



**T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI**

**ZİYA GÖKALP'İN KÜLTÜREL TÜRKÇÜLÜK DÜŞÜNCESİNDE
SİVİL DİN YAKLAŞIMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MELİKE TOPTAŞ

DANIŞMAN: DOÇ. DR. YELİZ OKAY

**YALOVA
HAZİRAN 2023**





T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

ZİYA GÖKALP'İN KÜLTÜREL TÜRKÇÜLÜK DÜŞÜNCESİNDE
SİVİL DİN YAKLAŞIMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MELİKE TOPTAŞ
218108005

DANIŞMAN: DOÇ. DR. YELİZ OKAY

YALOVA
HAZİRAN 2023

ETİK BEYAN

Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım “Ziya Gökalp’in Kültürel Türkçülük Düşüncesinde Sivil Din Yaklaşımı” başlıklı bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi taahhüt ve beyan ederim.

Melike TOPTAŞ



ÖNSÖZ

Bu çalışmada Ziya Gökalp'in Kültürel Türkçülük düşüncesi ile sivil din yaklaşımının karşılaştırmalı mukayesesi yapılması hedeflenmiştir. Kültürel Türkçülük anlayışı; Ziya Gökalp tarafından Osmanlı'nın dağılma dönemlerinde çok kültürlü toplum yapısının bir arada tutulabilmesi adına atılan bir fikirken, Robert N. Bellah tarafından ortaya konulan Amerikan Sivil Dini ise daha çok Amerikan yaşam tarzının esas alındığı, çoğunlukla politik arenada kendisini gösteren, kendine özgü sembolleri, ritüelleri ve kutsalları bulunan bir kavramdır. Bu mukayesenin iki fikrin savunucularının yaşadıkları dönem ve düşünsel arka planları irdelenerek, fikirlerin doğduğu dönemin sosyal ve siyasi durumu ortaya konularak ve son olarak da iki düşüncenin içerik olarak açıklanıp değerlendirilmesiyle yapılması hedeflenmiştir.

Yüksek lisans tez dönemim süresince benim için bu süreci kolaylaştıran, bir anne şefkatiyle bana yaklaşan, hızlı, çözüm odaklı tavırlarıyla benden yardımlarını hiçbir zaman esirgemeyen ve varlığını her daim hissettiren sayın danışman hocam Doç. Dr. Yeliz Okay'a en içten teşekkürlerimi sunarım. Bugünkü bilgi birikimimin oluşmasında en çok payı bulunan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde derslerine girdiğim tüm hocalarıma da ayrıca teşekkürü borç bilirim. Her şeyden öte hayatımın her anında, iyi ve kötü günlerimde, güldüğümde ve ağladığımda koşulsuz bir şekilde yanımda olan 2022 yılında kaybettiğim babam Kemal Toptaş başta olmak üzere, canım anneciğim Torun Toptaş'a, biricik ablalarım Melek Toptaş ve Sevim Polat'a, yine biricik ağabeylerim Necmettin ve Bahattin Toptaş'a en içten teşekkürlerimi sunarım. Çalışmamın oluşum döneminde tatlı kahkahalarıyla bana eşlik eden bir tanecik yeğenlerime de ayrıca teşekkürü borç bilirim.

Haziran – 2023

Melike TOPTAŞ

İÇİNDEKİLER

ETİK BEYAN	i
ÖNSÖZ	iii
ÖZET	vii
ABSTRACT	ix
1. GİRİŞ	1
2. BİREY VE TOPLUM AÇISINDAN DİNİN ANTROPOLOJİK, SOSYOLOJİK VE TEOLOJİK ANLAMI	4
2.1. Dinin Antropolojik İşlevi ve Kuramlar	4
2.2. Dinin Sosyolojik İşlevi ve Kuramlar	8
2.3. Dinin Bireysel ve Toplumsal İşlevleri	14
2.4. Dinin Teolojik İşlevi	16
3. ZİYA GÖKALP VE KÜLTÜREL MİLLİYETÇİLİK	17
3.1. Ziya Gökalp'in Aile Eğitim ve Edebi Hayatı	17
3.2. Ziya Gökalp'in Fikir Hayatını Etkileyen İnsanlar ve Fikir Çevresi	20
3.2.1. Kültürel Milliyetçilik Bağlamında Ziya Gökalp'in Yazdığı Eserler	27
4. SİVİL DİN ANLAYIŞI VE KÜLTÜREL MİLLİYETÇİLİK	35
4.1. Kavram Olarak Sivil Din	35
4.3. Sivil Din Anlayışı ve Robert Bellah	48
4.4. Osmanlı Devleti'nde Ortaya Çıkan Kültürel Milliyetçilik Fikrinin Oluşmasına Zemin Olan Siyasi-Sosyal Durum ve Tarihsel Temeli	50
4.5. Zemin Olarak Yeni Lisan Hareketi ve Bu Hareketin Oluşmasını Sağlayan Siyasal-Sosyal Ortam	56
4.6. Kültürel Milliyetçilik ve Sivil Din Anlayışlarına Bakış	59
SONUÇ VE ÖNERİLER	61
KAYNAKLAR	63
ÖZGEÇMİŞ	70

ZİYA GÖKALP'İN KÜLTÜREL TÜRKÇÜLÜK DÜŞÜNCESİNDE SİVİL DİN YAKLAŞIMI

ÖZET

Çalışmamızın amacı Ziya Gökalp'in Kültürel Türkçülük düşüncesini sivil din bağlamında ele alarak iki düşünceyi mukayeseli bir şekilde araştırıp ortaya koymaktır. Bu çalışmada Ziya Gökalp'in kendi düşüncesinde temellendirdiği ortak köken şartının koşulmadığı, ortak kültür, tarih ve amaç temelli Türkçülük anlayışı; Robert Bellah'ın belirlediği çerçeveyi esas alarak ‘ulus olmanın kutsal temeli’ olarak da adlandırılan (Ataman, 2020) Sivil Din düşüncesi ile mukayese ederek iki fikrin çeşitli boyutları ile mukayesesi yapılacaktır. Ayrıca bu bağlamda Ziya Gökalp'i ele alırken onun düşünsel olarak etkilendiği, fikirlerinin biçimlenmesinde etkili olan yerli ve yabancı sosyolog, edebiyatçılardan da faydalanılmıştır. Ziya Gökalp'in kültürel temelli Türkçülüğünün ortaya çıkmasında 1789'da ortaya çıkmış olan Fransız İhtilali'nin etkisiyle oluşan milliyetçilik akımının Osmanlı bünyesindeki farklı milletlerin teker teker özerklik kazanmak istemeleri ve bunun sonucu olarak da Osmanlı Devleti'nden ayrılmalarının etkisi çok büyüktür (Çakır, 2022:1). Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin dağılıpını engellemek için birtakım fikir akımları ortaya atılmıştır. Bunlardan birisi de Ziya Gökalp, Yusuf Akçura ve İsmail Gasıralı gibi isimlerin savunuculuğunu yaptığı Türkçülük akımı olmuştur. Bu düşünceyle milliyetçilik akımının çok uluslu olan Osmanlı Devleti'ne verdiği zararları azaltması için millet olmanın ırki birliktelik ve bağlardan ziyade ortak tarih ve ortak geçmişle sağlandığı öne sürmüştür (Köçer, 2003: 12). 20. Yüzyıla geldiğimizde ise yine benzer sebeplerle ortaya çıkmış olan ve Amerika'da Robert Bellah'ın sistematikleştirdiği Sivil Din düşüncesini görebilmekteyiz. Sivil Din fikri de Amerika'nın keşfinden sonra farklı milletlerin Amerika'ya göçmesi sonucunda oluşturduğu Amerikan topluluğunun da kendi birlikteliklerini sağlayacakları, ayrıştırılacakları değil birleştirilecekleri bir kavram olarak ortaya atılmıştır. Robert N. Bellah Sivil Din düşüncesinde geleneksel dinlerin kendi İnananlarının etrafını saran duvarlarıyla ve diğer topluma bakan yönleriyle modern zamanda geçerliliğini yitirdiğini, toplumsal birlikteliği zedelediğini söyleyerek geleneksel dinler yerine kültürel bağlar ve birliktelikler temele alınarak şekillendirilmiş bir Amerikan Sivil Dini fikrini öne sürmüştür (Düzce, 2020: 401). Bu çalışmamızda bu iki fikrin yukarıda da bahsedilen benzerlikleri ve farklılıkları ekseninde karşılaştırmalı mukayesesi ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, Kültürel Milliyetçilik, N. Robert Bellah, Amerikan Sivil Dini



CIVIL RELIGION APPROACH IN ZIYA GOKALP’S IDEA OF CULTURAL TURKISM

ABSTRACT

The aim of the study is to investigate and present a comparative analysis of Ziya Gökalp's concept of cultural Turkism within the context of civil religion. The study focuses on comparing Ziya Gökalp's concept of Turkism, which is based on common culture, history, and goals rather than a requirement of a common race or origin as emphasized in his own thinking, with Robert Bellah's framework of Civil Religion, which can also be referred to as the sacred foundation of being a culture (Ataman, 2020). The study examines the points of convergence or divergence between these two ideas. Furthermore, in the context of examining Ziya Gökalp, various domestic and foreign sociologists, writers, and poets who have influenced his intellectual development and shaped his ideas have also been utilized. The emergence of Ziya Gökalp's culture-based Turkism was significantly influenced by the nationalism movement that arose in 1789 with the French Revolution, which coincided with the final stages of the Ottoman Empire. The impact of this movement was particularly pronounced due to the aspirations of various nations within the Ottoman Empire to gain individual autonomy and subsequently separate from the Ottoman state (Çakır, 2022:1). In this context, various intellectual movements were proposed to prevent the disintegration of the Ottoman Empire. One of these movements was the ideology of Turkism, advocated by figures such as Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, and İsmail Gaspıralı. In order to mitigate the damages caused by the nationalist movement to the multi-ethnic Ottoman Empire, Ziya Gökalp proposed a concept of Turkism that emphasized cultural foundations, such as a common history and shared past, rather than racial unity and bonds, which were central to the nationalist ideology of that period. In the 20th century, the idea of Civil Religion, which emerged for similar reasons and was systematised by Robert Bellah in America, can be seen (Köçer, 2003: 12). The idea of Civil Religion was put forward as a concept in which the American community, formed by the immigration of people of different nationalities to America after the discovery of America, would ensure their own unity and be united, not separated. N. Robert Bellah argues that in the modern era, traditional religions have lost their validity and have become barriers with their inward focus on their own believers and their detachment from the wider society. Instead, he proposes the concept of an American Civil Religion that is shaped by cultural connections and collective bonds, prioritizing social cohesion (Düzce, 2020: 4). This study aims to present a comparative analysis of these two ideas, highlighting their similarities and differences as mentioned above.

Keywords: Ziya Gökalp, Cultural Nationalism, N. Robert Bellah, American Civil Religion

1. GİRİŞ

Din, geçmişten günümüze kadar hem bireysel olarak hem de toplumsal olarak birçok açıdan etkisini ve varlığını insanlar üzerinde hissettirmiştir. Bu sebepten dolayı geçmişten günümüze kadar dinin tanımlanması, sınırlarının çizilmesi, ne olduğu ve olmadığı hakkında tartışma ve çalışmalar varlıklarını sürdürmüştür. “Din” sözcüğünün Arapça “*de-ya-ne*” ya da “*da-ne*” kökünden türetildiği bilinmektedir. Asıl Arapçada “*usul, adet, tutulan yol ve huy*” anlamlarına gelirken, Arami dillerde geldiği alam ise “*mülk, idare etmek, hükmetmek, ceza, yargı, mükafat*” anlamlarına gelmektedir (Günay, 2021: 212).

Cevizci (2005), *Felsefe Sözlüğü*’nde ise dini şu şekilde tanımlamıştır: “*Doğüstü bir tanrısal güç ya da varlıkla ilgili inançların, bu varlığa yönelik manevi eğilimlerin ve Tanrı’ya yapılan ibadetin oluşturduğu bütün.*”

20. yüzyıl sosyoloğu olarak karşımıza çıkan Geertz (1973) ise dini, genel bir düzenin kavramlarını düzenleyerek insanlarda kuvvetli, yaygın, uzun süreli sağlam ruh hali ve motivasyon oluşturmak için düzenlenen semboller sistemi olarak tanımlamıştır.

Durkheim’in tanımlamasına göre ise din “*diğer olgulardan ayrılmış ve yasaklanmış kutsal şeylerle ilgili olan inançlar ve pratiklerden (herkesi kendisine bağlayan ve Kilise olarak isimlendirilen bir ahlaki topluluk) oluşan birleşik bir sistem*” dir (Durkheim, 2011: 44).

Sosyoloji kelimesi ise Latince *toplum (socius)* ve Yunanca *bilgi (logia)* sözcüklerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş, *toplumbilimi* anlamında kullanılan bir kelimedir (Bilgin, 2020: 9) İlk zamanlar dilimizde “*ilm-i ictimai*”, “*ilm-i içtima*”, “*içtimaiyat*” daha sonra “*toplumbilim*” şeklinde kullanılmış olsa da güncel olarak “*sosyoloji*” şeklinde kullanımı yaygın olarak görülmektedir (Günay, 2021: 16).

Sosyoloji ilminin ortaya çıkmasının arka planına bakıldığında İbni Haldun ve İbni Rüşd’ün düşüncelerinin bu ortamın oluşmasına hazırlayıcı fikirler sunmasının, bununla birlikte eski Yunan ve Aydınlanma döneminin etkisi oldukça fazla olduğu görülmektedir. Sosyolojinin bağımsız bir disiplin haline gelmesini sağlayan ve bu

sebeple de “*üç kurucu baba*” olarak adlandırılan Karl Marx, Emile Durkheim ve Max Weber bu aşamada anılması gereken kişilerdir (Tuna, 2012: 848).

Çalışmamızın temel konusu olan kavramlardan kültürel milliyetçilik kavramına bakıldığında, bu fikrin Osmanlı’nın çöküş dönemlerinde devletin bekasının sağlanması amacıyla ortaya atılan fikirlerden biri olduğu görülmektedir (Köçer, 2003: 11).

Bu çalışmada Ziya Gökalp’in kültürel milliyetçilik kavramı ve Robert N. Bellah’ın 20. Yüzyılda geliştirip sistematik hale getirdiği Amerika’da sivil din anlayışlarının mukayesesi gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmanın amacı bu mukayese sonucunda iki düşüncenin benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya koymaktır.

Hazırladığımız çalışma dört bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölüm giriş bölümü olarak isimlendirilmiştir.

İkinci bölümde birey ve toplum açısından dinin antropolojik, sosyolojik ve teolojik anlamından bahsedilmiştir.

Üçüncü bölümde ise Ziya Gökalp’in Türkçülüğünün daha rahat anlaşılması adına hayatı çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Daha sonrasında Milliyetçilik düşüncesi Ziya Gökalp çerçevesinde ele alınmıştır. Bir sonraki aşamada ise Ziya Gökalp’in kültürel milliyetçilik fikri ve bu bağlamda yazdığı eserler ele alınmıştır.

Çalışmamızın ana bölümü olarak adlandırabileceğimiz dördüncü bölümde ise sivil din kavramı açıklanıp tarihsel temeli sunularak kültürel milliyetçilik fikrinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan siyasi ve sosyal durumlar ele alınmış ve Ziya Gökalp düşüncesinde kültürel milliyetçilik fikri açıklanmıştır. Daha sonra Yeni Lisan hareketi incelenmiş, son olarak ise kültürel milliyetçilik ve sivil din düşüncesinin mukayesesi yapılmıştır.

Çalışmanın kaynaklar bölümünde ise, tez çalışmasında doğrudan kullanılan edebiyat metinleri, tez, kitap, makale ve ansiklopedi maddeleri alfabetik olarak sıralanmıştır.

Çalışmamız boyunca ikinci elden veri toplama yöntemlerinden konu ile ilgili yayımlanmış kitaplardan, süreli yayınlardan, tezlerden, makalelerden, başvuru eserlerinden ve özel belgelerden faydalandım. Böylelikle bütünlüklü bir bakışa ulaşmaya çalışılmıştır.

Öncelikle kültürel milliyetçilik ve sivil din anlayışlarıyla alakalı kaynaklar tespit edilip sınıflandırılmış, söz konusu anlayışlarla ilgili dergi ve makaleler incelenmiş; bu incelemeler sonucunda da iki anlayışın karşılıklı mukayesesi ortaya konulmuştur.



2. BİREY VE TOPLUM AÇISINDAN DİNİN ANTROPOLOJİK, SOSYOLOJİK VE TEOLOJİK ANLAMI

2.1. Dinin Antropolojik İşlevi ve Kuramlar

Antropoloji kelimesi, Latince *anthropos* (insan) ve *logos* (bilim) kelimelerinin birleştirilmesiyle oluşan bir sözcüktür (Bostan, 2016: s). “*İnsanı inceleyen bilim*” anlamında kullanılmaktadır (Yazıcıoğlu, 1978: 506). Antropoloji kelimesinin tanımlanışına göz atıldığında Cevizci (2005), bu bilim dalının insanın hayvanlar dünyasındaki kökenini ve yerini, birey olarak gelişimini, tarihsel süreç boyunca geçirdiği fiziki ve zihinsel değişimleri konu alan disiplin olduğunu ve toplumsal varlık olarak insanı, insanın toplumsal yaşamıyla ilgili fenomenleri, zaman ve mekân sınırlaması olmadan araştıran, farklı yerlerde ve zamanlarda ortaya çıkan ırkları, dilleri ve kültürleri inceleyen bir bilim dalı olduğunu bildir.

Özbudun ve Uysal (2015), ise antropolojiyi “*insanı ve insan toplumlarını tüm yönleriyle (biyolojik, sosyal, kültürel) inceleyen, bütüncü ve karşılaştırmalı bir disiplin*” olarak açıklamışlardır.

Antropoloji teriminin 17. ve 18. yüzyıl Avrupa’sında ise bu kez ilahiyat çevrelerinde, tanrının insani özelliklerine atıfta bulunan bir kavram olarak kullanılmaya başlandığı görülmektedir (Özbudun ve Şafak, 2005:7). 19. Yüzyıldan itibaren Tylor, Müller, Smith ve Frazer gibi kişiler dinin antropolojik açıdan incelenmesi noktasında önemli çalışmalar sunmuşlardır (Glazier, 2013: 121). Antropologlar, herhangi bir dini inancın ya da pratiğin diğerlerinden daha etkili, üstün ya da daha mantıklı olduğunu ispat etmek amacıyla değillerdir. Antropologlar, dini kuralların ve ayinsel davranışın, sosyal yapıyı oluşturan politik, iktisadi ve kültürel süreçlerle olan ilişkisinin boyutlarını anlama ve açıklama çabasındadırlar (Aydın, 2007: 203).

Eriksen (2009), din antropolojisinin; ilgisini, doğaüstü güçlere yönelik olarak gelişen ve ritüeller aracılığıyla toplumda yaygın ifade kazanan sosyal inanma biçimlerine yoğunlaştırdığını bildirir.

Mukayeseli dinler tarihi çalışmalarının başlangıç tarihi olarak görülen 19. yüzyılda bu çalışmaların temel hareket noktasının dinlerin kökenleri ve değişim serüvenleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Din, her zaman çok fazla dikkat çeken bir çalışma alanı olarak görülse de antropolojide bu alanın incelenmesi konusunda ortak bir metodoloji

belirlenememiştir. Hatta dinin nasıl tanımlanması ve neleri kapsaması gerektiği konusunda dahi tam bir fikir birliği sağlanamamıştır. Bu alanda yapılan ilk çalışma ise Edward Tylor (1871-1958) tarafından ortaya konulmuştur (Glazier, 2005: 121). Tylor, dinin; insanların gündelik deneyimlerine başvurarak açıklayamadıkları koşul ve olayları kavrama çabaları sonucu ortaya çıktığı fikrini savunmaktadır (Şahin, 2016: 459).

Şahin (2016), Tylor düşüncesinde rüyaları ve trans halini açıklarken bunun iki şekilde gerçekleştiğini, birisinin gün boyu etkin olduğunu diğersinin (ikiz ya da ruh) ise uyku ya da trans hallerinde etkinleşen iki varlığı barındırdığına olan inancı kuvvetlendirdiğini ifade etmektedir. Bu iki varlığın hiçbir zaman karşılaşmalarına rağmen birbirleri için yaşamsal öneme sahip olduklarını dile getiren Şahin, ikiz (ruh) bedeni tamamen terk ettiğinde kişinin ölümünün gerçekleşmesi durumuna Tylor'ın Laticede ruh/tin anlamına gelen “*anima*” sözcüğünden hareketle bu inancı “*animizm*” ismi verdiğini dile getirmiştir.

