dokuz Eylül Ün., İzmir, 1987.
- “Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi” İslam**, Çev. Mehmet DAĞ-Mehmet AYDIN, Ankara Selçuk Yay. , 1993.
- “Türkiye’de Modernleşme Üzerine Bazı Düşünceler”**, **Türk Yurdu**, S. 116-117, Nisan-Mayıs, 1997.
- BALTACIOĞLU, İsmail Hakkı; **Ziya Gökalp**, Yeni Matbaa, 1966.
- BERKES, Niyazi; **“Ziya Gökalp’in Sosyolojisi” Yurt ve Dünya XI**. 1941.
- Türkiye’de Çağdaşlaşma**, İstanbul, Doğu-Batı Yay. ,1978.
- Türk Düşününde Batı Sorunu**, Ankara, Bilgi Yay., 1975.
- “Toplumbilim Açısından Din-Dünya Kurumları Arasındaki İlişki Türleri”**, **Teokrasi ve Laiklik**, İstanbul, 1984
- BİLGİSEVEN, A. Kurktan; **Din Sosyolojisi**, İstanbul, Filiz Kitabevi, 1985.
- BOLAY, Süleyman Hayri; **“Ziya Gökalp’in Sisteminde Dinin Yeri ve Önemi” Ziya Gökalp Sempozyumu Bildirileri**, Dicle Ün. Yay. ,1989.
- BORA, Bülent; **Ziya Gökalp (Eserlerinden Seçmeler)**, İstanbul, Morpa Kültür Yay. , 2000.

- CELCAN, Hikmet YILDIRIM; **Ziya Gökalp'in Eğitim Sosyolojisi**, Ankara, M.E.B. Yay. , 1990.
- CHARNEY, Jean-Paul; **İslam Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim**, Çev. A.Bülent BALOĞLU, Osman BİLEN, Ankara, T.D.V.Yay., 1997.
- DÖNMEZER, Sulhi; **Sosyoloji**, İstanbul, Beta Yay. , 1990.
- Toplumbilim**, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 1994.
- DURU, K. Nami; **Ziya Gökalp**, İstanbul, M.E.B. Yay. , 1975.
- ELIADA, Mircea ; **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, Çev. Mehmet AYDIN, Konya, Din Bilimleri Yayınları, 1995.
- ERGUN, Doğan; **100 Soruda Sosyoloji**, İstanbul, K Kitaplığı, 2003.
- ERKAL, Mustafa E. ; **Sosyoloji (Toplumbilimi)**, İstanbul, DER Yay. , 2000.
- FREYER, Hans; **İçtimai Nazariyeler Tarihi**, Çev. Tahir ÇAĞATAY, Ankara, A.Ü.D.T.C.F. Yay. ,1977.
- GIDDENS, Anthony ; **Modernliğin Sonuçları**, Çev. Ersin KUŞDİL, İstanbul, Ayrıntı Yay. ,1994.
- GÖKALP, Ziya; **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak**, Sad. Ferhan TAMİR, İstanbul, Türk Kültür Yay. , 1976.
- Türk Medeniyeti Tarihi**, Haz. A. İsmail AKA, K.Yaşar KOPRAMAN, Ankara, K. B. Yay. , 1976.
- Kızılalma**, Haz. Hikmet Tanyu, Ankara, K. B.Yay. ,1976.
- Altın Işık**, Haz. Şevket KUTKAN, Ankara, K.B. Yay. , 1976.
- Türk Töresi** , Haz. Hikmet DİZDAROĞLU, Ankara , K. B. Yay. , 1976.
- Yeni Hayat Doğru Yol**, Haz . Müjgan CUNBUR, Ankara, K. B. Yay. , 1976.
- Türk Devletinin Tekamülü**, Haz. Ahmet CEBECİ., Ankara, K. B. Yay. , 1976.
- Makaleler I**, Haz. Şevket BEYSANOĞLU, İstanbul, K. B. Yay. ,1976.
- Makaleler III**, Haz. M. Orhan DURUSOY, Ankara, K. B. Yay. , 1977.