Tylor'a göre Animizm inancı insanlık tarihinde dinsel açıdan ortaya çıkan ilk hareket olarak görülmüştür. Chidester (2005)'a göre, Tylor'ın evrim şemasına bakıldığında Avrupalılar, bilimde en iyi noktalara ulaşmak için animizm, çoktanrıcılık ve tektanrıcılık yoluyla gelişimsel bir yörünge boyunca ilerlerken; Amerika, Afrika, Asya, Avustralya ve Pasifik'teki yerli halk, sözde evrim tarafından geride bırakılmış, ilkelerin vahşi “*kalıntıları*” olarak ayakta kalmışlardır.

Dinin antropolojik boyutu açısından bakıldığında Temren (1998), görüş olarak Tylor'a yakın olduğu şeklinde değerlendirilen Frazer'ın insan kültürünün entelektüel gelişiminde büyü (maji), din ve bilim olmak üzere üç aşamanın bulunduğunu ileri sürerek dinin ilk insanların çevrelerine ve yaşamlarına ilişkin deneyimlerini açıklayarak, bu deneyimleri anlamlı kılmak gayretinden doğduğunu bildirir.

Şahin (2016), İngiliz antropolog R.R. Marett'ın ‘Animatizm’ ismini verdiği kavrayıştan bahseder ve Marret'ın kuramında Tylor'ın kontrol edilemeyen doğa olaylarının ve bunun sonucunda yaşanan manevi etkilerinin dini inancı (Animizmi) ortaya çıkardığı fikrine karşı çıktığını dile getirerek Animatizm kavrayışı sayesinde insanların doğaüstünü belli koşullar altında denetleyebildikleri kişilikdışı bir güç ya da kudret olarak gördüklerini ileri sürer (Şahin, 2016: 459).

Diğer yandan Freud, dini kendisine ait insan psikodinamiklerine ilişkin teorisiyle ilişkilendirerek bir din yapılanması ortaya koymuştur. Bu teoride dinsel inançların; ruhsal gerilimlerin, çatışmaların ve komplekslerin uzantısı olduğunu tartışmaktadır. Sigmund Freud’a göre bu tanrılar veya ruhlar kararsız hisler beslemekte olduklarımıza yönelik geliştirdiğimiz atasal figürler olarak tanımlanabilen ortak ve paylaşılan fantezilerdir. Sonuçta, Freud düşüncesinde din, bir nevrüz olarak ele alınmaktadır (Temren, 1998:306).

Furseth ve Repstad (2020)’ın aktardığına göre Emile Durkheim, dinin tüm biçimlerinin temelde aynı olduğuna inanarak diğer dinlere de bir kalıp oluşturabilmek fikriyle Avusturalya yerlilerinin gözlemler ve bu gözlem sonucunda *Dini Hayatın İlk Biçimleri* (1982/1912) adlı kitabı kaleme alır. Durkheim bu kitabında tüm dini olguları, inançlar ve ayinler olarak sınıflandırır; dini inançlar kavramlardan, dini ayinler ise belli eylemlerden meydana gelmektedir. Durkheim dini inanç ve ayinleri, toplum üyeleri dini bir ayine katıldıklarında, aslında topluma taptıkları şeklinde yorumlamıştır. İnsanların kendileri dışında bir veya birkaç gücün var olduğunu ve din yoluyla bu güçlere taptıklarını düşündüklerini söyleyerek bu güçlerin toplumun sembolik ifadesi olduğunu belirtmiştir. Durkheim’a göre bütün dini ayinlerin nerede ve ne zaman gerçekleştiğinin bir önemi olmadan amaçlarının aynı olması sebebiyle din hem vazgeçilmez hem de evrensel bir hale gelir (Furseth ve Repstad, 2020: 72).

Durkheim’ın dinin toplumsal hayattaki pozitif etkilerine değinmesinin zıttı olarak Karl Marx’ın dinin insan hayatına daha çok olumsuz etkide bulunduğunu dile getiren Temren (1998)’in aktardığına göre, dinin insanlara bu dünyadaki özgürlükleri yerine öteki dünyadaki aldatıcı özgürlüğü vaat ederek insanların devrimsel güçlerini kırmaktadır. Böylece hâkim sınıf yönetilen sınıfı kontrol altında tutmuş olur. Marx’a göre din hâkim sınıf tarafından oluşturulmuş bir ideolojik yansımadır.

20. yüzyıl antropologlarından Bronislaw Malinowski (1884-1942) ‘ye göre ise insanlar dini, öngörülemeyen tehlikeler ve yaşamdaki belirsizlikler sebebiyle yaşadıkları kriz anlarında duygusal olarak bir avuntu kaynağı olarak görmektedirler (Kottak, 2002:469).

Geçen yıllar içinde yürütülen pek çok etnografik alan çalışmaları üzerinde oldukça etkili olduğunu görülen ve Clifford Geertz ile Evans-Pritchard gibi 20. Yüzyılın önde gelen antropologlarınca da benimsenmiş yeni perspektif, ilgisini antropolojinin dine

yaklaşımını, dine yaklaşımını “*insanlar açısından din hangi anlamlar içermektedir ya da din, dünyayı ve insani varoluşu nasıl anlamlı hale getirmektedir?*” gibi sorulara verilecek muhtemel cevaplar üzerine yoğunlaştırmıştır (Şahin, 2016:46). Antropolojik düşünce geleneğindeki değişimin bir parçası olarak 1960'lara kadar alana hâkim olan ve çoğunlukla sosyokültürel yapıları meydana getiren kurumlar ve ilişkilerin sosyal bütünleşmeyi sağlayıcı işlevleri üzerinde yoğunlaşan bakış açısı böylelikle yerini anlam, semboller ve sosyal süreçlere dair bir yorumlama çabasına bırakmış olmaktadır (Eriksen 2009:300-331).



2.2. Dinin Sosyolojik İşlevi ve Kuramlar

Din Sosyolojisi alanında din kavramı iki açıdan tanımlanmaya çalışılmıştır. Bunlar; dinin özsel tanımları ve dinin işlevsel tanımları olarak ele alınmaktadır. Özsel tanımları, dinin içeriğiyle ne olup ne olmadığıyla alakalı olmakla beraber; işlevsel tanımı ise dinin bireylere yahut gruplara yansıyan sosyal ve psikolojik etkileriyle alakalıdır. Söz konusu olgunun kişinin hem toplumsal yaşantısında hem de psikolojik dünyasında ve bunun yansıması olarak da davranışlarında belirleyici bir etkisi varsa o olgu din olarak adlandırılmaktadır (Kurt, 2008:77).

İşlevsel tanımlardan birkaçı kişinin varlık amacının sorgusu ve kişilik oluşturma çabası neticesinde ortaya çıkmıştır (Furseth ve Repstad, 2020:52-53). Örneğin Alman sosyal bilimci Thomas Luckmann *Görünmeyen Din* [The Invisible Religion] adlı eserinde dini “*İnsan organizmasının ötesinde biyolojik doğanın aşkınlığı*” olarak çok geniş bir perspektifte tanımlamıştır (Luckmann, 1967: 52). Luckmann kişinin kimliğinin dini yapılanma sürecinde ortaya çıktığını, kişinin din temelinde oluşturduğu perspektifine kendi varlığını konumlandırarak benlik algısını ve bu oluşan algının teşekkülünü ortaya koyduğunu savunmaktadır. Amerikalı Peter L. Berger ise dini, mukaddes bir evrenin teşekkülü olarak tanımlamaktadır (Furseth ve Repstad, 2020:52-53). Bir diğer sosyolog John Milton Yinger, *The Scientific Study Of Religion* adlı eserinde dini, “*Bir insan topluluğunun yaşam sorunlarıyla mücadele etmekte kullandığı inançlar ve pratikler sistemi*” olarak tanımlamaktadır (Yinger, 2020: 53).

Dinin sosyolojik kuramları ele alınacak olunursa muhakkak ki söze sosyolojinin babası olarak adlandırılan 1798’de Fransa’nın Montpellier şehrinde doğmuş Auguste Comte ile başlamak gerekmektedir. Comte, *Üç Hal Yasası* olarak adlandırdığı öğretisinde var olan tüm süreçleri çizgisel bir zaman düşüncesiyle açıklamaktadır (Comte, 2019: 18). Comte, kendi içerisinde üç alt dönemi barındıran insanlığın ilk çağlarını teolojik dönem olarak adlandırmaktadır. Teolojik dönemde insanlar yaşadıkları anormal olayları doğaüstü etkenlerin sonucu olarak görmektedirler. Teolojik dönemin yumuşatılmış bir geçişi olarak görebileceğimiz Metafizik dönemde ise doğaüstü etkenlerin yerini soyut güçler almıştır (Comte, 2019: 18). Metafizik çağın da sonlanmasıyla pozitif çağa geçilmektedir ve bu çağda insanlar olguları izleyerek aralarında düzenli bir ilişki olup olmadığının saptamasını yapmaya çalışmaktadırlar (Koştaş, 1993: 68).

Bir diğerklasik dönem sosyoloğu olan 1818 Prusya doğumlu Karl Marx'ın çatışmacı kuramına göre toplum daima birbirine karşıt iki sosyal sınıftan meydana gelmektedir. Marx'a (1979, "Fuerbach Üzerine Tezler") göre toplumsal yapı alt ve üst kurumlardan oluşmaktadır. Marx düşüncesinde, ekonomi bir alt yapı kurumu olmakla beraber; din, hukuk, siyaset, eğitim gibi kurumlar üst yapı kurumları olarak ele alınmaktadır (Bilgin, 2020:56). Karl Marx (1843-1881), dönemindeki diğersosyologların da savunduğu gibi insanlığın ilerleyişini çizgisel bir anlayışla ele almaktadır. Bu çizgisel anlayışta uygarlığın ilk aşaması olarak komünal toplum karşımıza çıkmaktadır. Bu toplum yapısında özel mülkiyet ve feodalleşme yoktur ancak insanlar doğanın tesirine çok fazla açıklardır. Bu dönemden sonra tarihin birinci büyük kırılması yaşanır, buna bağlı olarak da özel mülkiyet anlayışı ortaya çıkar ve sosyal-siyasi sınıflar da teşekkülünü oluşturmaya başlar (Bilgin 2020:57). Bu süreç sonrasında köylüler ve efendileri arasındaki çatışmanın sonucu olarak kapitalist toplum ortaya çıkar. Bu iki farklı tabakadaki sınıf kendi çıkarını önceleyerek diğerkini sömürmeye çalışır ve uygarlığın gelişim süreci bu birbirine zıt olan sınıflar arasındaki arbede ile devam eder. Marx, dini de bu süreçte sömürülen insanların acılarını hafifletip kendilerine teselli bulabilecekleri bir kurum olarak görerek şu cümleleri kurmaktadır: "*Dinsel üzüntü, bir ölçüde gerçek üzüntünün dışavurumu ve bir başka ölçüde de gerçek üzüntüye karşı protesto oluyor. Din ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını, tinin [ruhun] dışlandığı toplumsal koşulların tinini oluşturuyor. Din, halkın afyonunu oluşturuyor*" (Marx, 1997: 192).

Diğerklasik dönem sosyoloğu olan Emile Durkheim (1858-1917) ise dini bir bütünleştirme aracı olarak görmektedir. Durkheim toplumların varlığını uzun süre devam ettirebilmeleri için *kolektif bilinç* kavramını ortaya atmıştır ve bu kavramın da mekanik dayanışma olarak adlandırdığı küçük ve iletişimin bol olduğu toplumlarda görüldüğünü söylemektedir. İletişimin daha az olduğu, uzmanlaşmanın arttığı bir dayanışma türü olarak da organik dayanışma türünü ortaya atmıştır. Bu tarz toplumlarda kolektif bilince olan ihtiyaç oldukça zayıf olmakla beraber bu tarz toplumlardaki kişilerin de bir konuda ortak bir noktada birleşmelerinin de oldukça nadir meydana geldiğini söylemektedir (Durkheim, 2005: 2-4). Günümüz toplumunun bu dayanışma türlerinden daha çok organik toplum türüne benzediği söylenebilmektedir. Kolektif bilincin sürdürülebilir olmasını sağlayan temellerden biri

olarak din, bu toplumlarda kolektif bilinç anlayışının daha az etki göstermesiyle bu işlevini kaybetmiştir (Bilgin, 2020: 60-65).

Max Weber (1893-1920) ise, sıradan insanların dinden etkilenmelerinin sebebinin bu insanların dünyevi beklentileri, bu dünyada daha iyi bir hayat sürme umutları olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla dini eylem beklentilere karşılık veren sonuçlara odaklanmaktadır. Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* [The Protestant Ethic And Spirit Of Capitalism] adlı eseri, dini kendi teorisi içinde konumlandırışını anlamamız açısından önemlidir. Weber kuramında kapitalizmin varlığının Protestan ahlakıyla özellikle de Protestanlığın bir çeşidi olan Püritenizm temellendirildiğini savunmaktadır. İlk zamanlarda kapitalistlerin bazıları Püriten olmakla birlikte çoğunluğu Kalvinci görüşleri benimseyen kişilerdir. Weber, kapitalist görüşlerin bazılarının temelini Kalvinci düşünceden neşet ettiğini de savunmaktadır (Giddens 2013: 140). Aron (2017), Weber'in dinsel anlayışların ekonomik davranışların gerçekten bir belirleyicisi olduğunu ve bu bakımdan toplumların ekonomik değişimlerinin nedenlerinden biri olduğunu göstermek istediğini belirtir.

Bir başka Alman sosyolog olan George Simmel (1858-1918), daha çok şehirleşme üzerine çalışmış, kültürü ve gerçekliği nesnel ve öznel olmak üzere iki başlıkta incelemiştir. Nesnel ve öznel farkının artacağını söyleyerek bu iki zıtlık arasındaki kıskacın dinin köprü işlevi görerek daraltacağını öne sürmüştür. Din açısından çağdaşı Durkheim ile fikirleri dinin sosyalleşme sonucunda ortaya çıktığını savunmaları bakımından benzerlik göstermektedir (Furseth ve Repstad, 2020: 81-83).

Bir başka toplumbilimci olarak Talcott Parsons (1927-1979) ise kuramına işlevselci paradigma yön verdiği için dinin daha çok olumlu taraflarını ele almıştır. Kuramında dinin konumlandırılmasında Weber ve Durkheim etkisinde kalmıştır (Özyurt, 2016: 136-127). Parsons (1974) din olgusunun toplumda öngörülemeyen olaylar karşısında insanlarda direnç gücü oluşturması ve dinin ritüeller arayıcılığıyla bireylerin belirsizliklerle başa çıkmasına yardımcı olduğunu savunmaktadır. Din toplumda gerilim oluşturabilecek sorunları hafifleterek toplumdaki düzen ve sakinliğin sürdürülmesine yardımcı olmaktadır. Bunlar dışında Durkheim'ın din konusundaki görüşüne katılarak dinin toplumsal hayatta görünürlüğü azalsa bile her zaman varlığını koruyacağını savunmaktadır (Furseth ve Repstad, 2020: 93-94).

Küçük (2021), çağdaş kuram sahibi sosyologlarından biri olarak Jürgen Habermas'ın kuramında dinin konumunu anlamak için rasyonalite ve rasyonelleşme kavramları öncelikle çözümlenmesi gerektiğini söyler ve böylelikle dini referansların iletişimsel ahlak çerçevesinde mantıklı gerekçelerle desteklenerek toplumsal sorunlara çözüm üretebilecek bir sistem haline getirilebileceğini belirtir (Küçük, 2021: 490).

Neoklasik dönem sosyologlarından biri olan Niklas Luhmann (1927-1998) kuramında ise din hakkındaki fikirleri çoğunlukla *Funktion der Religion* (1996), *Die Religion der Gesellschaft* (2002) adlı eserlerinde bulunmaktadır (Çelik, 2016: 271). Luhmann'ın düşüncesinde din, sosyal bir sistem olarak karşımıza çıkar ve ‘‘paradoksal dünyanın’’ sorunlarını çözme ya da en asgari düzeye indirme işlevi yüklenmiştir. Dinin bulunduğu bağlama göre farklılık gösterdiğini ve bu sayede de canlılığını koruduğunu dile getirir. Dinin iletişimsel bir eylem olduğunu dile getirir ve bunu ‘‘bilinç’’ vasıtasıyla yaptığını vurgular. Bu durumu anlayabilmek adına bilinçle alakalı çalışmalar yapılması gerektiğini savunur (Can, 2015: 118-123).

Başka bir sosyolog olan Peter L. Berger (2002) ise dini ‘‘bir toplumdaki fertlerin en yüksek iyi olarak kabul ettikleri her şey’’ şeklinde aktarmaktadır. Berger *Kutsal Şemsiye* (1967) adlı eserinde toplumda var olan kültürel imgelerin sürekliliğinin sağlanabilmesinin ön koşulu olarak toplumun o imge ve kavramları özümsemeleri, içselleştirmeleri gerektiğini savunmaktadır. Modernite öncesi toplumlarda dine yüklenen değerden dolayı bu süreci üstlenen, toplumdaki düzenin oluşmasını sağlayan bir ‘‘kutsal şemsiye’’ konumundaydı ancak zaman içinde toplumsal kurumlar kendi özerk alanlarına kavuştuklarında dinin bu görevi sonlanmış, çeşitlilik kazanmış ve din kamusal alan dışında kalmıştır. Bu sebeple Berger modernite öncesi toplumla modern toplum insanının aynı kuvvetteki bağlarla herhangi bir dine inanamayacaklarını savunmaktadır. Avrupa dışında birçok bölgede insanlar özerk alanlarında dindar bireyler olmaya devam etmektedir ancak klasik dinlere mensup bile olsalar Berger’a göre var olan eski dinin zamanla oluşan yeni versiyonuna inanır hale gelmişlerdir (Furseth ve Repstad, 2020: 116).

Berger, elli yıla yakın bir süre boyunca savunduğu sekülerleşmenin toplumu kuşattığı fikrinden 1990’lı yıllarda vazgeçerek artık dinin değil sekülerleşmenin büyük bir kriz içinde olduğunu dile getirmiştir. Değişim yaşadığı fikirlerini 1997 yılında kaleme aldığı ‘‘Secularism in Retreat’’ adlı makalesinde açıklamıştır. Düşüncelerinin

değişmesinin sebebi olarak dinden kaynaklanan duygu ve fikirlerin dünya çeşitli bölgelerinde görülen yeni dini hareketlerin oluşumuna sebep olması ve dini canlılığa ön ayak olmasını göstermiştir. Berger bu durumun iki istisnasının olduğunu söylemiş ve ilk istisnanın Avrupa’da hala sekülerizmin varlığının koruması şeklinde açıklamış, ikinci istisna olarak da yine Avrupa’da eğitim almış kişilerin Batı’ya örnek olarak oluşturdukları alt kimliklerde sekülerizm düşüncesinin canlılığını koruması şeklinde açıklamıştır (Dereli, 2016: 235).

Berger’ın tanışıklığı lise zamanlarına dayanan ve yaşamları boyunca da birçok kez birlikte çalışmış ve birçok konuda ortak görüşe sahip olduğu Thomas Luckmann ise *Görünmeyen Din* (1967) adlı eserinde Berger’in modernite toplumunun sekülerleştiği görüşüne katılmasıyla birlikte bu sekülerleşme sonucunda kamusal alanda dinin yokluğuyla oluşan boşluğun varlığını kabul etmemektedir. Luckmann’a göre bu durum “*görünmeyen din*”e alan açarak görünmeyen dinin var olmasını sağlamıştır. Luckmann kuramında görünmeyen din kavramı, genel kabul görmüş, toplumsal bağlayıcılığı üstlenmiş ve var olan tüm her şeyi kuşatmış değer sistemlerini kapsamaktadır. Bu şekilde Luckmann insana dair her şeyin dinle alakalı olduğunu savunmuştur ancak bu fikri yakın arkadaşı Berger dahil olmak üzere birçok sosyolog tarafından eleştirilmiştir (Furseth ve Repstad, 2020: 116-117).

Fransız sosyolog Pierre Bourdieu (1930-2002)’ya göre ise din kendi çalışmasında merkezde olan üç kavramdan (habitus, kapital, alan) alan kavramıyla ilişkilendirilmektedir ve bu incelemeyi de Max Weber’in dini otorite kuramı temelinde yapmaktadır. Bourdieu, din adamı, peygamber gibi din ile alakalı kişiler ve bu sınıftan olmayan, farklı uğraş alanları olan kişilerin birbirleri ile etkileşimini incelemektedir. Ona göre dini alanda ortaya çıkan sembolik etkileşimler var olan dini menfaatlerin ve sağlanacak yararların sonucudur. Dini otorite heterodoksiyle sürekli bir çıkar çatışması içindedir ve Ortodoks düşünce kişilerin davranış ve düşüncelerini kendi çıkarları doğrultusunda değiştirmeleri için kişilere meşru bir güç uygulamaktadır (Furseth ve Repstad, 2020:120-121). “ *Bütün bu tartışma ve entelektüel alışverişlerin sonucunda dini alanın, ekonomik, kültürel bir alan gibi iktidar ve çıkar ilişkilerinin olduğu, ortodoks ve heterodoks, kazanan ve kaybeden aktörlerinin bulunduğu, öznel amaç ve niyetlerden bağımsız, nesnel ve özerk bir alan olduğu sonucuna varır*” (Kaya 2014: 95).

Bir başka modern çağ sosyoloğu olan Michel Faucault, Furseth ve Repstad (2006)'ın aktardığına göre hocası Carette (2000:143-51) Falcault'nun din hakkındaki çalışmalarını birbirlerine bağlı beş konu çerçevesinde şekillendiğini dile getirmektedir. Bunlardan ilki bu çalışmalarda din ve kültürün iç içe geçmiş olmasıdır. İkinci etmenin insani iktidar sürecinin bu süreç içerisinde şekillendirildiğine inanması, üçüncü etmenin çalışmaları genel olarak cinsellik ve beden merkezli ilerleyen Falcault'nun, dinin de çok sayıda bedensel ritüel ve sembolleri oluşunu dinin her zaman cinsellik ve beden hakkında olduğunu savunması, dördüncü etmenin, iktidar ve dinin bir iktidar sistemi olduğunu söylemesi ve bu yolla da insan davranışlarını düzenlemesi, son etmenin ise benliğin dini yönetimi ile alakalı olduğunu belirtir. Günah çıkarma esnasında benlik biçimlenir ve bireyler kendilerini değiştirip dönüştürür. Falcault esasında dinin insan özgürlüğünü elinden aldığını savunmaz, eleştirilerinin tamamı bilgi rejimine yöneliktir (Furseth ve Repstad, 2006: 126-127).

Bir İngiliz sosyolog olan Anthony Giddens ise kendi düşünce sistemi içerisinde dinin ve geleneğin modern çağlarda pozitivizmin ve dini sekülerleşmenin etkisiyle etkilerini kaybettiğini dile getirir. Ancak yüksek moderniteyle ortaya çıkan yeni etik sorunlar ve bunun sonucu olarak da insanların yaşadıkları şüphe ve güvensizlik ortamı dinin yeniden güç kazanıp geri dönüşünü desteklemektedir (Giddens 1991:185). Giddens, yüksek modernitenin ulaşabileceği en yüksek noktaya ulaşarak artık bir işlevinin kalmadığını ve buna bağlı olarak da dinin mevcut çağda kendisini “*sahne merkezine geri dönmeye zorladığını*” ifade etmektedir (Giddens, 1991:208).

Kuramında dinin konumunu ele alacağımız son sosyolog olan Zygmunt Bauman (1925-2017) ise eserlerinde din kavramından ziyade etik kavramıyla ilgilenmiştir. O da çağdaşı olan diğer sosyologlar gibi sekülerleşmenin dinin toplumdaki görünüşü zayıflatmasıyla insanlar üzerindeki dini etkinin de azaldığını savunmaktadır. “*Postmodern din?*” adlı makalesinde (Ağaoğlu, 2023: 3) postmodern insanın kendini gerçekleştirme sürecinde dini bir boyutun bulunmadığını savunur ve gündelik hayattaki ihtiyaçların karşılanmasında da dine olan ihtiyacın neredeyse sıfır olduğunu savunmaktadır. Bauman da Foucault gibi dinin insanların kendi gelişim süreçleri içerisinde doğal olarak ortaya çıkmadığını “*yukarıdan halka sunulmuş*” olduğunu savunmaktadır (Furseth ve Repstad, 2020: 135-136).

2.3. Dinin Bireysel ve Toplumsal İşlevleri

Din, kutsal fikrine dayalı olarak mensuplarını bir topluluk içinde birleştirilen inançlar, semboller ve pratikler kümesi olarak tanımlanır. Burada kutsal dindışıyla tam olarak zıt manayı ihtiva etmektedir (Marshall ve Gordon, 2005:156). İnsanın doğası, insan varlığının menşei ile ilgili sorulara Tanrı kavramıyla cevap vermeye çalışan bir inanç sistemi olarak din, aynı zamanda insanın tutum ve davranışlarını düzenleyen değerler manzumesinin belirleyicisi ve gündelik yaşamındaki yol göstericisi olarak çok önemli rolleri yerine getirmektedir (Kirman, 2004: 61).

Din kişilerinin yaşamlarının başından sonuna kadar, hatta sonundan sonrasını da yorumlayıp açıklayarak bireysel ve toplumsal yaşamı anlamlı kılmakta, insanların yaşadıkları buhranları atlatabilmeleri için çıkış yolu göstererek ruhsal stabilize ve dinginliğe ulaşabilmelerini sağlamaktadır (Şahin, 2006: 466).

Din olgusu toplumsal hayatı ve ilişkileri düzenlemek adına inanırlarına kurallar manzumesi sunmaktadır. Din, toplumda yeni değerlerin kaynağı olmuş ve toplumsal değişme olgusunda temel etken olarak sürekli işlevselliğini sürdürmektedir (Günay, 1998: 358).

Bu bilgiler ışığında dini toplumdan bağımsız düşünmek mümkün gözükmemektedir. Din, bir yönüyle toplumu değiştirip dönüştürürken, bir yönüyle de toplumu değişmelere karşı korur ve hatta bu koruyucu yönü ile de değişimin önündeki en etkin engellerden biri olabilmektedir. Bu arada, kendisi de toplumun örf adetlerinden, kültürel öğelerinden ve yaşam biçiminden etkilenerek bazı değişimler gösterebilir (Abuzar, 2011: 146).

Din, toplumun onay verdiği tutum ve davranışlara insanları bu davranışların yapılmasına teşvik ederek onay vermediği ve öğretilerine uygun bulmadıklarını da hoş karşılamayarak kişilere bir çerçeve çizerek toplumsal düzenin sürdürülmesine katkıda bulunmaktadır (Şahin, 2006:445).

Dinin bireyler üzerindeki etkilerine ve işlevine bakıldığında son yıllarda pozitif psikoloji alanında psikolojik iyi oluş kavramı üzerine yapılan çalışmalarla kişinin ruh sağlığının bedensel sağlığıyla olan ilişkisi ele alınmıştır. Bu çalışmalarda din kurumu kişinin iyi oluşunu sağlayan temel etmenlerden biri olarak görülmüştür. Dinin kişiye bu dünyada yaşadığı zorluklara karşı direnme gücü verdiği, uzak veya yakın

çevresinden kaybettiği kişilerin yokluğuyla mücadelesini anlamlı kıldığı, var olan dünyadaki sosyal ve psikolojik problemlere cevap vermeye çalışarak kişi için bir güç kaynağı olduğu, bu dünyanın bir sonu olduğunu ve geçici olduğunu vurgulayıp insanlarda iç huzuru sağlayarak iyi olma ve güçlü kalma özelliklerini ortaya çıkarıp psikolojik sağlamlıklarını pekiştirdiği görülmektedir. Din bireylere daha çok bireysel etkileri olan kindarlık, kıskançlık, yalan söyleme gibi ve toplumsal huzuru kaçırın taşkınlık, hırsızlık, yağmacılık gibi kavramları yasaklaması ve bunların tam zıttı olan, kişinin iyi oluşuna fayda sağlayan kavramlara kişileri yönlendirerek hem bireysel huzuru hem toplumsal huzuru inşa eden yapı taşlarından biri olmaktadır (Günay, 2021: 416-417). Din, dindarın gözünde dünyanın çehresini değiştirir ve onun kendisine, yaratılışına ve etrafındaki olaylara ilişkin algısını genellikle olumlu şekilde değiştirmektedir (Yapıcı, 2007). Kişinin genel olarak yaşadığı problemleri koşulsuz dinleyebileceği, her istediğinde ona ulaşabileceği bir varlığa sahip olduğunu bilmesi kişiye hem rahatlama hem de değerlilik hissi aşlamaktadır.

2.4. Dinin Teolojik İşlevi

Teoloji, tanrıyı ya da tanrıları belirli bir geleneğin ve inancın bakış açısı ve çerçevesiyle bakarak düşünmeyi içeren dini inançlar ve sistemlere verilen isimdir (Marshall, 1999: 727). Yazıcıoğlu (1978), teolojinin ilahi bir metnin diğer kültürler tarafından takdim edilmiş şekilde yeni bir terminoloji ile yapılmış, belli bir devrin saf ve kültürel formasyonu olduğunu bildirir.

Düzgün (2009), teolojik olmanın bütün gözlem, algı, yargı ve değerlendirmelerimize artı bir değer yüklenmesi demek olduğunu ve bu artı değer perspektif, paradigma, dünya görüşü, vs. adlar altında kavramsallaştırdığımız şey olduğunu ve paradigmanın da eşyayı algılamamızı etkilediğini, algıladığımız eşya, algılama paradigmamızın gücünü arttırdığını veya eksilttiğini bildirir.

Teolojide genel olarak üç yaklaşım bulunmaktadır: ilk yaklaşım “*genel teolojik yaklaşım*”dır ki, bu yaklaşım Tanrı’nın ve insanın mükemmelliğini vurgular ve aradaki bağı pozitif şekilde yorumlar. İkinci yaklaşım ise “*analojik metot yaklaşımı*”dır. Bu yaklaşım ilahi gözlemin varlığını sembolize eder. Son yaklaşım ise “*negatif teolojik yaklaşım*”dır ve bu yaklaşım Tanrı’nın ve dinle alakalı kavramların tanımını ne olduğuyla değil ne olmadığıyla yapar (Özalp, 2015: 739).

Genel olarak bilim ve ilim dalları kendilerine has oluşturdukları ve kendi sistematiikleri içinde kullandıkları yöntem, elle tutulup gözle görülen bir süje ve ulaşılmak istenen hedefler gibi bazı özellikleri ihtiva ederler ancak teoloji bu özellikleri içermemesi sebebiyle bir ilim olarak görülmemektedir (Yazıcıoğlu, 1978: 507). Teoloji dayandığı kutsallarla oluşturduğu inanç akidelerini bu inanca bağlı kalarak kabul etmekte ve yaymaya çalışmaktadır. Genel teolojide dine yönelik bir eleştiri yapılmamakla beraber dogmatik bir şekilde dinin kişilere sunulması ve inanır oluşturulması temel amaç olarak görülmektedir. Semavi olsun olmasın var olan her dinin amacı inanır oluşturarak öğretilerine bağlı kılmaktır. Bu noktada her din kendi çizgileri ve sınırlarını belirleyerek kendisine özgü bir dini eğitim sistemi oluşturmaktadır. Bu sistematiğe dini eğitimin görece bilimselleşmesi ve nesnelleşmesi sağlanmaktadır (Yazıcıoğlu, 1978: 507-509).

3. ZİYA GÖKALP VE KÜLTÜREL MİLLİYETÇİLİK

3.1. Ziya Gökalp'in Aile Eğitim ve Edebi Hayatı

Ziya Gökalp 23 Mart 1876'da Diyarbakır'da doğmuştur (Ülken, 2001: 304). “*Gökalp, ana ve baba tarafından müftü olan Diyarbakırlı bir ailenin çocuğudur. Ancak müftü olan büyükbabalarının şahsiyetleri hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz*” (Vakkasoğlu, 2019: 13). Annesi Zeliha Hanım (1856-1923), babası ise Mehmet Tevfik Efendi'dir. Doğumu esnasında Diyarbakır'da “Çolu Hoca” olarak bilinen kıymetli bir kişi ailenin kapısını çalarak şöyle demiştir: “*Size bir müjde vereceğim. Bu saatlerde bir oğlunuz olacak, adını Mehmet Ziya koyunuz!*” (Şapolyo, 1974: 15). Bu olay üzerine babası vilayet evrak memuru olan Mehmet Tevfik Efendi'nin (1851-1890) isteğiyle kendisine Mehmet Ziya ismi verilmiştir (Tanyu, 1981: 3-8). Ancak bir süre sonra Mehmed Ziya adından Mehmed'i atarak adına Gökalp'i eklemiştir (Vakkasoğlu, 2019: 15).

“*İlköğrenimini Mercimekörtmesi Mahalle Mektebi'nde geçiren Gökalp'in, hürriyet ile alakalı ilk fikirleri ise 1886 tarihinde başladığı Mektebi Rüştîye-i Askeriyye'de (Askeri Lise) hocası olan İsmail Hakkı Bey'den edinmiştir*” (Çapcıoğlu ve Gürsoy, 2006: s. 89-90). Ziya Gökalp'in kişilik buhranlarını ilk kez askeri lisede okuduğu dönemde geçirdiği söylenmektedir (Vakkasoğlu, 2019: 16). Ziya Gökalp rüştiyenin son sınıfında eğitimini sürdürdüğü esnada babasını kaybetmiştir. Babası Mehmet Tevfik Efendi'nin vefatından sonra 1890'lı yıllara gelindiğinde “*Amcası müderris Hacı Hasip Bey'den dersler almaya başlayan Ziya Gökalp, 1891 senesinde ikinci sınıftan kayıt yaptırarak İdadi-i Mülkiye'ye başlamış ve 1893 senesinde hocası Doktor Yorgi'den felsefe dersleri, Maarif Müdürlüğü ve İdadi'de (ortaöğretim) tarih hocalığı yapan Mehmet Ali Ayni'den ise tarih dersleri almıştır. Ziya Gökalp burada Mehmet Ali Ayni'den aldığı dersler ile tarihin nasıl muhakeme edileceğini öğrenmiş lakin idadi'nin yedi yıla çıkartılması üzerine buradan ayrılmak zorunda kalmıştır*” (Çapcıoğlu ve Gürsoy, 2006: 90).

İçinde bulunduğu toplumun geçirdiği ekonomik ve siyasi buhranlar sebebiyle İstanbul'daki eğitimine devam edememesi, ailesinin Gökalp'e evlenmesi için uyguladığı psikolojik baskı gibi sebepler sonucunda Ziya Gökalp 1894 yılında intihar girişiminde bulunmuştur (Nüzhet, 1931: 21). Hilmi Ziya Ülken, bu intiharın sebebinin Ziya Gökalp'in felsefe öğretmeni Dr. Yorgi Efendi'den aldığı dersler ile o zamana

kadar ailesinden gördüğü muhafazakâr eğitim ve yaşayışın çakışması olarak değerlendirmiştir (Ülken, 2001: 304). Bu durumu bizzat Ziya Gökalp ise şu şekilde açıklamıştır: “*Geçirdiğim dehşetli buhranı burada uzun bir şekilde yazacak değilim. Lakin bu buhranın beni fiilen intihara sevk ettiğini, birçok yıllar dam’üs-sihre mübtela ettiğini, vücuden beni zayıflatarak bir deri bir kemik haline getirdiğini söylemek buhranın şiddetini göstermeye yeterlidir. Uzvi herhangi bir hastalığım, içtimai hiçbir sıkıntım bulunmuyordu. Bütün ıstıraplarımın kaynağı felsefi düşünüşlerimdi. O vakit ‘hakikat-i kübra’ adını verdiğim büyük hakikati bulabilirsem hiçbir derdim kalmayacağına emindim. Lakin bunu hangi semtte aramalıydı?’*” (Gökalp, 1982: 101)

Ziya Gökalp, 1912 tarihinde tekrar İstanbul’a dönmüştür ve bu dönemde Darülfünun ve Eğitim Fakültesinde eğitim ile alakalı fikirleri kabul görerek fakültede işlenmeye başlamıştır (Binbaşoğlu, 1995: 121). Bu durumun sonucu olarak ders programları düzenli ve birbirlerini tamamlayıcı şekilde tekrar hazırlanmış, Edebiyat Fakültesi; Felsefe, Edebiyat, Sosyoloji ve Tarih-Coğrafya gibi özel bölümlere ayrılarak detaylandırılmıştır (Tuncay, 1978: 50-51).

Birinci Cihan Harbi esnasında kendisine sunulan iş tekliflerini reddederek “Bu tarihten itibaren Gökalp düşünce dünyasını Türkçülük odaklı biçimde şekillendirmeye başlamış ve bununla beraber hayatının en üretken evresine geçmiştir. 1913-14 yılları arasında kendisine Maarif Nazırlığı görevini reddederek İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde ilk sosyoloji profesör olarak İçtimaiyat (Sosyoloji) derslerine girmeye devam etmiştir. 1914 tarihinde Kızılelma adlı eserini yayımlamış, 1917 tarihinde ise “Yeni Mecmua” dergisi yayımlanmaya başlamıştır. 1918’de ise *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* eseri ile *Yeni Hayat* isimli şiir kitabı da yayımlamıştır” (Gürsoy ve Çapcıoğlu, 2006: 91). Bu süreçte evinde ve Türk Ocağı’nda yaptığı ayakları yere sağlam basan, dinleyicilerde büyük etki bırakan, heyecanlı hürriyet konuşmalarıyla çevresindeki kişileri aydınlatmıştır. Bu kişilerin içerisinde Fuat Köprülü, Yahya Kemal, Ahmet Ağaoğlu, Ömer Seyfeddin ve Halim Sabit gibi isimler de bulunmuştur (Tuncay, 1978: 52-53).

Birinci Dünya Savaşı sonlandıktan sonra “1919 yılında ‘asayışı bozma ve Ermenilere zor kullanma’ isnadıyla askeri mahkemede idam cezasıyla yargılanmış ancak idam cezası almayarak Malta’ya sürgün cezasına çarptırılmıştır. 1921 yılında

Diyarbakır'a geri dönmüştür. Gökalp, 1922 yılında hem Muallim Mektebi'nde (Eğitim Fakültesi) felsefe dersleri vermeye başlamış hem de dergi çıkarma çalışmalarına devam etmiştir. Bu dönemde Ahmet Ağaoğlu'nun desteği ile "Küçük Mecmua" dergisini çıkarmıştır" (Çapcıoğlu ve Gürsoy, 2006: 92).

1923 yılına geldiğimizde başarıyla atlatılan İstiklal Mücadelesi'nin ardından Ziya Gökalp Ankara'ya giderek 'Telif ve Tercüme Encümeni Reisliğine (Kültürel Yayınlar Dairesi Müdürlüğü) atanmış ve yine aynı senede oldukça ün kazanmış olan Türkçülüğün Esasları adlı eserini de yayımlamıştır (Çapcıoğlu ve Gürsoy, 2006: s.92). 1923 yılında o dönemki milletvekilliği görevine rağmen "Yeni Türkiye" adlı dergisini, Türk Medeniyeti Tarihi'ni tamamlamaya çalışmış, Yeni Türkiye'nin Hedefleri adlı kitabını tamamlamış ve anayasa çalışmalarına da yardımda bulunmuştur (Tuncay, 1978: 61).

3.2. Ziya Gökalp'in Fikir Hayatını Etkileyen İnsanlar ve Fikir Çevresi

Ziya Gökalp'in dünya bakışının ve savunucusu olduğu fikirlerin oluşmasında ailesi, okuduğu okullardaki öğretmenleri, yine bu zamanlarda okuduğu kitaplar ve yazarları oldukça etkili olmuşlardır.

Ziya Gökalp'in fikir dünyasının şekillenişini anlamaya ve anlatmaya en yakın çevresinden başlayıp adım adım uzaklaşarak anlatılacak olursa muhakkak ki öncelikle Ziya Gökalp'in babasına yer vermek gerekmektedir. Babası Mehmet Tevfik Efendi'nin meşrutiyet yanlısı bir şahsiyet olarak Gökalp'in ilerleyen zamanlarda demokratik yönetim destekleyicilerinden olmasında oldukça etkili olduğu görülmektedir. Babası Mehmet Tevfik Efendi Ziya Gökalp üzerinde mutlak bir baskı kurmamakla beraber zaman içerisinde onun fikir dünyasında büyük etkide bulunacak konuşmalarda da bulunmuştur (Toper, 2020: 5-6). Bu meseledeki bir anısını Ziya Gökalp şu şekilde aktarmaktadır:

“Bir akşam okuldan eve gelince babamı oldukça üzgün ve kaygılı buldum. Beni görünce: Gel, dedi. Sana çok kederli bir haber vereceğim. Çok üzülecek, çok yas tutacaksın! Bugün senin ve bütün dostların için büyük bir matem günüdür. Çünkü sizin en büyük öğretmeniniz ve milletin de en büyük adamı olan Namık Kemal vefat etti. Babam bana onun mücadelelerini, hedeflerini, maruz kaldığı zulümleri, gösterdiği kahramanca direnişleri üzgün ve mahzun bir dille anlattı ve dedi: İşte sen bu adamın arkasından gideceksin. Onun gibi vatansever, onun kadar hürriyetsever olacaksın!” (Gökalp, 1982: 96).