Makaleler IV, Haz. F. Ragıp TUNCAR, Ankara, K. B. Yay. 1977

Malta Konferansları, Haz. Fahrettin KIZIOĞLU, Ankara, K. B. Yay. ,1977.

Makaleler IX, Haz. Şevket BEYSANOĞLU, Ankara, K. B. Yay. , 1980.

Makaleler V, Haz. Rıza KARDAŞ, Ankara, K. B. Yay. , 1981.

Makaleler VIII, Haz. F. Ragıp TUNCAR, Ankara, K. B. Yay. , 1981.

Makaleler VII, Haz. M. Abdulhaluk ÇAY, Ankara, K. B. Yay.1982.

Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I, Haz. Rıza KARDAŞ, İstanbul, M. E. B Yay. , 1992.

Türkçülüğün Esasları , Haz. Kemal BEK, İstanbul, Bordo Siyah Klasik Yay. , 2004.

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

GÜNAY, Ünver; **Din Sosyolojisi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.

GÜNGÖR, Erol; **Türk Kültürü ve Milliyetçilik**, İstanbul, Ötüken Yay. , 1989.

Sosyal Meseleler ve Aydınlar, Haz. A.GÜLER - E. KILINÇ, İstanbul, Ötüken Yay. , 1994.

HEYD, Uriel ; **Türk Ulusçuluğunun Temelleri** , Çev. Kadir Günay, Ankara, K.B. Yay. , 1979.

Ziya Gökalp'in Hayatı Ve Eserleri, Çev. Cemil MERİÇ, İstanbul, Sebil Yay. , 1980.

İNSEL, Ahmet; **Türkiye Toplumunun Bunalımı**, İstanbul, Birikim Yay., 1992.

KAÇMAZOĞLU, H.Bayram; **Türk Sosyoloji Tarihi**,İstanbul, Birey Yay 1999.

KADRI, H. Kazım; **Ziya Gökalp ve Türkçülüğün Esasları**, Haz. İsmail KARA, **Tarih ve Toplum** (Aylık Ansiklopedik Dergi), 1988.

KARA, İsmail; **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, İstanbul, Risale Yay. 1986.

- İslamcılarının Siyasi Görüşleri**, İstanbul, İz Yay. , 1994.
- “Yeni Kitap Üzerine Söyleşi”, **İzlenim** , XVI. 1994.
- KARAL, Enver Ziya; **“Tanzimat’tan Sonra Türk Dili Sorunu”** T.C.T.A. trz.
- KIRMAN, Mehmet Ali; **Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Rağbet Yay. , 2004.
- KORLAELÇİ, Murtaza; **“Ziya Gökalp’teki Pozitivist Etkiker”**, VIII. E.Ü.İ.F. 1992.
- KONGAR, Emre; **Türk Toplumbilimcileri**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982.
- Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2004.
- KORKMAZ, Alaaddin; **Ziya Gökalp (Aksiyonu, Meşrutiyet ve Cumhuriyet Üzerindeki Tesirleri)**, İstanbul, M. E. B. Yay. , 1994.
- KÖKER, Levent; **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, İstanbul, İletişim Yay. , 1990.
- KÖKTAŞ, M. Emin; **Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık**, Ankara, Vadi Yay. , 1997.
- Türkiye’nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslam**, Haz. Mehmet DEMİRCİ, Ankara, TDV Yay. , 2000.
- KÖPRÜLÜ, Fuad; **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ankara, D.İ.B. Yay. , 1981.
- KÖSEOĞLU, Nevzat; **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2005.
- KURAN, Ercüment; **Türkiye’nin Batılılaşması ve Milli Meseleler**, Ankara, T.D.V. Yay. , 2004.
- MAHÇUPYAN, Etyen ; **İdeolojiler ve Modernite**, İstanbul, Yol Yay. 1997
- MARDİN, Şerif; **“Form’a Katkı” Ziya Gökalp Dergisi**, I, No:1. 1974.
- “Türk Düşüncesinde Batı Sorunu”**, **Türk Modernleşmesi**, İstanbul, İletişim Yay. , 1991.
- Türkiye’de Din ve Siyaset**, İstanbul, İletişim Yay. , 1992.
- Türk Modernleşmesi**, Der. Mümtaz’er TÜRKÖNE-Tuncay ENDER, İstanbul, İletişim Yay. , 1994.
- Din ve İdeoloji**, İstanbul, İletişim Yay. , 2001.