Babasının Gökalp'e yaptığı bu konuşmalar Gökalp'te büyük etki bırakmıştır. Gökalp bu durumu:

“Fikir aşılamanın şekli ve zamanı çok iyi seçilmişti. Bu sözler o kadar tesirli idi ki, ruhumda adeta yeni bir meleke, o vakte kadar sezilmeyen mefkure melekesini meydana getirdi. Çünkü bu andan başlayarak bilinçli bir hürriyetsever ve uyanık bir vatansever gibi düşünmeye; vatan, millet ve hürriyet mefkurelerini her şeyin üstünde görmeye başladım. Ruhum yaratıcı bir atılımla birdenbire değişmişti” (Gökalp, 1982: 96). sözleriyle anlatmıştır.

Gökalp'in babası Mehmet Tevfik Efendi bir gün arkadaşıyla bir sohbet içerisindeyken arkadaşının babasına Ziya Gökalp'i yurt dışına yollamalarını tavsiye etmesi üzerine şu cümlelerle arkadaşına karşılık vermiştir: (Toper, 2020: 6)

“Eğitim için Avrupa'ya giden gençler sadece Avrupa ilimlerini öğrenebilirler ve dolayısıyla milli bilgilerimizden habersiz kalırlar. Medreseye girenler de iyi öğretmenler bulurlar ise milli ve dini kültürümüzü az çok edinebilirler. Lakin bunlar da Avrupa ilimlerinden yoksun kalırlar. Bence ülkemize en faydalı alimler, bizim için müstacelen bilinmesi gereken hakikatleri bilenlerdir. Bu hakikatler ise ne Avrupa ilimlerinde ne de milli bilgilerimizde tam olarak mevcut değildir. Gençlerimiz bir taraftan Fransızca'yı öte yandan Arapça ve Farsçayı iyi öğrenmeli! Ondan sonra hem Batı ilimlerine hem Şark bilgilerine çok iyi vakıf olmalı! Sonra da bunları birbiri ile kıyaslayıp uzlaştırarak milletimizin muhtaç olduğu büyük hakikatleri de meydana çıkarmalıdır. İşte ömrüm vefa ederse ben Ziya'yı böyle yetiştirmeye çalışacağım” (Gökalp, 1982: 96-67).

Babası bu cümleleri kurduktan kısa bir süre sonra vefat etmiştir ve bu kayıp üzerine Ziya Gökalp babasının bu cümlelerini vasiyet olarak görerek hayatını bu çerçevede idame ettirmeyi ve babasının istediği gibi bir evlat olmayı hedeflemiştir (Toper, 2020:6).

Ziya Gökalp bu durumu şöyle anlatmıştır:

“Bu cümleler kutsal bir vasiyetname olarak ruhumda açık ve iri harfler ile yazılı kaldı. Bu vasiyetnameyi hayatımın hiçbir anında unutmadım ve unutmayacağım. Çünkü bu sözler hayatıma büyük bir değişiklik getirdi. O ana kadar okuduğum her kitaba eleştirmeksizin inanırdım. Yazanlara ise sonsuz bir güven beslerdim. Yazarlar ile eserlerinin benim üzerimde önemli bir yetkisi ve nüfuzu vardı. Bu sözler tek vuruşta Batının ve Doğunun bütün kütüphanelerini gözümünden sildi. Aklıma, zekama sonsuz bir istiklal ve hürriyet verdi. Lakin aynı zamanda, bütün gençler gibi beni de çok uzun ve oldukça zahmetli bir görevi yapmaya çağırdı” (Gökalp, 1982: 97).

1980'li yıllara gelindiğinde *“Amcası müderris Hacı Hasip Bey'den dersler almaya başlayan Ziya Gökalp, 1891 senesinde ikinci sınıftan kayıt yaptırarak idadi-i Mülkiye'ye başlamış ve 1893 senesinde hocası Doktor Yorgi'den felsefe dersleri, Maarif Müdürlüğü ve İdadi'de (orta öğretim) tarih hocalığı yapan Mehmet Ali Ayni'den ise tarih dersleri almıştır. Ziya Gökalp, burada Mehmet Ali Ayni'den aldığı*

dersler ile tarihin nasıl muhakeme edileceğini öğrenmiştir’’ (Çapcıoğlu ve Gürsoy, 2006: 90).

Ziya Gökalp’in felsefe derslerini aldığı Doktor Yorgi, Ziya Gökalp’in hayatını şekillendirmiş babası kadar etkili bir şahsiyet olmuştur. İstanbul’da hocası Yorgi ile tekrar bir araya geldiklerinde Doktor Yorgi’nin kendisine söylediklerini kendisi için başka bir vasiyet olarak kabul edip o konuşmayı hayatına katmaya çalışmıştır (Toper, 2020: 8).

Bu konuşmayı Ziya Gökalp şu şekilde aktarmıştır:

‘‘Hocamız İstanbul’da yeni akımdan bahis açtı. ‘Türk gençleri siyasi bir inkılap yapmak ve meşruti bir idare tesis etmek istiyorlar. Bu hareket övgüye değerdir. Lakin bir nokta mevcut ki inkılap, taklit ile olmaz. Türkiye’deki inkılap Türk milletinin içtimai (toplumsal) hayatına ve milli ruhuna uygun olmalı! Yapılacak anayasa Türk milletinin ruhundan kopmalı, içtimai yapısına uymalı! Eğer böyle olmaz ise gerçekleştirilecek olan inkılabın memlekete zararlı olma ihtimali vardır. İyi bir anayasa yapabilmek için öncelikle Türk milletinin psikolojisini ve sosyolojisini tetkik etmek lazımdır. Siz bu inkılapçıları herhalde az çok tanırırsınız. Bunlar, gereken bu tetkikleri yapmışlar mı? Uyguladıkları programı bu tetkiklere mi dayandırıyorlar? Özetle başladıkları mücadeleye ilmi bir suret ile hazırlanmışlar mı?’’ (Gökalp, 1982: 102)

Bu konuşma esnasında Ziya Gökalp’in yanında arkadaşı Derviş de bulunmaktaydı ve Doktor Yorgi’nin sorduğu bu soruya ikisi de cevap verememişti. Yorgi son defa denk gelme ihtimallerine karşın onlara asıl amacın ne olduğunu hatırlatmaya çalışmış veyahut öğrencilerine bu yolda ne yapmaları gerektiğine dair bir vasiyet bırakmış olabilir (Toper, 2020: 8-9).

‘‘Ben, babamın bana verdiği vasiyet gibi öğretmenimin bu vasiyetini de hiç unutmadım. Kanıtı şu ki, o günden itibaren, Türk milletinin psikolojisini ve sosyolojisini tetkik edebilmek için önce bu ilimlerin genel esaslarını öğrenmeye çalıştım’’ (Gökalp, 1982: 102).

Hilmi Ziya Ülken’e göre Ziya Gökalp’in yaşadığı inanç çıkmazlarının temelinde Doktor Yorgi’den aldığı felsefe dersleri bulunmaktadır (Ülken, 2001: 298).’’*Bilhassa bu Rum öğretmenin tesiriyle dolmaya başladığı sıralarda karşısına bir başka doktor çıkar: Abdullah Cevdet. Açık ve saldırgan imansızlığı sebebiyle sonraları kendisine*

inananlarca Adüvvullah Cevdet denilecek bu adam, Gökalp'i etkilemenin de ötesinde sarstı ve yıktı. Yıkılışın maddi tarafı intiharla neticelendi ama Ziya bundan kurtuldu. Ne var ki sarsılan ruh ve maneviyat cephesi bir türlü sıhhatine kavuşamayacaktır” (Vakkasoğlu, 2019: 76).

1899 yılında tutuklu yargılandığı günlerde hapishanede Naim Bey isimli bir arkadaş edinerek onunla devlet ve millet üzerine ufuk açıcı konuşmalarda bulunmuştur (Tuncay, 1978: 36). Bu konuşmalar Ziya Gökalp üzerinde derin etkiler bırakmış ve bu konuşmaları da babasının, Doktor Yorgi'nin konuşmalarını kabul ettiği gibi kendisine vasiyet kabul etmiştir. Bu söyleşmeleri *Küçük Mecmua* dergisinde “*Pirim'in Vasiyeti*” başlığı altında toplamıştır (Toper,2020: 12). Bu tanışıklığı ve Naim Bey ile olan konuşmalarını Gökalp şu şekilde aktarmaktadır:

“Burada Naim Bey adında bir devrimciye rastladım. İstanbul'un kibar bir ailesinden olan bu ihtiyar, siyasal bir sorundan ötürü tutuklu bulunuyordu. Beni bir kenara çekerek şunları söyledi: ‘Birkaç yıldır hangi gence rastlasam şu vasiyetimi bildiriyorum. Ben vatanımda meşrutiyetin bir gün mutlaka ilan edileceğine inanıyorum. O güne kadar yaşayacağımı sanmıyorum fakat eminim ki siz yetişeceksiniz. Bilmelisiniz ki bu ilk meşrutiyet gerçek bir meşrutiyet olmayacaktır. Gerçek bir meşrutiyet olabilmesi için bütün bir ulusun onu anlaması gerekiyor. Uykuda olan bir ulus, meşrutiyetin değerini bilebilir mi?.. Demek oluyor ki bu ilk meşrutiyet uzun sürmeyecek. Böyle kısa sürede elden çıkacağına üzülmeğiniz. Bu meşrutiyetin süresince kıymet vereceğiniz yalnız bir husus vardır, bu ise basın özgürlüğüdür. Benim vasiyetim yalnız bu noktayla ilgilidir. Milleti uyandıracak şey milletin kendi varlığını, hayatı için tehlikenin ve kurtuluşun hangi istikamette olduğunu, kısacası gelecekteki amaçlarını ve hedeflerini öğrenmesidir. Özgür basın olmaz ise bunları milletin bireylerine anlatmak nasıl mümkün olabilir?” (Gökalp, 1982: 103-105)

Naim Bey hedeflerin anlaşılabilmesi ve paylaşılabilmesi için ilk gayenin bahsettiği özellikteki kişi veya kişilerin bulunması olduğunu anlatmıştır (Toper,2020: 13).

“Bu hedefleri yazabilmek için öncelikle düşünürlerimizin bunları bilmeleri lazımdır. Oysa belirli bir kanıları yoktur. Benim korktuğum şey meşrutiyete evelden hazırlanmış olan düşünürlerin olmayışıdır. Böyle bir durum olursa basının özgürlüğünden ulusumuzun hiçbir yararı olmayacak demektir. Bu korku beni gençlere

vasiyet etmeye zorluyor. Geceli gündüzlü okuyup ulusun tehlike ve kurtuluş yollarını saptamalısınız. Milletimizin yükselmesi için gerekli olan program elinizde hazır bulunmalı ki meşrutiyet ilan edildikten sonra şaşırıp kalmayasınız. Meşrutiyet geldikten sonra basın özgürlüğü doğunca hemen bir gazete veya derginin başına geçmeli, düşüncelerinizi ve ülkülerinizi hiç durmaksızın yazmalı ve yaymalısınız. O heyecanlı dönemde yazıların hiç okunmayacağı olasılığı ortadadır. Okusalar da anlamayacaklardır. Ama gerekli olan ulusal ülkünün bir kere yazılmasıdır. Basılan yazı asla yok edilemez. Milli ülküler ve ilkeler bir kere yayıldıktan sonra korkum kalmaz. İsterse bu yayınlar zararlı yayınlar arasına girsin üzüntü duymam. Zararlı yayın sayılmış yazıları okumaya insanlar daha çok istek duyarlar. Biz nasıl bu gibi eserlere atılıp okuyorsak gelecekteki baskı yönetiminde de yasak yayınlar istekle okunacak ve elden ele dolaşacaktır’’ (Gökalp, 1982: 105-107).

Naim Bey buradaki konuşmalarını şu şekilde sonlandırmıştır:

“Gösterilen ülküler doğru ve ortaya atılan fikirler faydalı ise bu yazıların böylesine büyük bir istekle okunması, milleti gerçekten uyandıracak ve kendi alın yazısını eline almaya yöneltecektir. İşte böylelikle uykudan uyanan millet, kendi özel görüşüyle yaşamına gerekli ve uygun göreceği hürriyeti ve meşrutiyeti kendi mücadelesi ile yeniden sağlayacaktır. Bu son meşrutiyet gerçek bir meşrutiyet niteliğinde olacak, millete ve basına artık sürekli bir özgürlük sağlanacaktır. İşte bugün mensubu olduğum milletimin bütün gençlerine bildirmekte olduğum vasiyet bundan ibarettir’’ (Gökalp, 1982: 107).

Ziya Gökalp Naim Bey’in bu konuşmalarının gerçek hayat üzerinde gerçekten de karşılık bulduğunu dile getirerek şu cümlelerle bu durumu ifade etmiştir:

“Bu sözlerin ne denli doğru olduğunu vakit bize gösterdi. Ateşkesten sonra baskı yönetimi geri gelerek meclisi dağıttı. Birçok düşünür ile gazeteci Malta’ya götürülerek basın hürriyetine son verildi. Lakin büyük felaketler fikirlere oranla daha güçlü bir uyarıcı oldukları için ulus, düşünmeye ve okumaya vakit bulamadan uyanmak, çiğnenen onur ve haklarını kurtarmak zorunda kaldı. İhtiyar meşrutiyet perver bu sözlerini dile getirdikten sonra vasiyetini tutacağıma dair benden söz aldı. Ben de vatan uğrunda nasıl çalışmam gerektiğini açık bir biçimde bana göstererek beni gerçekten irşad eden bu güçlü seziş yeteneğine sahip olan insanı kendime pir olarak kabul ettim’’ (Gökalp, 1982: 107).

Ziya Gökalp'in etkilendiği yakın çevresinden bahsettikten sonra fikir dünyasını etkileyen yerli ve yabancı filozoflardan, edebi kişiliklerden de bahsetmek gerekmektedir.

Etkilendiği Avrupalı filozoflardan bahsetmeden önce Gökalp'in bu kişileri ne yoğunlukta okuduğunu anlatabilmek adına arkadaşı Şapolyo ile olan bir konuşmasını vurgulamakta fayda olacaktır, Şapolyo Gökalp'e ithafen: “Üstad, Avrupa'ya gittiniz mi?” sorusunu Ziya Gökalp şu şekilde cevaplamaktadır: “Avrupa'ya gitmedim, Avrupa'yı okudum” (Şapolyo, 1974: 105).

Etkilendiği Avrupalı filozofları anlatmaya öncelikle Alfred Fouillée (1838-1912) ile başladığında Ziya Gökalp'in Fouillée'nin fikirlerinden derin bir şekilde etkilendiği görülmektedir. Özellikle sosyalizmin gerçekleşecek bir ideal olduğu fikrini bu düşünür ile pekiştirerek dile getirmiştir. Fouillée etkisini Gabriel Tarde (1843-1904) ile geride bırakmaktadır, Tarde etkisinde daha fazla kalmaktadır hatta öyle ki 1918 yılında yayımlanan “*Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*” adlı kitabında üç farklı kavramı birleştirirken de Tarde etkisinde kalmıştır (Vakkasoğlu, 2019: 81).

Tarde etkisini üzerinden yavaş yavaş atmaya başladığı baytar hekimliğini okuduğu süreçte Bergson (1891-1941)'la tanışarak onun fikir dünyasının etkisinde kalmaya başlamıştır. Bergson'dan bir sonraki fikir durağı ise Ziya Gökalp'in kendi sosyolojik temelini oluşturacak olan Emile Durkheim olmuştur. 1910'lu yıllarda sosyolojik akımların iki temele dayandığını bu temellerden birinin Marx'a diğerrinin ise Durkheim'a dayandığını belirtmektedir. Marx'ın sosyolojisini Türkiye sosyolojisine uzak bulduğundan fikirlerine temel olarak Marx yerine kendi ülkesine temel olarak alabileceği fikirlere sahip biri olarak gördüğü Durkheim'ı derin bir şekilde okumaya başlamıştır ve ondan oldukça fazla etkilenmiştir. “*Gökalp, bir Türk milliyetçisi olarak Durkheim'ın sosyolojisini Türk milliyetçiliğinin ideolojisi haline dönüştürmüş, bunu Osmanlıcılık ideolojisinin karşına konumlandırmıştır*” (Tokluoğlu, 2013: 117).

“*Ziya Gökalp yıllar 1911'i gösterdiğinde dilde sadeleşmeyi savunan Ali Canip ve Ömer Seyfettin gibi bazı yazarların çıkardığı Genç Kalemler Dergisi'nde yazmaya başlar*” (Zorlu, 2018: 55). Bununla birlikte bu yıllarda da Türkçülük fikri kendisinde iyice yerleşmeye başlamıştır.

Çapcıoğlu ve Gürsoy (2006), Gökalp'in *Genç Kalemler*'de dilde Türkleşme ile alakalı yazılar yazmaya başladığını, burada özellikle Ömer Seyfettin'den etkilenmiş olan

Gökalp'in artık karşımıza Türkçü Gökalp olarak çıktığını belirtir ve ona göre bütün toplumsal faaliyetlerin yegâne temelini lisan olduğunu, kültür ve bu kültürü ortaya çıkaran dili, millet olma yolunda en öncelikli unsurlar arasında kabul eden Gökalp'in dilde Türkleşme olmaz ise dinin, vatanın ve vicdanın parçalanacağını düşündüğünü belirtir.

Hem Durkheim'ın sosyolojisini hem de bu dergide karşılaştığı kişilerin Türkçülük düşüncelerini kendi sosyolojisinde kararak toplumsal alanda konumlandığı mekanik-organik dayanışma gibi kavramları Türk sosyolojisine uyarlayıp Durkheim'ın fert ve cemiyet kavramlarına ulus ve milliyetçilik kavramlarını eklemiştir. Gökalp, Durkheim düşüncesindeki ideal kavramını mefkure kavramıyla Türk sosyolojisine kazandırmıştır. *“Mefkureler, daha doğrusu mefkure (cemiyetin kendini tanıması) ma'şeri bir vecd halinde doğar. Ferd bu vecdin ateşi içinde eriyerek içtimai şahsiyete kalbolur, menfaatlerini unuttur ve bütün gücünü cemiyetin menfaatine hasreder”* (Heyd, 1980: 36).

Ziya Gökalp Durkheim Sosyolojisindeki “cemiyet” kavramını yeterli görmeyerek kendi sosyolojisine ulus ve millet kavramlarını dahil etmiş, millet kavramını cemiyet kavramından, hars kavramının ise medeniyet kavramından daha yüce olduğunu savunmuştur. *“Millet, aynı milli kültürde ortak olan fertlerin bütünüdür. Beynelmileliyet (milletlerarasılık), aynı medeniyete ortak olan milletlerin bütünüdür. ‘Milletlerarasılığa ‘medeniyet zümresi’ de denilebilir.”* (Kaplan,1990: 105) *“Durkheim’a göre içtimai hadiseler dini itikatlar, ahlaki vazifeler, hukuki kaideler, siyasi ve içtimai mefkureler gibi kendini ferdi ruhlara sırf harici bir tazyikle arz eden mefhumlardır... Bu tarif gösteriyor ki Durkheim içtimai hayatı hars zümrelerinde aramıştır”* (Gökalp, 2007: 57).

3.2.1. Kültürel Milliyetçilik Bağlamında Ziya Gökalp'in Yazdığı Eserler

Ziya Gökalp, 1909 yılında İttihat ve Terakki Fırkasının kurultayı için Selanik'e gittiğinde burada ulus temelli fikirlerle karşılaşmıştır. Yine bu dönemde ağırlıklı olarak Durkheim ve Comte okuyan Ziya Gökalp, bu ulusalcı fikirleri söndürebilmek için yeni bir fikir akımının oluşması gerektiğini düşünmüştür (Acet, 2014: 68-69).

Türkçülüğün Esasları (1993)

Ziya Gökalp'in kültürel milliyetçilik bağlamında yazdığı diğer eserlere baktığımızda, karşımıza kronolojik olarak 1923 yılında yayımladığı *Türkçülüğün Esasları* adlı eseri çıkmaktadır. “*Ziya Gökalp'in Küçük Mecmua'yı çıkardığı üçüncü devrenin başlangıcı olarak kabul edilen Türkçülüğün Esasları, Ziya Gökalp'in uzun yıllardır savunduğu düşüncelerinin derli toplu bir şekilde bir araya getirildiği ana metin özelliği gösterir*” (Gökalp, 1923: 12). Gökalp bu eserinde kültürel milliyetçilik anlayışını halka sunmuş ve millet olmanın tanımını da ortak tarihe mensup olmuş, ortak acılar çekip feraha ermiş, gelecek için ortak bir amaç güderek de birlikteliklerini sağlayan fertler topluluğu şeklinde açıklamıştır (Gökalp, 2014: 69).