- MERT, Nuray; **Laiklik Tartışmalarına Kavramsal Bir Bakış**, İstanbul, Bağlam Yay. , 1994.
- METEHAN, Orhan; **Ziya Gökalp ve Din**, İstanbul, Kamer Yay. , 1994.
- NİRUN, Nihat ; **Sistematiik Sosyoloji Açısından Ziya Gökalp**, Ankara, K. B. Yay. , 1981.
- OKUMUŞ, Ejder; **Toplumsal Değişim ve Din**, İstanbul, İnsan Yay. , 2006.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi; **Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye**, İstanbul, Bağlam Yay. , 1995.
- ÖZAKPINAR, Yılmaz; **Kültür Değişmeleri ve Batılılaşma Meselesi**, Ankara, T.D.V.Yay. ,1999.
- ÖZEK, Çetin; **Din ve Devlet**, İstanbul, Ada Yay. , trz.
- ÖZYURT, Cevat; Milletleşme Sürecinde Ziya Gökalp'in Medeniyet Arayışı, **Doğu-Batı**, 31, 179-198, 2005.
- PARLA , Taha; **Ziya Gökalp , Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, İstanbul, İletişim Yay. , 1989.
- Türkiye'nin Siyasal Rejimi (1980-1989)**, İstanbul, İletişim Yay. , 1995.
- RAHMAN, Fazlur; **İslam ve Çağdaşlık**, Çev. A. AÇIKGENÇ - M. H. KIRBAŞOĞLU, Ankara, Ankara Okulu Yay. , 1996.
- SHAW, Stanford; **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye II**, Çev. Mehmet HARMANCI, İstanbul, E Yay. , trz.
- SANAY, Eyüp ; **Genel Sosyoloji Dersleri**, Ankara, Gazi Ün. Basın-Yayın Yüksekokulu Matbaası, 1991.
- SARIBAY, Ali Yaşar ; **Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası "M.S.P. Örnek Olayı"** , İstanbul, Alan Yay. , 1985.
- Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, İstanbul, İletişim Yay. ,1994.
- SEZEN, Yümni; **Sosyoloji Açısından Din**, İstanbul, M.Ü.İ.F. Vak. Yay. 1998.
- SEZER, Baykan; **Toplumsal Farklılaşma ve Din Olayı**, İstanbul, 1981.
- ŞAYLAN, Gencay; **Türkiye'de Kapitalizm, Bürokrasi ve Siyasi İdeoloji**, Verso Yay. , 1986.
- ŞEHİSUVAROĞLU, Lütfü; **Ziya Gökalp**, Ankara, Alternatif Yay. , 2003.

- ŞENTÜRK, Recep; **Modernleşme ve Toplumbilim**, İstanbul, İz Yay. ,1996.
- Günümüz Batı Toplumlarda Din ve Din Sosyolojileri**,
İstanbul, 2001.
- TANSEL, F. Abdullah; **Ziya Gökalp Külliyyatı, I-II**, Ankara, T.T.K. Yay. ,1990.
- TANYU, Hikmet; **Ziya Gökalp'in Kronolojisi**, Ankara, K. B. Yay. ,1981.
- TOURAINÉ, Alain; **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya TUFAN, İstanbul, Yapı-Kredi Yay. , 1994.
- TUNA, Korkut; **"Ziya Gökalp'in Milli Sosyoloji Anlayışı" Sosyoloji Konferansları**, İstanbul, 1986.
- TUNAYA, Tarık Z. ; **Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul, ARBA Yay. , 1960.
- TUNCAY, Hasan; **Ziya Gökalp**, İstanbul, Toker Yay. , 1975.
- TURHAN, Mümtaz ; **Garplılaşmanın Neresindeyiz?**, İstanbul, Yağmur Yay. 1980.
- TÜRKDOĞAN, Orhan; **Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi**, İstanbul, Türk Kültür Yayınları, 1978.
- Milli Kültür Modernleşme ve İslam**, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1983.
- Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri**, Ankara, K.B. Yay. , 1987.
- Ulus-Devlet Düşünürü Ziya Gökalp**, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2005.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er; "Modernleşme ve İslamlaşma", **Bilgi ve Hikmet**, 1. 1993.
- Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, Ankara, Lotus Yay. , 1994.
- Türk Modernleşmesi**, Ankara, Lotus Yay. , 2003.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul, 1992.
- Ziya Gökalp**, İstanbul, Kanaat Yay. , trz.
- ÜNAL, Tahsin; "Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak", **Ziya Gökalp Dergisi**, II.5. 1976.