Çınaraltı Yazıları (1924)

Ziya Gökalp'in ölümünden sonra 8 Mayıs 1924 tarihinden başlayarak Cumhuriyet Gazetesi'nde yazıları yayımlanmaya başlamıştır. Yıllar sonra bu yazılar *Çınaraltı Yazıları* başlığı altında toplanmıştır. Bu eserde de Ziya Gökalp, gençliğe milliyetçilik olgusunu öğretilip hayatlarının bir parçası haline getirmelerini hedeflemiştir (Gökalp, 20016: 16).

Türk Terbiyesi (2005)

Ziya Gökalp çocukların terbiyesi ve eğitimi hakkında da birçok makale yazmıştır. Yazdığı bu makaleler *Türk Terbiyesi* başlığı altında bir esere dönüştürülmüş, burada da milliyetçi duygular vurgulanarak ailelere çocuklarını bu bilinçle yetiştirmeleri öğütlenmiş ve çocuk terbiyesinin kaynağı olarak milletin kültürü şu cümlelerle dile getirilmiştir:

“*Çocuk dünyaya geldiği zaman ne dini ne ahlâkî ne hukukî ne estetik ne dil ne ekonomik ne de mantikî bir vicdanı beraberinde getirmez. Bu vicdanları ona kendi milleti, milletin harsı verir*” (Gökalp, 2013: 23).

3.3. Bir Fikir Hareketi Olarak Türkçülük, Kültürel Milliyetçilik ve Ziya Gökalp

Önceden de var olan ancak 1789 yılında Fransız İhtilali etkisiyle dünya çapında yayılım gösteren milliyetçilik akımı etkisini daha çok, çok uluslu devletler üzerinde göstermiştir (Kodaman, 2007:11). Acet (2014), bünyesinde Arnavut, Rum, Kürt, Laz, Sırp, Arap gibi birçok farklı etnik kökenden insan barındıran Osmanlı Devleti'nin milliyetçilik akımından en fazla etkilenen devletlerden birisi olduğunu bildirir.

Halihazırda Batı'nın askeri ve teknik yönden gerisinde kalmış ve bununla mücadele içinde olan Osmanlı Devleti, bu duruma ek olarak milliyetçilik akımının etkisiyle de mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu problemlerden dolayı ülkedeki birçok aydın tarafından devletin dağılışı engellemek amacıyla birçok fikir öne sürülmüştür. Ziya Gökalp bu fikri oluşumların bir çağdaşlaşma çabası olduğunu dile getirmektedir. Ziya Gökalp, III. Selim Dönemi'nde başlayan bu fikri hareketlere II. Meşrutiyet sırasında İslamlaşmak fikrinin dahil olduğunu, daha sonra son evrede ise bu fikirlere Türkleşmek fikrinin eklendiğini dile getirmiştir. Ziya Gökalp, bu üç fikir akımının da hakiki ihtiyaçlardan hasıl olduğunu dile getirmektedir (Acet, 2014: 84; Gökalp, 2010: 5).

Bu dönemde yaşamış olan Ziya Gökalp de çağdaşı olan diğer Türk düşünürleri gibi dönemin buhranlı havasından, devletin yaşadığı problemlerden etkilenerek bu problemleri çözmek adına çalışmalar yapmıştır. Gürsoy ve Çapcıoğlu (2006) bu durumu şu şekilde dile getirmişlerdir:

“Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu sıkıntılar birçok okul öğrencisi gibi Ziya Gökalp'i de derinden etkilemiştir. Bu sebeple Gökalp, mektep yıllarından itibaren ülke sorunları ile alakalı konulara yakın bir ilgi göstermiş; hayatı boyunca birçok siyasi ve sosyal örgütlenme içinde yer almıştır.”

Ziya Gökalp'in fikirleri zaman içerisinde okuyup etkisinde kaldığı kişilere göre, karşılıklı sohbet içerisinde bulunduğu kişilere göre oldukça değişiklik göstermiştir. Ancak Ziya Gökalp'in fikirsel olarak son durağı Türkçülük mefkuresi olmuştur (Meram, A.K, 1969: 179).

Ziya Gökalp kendi Türkçülük fikrinin olmasını sağlayan ilk kaynaklar olarak Ahmed Vefik Paşa'nın Lehçe-i Osmani adlı eserini ve Süleyman Paşa'nın Tarih-i Alem adlı

eserini göstermiştir (Vakkasoğlu, 2019: 91). Ziya Gökalp bahsi geçen iki kişiyi “‘Türkçülüğün ilk babaları”’ olarak tanımlamıştır (Gökalp, 2019: 5-9).

Ziya Gökalp’in Türkçülüğü E. Benhan Şapolyo’ya göre ‘‘A. Fuyye, Durkheim ve Bergson’dan ilham alınarak hazırlanmıştır’’ (Şapolyo, 1974: 131).

Aynı fikir akımının farklı düşüncelerle savunuculuğunu yapan Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura şu noktada ayrılmaktadırlar: Yusuf Akçura *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı makalesinde Osmanlıcılık, Türkçülük ve İslamcılık fikirlerinin kendi arasında çeliştiklerini söyleyerek Türkçülük fikrini bu fikirlerden olabildiğince ayıklamış ancak İslamcılık fikriyle de bağlarını tam olarak koparmamıştır (Heyd, 2010: s.163-164). Buna karşılık Ziya Gökalp bu üç fikrin birbiriyle çelişmediğini, Türkçülük fikrinin İslamcılık ve Osmanlıcılık fikrinin güvencesi olarak var olduğunu savunmuştur.

Ziya Gökalp ilk zamanlarda İslamiyet’in Türk vatanseverliğinin pekiştiricisi olduğunu savunmuştur (Heyd, 2010: 113). Ancak dinin vatanseverliği güçlendirme etkisinin dinsiz ideolojilerde de görülebildiğini de dile getirmiştir. Ziya Gökalp dini motivasyon temelli askeri faaliyetlere ek olarak laik bir temel oluşturularak kurulmuş ulusçuluk fikrinden de faydalanmak istemiştir. *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* adlı eserinde bu durumu şöyle dile getirmiştir: “‘Biz gençlerimize milli terbiye ve dini terbiye vermek istemedik, halbuki fertleri mukaddes gayeler için ölmeye sevk eden duygular din ve milliyet hislerinden ibarettir”’ (Gökalp, 2010: 40).

Bu durumun Osmanlı toplumundaki yansıması olarak da Osmanlı toplumu içerisinde yaşayan kişilerin düştüğü milli kimlik problemi örnek olarak gösterilebilir. Fransız İhtilali sonrasında yayılan milliyetçilik akımının etkisiyle yut dışında eğitim gören Jön Türklere kendi milletleri sorulduğunda Osmanlı oldukları cevabını vermişlerdir ancak Osmanlı bir millet adı olmadığından bu gençler süreç içerisinde kendi milli kimliklerinin arayışı içerisine düşmüşlerdir (Toper, 2020: 93).

Ziya Gökalp Osmanlılığın Türklükle eşdeğer olmadığını şekilde dile getirmiştir: “‘Osmanlı Milleti, lisanı, Osmanlı edebiyatı, Osmanlı müessesatı (kuruluşlar) ve bütün gelenekleri altı yüz senelik Osmanlı tarihinin ürünleridir. Türk tarihine ait bir Türk kavmi, bir Turan ülkesi var ise de Osmanlılar bu tabirleri ilm-i müstehasat-ı ictimai ıstılahatımdan addederler. ‘Türk’ namı, Osmanlı terkib-i millisinin en önemli unsurunun adı olduğu için şayeste-i tevkirdir. Lakin bu da muhakkaktır ki Osmanlı demek, Türk demek değildir”’ (Gökalp, 1976: 57).

Kozmopolit bir yapıya sahip olan Osmanlı toplumunda milliyetçilik akımının etkisi Türk olmayan milletler üzerinde daha fazla görülmesi durumunu Ziya Gökalp şu şekilde açıklamıştır:

“*Milliyet mefkuresi iptidai (başta) Gayrimüslimlerde sonra Arap ve Arnavutlarda ve en nihayetinde Türklerde zuhur etti. Türklerin sona kalması elbette nedensiz değildir. Osmanlı Devleti’ni Türkler teşkil etmişlerdi. Devlet ‘vaki bir millet’, milliyet ülküsü ise ‘iradi bir millet’ cürsumesi (kökü) demektir. Türkler ilkin hadsi (sezgisel) bir ihtiyata tabii olarak bir mefkure için mevcudeyi (varlığı) tehlikeye düşürmekten çekinmişlerdir. İşte bu çekince yüzünden Türk mütefekkirleri Türklük yok, Osmanlılık var diyorlardı*” (Gökalp, 1976: 16).

Osmanlıcılık içerisinde birçok fikir akımını barındıran bir düşünce olmakla beraber Fransız İhtilali etkisini gösterdikten sonra büyük darbeler alarak savunulabilirliğini zaman içerisinde kaybetmiştir. İlerleyen süreçte Osmanlıcılık fikrine temel oluşturan bu fikirler yol ayrımına girerek özerk hal almaya başlamıştır. Ancak bu fikirler tamamen birbirlerinden ayrılmamış, birbirlerinin destekleyicisi olarak da görülmüştür. Örneğin Türkçülük akımında İslamcılık fikri dindar kesimden de sağlanacak destek ile Türkçülüğü pekiştirecek bir güç olarak görülmüştür (Taş ve Göksüçukur, 2019: 496).

Ziya Gökalp sosyoloji açısından en fazla Durkheim etkisinde kalmış ve din konusundaki görüşlerini de Durkheim düşüncesi ışığında şekillendirmiştir. Din açısından Gökalp’in ilgilendiği kısım teolojik yönü değil, dinin toplumsal işlevi olmuştur (Parla, 1989: 47). Ziya Gökalp, İslam’ın Türk milliyetçiliğinin pekiştirici gücü olarak görmektedir. Ancak bu düşünce İslamcılar tarafından kavmiyetçilik ile İslam’ın çeliştiği yönündeki iddialarla eleştirilmiştir (Heyd, 2010: 112).

Ziya Gökalp ise bu eleştirilere şu şekilde cevap vermiştir:

“*Türkleşmek, İslamlaşmak ülküleri arasında bir zıtlık olmadığı gibi, çağdaşlaşmak ihtiyacı arasında bir çatışma yoktur. Çağa uyma ihtiyacı bize Avrupa’dan yalnız bilimsel ve teknik aletlerle bilimsel yöntemlerin alınmasını emrediyor. Avrupa’da dinden ve milliyetten doğan, bundan dolayı bizde de bu kaynaklardan aranması gereken birtakım manevi ihtiyaçlarımız var ki, aletler ve bilimsel yöntemler gibi bunların Batı’dan alınması gerekmez. O halde her birinin nüfus dairelerini belirterek bu üç gayenin üçünü de kabul etmeliyiz; daha doğrusu, bunların bir ihtiyacın üç ayrı*

noktadan görülmüş kısımları olduğunu anlayarak çağdaş bir İslam Türklüğü meydana getirmeliyiz” (Gökalp,2010: 11).

Ayrıca yine ulusçuluğun İslamcılığa aykırı olmadığını nassı mesnet alarak Hucurat Suresi 13. ayet ile açıklamaktadır (Acet, 2014: 88). Bahsi geçen ayet şu şekildedir: “*Sizi cemaatler ve kabileler halinde yarattık ki birbirinizle tanışasınız*” (Karaman, 2017: 97-98).

Ziya Gökalp direkt ırki birlikteliği temel alan milliyetçiliği bir çeşit mikrop olarak tanımlamaktadır ve Osmanlı Devleti’nin bu mikrop tarafından zarar aldığını da *Milliyet ve İslamiyet* isimli makalesinde şu şekilde açıklamaktadır:

“*İslam aleminin son ümidi olan Osmanlı Devleti’ni yüz seneden beri parçalayan bir mikrop var. Bu mikrop şimdiye kadar Osmanlılığın bir düşmanı idi ve İslamiyet’e büyük zararlar verdi. Fakat bugün artık İslamların lehine dönerek yaptığı zararları telafi etmeye çalışıyor. Bu mikrop milliyet fikridir*” (Gökalp, 2010: 64).

Ziya Gökalp’e göre millet ırk ve ulus ortaklığına değil, ortak dil, ortak din ve ortak tarih birlikteliğine dayanır (Bars, 2017: 39).

“*Yine bir zaman gelir ki imparatorlukların içerisinde, harsça ve lisanca ortaklık bulunan camialar toplumsal bir surette birleşerek ortak vicdana, ortak mefkureye malik bir milliyet halini alır. Bu milliyet, milli vicdana sahip olduktan sonra artık uzun süre tabiiilik halinde kalamaz. Er ya da geç siyasi bağımsızlığını elde ederek özgürlüğe sahip siyasi bir heyet haline girer. İşte, ancak bu mütecanis, müttehit ve müstakil heyete cemiyet adı verilebilir. Bu cemiyetlere aynı vakitte millet adı da verilir*” (Gökalp, 1968: 74).

Kısacası Ziya Gökalp ortak bir mefkureye sahip her topluluğun günün sonunda mutlaka siyasal olarak özerklik kazanacaklarını dile getirmektedir, Gökalp bu durumu şu şekilde açıklar:

“*Demek ki hakiki cemiyetler ancak milletlerdir, lakin kavimler birdenbire millet hâline giremezler. İptida, cemieler hâlinde içtimai hayatın adeta çocukluk devresini geçirirler, sonra, bir camianın içine girerek, orada da içtimai hayatın uzun bir çiraklık devresini geçirirler. Nihayet imparatorluğun zulmünden bizar olarak müstakil hayatlar yaşamak üzere camiadan ayrılırlar*” (Gökalp, 1968: 80).

Gökalp birlikte yaşam süren kavimlerin millet olma sürecini ortak yaşantı, ortak acılar ve ortak bir direnişin var olmasına bağlamış ve istikrar sağlanırsa gerçek bir birliktelik ruhuyla başarıya ulaşılacağını dile getirmiştir.

“Gökalp’e göre kavimler milletlerin iptidai şeklidir. Kavimler gelişerek modern bir hale evrildiğinde millet olur. Kavimlerin meydana çıkışının da birtakım evreleri vardır. Klandan kabileye, kabileden aşirete doğru husule gelen bu gelişme kavimlerin temelini oluşturur. Gökalp’e göre ilkel kavimler dört türe ayrılır: ‘Birbirine zıtlamış semiyveli kavimler, zıtlama başlamış semiyveli kavimler, aşirete bağlı kavimler, soysuzlaşmaya uğramış iptidai kavimler.’ Böyle ilkel kavimlerdeki semiyve (klan) ve aşiret tarzı teşkilatlar gücünü yitirerek ortadan kalkmakta ve milletleşme bu dönemde başlamaktadır” (Atasoy, 2011: 9).

Ziya Gökalp millet olmayı ortak bir ülkünün var olmasına, ortak kültürel değerlerin taşınmasına bağlamaktadır.

“Ona göre millet coğrafi bir zümre değildir. Çünkü aynı coğrafya içerisinde varlığını sürdüren farklı milletler de olabilir. Yine Gökalp’e göre milleti tanımlarken ırk kavramı geçerli bir ölçüt değildir. Çünkü cemiyetler var oldukları ilk zamanlardan bu yana savaşlar, istilalar, göçler ve evlilikler gibi olaylar neticesinde birbirlerine karışmışlardır. Yine Gökalp millet kavramını ümmet, halk ve devlet kavramlarından da ayrı tutmaktadır. Ümmet İslami bir kavramsallaştırmayla din birliğini ifade etmektedir. Halk kavramı ise ona göre millet içinde elit olmayan kısmı ifade etmektedir. Millet bir imparatorluk içinde ortak bir siyasi hayat yaşayanların toplamı da değildir” (Zorlu, 2018: 75).

Gökalp millet olmayı şu şekilde açıklamıştır:

“Millet ne ırki ne kavmi ne coğrafi ne siyasi ne iradi bir zümredir. Millet, lisanca, dince, ahlakça ve bediiyatça müşterek olan yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir. Köylü kesim bunu ‘dili dilime uyan, dini dinime uyan’ diyerek tarif eder” (Gökalp, 1968: 20).

Ziya Gökalp bu millet sistemini oluştururken birbirlerinin tersi olarak görünmesine rağmen temele İslamlaşmak, Türkleşmek ve Batılılaşmak anlayışlarını almıştır ve bu kavramların birbirinin zıttı değil, birbirlerinin tamamlayıcısı olduğunu şu şekilde savunmuştur:

“Türkleşmek ve İslamlaşmak arasında bir mücadele yoktur. Türkleşmek, İslamlaşmak ülkeleri arasında bir zıtlık bulunmadığı gibi bunlar ile muasırlaşmak ihtiyacı arasında da bir çekişme mevcut değildir. O halde her birinin etki alanını tayin ederek bu üç ereğin üçünü de kabul etmeliyiz. Daha doğrusu bu kavramları, bu ihtiyacın üç ayrı noktadan görülmüş evreleri olduğunu anlayarak muasır bir İslam Türklüğü oluşturmaliyiz” (Gökalp, 1976: 22).

“Gökalp ‘Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Avrupa medeniyetindenim’ sloganını Ali Bey Hüseyinzade’nin eserlerinden almıştır. Ziya Gökalp bu düşünceleri kendi düşün dünyasının içinde tekrardan değerlendirerek geliştirmiştir. Ziya Gökalp bu üçlü tasnifin birbirlerini tamamlayan unsurlar olduğunu ifade etmiştir” (Zorlu, 2018: 73).

Bu fikir akımları öncülüğünde var olan kültürlerin Türk harsı potasında eritilerek ortaya çıkan ortak kültürü temele alarak kültürel milliyetçilik anlayışını ortaya koymuştur.

“Kültüre öncelik vermiş olan Gökalp; birlik, beraberlik ve sürekliliğin kaynağını ‘birleşik bir kültür’ (Türk kültürü) yaratılmasında görmüştür” (Tokluoğlu, 2013: 116).

Bunun yanı sıra Ziya Gökalp İslam’ın var olan gücünden faydalanmak istemekte ancak bu ortak kültürü oluşturabilmek için de laik bir düzene ihtiyaç duymaktadır (Toper, 2020: 130).

“Gökalp, Türkçülüğün gelişmesi hususunda din ve devlet işlerinin birbirinden ayrı olmasını gerekli görmüş ve bu doğrultuda millet ve ümmet ayrımını ortaya koymuştur. Ümmet aynı dine mensup bireylerin topluluğu demektir. Ümmette ortak olan hayat sadece dini hayattır. Oysa milletin din hayatı müşterek olduğu gibi ahlak, dil, hukuk ve benzeri pek çok alanı da müşterektir. Gökalp, toplumsal yaşamı maddi ve manevi olarak ikiye ayırır. Maddi olan modern yaşam şeklinin belirlendiği alandır. Manevi alan ise dini alandır. Aynı vakitte din, milli duyguları kabartan ve milli vicdanı oluşturan en önemli olgudur” (Zorlu, 2018: 113-114).

Ziya Gökalp dini bir birlikten ziyade din birliğini savunmuş ve ona göre birbirinden farklı coğrafya ve kültürlerdeki insanların dini ortak olabilir ama millet olmak için din birliği dışında dil ve kültür birlikteliğinin de olması gerekmekte, kültür milliyetçiliği

için ise toplumun ortak deneyimlere, paylaşımlara ve bir mefkureye ihtiyacı olduğunu dile getirmektedir (Gökalp, 2010:11).

Ziya Gökalp millet olmanın kendisi için ne demek olduğunu, kültürel milliyetçilik anlayışını da şu şekilde açıklamıştır:

“ Millet ne ırkın ne kavmin ne coğrafyanın ne politikanın ne de iradenin belirlediği bir topluluk değildir. Millet, dilce, dince ahlakça ve güzellik duygusu bakımından ortak olan yani aynı terbiyeyi almış fertlerden oluşan bir topluluktur. İnsan için manevi varlık maddi varlıktan önce gelir. Bu bakımdan milliyette soy kütüğü aranmaz. Yalnız terbiyenin ve idealin milli olması aranır.

...Normal bir insan hangi milletin terbiyesini almışsa ancak onun idealine çalışabilir. Çünkü ideal bir heyecan kaynağı olduğu içindir ki aranır. Halbuki, terbiyesiyle büyümüş bulunmadığımız bir toplumun ideali ruhumuza asla heyecan veremez. Aksine, terbiyesini almış olduğumuz toplumun ideali ruhumuzu heyecanlara boğarak mutlu yaşamamıza neden olur.

...Kısaca insan terbiyece ortak olmadığı bir toplumun içinde yaşarsa mutsuz olur. Bu düşüncelerden çıkaracağımız pratik sonu şudur: Yurdumuzda bir zamanlar dedeleri Arnavutluk'tan veya Arabistan'dan gelmiş millettaşlarımız vardır. Bunlar Türk terbiyesiyle büyümüş ve Türk idealine çalışmayı alışkanlık haline getirmiş görürsek diğer millettaşlarımızdan hiç ayırmamalıyız. Yalnız iyi günlerimizde değil kötü günlerimizde de bizden ayrılmayanları nasıl milletimizin dışında sayabiliriz? Özellikle bunlar arasında milletimize karşı büyük fedakarlıklar yapmış, büyük hizmetler vermiş olanlar varsa, nasıl olur da bu fedakâr insanlara (siz Türk değilsiniz) diyebiliriz.

...Bu durum doğru olmadığından, (Türküm) diyen her ferdi Türk tanımaktan yalnız Türklüğe ihaneti görülenler yarsa cezalandırmaktan başka çare yoktur” (Gökalp, 2010: 32-33).

Kısacası Gökalp'e göre Türk milletinden olmanın temel koşulu ortak bir mefkureye sahip olmak, geçmişte ortak amaçlar uğruna savaşmak, kişinin bulunduğu topraklar üzerindeki terbiyeyi alarak o milletin bir parçası olarak yetişmek, ortak yaşantı sonucunda oluşmuş olan bir kültüre sahip olmaktır.

4. SİVİL DİN ANLAYIŞI VE KÜLTÜREL MİLLİYETÇİLİK

4.1. Kavram Olarak Sivil Din

Avrupa’da meydana gelen ancak tüm dünyayı etkisi altına alan Rönesans, Reform, Fransız İhtilali ve Sanayi İnkılabı gibi devrim etkisi yaratan hareketler toplumların psikolojik, sosyolojik, ekonomik ve siyasi açıdan değişim yaşamasına sebep olmuştur. Yaşanan bu gelişmeler neticesinde de her alanda ortaya çıkan yenilik ve değişimler uzmanlara farklı çalışma konuları sunmuştur. Din olgusu da bu çerçevede üzerine düşen payı almıştır. Din sosyolojisi alanında din olgusu özellikle 1975’li yıllarda “yapı” (structure), “kültür”, “sembol”, “işaret” (sign), “anlam”, “yorum”, “sistem” gibi kavramlar üzerine yoğunlaşarak çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu dönemlerde din konusunda C. Levi-Strauss “yapısalcılık”, R. Bastide “sürekli değişen kültürel yapı”, J. Berque “derinlik sosyolojisi”, E. Gellner “sarkaç teorisi”, C. Geertz “kültür sistemi, semboller, işaretler, anlam ve yorum” Mary Douglas “sembollerde şifrelenmiş anlamların çözümlenmesi”, R. Wuthnow “kültürel yapısalcılık”, D. Bell “farklılaşmış toplumda din ve kutsalın dönüşü”, P. Berger ve T. Luckmann “fenomenoloji ve kognitif işlevselcilik”, J. M. Yinger “işlevselcilik” gibi temel kavramlarıyla araştırmalarını yapmışlardır (Günay, 2002: 12).

Şan ve Haşlak (2012), Amerika Birleşik Devletleri’nin dünya üzerinde etnik çeşitliliğe sahip ilk ülke olduğunu belirtmektedirler ve Amerika’nın etnik çeşitliliğinin temel unsurunun, uluslararası göç hareketi olduğunu dile getirmişlerdir.

Farklı din, millet ve ırklardan gelen insanların aynı topraklar üzerinde yaşamasıyla oluşan çok uluslu toplumların kendi içlerinde birlik ve beraberliklerini sağlamaları amacıyla Rousseau da dahil olmak üzere birçok farklı dönemde birçok farklı sosyolog tarafından farklı fikirler öne sürülmüştür (Toksoy, 2011:4).

Günay (2002), 20. yüzyıla gelindiğinde Rousseau ve Durkheim’in toplumsal birliği sağlamak amacıyla öne sürdükleri fikirlerini temele alarak insanlığın dini tecrübesinin gelişim seyrini evrimsel bir perspektiften yaklaşmak suretiyle çözümleyip açıklamaya ve anlamaya yönelik yapısal-fonksiyonalist R. N. Bellah’ın modern toplumda din konusunun sosyolojik analizi bağlamında ‘sivil din’ kavramını operasyonel biçimde devreye sokmuş bulunduğunu bildirir.

Esasında sivil din kavramının muhtevasının tarihçesi oldukça eski dönemlere dayanmaktadır.

“Sivil din” kavramı tarihte ilk defa 1762 yılında Jean-Jocques Rousseau tarafından “Toplum Anlaşması / Toplum Sözleşmesi” (Social Contract) isimli eserinde kullanılmıştır (Rousseau, 1946).

Akdemir (2020), Rousseau’ya göre göre sivil dinin, toplumsal yapının vücut bulması ve mevcûdiyetini devam ettirmesi için gerekli olan genel iradenin teşekkülüne hizmet eden ve bireysel iradeler ile genel irade arasındaki ihtilafları sonlandırmayı amaçlayan sosyo-politik bir araç olduğunu bildirir.

Sivil din kavramı Jean-Jocques Rousseau’dan sonra ise 1967 yılında Robert Bellah tarafından “Civil Religion in America” (Amerika’da Sivil Din) isimli makalesinde kullanılmıştır. Bellah, bu kavramı J.J. Rousseau’dan farklı olarak siyasi yapılanma için yeni bir güç ortaya koymak niyetiyle değil, çok uluslu Amerika kültürünün birleştiriciliğini sağlayacak bir güç atfederek bu kavramı kullanmıştır. Bellah’ın bu kavrama atfettiği değerden dolayı sivil din kavramı dünya kamuoyunda fazlaca merak ve ilgiyle karşılanmıştır. Bu tarihten sonra bu kavram üzerine birçok çalışma ortaya koyulmuştur (Toksoy, 2011: 30).

Tarih içinde sivil din kavramının çeşitli sosyologlar tarafından çeşitli anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir. Kavramı tam olarak anlayabilmek adına kronolojik olarak sivil din kavramının hangi manalarda kullanıldığını açıklamak faydalı olacaktır.

Sivil din kavramını tarihte ilk defa kullanan kişi olan J. J. Rousseau bu kavramı, “müstakil bir bölümde ele almıştır. Ceylan (2015), Rousseau’nun “sivil din” kavramına yaklaşımının ve “sivil din” kavramı anlayışının devlet merkezli olduğunu ve Rousseau’nun sivil dine bir çeşit siyasi bir misyon yüklediğini belirtir. Ancak Rousseau’nun sivil din anlayışında, istisnasız bir hoşgörü ve merhametin olmadığını, yani insanların toplumun ortak iyiliği için yapılmış kurallara ve kanunlara itaat etmediklerinde cezalandırıldıklarını bildirir.

Amerikan sivil dininin kurucusu olan N. Robert “Bellah’ın tanımına göre ise sivil din, “her milletin hayatında bulunan ve kendisiyle kendi tarihsel tecrübesini, aşkın [diye telakki ettiği] bir hakikatin ışığında yorumladığı dini boyuta işaret eder”(Bellah, 1975: 3; Ataman 2020: 75).

Coleman (1974: 70) sivil dini “bir vatandaş olarak insanın rolünü ve kendi toplumunun zaman, mekân ve tarih içindeki yerini nihai varlık ve anlamın koşullarıyla ilişkilendiren bir inançlar, ritüeller ve semboller seti” olarak tanımlamaktadır.

Hammond (1976), sivil dinin bir halkın (ulusun) geçmiş, şimdi ve/veya geleceği ile ilişkili inançlar ve ritüeller seti olduğu şeklinde bir tanım sunmaktadır.

Tocqueville'nin tanımına göre ise sivil din etnik aidiyet ve din olgusunun bir sentezi olarak karşımıza çıkmaktadır (Toksoy, 2011: 31).

Bir başka sosyolog olan ‘‘Wilfred McClay’e göre ise sivil din, kutsal yörüngeli politik ve sosyal düzenlemeler bütününi kuşatan bir araçtır dolayısıyla politika ve sosyal düzenlemelerin önemini yükselten ve onların istikrarını arttıran bir araçtır’’ (Toksoy, 2011: 32).

Görüldüğü üzere McClay’in sivil din anlayışının şekillenmesinde Emile Durkheim’in insan kültü fikrinin temeli olan birleştiricilik işlevi oldukça etkili olmuştur.

‘‘Carolyn Marvin ve David W. Ingle’le göre de sivil din, kimin öldürülebileceğine ve niçin öldüreceğine, sınırların nasıl şekilleneceğine ve ulusal kimliğin ne olduğunu deklere eden hedeflere hizmet eden, en nihayetinde bir toplum içindeki şiddeti ayarlayan ‘vatansever dindarlıktır’. Bununla birlikte sivil din, bir ulusun, devletin, etnik grubun ve hâkim politik otoritenin yaptıklarını, metafizik, aşkın, dini ya da seküler olgunun deistik ifadesine ya da yaptıklarının meşrulaştırılmasını sağlamaya yönelerek ampirik, gözlenebilir ya da insandan daha yüksek olan bazı prensiplere bağlar’’ (Marvin ve Ingle, 1999: 11, Toksoy 2011: 32).

Yukarıda sıralanan tanımlamalardan da anlaşılacağı gibi sivil din kavramı genel olarak şu temeller üzere kurulmuştur:

- a) Aynı toprak üzerinde yaşayan kişilerin birlik ve beraberliğini sağlamak
- b) Politik olarak toplumun devlete itaatini sağlamak ve sağlamlaştırmak
- c) Var olan dinleri de kapsayan şemsiye bir kavram oluşturarak hem sosyal hem politik düzeni meşru hale getirmek
- d) Ortak değerleri oluşturarak toplumun ahlakını korumak ve bu durumu sürdürmek (Toksoy, 2011: 33).

4.2. Sivil Din Anlayışının Oluşmasına Zemin Olan Siyasi- Sosyal Durum ve Tarihsel Temeli

Ataman (2020), her ne kadar ana akım din sosyolojisindeki kullanımı Amerikalı sosyolog Robert N. Bellah'a atfedilse de konuyla ilgili literatürün sivil din kavramının kaynağının, kadim Yunan ve Roma kültürlerinde araması gerektiği konusundaki tezleri destekler nitelikte olduğunu belirtir. Zaman içerisinde içeriği bakımından politik bir işlev de barındırması sebebiyle politik dinle aynı manada kullanıldığı görülmektedir (Düzce, 2020: 387). Sivil din kavramının siyasi çehreye bürünüşünü anlatmaya J.J. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* adlı kitabındaki “Sivil Din” inşasıyla başlamak mümkündür.

Jean- Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde dinleri dört başlık altında kategorize etmiştir ve bunları da şu şekillerde isimlendirmiştir:

İnsan Dini

Yurttaş Dini

Papaz Dini

Sivil Din (Toksoy, 2011: 33).

Jean-Jacques Rousseau “insan dini” kavramının içeriğini kitabında şu şekilde açıklamıştır: “...tapınağı, sunağı, törenleri yoktur; yüce Tanrı'ya salt, içten bir tapınıştır ve yüksek ahlak ödevleriyle sınırlıdır; bu din İncil'in esinlendiği temiz ve sade din, gerçek tanrıcılık, doğal Tanrı hukuku diyebileceğimiz şeydir” (Rousseau, 2022: 129).

İnsan dini, İncil dini de olarak da anılmaktadır. Bu dinin temel amacı iyi bir kul oluşturmak olduğundan uhrevi yönü daha baskındır. Kişilerin toplumla bağlantısını asgari düzeye indirerek ahiret için çalışmalarını öğütlemesi bu dinin olumsuz tarafı olarak görülmektedir (Rousseau, 2022: 130).

Bu dinin uhrevi hayata verdiği önem dolayısıyla özelde insanların genelde de toplumun gündelik hayatla bağımlı oldukça zayıflattığını dile getiren Jean-Jacques Rousseau, insan dini için “Toplum ruhuna bundan daha aykırı bir şey bilmiyorum” cümlesini kurmuştur (Rousseau, 2022: 130).

İnsan dinine inanan kişiler devletin kendilerine verdiği ödevleri yerine getirirler ancak ödevin başarıyla tamamlanıp tamamlanmaması odak noktaları olmaz. Ülkede devlet gücü zorla ele geçirildiğinde bu durumun müsebbibi olan kişiye sert bir müdahale yapılmaz çünkü bu davranış sonucunda muhtemeldir ki kan dökülecektir. Bu durum da Hristiyanlığın öğütleriyle bağdaşan bir şey değildir. İnsanları bu durumda pasif kılan bir diğer sebep de bu dünyanın nihayetinde noktalanacağı ve cennete gidileceği fikridir (Rousseau, 2022: 132).

Rousseau insan dininin kuvvetli İnanırlarını ideal köle (adayları) olarak görmekte ve kölelikle de cumhuriyet fikrinin yan yana olamayacağını şu cümlelerle anlatmaktadır:

“Ama Hristiyan cumhuriyeti derken yanılgıya düşüyorum: Bu iki sözcük birbiriyle uzlaşmaz. Hristiyanlık kölelik ve bağlılık öğütleri verir sadece. Bu dinin havası zorbalığa o kadar elverişlidir ki, zorbalık her zaman yararlanır ondan. Gerçek Hristiyanlar köle olmak için yaratılmışlardır; bunu bilir ve üzülmezler, bu kısa yaşamın onlarca pek az önemi vardır” (Rousseau, 2022: 132).

Bir diğer din çeşidi olarak “yurttaş dini”ni diğer bir adıyla “pozitif din hukuku”nu ele alan Jean-Jacques Rousseau, bu dini şu şekilde açıklamıştır:

“İkincisi ise tek bir memlekette geçer ve memlekete tanrılarını, ermişlerini, yasalarla belirten dış törenler vardır; onu kabul eden ulustan başkası onca imansızdır, yabancısıdır, barbardır. Mihrapların ötesinde insanlar için ne hak tanır ne ödev. İşte, ilk kavimlerin dinleri böyleydi; bu dine de toplumsal ya da pozitif din hukuku diyebiliriz” (Rousseau, 2022: 129).

Rousseau bu dinin Antik Çağ’da yaşanan Paganizme karşılık geldiğini söylemiş ve yine bu dinin de birleştirici olmadığını, insanları yurttaşlık temelli olarak ayırdığını söyleyerek eleştirmiş, birlik sağlamada yetersiz olduğunu dile getirmiştir. Orhan (2013), aynı zamanda bu dinin teokratik yönetime karşılık geldiğini de şu şekilde söylemiştir: *“Rousseau, yurttaş dininin insan dininin evrenselliği ve içsel doğası ile çeliştiğini söyler. Bu din kısmi bir siyasi topluma özgüdür ve dışa dönük bir ibadeti gerektirir. Bu tip bir din iç muhasebesinden (vicdan) ziyade kişinin devlet ile olan davranışsal ilişkisini düzenler. Bu dinde her devletin kendine özgü Tanrıları vardır ve sadece bunlara ibadet edilir, onlar hakkında belli akidelere inanılır ve törenler uygulanır. Tüm bunlar kanunlar tarafından emredilir. Bir devletin vatandaşı olmak devlet dinine inanmayı veya en azından inanmış gibi davranmayı gerektirir. Bu devlet*

dininin dışında kalanlar ise kafir, yabancı ve barbar addedilir. İnsanın hak ve vazifeleri bu devlet dininin sınırları dahilinde kalır. Yani yabancıların ne herhangi bir hakkı vardır ne de onlara karşı bir vazife tanınır’’ (Orhan, 2013: 10).

Jean-Jacques Rousseau’nun yurttaş dinini eleştirdiği noktalardan birisi de dogmatik, sorgulamayan, söyleneni olduğu gibi kabul eden ve kendisinden olmayanı; kendi inancına inanmayanı öldürmekle kutsal bir davranış ortaya koyduğunu düşünen zorba bir toplum oluşturmastır. Buna ek olarak nicelik olarak fazla, nitelik olarak yetersiz törenlerle donatılmış olması yönünden bu dini eleştirmektedir (Rousseau, 2022: 130).

Rousseau (2020), yurttaş dininin pozitif etkisi olarak insanların devlete hizmeti Tanrı’ya hizmet olarak algılaması ve buna bağlı olarak sağlam bir yurttaşlık oluşturduğunu söyler ve bu durumu bir çeşit teokrazi olarak görür. Yurt uğruna can vermek kutsal bir iş olarak görülürken yasaları çiğnemenin dinsizlik olduğunu bildirir.

Üçüncü din çeşidi olarak ele aldığı “papaz dini”ni ise şu şekilde anlatmaktadır:

“İnsanlara iki çeşit yasa, iki baş, iki yurt veren, birbirine karşıt görevler yükleyen, aynı zamanda hem dinli hem yurttaş olmalarını engelleyen daha tuhaf üçüncü bir din vardır. Lamaların, Japonların, Roma kilisesine bağlı Hristiyanların dini böyle bir dindir. Bu sonuncuya papaz dini denilebilir. Bundan karma ve toplum yaşamına uymayan bir çeşit hukuk doğar ki, bunun adı yoktur’’ (Rousseau, 2022: 129).

Rousseau’ya gören en zararlı ve yararsız din yurttaş dinidir. Bunun sebebi ise toplumu direkt olarak bölüp parçalamasıdır. O kadar yararsız görmektedir ki bu din için “*Hele üçüncüsü o kadar açıkça kötüdür ki, bunu ispatlamaya kalkışmak boşuna vakit kaybetmek olur. Toplumsal birliği bozan her şey kötüdür; insanı kendi kendisiyle çelişme durumuna koyan kurumların hiçbiri beş para etmez’’* (Rousseau, 2022: 130).

Rousseau, toplumsal birlikteliği bozması ve insanlara dayatılan çift başlılık sebebiyle psikolojik bir buhrana itmesi ve riyakâr bir toplum oluşturmastan dolayı bu dini tamamen zararlı görmektedir.

Tüm bu din çeşitlerini sıralayıp olumlu ve olumsuz yönlerini ortaya koyarak sosyal hayatta kendilerine yer bulamayışlarını gerekçelendiren Rousseau, tüm bu problemlere çözüm olarak din anlayışı ortaya koymuş, ona da sivil din adını vermiştir (Cristi, 2001: 17).

Rousseau çözümü insan ve yurttaş dininin mezc edilmesiyle ortaya konulacak bir sivil din anlayışında görmüştür (Rousseau, 1978: 200).

Jean-Jacques Rousseau'da sivil dinin temeline baktığımızda “ *Rousseau'nun sivil din önerisine dair ilk kıvılcımlara 18 Ağustos 1756'da Voltaire'e yazdığı mektubunda rastlanmaktadır. Voltaire'in 1755'te Lizbon'da gerçekleşen deprem üzerine yazdığı şiirdeki ilahi takdir konusundaki karamsar bakışını eleştiren Rousseau, Voltaire'in inançsızlığa yol açan görüşlerine itiraz ederek, şiirsel yeteneğini insanlığa faydalı bir şekilde kullanmasını istemektedir*” (Değirmencioğlu, 2003: 2009).

Rousseau'da sivil dinin iki temel gayesi bulunmaktadır: İlki sosyal hayatın düzene oturtulmasının yasallaşmasını mantıklı bir temele oturtmak, ikinci olarak ise politik sorumluluğun, toplum üzerindeki hâkim gücün temelini, esasını ve çizgilerini belirtmektir (Cristi, 2001: 17).

Rousseau sivil dinin fikirsel temelini ve gerekliliğini Toplum Sözleşmesi adlı kitabında şu şekilde ortaya koymuştur:

“ *Toplum sözleşmesinin egemen varlığa uyrukları üzerinde tanıdığı hak, daha önce de söylediğim gibi, kamu yararının sınırlarını hiçbir zaman aşmaz. Demek, uyruklar egemen varlığa yalnız kamuyu ilgilendiren düşüncelerin hesabını vermek zorundadır. Onun için, her yurttaşın kendine görevini sevdirecek bir dini olması için çok önemlidir; ama bu dinin dogmalarını devlet ve üyelerini, bu dinden olduğunu açıkça söyleyen kimsenin ahlaki ve başkalarına karşı yerine getirmek zorunda olduğu ödevler bakımından ilgilendirir ancak. Ayrıca, herkes canının istediği görüşü benimsemekte özgürdür; egemen varlığın bunu bilip öğrenmeye hakkı yoktur: Çünkü öbür dünyada hiçbir yetkisi olmadığı için, uyruklarını orada bekleyen şey onu ilgilendirmez, elverir ki, bu dünyada iyi birer yurttaş olsunlar*” (Rousseau, 202: 133-134).