WACH, Joachim; **Din Sosyolojisine Giriş**, Çev. Battal İNALDI, Ankara, A.Ü.İ.F. Yay. , 1987.

Din Sosyolojisi, Çev. Ünver GÜNAY, Kayseri ,1990.

YILDIRIM, Ergün; **Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi**, İstanbul, Bilge Yayınları, 1999.

Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli, T.D.V. Yay. , 2003.

ÖZET

Ziya Gökalp, Türk toplumunun çeşitli sorunlarıyla ilgilenen ve bu konularda görüş bildiren öncü bir bilim insanı ve sosyologdur. Modern Türkiye'nin kuruluşundaki etkisi sebebi ile de ayrıca önemli bir kişiliktir ve bu önemini günümüzde de korumaktadır ve fikirleri hala tartışılmaktadır. Bu araştırmada, Gökalp'in "din" ve "değişim" konusuna bakışı, Gökalp'in din ve değişim konularını nasıl ele aldığı hususları incelenmiştir.

Araştırmada incelendiği gibi Gökalp, dinin işlevlerini toplumsal bağlamda ele almıştır. O'na göre, din dinamik olarak değerlendirilmeli ve dogmatik, donuk biçimde ele alınmamalıdır. Bunlar toplumsal bilinçte gömülü olan "örf" ile temellendirilmelidir. Buna göre Gökalp dini ele almada örf kurumundan yararlanmıştır. Bu bağlamda Gökalp, "İçtimai Usulü Fıkıh" isimli bir teori geliştirmiştir. Bu teoride Gökalp dini hukuk olan şeriatın iki esasa dayandığını ileri sürmüştür: Nasslar ve Örf. Birincisi açık, sabit ve değişmez. İkincisi ise zamana göre değişebilir konumdur.

Araştırmada, dini konular ve onların metodolojik imkanı da incelenmiştir. Bu bağlamda din ve değişim arasındaki ilişki ele alınmıştır. Buna göre anlaşılmıştır ki, Gökalp yorumlarını dînî değil, sosyolojik temellendirmelere göre yapmıştır.

ABSTRACT

Religion and Change in Ziya Gökalp

Ziya Gökalp is a scholar and a sociologist, who interested in different matters of Turkish societies and study about them. Having impact on the formation of modern Turkey in terms of ideas, Gökalp keeps being an important person and even in today his ideas are being discussed. In this Research, we deal with the religion and the change in context of Gökalp's ideas, that how Gökalp took religious element up and how he took social change up.

In this study we have dealt with Gökalp's ideas about religion and social change. Generally Gökalp dealt with the functions of religion in the social context. According his, religion must be dealt with dynamically and shouldn't approach to religion dogmatically, and that these should be justified with "Orf (tradition)". In this context, Gökalp had asserted the theory of "İctimai Usulü Fıkh (Social Method of Islamic Law)". He put forward in this theory that the Shari'a (Muslim canonical laws, religious law) has two braces: "Nass (clear Muslim rulers) and Orf". The former is perfect, clear and constant. However the latter is a changeable field according to the changing time.

In this study we dealt with religious matters and possibility of the methodology propounded by them. We have evaluated the relationship between religion and change in this context. We have determinate that Gökalp made the interpretations as sociological justifications more than religious ones.