Burada Rousseau sivil dinin hem sosyal hem de politik açıdan oynayacağı rolden bahsederek vatandaşın görevlerini sevdirecek kudrete sahip oluşuyla ve toplumu inançları açısından ayırıştırmadan vatandaşlık bilincini yerleştireceğini vurgulamıştır.

Bu dinin kurallarını belirleme konusunda ise şu cümleleri kurmuştur:

“ *... sadece toplumla ilgili bir inanç belirtisi vardır; bunun maddelerini saptamak egemen varlığın hakkıdır; bunlar din dogmaları gibi değil, insanları uzlaştıracı duygulardır; bu duygular olmadıkça, ne iyi bir yurttaş olunabilir, ne sadık bir uyruk.*”

Egemen varlık kimseyi bunlara inanmaya zorlayamamakla birlikte, inanmayanları devlet sınırları dışına sürebilir, dinsiz diye değil, toplum yaşamına elverişsiz diye; yasaları ve doğruluğu içten sevmeye ve gereğinde ödevi uğrunda yaşamını hiçe saymaya yetersiz bir adam diye” (Rousseau, 2022: 134).

Rousseau, Toplum Sözleşmesi adı eserinde sivil dinde kabul edilmesi gereken ve uzak durulması gereken dört özelliği şöyle sıralamıştır:

“(1) Her şeye gücü yeten, idrak sahibi, iyiliksever, her şeyi önceden gören yardımsever bir Tanrı’nın varlığına inanç,

(2) Doğru olanların mutluluğa kavuşacakları ve kötülerin cezalandırılacağı ahret gününe inanç,

(3) Sosyal sözleşmenin ve yasaların kutsallığına olan inanç,

(4) Hoşgörüsüzlükten kaçınma” (Salihpaşaoğlu, 2015: 185-186; Rousseau’dan çeviren Günyol, 2022: 134).

Bunların dışında da Rousseau, bağnazlığın kaçınılması gereken bir durum olduğunu da dile getirmiştir. Dönemin de etkisiyle akıl temelli bir dini düşünce gelişmiştir ve geçmişin kalıntılarından kurtarılmış, kendine has bir doğal din ortaya konulmuştur (Salihpaşaoğlu, 2015: 167).

Sivil dinin hem tüm dinlerin müntesiplerini kapsaması hem de inançsız bireyleri kapsayabilmesi özelliği bu kavrama katılmak istenen bir işlevdir. Ataman (2020), Sivil Din’in vaz’ ettiği prensiplerle çatışmadığı, bireyde vatandaşlık ev ödev anlayışına zarar verebilecek duygu ve davranışlara yol açmadığı sürece her vatandaşın dilediği inanca ve dine tabii olabileceğini bildirir.

Rousseau’da sivil din kavramı insanlara toplum bilincine sahip olmayı, insanların ödevlerini yerine getirmelerinde kamçılayıcı güç olmayı ve toplumsal ayrışmayı engelleyen nitelikte olmayı hedefleyen bir düşüncedir.

Sivil din kavramının taşıdığı bu toplumsal ve siyasi kaygıların din desteğiyle yenilebileceği Rousseau tarafından *Cenevre Elyazmaları* adlı eserinde şu şekilde dile getirilmiştir:

“İnsanlar toplum içinde yaşamaya başlar başlamaz, onları orada [yani toplumsal yaşam içinde] tutmak için bir dinleri olması gerekir. Dinsiz bir halk hiçbir zaman

varlığını sürdürememiştir, sürdüremeyecektir de; eğer bir din verilmemiş olsaydı, ya kendileri yaparlardı veya kısa sürede yok olup giderlerdi” (Rousseau, 2003: 2012-2013).

Tarihsel düzlemde Jean-Jacques Rousseau’nun ardından karşımıza 1798 yılında doğup 1857 yılında hayata veda etmiş olan, pozitif felsefenin ve sosyolojinin babası olarak bilinen Auguste Comte çıkmaktadır. Auguste Comte’un felsefe anlayışı üç evreden oluşmaktadır. Birinci evre, 1820-1826 arasındır, ikinci aşama 1830-1842 yıllarını kapsar ve Comte bu dönemde Pozitif Felsefe Dersleri adlı eserini kaleme almıştır; üçüncüsü evre ise 1851-1854 yılları arasında geçen süreçtir bu dönemde de Pozitif Siyaset Sistemi ve İnsanlık Dinini Oluşturan Sosyoloji Dersleri isimli eserlerini kaleme almıştır (Aron, 2021: 61).

Comte düşüncesi pozitivizm taşlarıyla bezenmiş bir yol olarak da görülebilmektedir. Comte pozitivizm anlayışını *Pozitif Felsefe Dersleri* adlı eseriyle sistemleştirmiştir. Pozitivizm kavramının ne anlama geldiğinden bahsedecek olursak Auguste Comte’a göre “pozitif” deyiimi, kök şekliyle yıkıcı anlamındaki negatif deyiimi karşılığı olarak yapıcı anlamını dile getirir” (Hançerlioğlu, 1978: 317).

İlerlemeci yaklaşımı benimseyen ve Üç Hal Yasası (Loi Des Trois États) kuramının kurucusu olan Comte’a göre tüm bilimler üç aşamalı bir evre geçirecekler ve son durakları pozitivizm olacaktır. *Pozitif Felsefe Dersleri* adlı eserinde Comte, kendisinin sosyoloji tarihindeki en önemli teorisi olan “üç hal yasası teorisi”ni açıklamıştır. Üç hal yasası teolojik evre, metafizik evre ve pozitif evre olmak üzere üç dönemden oluşmaktadır. Comte, kendi içerisinde üç alt dönemi barındıran insanlığın ilk çağlarını teolojik dönem olarak adlandırmaktadır. Teolojik dönemde insanlar yaşadıkları anormal olayları doğüstü etkenlerin sonucu olarak görmektedirler. Teolojik dönemin yumuşatılmış bir geçişi olarak görebileceğimiz Metafizik dönemde ise doğüstü etkenlerin yerini soyut güçler almıştır (Comte, 2019: 18). Metafizik çağın da sonlanmasıyla pozitif çağa geçilmektedir ve bu çağda insanlar olguları izleyerek aralarında düzenli bir ilişki olup olmadığının saptamasını yapmaya çalışmaktadırlar (Koştaş, 1993: 68).

Kalelioğlu (2019), üç Hal Kanunu ile pozitif hale evrilen toplumların, Comte’a göre İnsanlık Dini’ne geçiş için gerekli aşamaları tamamlamış olduklarını ve bu süreçten

sonra, özelde bireylerin ve genelde ise toplumların, İnsanlık Dini'ne geçerek hakiki mutluluğu tadacağını bildirir.

L.L. Bruhl (1940), genel olarak insanlığın aradığı şeyin kişisel görüş ve ifade birliği, ahengi ve insicamı olduğunu, o zamana kadar bu ahengin, kilise tarafından sağlandığını, İhtilal sonucu bu ahenk kırılınca, bunu tekrar sağlamanın yani toplumu yeniden düzenlemenin başlıca gaye olduğunu belirtir.

Comte, toplumu birlikte tutacak bu gayeyi diğer toplumbilimcilerden farklı olarak akıl ve bilim yoluyla bulmaya çalışmış, bunun sonucunda inşa ettiği dine de “insanlık dini” adını vermiştir. Bu nedenle Comte’a “İnsanlık dininin kurucusu ve peygamberi” lakabı verilmiştir (Abrahamson’dan aktaran Çelebi, 1990: 20).

Emile Durkheim’a geldiğimizde ise Comte gibi ilerlemeci yaklaşımı benimsediği ve çalışmalarının temelinde dayanışma ve birlik olgularının olduğu görülmektedir. “Durkheim sosyal dayanışmayı yapısal ve ahlaki etmenler yoluyla açıklamaktadır. *Toplumsal İşbölümü* (1984/1893) adlı eserinde Durkheim, benzerliklerden kaynaklanan sosyal dayanışma ile uzmanlaşma sonucu ortaya çıkan sosyal dayanışmayı birbirinden ayırmaktadır” (Furseth ve Repstad, 2020: 70-71). Bu dayanışma türlerinden ilkinde “mekanik dayanışma” adını vermiştir. Bu dayanışma türünde Durkheim insanların adeta bir dişlinin çarklıları olduklarını dile getirerek birbirlerini tamamlayacak şekilde iş bölümü içerisinde bulunduklarını anlatır. “*Mekanik dayanışmaya dayalı toplumlarda bütün bireyler hayatlarını devam ettirmek için temel becerilere sahip olmak zorundadırlar. Yani bir erkek, baba olmanın yanında biraz avcı, biraz çiftçi, biraz inşaat ustası, biraz ayakkabı tamircisi vb. olmak zorundadır. Aynı şekilde kadın da anne olmanın yanında biraz çiftçilik, hemşirelik, aşçılık, terzilik, öğretmenlik yapmak zorundadır. Ancak toplumdaki insan sayısı arttıkça mekanik dayanışma toplumsal bütünleşmeyi sağlamada yetersiz kalır. Çünkü insan sayısı arttıkça insanların birbirine benzerliği de azalmaya başlar. Yeni düşünce ve davranış biçimleri ortaya çıkar; bununla birlikte tespit edilemeyen ve dolayısıyla cezalandırılmayan norm dışı davranışlar normları yıkmaya tehlikesini getirir*” (Bilgin, 2020: 63). Bu dayanışma türü daha çok küçük ve nispeten ilkel topluluklarda çoğunlukla görülmektedir.

Bir diğer dayanışma türü olarak Durkheim “organik dayanışma”dan bahsetmektedir. Bu dayanışma tipinin görüldüğü toplumlar birbirleriyle iletişimlerinin daha az

olduğu, bireyselliğin daha fazla görüldüğü toplumlar olarak görülmektedir. *“Toplumsal kişiliğin eriyip birbirinden farklı bireysel kişiliklerin öne çıkmasıyla birlikte toplumda artan iş bölümüne dayalı olarak organik dayanışma görülür. Bireyselleşme artmış ve kişiler artık büsbütün kolektif bilincin kaskacında olmaktan kurtulmuşlardır. Eski toplumda aile ve topluluk (komünite) merkezi rol oynarken bunların yerini devlet alır ve artık özdeşleşebileceği bir topluluk bulamayan insan anomi, yani normsuzluk (kuralsızlık) içine düşer”* (Bilgin, 2020: 63).

İntihar adlı kitabında bu konuyu detaylı şekilde ele almış, dinlerin hatta mezheplerin intiharları engelleme veya intiharlara sebep olmaları üzerine yaptığı çalışmaları da ortaya koymuştur. Örneğin Protestanlığın daha bireysel ve seküler olmasının bu açıdan olumsuz yansımaları olduğunu, Katolikliğin ise ritüeller gibi toplumu bir araya getiren etkinlikleri sebebiyle insanlara sosyalleşme alanı sağlamasının pozitif bir yansıması olduğundan söz etmiştir hatta bu konu hakkında *“insanlığın en temel eylemi ritüeldir.”* cümlesini de kullanmıştır (Ataman, 2020: 36).

Zaman içerisinde din ve ahlak kurallarının birbirlerinden bağımsız olduğu fikri yaygınlaşsa da Durkheim’a göre bu iki inanç ortak temelden neşet etmiş iki ayrı olgudur. Moral otorite daha çok gündelik hayatta işlevselliğini ortaya koyarken dini otorite daha uhrevi işleve sahip gibi kabul edilse bile Durkheim’a göre *“dini olanın varlığı, sivil olanın mevcudiyetine bağlıdır. Terside geçerlidir.*

... Durkheim’ın din tanımı da dikkate alındığında denilebilir ki, her ikisi de birlikte insanları ahlaki bir topluluk içinde birbirine bağlar. Buradan hareketle Durkheim’ın insanlar bir grup oluşturmak üzere bir araya geldikleri sürece aralarında mutlaka bir tür ortak din ya da inanç veya bunların fonksiyonel karşılığının olması gerektiğine inandığını söyleyebiliriz” (Ataman, 2020: 37).

Durkheim yaşanan sosyal değişimler sonucunda dinin insan hayatı üzerindeki etkisinin kırıldığını ve azaldığını kabul etmekle birlikte Comte’un aksine hiçbir zaman insan hayatından tamamen silinemeyeceğini savunur. *“Durkheim din kurumunun insanlık tarihi kadar eski olması hasebiyle bariz bir şekilde insan varlığını temel ontolojik ihtiyaçlarına cevap verdiğini salık verir. İnsanlık tarihinde dinsiz bir toplumun olmamasını bunun en önemli göstergesi sayar”* (Taş, 2020: 448).

Ancak dinin bekasını koruyacağını söylemesine ek olarak şu cümlelerle de dinin değişeceğini, ilk günkü kimliğini koruyamayacağını da savunmuştur: *“Her ne kadar*

dinin bir anlamda vazgeçilmez olduğu iddiası doğru ise de dinin değışeceği daha az doğru değildir; dünün dini yarının dini olamaz’’ (Durkheim’den aktaran Ataman, 2020: 40).

Sivil din yaklaşımının oluşmasına zemin hazırlayan siyasi ve sosyal durumlara geldiğimizde ise sosyal etki açısından ilk olay olarak inançlarından ve yaşayış biçimlerinden dolayı Avrupa’da Katolik kilisenin yoğun baskısı altında kalan Püritenlerin Amerika’ya göç etmelerini açıklamak gerekmektedir. Bu göç hareketi 1620 yılında başlayıp 1640 yılında sona ermiştir. Daha sonra tarih 1680’li yılları gösterdiğinde diğer milletlerden de Amerika’ya -günümüzde de halen devam eden- yoğun bir göç akımı başlamıştır ve bunun sonucu olarak Amerika toplumu kozmopolit bir yapı kazanmıştır. Bu göçler sonucunda toplumda birçok farklı etnik yapı bulunmasından dolayı farklı siyasi politikalar da izlenmeye başlamıştır. Örneğin Kral II. Charles’in emriyle William Penn 1681 yılında Pennsylvania kolonisi oluşturmak üzere görevlendirilmiş ve William Penn burada farklı sebeplerle farklı topraklardan ayrılıp gelen insanlara her bakımdan özgürlük sağlanması amacıyla 1701 yılında toplumla bir İmtiyaz Sözleşmesi yapmış ve toplumda hiç kimsenin dini inancı sebebiyle hakir görülmeyp aşağılanamayacağını ilk anayasada bir kural haline getirmiştir. Sağlanan bu çoğulculuk fikriyle bu topraklara göç eden insanlar kendilerine sağlanan bu özgürlüğün mahcupluğuyla Amerika’da var olan yasalara ve normlara saygı duyarak ve bunların varlığının korunması için çabalayarak hayatlarını idame ettirmektedirler. Ülkede birçok farklı ırktan, kültürden, anlayıştan insan bulunmasına rağmen tek bir dil, tek bir anayasa çerçevesinde yönetilmektedirler. Tüm bu farklılıkların kabul edilerek var olan değerlerin korunması ve bir üst kimlik oluşturulmuş olması durumu da esasında Amerikan sivil dininin varlığını bize göstermektedir (Toksoy, 2011: 68).

Bu duruma temel sağlayan bazı siyasi ve sosyal meseleleri anlatmak gerekirse öncelikle sivil din anlayışının oluşmasında büyük etkisi olan savaşlardan bahsetmek gerekmektedir.

Bellah’ın 1967 tarihli Civil Religion in Amerika başlıklı makalesine bakıldığında sivil dinin üç adet çile döneminden geçerek var olduğu anlaşılmaktadır. İlk çile dönemi olarak Bellah Amerika’nın kendi bağımsızlığını kazandığı süreci anlatmaktadır. Yedi Yıl savaşlarıyla Amerika İngiltere’ye bağlı bir koloni olmaktan sıyrılıp kendi

özerkliğini savaşarak kazanmıştır. O dönemki başkan Thomas Jefferson 4 Temmuz 1776 tarihinde bir Bağımsızlık Bildirisi yayımlatmış ve bu bildiriyle de kendi özerkliklerini dünyaya ilan etmişlerdir. Bu dönemde yaşanan son olay ise Amerika'ya sonradan gelmiş, göç etmiş kişilerle Amerika yerlilerinin yani Kızılderililerin arasında geçen savaştır. Bu savaşı Kızılderililer kaybetmiş, diğerk taraf ise kazanmıştır (Toksoy, 2011: 70-71).

Özetlenecek olursa bu dönemde Amerika prangalarından kurtulmuş ve kendi toplumunu oluşturabilmek için savaşmıştır. Bu dönem Amerikan halkının özgürlük fikrinin pekişmesine de yol açmıştır.

İkinci döneme geldiğimizde ise yayımlanan bildiriden sonra gündemi insan hakları, kölelik hakları vs. oluşturmaktadır. 1860 ve 1865 yılları arasında yaşanan kölelik savaşları en belirleyici unsur olmuştur. İş gücünü ucuz bir şekilde sağlamak amacıyla Afrika'dan insanların zorla göç ettirilmesiyle kölelik meselesi ortaya çıktıktan sonra bu kişiler bireysel haklarını kazanmak adına bir iç savaşa sebep olmuşlardır (Toksoy, 2011: 71-72). Bellah, makaleyi yayımladığı tarih olan 1967 yılında dahi bu durumun gündemden hala düşmediğini dile getirmiştir (Bellah, 1967: 53).

Üçüncü döneme baktığımızda bu dönemin ikinci dünya savaşının başladığı tarih olan 1945 yılından başlayarak günümüze kadar gelen süreci kapsadığını görmekteyiz. Bu dönemin temel problemi Amerika'nın örnek ve seçilmiş olması vurgusunun iç ve dış siyasetteki yansımalarının oluşturduğu problemlerdir. Robert Bellah (1927-2013), Amerika'nın Roosevelt'ten başlayarak Doğu ve Batı'daki siyasi ve sosyal anlayışların tek potada eritilebileceğı yeni bir devlet modeli arama çabası içerisine girildiğini vurgulamaktadır. Bunun sonucu olarak da Vietnam Savaşı'na girildiğini belirtmektedir. Amerika'nın günümüzde halen soğuk savaş şekline büründürerek sürdürdüğü bu savaşların ana müsebbibi örnek ve yüce ulus olma istekleridir. Bu savaşlarda sivil dinin topluma aşıladığı minnettarlık ve insanlara sağlanan özgürlük karşısında oluşan bağıllık neticesinde fazlaca kan dökülmüştür (Toksoy, 2011: s.73-74). Christi sivil din için "ekonomi, politika, kilise ve diğerk şeyler dahil her türlü hakimiyeti geliştirmek için de kullanılmıştır" (Christi, 2001: 73).

Yukarıda da görüldüğü gibi ilk iki döne sivil dinin oluşma evresi, son dönem ise etkilerinin göz önüne serilmeye başladığı evre olarak değerkendirilebilmektedir.

4.3. Sivil Din Anlayışı ve Robert Bellah

23 Şubat 1927 tarihinde Amerika'nın Oklahoma kentinde dünyaya gelen Robert Neelly Bellah, yapısal fonksiyonalizmin savunucusu ve aynı zamanda Amerikan Sivil Dini fikrinin kurucusudur.

Robert N. Bellah, *Civil Religion in America* adlı makalesine iki fikri eleştirerek başlamıştır. Bunlardan ilki Hristiyanlığın ulusal bir inanç olduğunun savunulması diğeri ise kilise ve sinagogların sadece “Amerikan yaşam tarzı”nı kutsadığının savunulmasıdır (Bellah, 2006: s. 40). Bellah bu görüşleri reddederek “mevcut kiliselerle yan yana ve fakat bu kiliselerden tamamen ayrı ve ayrı olduğu kadar da belirgin olan kurumsallaşmış gerçek anlamda bir dinin varlığından söz eder. Makalesindeki iddiasının sıradan bir “görüş” olmadığını vurgulamak için de, bu dinin kendine has bir ciddiyet ve bütünlüğünün olduğuna vurgu yaparak, herhangi bir din gibi çalışmayı ve ciddiyete alınmayı hak ettiğini savunur. İşte bu din, en mükemmel şekliyle Amerika Birleşik Devletleri’nde yaşanan sivil dindir” (Ataman, 2020: 72).

Bellah tarafından sivil din şu şekilde tanımlanmıştır: “ Her milletin hayatında bulunan ve kendisiyle kendi tarihsel tecrübesini, aşkın (diye telakki ettiği) bir hakikatin ışığında yorumladığı dini boyuta işaret eder” (Bellah’tan aktaran Ataman, 2020: 70).

Robert Bellah sivil din hakkındaki fikirlerini temellendirmek için Amerika tarihinde yaşanmış olayları ve Amerikan tarihinde önemli yere sahip birtakım olguları da örnek göstermiştir.

Bölümün önceki kısımlarında da belirtildiği gibi Rousseau, Comte ve Durkheim da benzer fikirlerle bir sivil din inşa etme fikrini öne sürmüşlerdi. Ancak Şentürk (2017), Rober N. Bellah (1927-2013)’ın sivil din kavramıyla Amerika’daki dini olgunun; kurumsal olmayan, mezhepler ve dinler üstü, belli bir kutsal metinden bağımsız, Amerika’nın insanlara karşı sevgi dolu Tanrı (Providence) ile çok özel bir ilişkiye sahip olduğu inancına dayalı sosyolojik boyutunu kastettiğini belirtmektedir.

Amerikan sivil dini “Amerikan yaşam tarzı”na uygun bir şekilde ülkede yaşamını sürdüren tüm dindarları (hangi din olduğu fark etmeksizin) kapsamak amacıyla herhangi bir dinin kutsal metnine bağlı kalmadan faaliyet göstermektedir. Bellah bunun en net örneğinin Amerikan başkanlarının konuşmalarında görülebileceğini

söylemiştir. Örnek olarak bazı Amerikan başkanlarının görevlerine başlamadan önce yaptıkları konuşmalarını sunmuştur. Kennedy konuşmasının üç yerinde “Tanrı” kelimesini kullanmasına rağmen herhangi bir dine ait yaratıcı sıfatına asla bir yakınlık göstermemiş, tüm insanları kuşatıcı bir retorik ortaya koymuştur (Ataman,2020: 72). Bir sonraki makalesinde ise Benjamin Franklin’in (1706-1790) konuşmasını analiz etmiştir. Toksoy (2011), Bellah’ın Franklin’in yaşamını incelediğinde her zaman dini geleneğe bağlı biri olduğunu ve bir yaratıcı inancına daima sahip olduğunu dile getirmiştir. Bu sebeple Bellah, Franklin’in Tanrı’nın kendi takdiriyle dünyayı yönettiğine, bütün suçları cezalandıracağına ve iyilikleri mükafatlandıracağına olan inancının sebebinin sivil bir dine olan inancı olduğunu kaleme aldığını belirtir.

Bellah’ın (1967), ifadeleri ile sivil dinin “kendi peygamberleri, şehitleri, kutsal olayları, kutsal yerleri, dinsel ritüel ve sembolleri vardır. O, Tanrı’nın iradesi ile mükemmel bir şekilde uyumlu ve bütün ulusların ışığı olarak Amerika’nın bir toplum olması ile ilgilidir.”

Şentürk (2017), sivil dinin tanrısının herhangi bir kutsal metin tarafından tanımlanmadığını, Amerika gibi genç olduğunu, mutlak hakimiyeti elinde tuttuğunu ve üniter yapıda olduğunu (tüm din ve mezheplere açık) bildirir.

Bellah makalesinde sivil dinin siyasal düzlemde kullanımına vurgu yaparak bu “din”in kendi kutsallarını sıralamıştır. Düzce (2020), Bellah’ın makalesi boyunca kurucu babaların söylemlerine, Bağımsızlık Bildirgesine, Washington’dan Kennedy’ye başkanlık açış konuşmalarına, Gettysburg Nutkuna, Lincoln Anıtı ve Arlington Ulusal Mezarlığı gibi ABD’nin sembol ve anıtlara (bunlar kutsal yerler olarak telakki edilmekte); Şükran Günü, Anma Günü, Gaziler Günü, okullarda bayrağı selamlama ve törenler gibi kutlama ve ritüellere yer verdiğini bildirir.

4.4. Osmanlı Devleti'nde Ortaya Çıkan Kültürel Milliyetçilik Fikrinin Oluşmasına Zemin Olan Siyasi-Sosyal Durum ve Tarihsel Temeli

Milliyetçilik fikri dünya çapında yaşanan değişimin de etkisiyle Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde karşımıza belirgin bir şekilde çıkmaktadır. Karpat (2017), milliyetçiliğin ilk kez 18. yüzyılın ikinci yarısında Balkanlar'daki Ortodoks Hristiyanlar arasında ortaya çıktığını ve imparatorluğun Müslüman tebaasının 1908 Jön Türk İhtilali'ne kadar tam bir etnik milliyetçilik deneyimi yaşamadığını belirtir (Karpat, 2017: 187).

Osmanlı Devleti 19. Yüzyılda zirve dönemi olarak görülen 15 ve 16. Yüzyıldaki hem kendi toplumu üzerindeki hakimiyetini tekrar aynı şekilde sağlayabilmek adına hem de dünya devletleri arasındaki eski kuvvetli imajıyla söz sahibi olma isteğiyle bazı arayış yolları öne sürülmüştür. Bu fikirlerden birisi de Milliyetçilik fikridir (Yıldız, 1999: 279). Türk milliyetçiliği, özellikle Batılı toplumlarda olduğu gibi, tarihsel sürecin öngördüğü toplumsal dinamiklerdeki değişim olgusunun doğal sonucu olarak değil, imparatorluğun yıkılma sürecinin önüne geçmek üzere seçilen alternatif çözümlerden birisi ve bütünüyle bir grup aydının benimsediği bir ideoloji biçiminde ortaya çıkmıştır (Uzun, 2010: 253).

Karpat (2017) milliyetçilik akımının Osmanlı İmparatorluğu üzerine hızla etkisini göstermesinin sebebini şu şekilde açıklamaya çalışmıştır:

“Osmanlı Devleti, on üçüncü yüzyılın sonunda Türkçe konuşan aşiret liderleri ve az sayıda Hristiyan şefi tarafından kuruldu. Toprakların esas kısmı, Ortodoks Hristiyanların yoğun olduğu Balkanlar'da bulunmaktaydı. Bu insanlar Bizans İmparatorluğu'nun sosyal düzeninden veya Dördüncü Haçlı Seferi'nden sonra kurulan yerel feodal hanedanlardan son derece rahatsızdılar. Osmanlıların ve ilk Müslüman yerleşimcilerin inancı, çeşitli inanışların halk seviyesinde barış içinde bir arada yaşamasına imkân tanıyan 'uçlara özgü' serbest ve eklektik bir İslam anlayışına dayanıyordu. Bu bir arada yaşama anlayışı II. Mehmet tarafından millet sistemi şekline sokularak resmileştirildi. Millet sistemi, Balkanlar'daki her etnik ve dini gruba kendi dillerini, kültürlerini ve inançlarını Ekümenik Ortodoks Patriği'nin otoritesi altında sürdürme imkânı sağlamaktaydı. Ortodoks Patrikhanesi'nin Yunan olmayan grupları Yunanlaştırma faaliyetlerine tepki olarak Balkanlar'da milli kiliselerin

kurulduğu 1760'lara kadar bu durum devam etti. Bu milli kiliseler daha sonra ortaya çıkacak milli akımların bel kemiği oldu.” (Karpas, 2017: 170-171)

Fethedilen bölgelerde uygulanmış olan istimalet (hoşgörü) politikası sonucunda azınlık olarak Osmanlı toplumunda kendine yer bulmuş farklı milletler kendi geleneklerini, göreneklerini, dillerini ve dinlerini yaşatabilmiş ve koruyabilmişlerdir. Bunun yanında Osmanlı Devleti'nde bürokrat olma yolu yalnızca Enderun yolundan geçmekteydi ve Enderun'da da Müslüman olmak ve Osmanlıca bilmek şartını yerine getiren devşirmeler eğitim görürken “millet-i muhakkime” sıfatıyla anılan Türkler için bürokrat olma yolu kapatılmıştı. Türklere yalnızca asker olma şansı tanındığından zaman içerisinde savaşların artmasıyla Türkler hem nüfus olarak hem de zaten başlangıçta çok fazla şans tanınmadığından maddi olarak zayıflamış, buna karşılık diğer ırklara mensup kişiler ise iki yönden de güçlenmişlerdir (Uzun, 2010: 255).

İslam'ın yaygınlaşması, irşad niyetiyle Osmanlı devleti bazı konularda Müslüman topluluğa gayrimüslimlere nazaran bazı avantajlar da sunmuştur. Bu durumu Uzun şu şekilde açıklamıştır:

“Örneğin gayrimüslimler kılık-kıyafet hususunda bazı düzenlemelere tabi tutulmuştur. Bu konuda Müslümanlara benzemeleri yasaktır. Her bir gayrimüslim topluluk için bazı renkler belirlenmişti. Diğer yandan, gayrimüslimlerin evlerine bazı sınırlamalar getirilmiş, Müslümanların evinden daha büyük ve gösterişli evler yapmaları yasaklanmış, dinsel mekanlar inşa ederken de izin şartına bağlanmışlardır. Aynı şekilde Müslümanların da gayrimüslimlere benzemesi yasaktır” (Uzun, 2010: 254).

Osmanlı Devleti'nde milliyetçilik akımının etkisiyle çözünme yaşanması ilk olarak Balkan topraklarında görülmeye başlanmıştır. “Osmanlı'nın Romanya'yı, Karadağ'ı, Yunanistan'ı, Bulgaristan'ı, Sisam'ı, Girit adalarını ve en son da Rumeli'yi kaybetmesine yol açan, bu topraklarda gelişen milliyetçilik hareketleri olmuştur” (Saklı, 2012: 3).

Milliyetçilik akımının etkilerinin kırılması adına uygulanan ilk fikir akımı “Osmanlılık” fikri olmuştur ve bu fikir akımı, Osmanlı toprakları üzerinde yaşayan gayrimüslim ve Müslüman tebaanın tamamına her açıdan eşit haklar verilmesi esasına dayanmaktadır. Bu fikrin oluşmasında Amerika örnek alınarak çeşitli ulusları kendi bünyesinde buluşturup nasıl Amerika Birleşik Devletleri oluşturulduysa, benzer bir

tavırla Osmanlı da farklı etnik kökenden gelen halkını bir arada tutarak “Devlet-i Aliye-i Osmaniye’yi” istenilen konumda ve durumda tutulabileceği düşüncesi bulunmaktaydı (Akçura, 1976: 19). Fuat Köprülü’nün de Akçura’yı desteklediğini şu cümleyle görmekteyiz: “Osmanlı, Türklüğün, Araplığın, Rumluğun, Ermeniliğin heyet-i mecmuası demektir; onlardan ayrı ve müstakil bir Osmanlı mefhumu anlaşılmaya” (Tuncer, 1990: 24).

Karpat (2017), Fransız İhtilali’nin etkisiyle yayılan milliyetçilik akımının etkilerini gösterdiği dönemlere gelindiğinde ise Osmanlı toprağında yaşamını sürdüren tüm halkın öncelikle Tanzimat Fermanı ile daha sonra Islahat fermanı ile eşit konuma getirilmesi konusunda demokratik adımlar atıldığını ve bu dönemde yaygın olan fikir akımının da Osmanlılık fikri olduğunu belirtir. Bu fikri yansıması açısından II. Mahmud’un şu cümlesi güzel bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır: “Bir kişi kilisede Hristiyan, camide Müslüman’dır, ama buraların dışında herkes benim tebaamdır.”

Uçar (2018), Osmanlılık fikrinin Balkan Harpleri neticesinde Avrupa’daki topraklarını kaybetmesiyle ve 1912 yılında da Arnavutluk’un bağımsızlığını kazanmasıyla diğer fikirlerle yarışamaz hale gelerek geçerliliğini yitirdiğini belirtir (Uçar, 2018: 97). Bunlara ek olarak Yusuf Akçura da Osmanlılık fikrinin bir idealden öteye geçemeyeceğini de *Üç Tarzı Siyaset* adlı eserinde “beyhude yorgunluk” (Akçura, 1976: 31) şeklinde tanımlayarak dile getirmiştir.

Osmanlılık ve İslamcılık fikrinin beklenen işlevlerini yerine getiremediği fark edilince ve de Osmanlı topraklarının zaman ilerledikçe daralması sonucunda Türkçülük fikri önem kazanmıştır. Ancak bu dönem öncesinde de Türk etkisi Avrupa’da görülmektedir. Ziya Gökalp bu etkiyi şu cümlelerle açıklamıştır:

“*Türkçülüğün yurdumuzda ortaya çıkmasından önce Avrupa’da Türklükle ilgili iki hareket oluştu. Bunlardan birincisi Fransızca, Turquerie denilen, Türk hayranlığı’dır. Türkiye’de yapılan ipekli ve yün dokumalar, halılar, kilimler, çiniler, demirci ve marangoz işleri, ciltçilerin, tezhipçilerin yaptıkları ciltler ve tezhipler, mangallar, şamdanlar, vb. gibi Türk sanat eserleri çoktan Avrupa’daki sanatseverlerin dikkatini çekmişti. Bunlar, Türklerin eseri olan bu güzel şeyleri binlerce lira vererek toplarlar ve evlerinde bir Türk salonu veya Türk odası oluştururlardı. Avrupa’da ortaya çıkan ikinci harekete de Türkiyat (Türkoloji) adı verilir. Rusya’da, Almanya’da,*

Macaristan’da, Danimarka’da, Fransa’da, İngiltere’de birçok bilim adamları eski Türklere, Hunlara ve Moğollara ait tarihi ve arkeolojik araştırmalar yapmaya başladılar. Türklerin çok eski bir millet olduğunu, oldukça geniş bir alanda yayılmış bulunduğunu ve çeşitli zamanlarda dünya egemenliğine yaraşır devletler ve yüksek medeniyetler kurduğunu meydana koydular’’ (Gökalp, 2019: 18-19).

Ancak Osmanlı’da Türkçülüğün ulusçuluk anlamında değer kazanması 19. Yüzyılın başlarına tekabül etmektedir. Bu fikir akımının önem kazanmasında 1865 yılında kurulmuş olan ve üyeleri arasında Ziya Gökalp, Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi gibi kişilerin olduğu Genç Osmanlılar Cemiyeti’nin oldukça büyük bir payı vardır (Köçer, 2003: 10-13). Yesevi (2012), Genç Osmanlılardan Şinasi, Namık Kemal, Ali Suavi ve Ziya Paşa’nın yazılarında, vatan ve hürriyet kavramlarından bahsettiklerini ve Tanzimat’ın liberal uygulamalarını, devletin dışarıya borçlanmasını, kapitülasyonları, yasaların laikleşmesini ve şeriattan uzaklaşılmasını eleştirdiklerini bildirir.

Bunun dışında vatan ve millet sevgisini dile getiren kişiler yine bu topluluğa mensup kişiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Karpat (2017), kişi ile ülke arasındaki yeni ilişkinin ilk kez Namık Kemal (ö.1888) tarafından vatan vazifesi ve fedakârlık kavramları temelinde tarif edildiğini, bu meşhur şair ve oyun yazarının ilk kez 1873’te sahnelenen *Vatan yahut Silistre* adlı oyununda vatani bütün Osmanlıların (oyunun kahramanları esasen Balkan kökenli Müslümanlardı) sadakat, bağlılık ve fedakârlık borçlu oldukları yüce bir varlık olarak tanımlamakta olduğunu ve vatan sevgisinin Allah vergisi, doğal ve yüce bir duygu olduğunu bildirir.

Vatan yahut Silistre oyununda genel olarak “vatan sevgisi imandandır” teması işlenmiştir (Karpat, 2017: 176). Bu temayı oyunun başkarakterlerinden olan İslam Bey’in gönül ilişkisi içerisinde bulunduğu Zekiye’ye kurduğu şu cümleyle de net bir şekilde görebilmekteyiz: “Devlet savaş açmış... Hiç nasıl olur ki, vatan tehlikede bulunsun da ben evimde rahat oturayım?... Vatanımın uğrunda ölmeyeceksem, ya ben niçin doğdum?” (Kemal, 2008: 31-32) Bu tiradın bir kısmından da anlaşılacağı gibi Kemal, kişinin varlığını vatan toprağının varlığına bağlamış ve bu şekilde değerli kılmıştır.

Karpat (2017), Namık Kemal’in ortaya koyduğu, kişinin vatana bağlılığı ve tüm benliğini bu vatana feda etmesi anlayışının, yükselen Osmanlı (daha sonra Türk)

Müslüman milliyetçi aydınlarının temel inancı haline geldiğini ve bugüne dek sembolik önemini sürdürdüğünü belirtir ve toprak temelli bir vatanseverlik veya daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse kişinin doğduğu topraklara bağlılığının ve yaşamını burada sürdürme arzusunun, bu inancı sağlamlaştırdığını, genişlettiğini ve dönüşüme uğrattığını bildirir.

Ancak zaman içerisinde Türk milliyetçiliği hakkında Karpas (2017), etnik (kavmiyetçi) Türkçülük ve kültürel-tarihsel Türkçülük olmak üzere iki belirgin eğilim ortaya çıktığını ve Türk etnik milliyetçiliği büyük ölçüde Azerbaycanlı Hüseyinzade Ali ve Ahmet Ağaoğlu ile Kazanlı Yusuf Akçura gibi aydınların etkisi altında geliştiğini belirtmektedir.

Yukarıda bahsedilen fikir adamlarına göre Türkçülük -Fransız İhtilali ile yaygınlık kazanan milliyetçilik anlayışına uygun olarak- ırk ve dil esasına dayanmaktaydı. Hatta Akçura milliyetçilik kavramının kökeni olan millet kelimesini şu şekilde tanımlamaktaydı: "Millet, ırk ve dilin esasen birliğinden dolayı sosyal vicdanında birlik ve beraberlik meydana gelmiş insan toplumdur" (Akçura, 1978: 35).

Bunun aksi görüşünde olan Ziya Gökalp ise aynı ırka dayanma zorunluluğunu reddederek millet olmanın temelini aynı coğrafyada büyümeye, aynı gelenekten eğitim almış olmaya, aynı değerlere sahip olmaya ve aynı dili konuşmaya bağlamıştır (Gökalp, 1977: s.21-22). Kültürü temel alarak kavramı açıklayan Gökalp millet olmayı şu şekilde açıklamıştır: "*millet, dilce, dince, ahlakça ve güzellik duygusu bakımından müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir topluluktur. Türk köylüsü onu (dili dilime uyan, dini dinime uyan) diyerek tarif eder*" (Gökalp, 1977: 22).

Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinde antropologlar arasında en yüksek konumda olan Manouvrier ismindeki bilim insanının yaptığı çalışmalar sonucunda ortaya koyarak farklı bir temelde millet kavramının oluşturulması gerektiğini savunmaktadır (Gökalp, 2019: 27-28).

Gökalp, kavim milliyetçiliğini neden savunmadığını ise şu cümleleriyle açıklamıştır:

“Eski toplumlar genellikle saf ve yabancılarla karışmamış birer kavim olduklarını savunurlardı. Halbuki, toplumlar tarih öncesi zamanlarda bile, kavmiyetçe saf değildiler. Savaşlarda esir alma, kız kaçırma, suç işleyenlerin kendi toplumundan

kaçarak başka topluma girmesi, evlenmeler, göçler, yabancıları kendilerine benzetme ve başka bir topluluk içinde erime gibi olaylar milletleri sürekli birbirine karıştırmıştı. Fransız bilim adamlarından Canülle Julian ile Meilet, en eski zamanlarda bile saf kavmin bulunmadığını savunmaktadırlar. Tarih öncesi zamanlarda bile saf bir kavim bulunmazsa, tarihi devirdeki kavmi karışmalardan sonra, artık saf bir kavmiyet saçma olmaz mı?’’ (Gökalp, 2019: 28)

Coğrafi Türkçülüğü de aynı coğrafyada bulunan farklı milletlerin de kendi içlerinde farklı kültürler taşıyabildiği gerekçesiyle (Gökalp, 2019: 29), İslamcılıkta millet tanımının bütün Müslümanları kapsamaması sebebiyle bu durumun ümmet olma manasına geldiğini söyleyerek, fertçilere göre ise millet tanımını da tanımın kendi içerisinde tezat oluşturduğu gerekçesiyle reddetmiş ve "Millet, aynı milli kültürde ortak olan fertlerin bütünüdür" (Gökalp, 1977: 21-22). Diyerek kendi millet tanımını ortaya koymuştur (Gökalp, 2019: 30).

4.5. Zemin Olarak Yeni Lisan Hareketi ve Bu Hareketin Oluşmasını Sağlayan Siyasal-Sosyal Ortam

Osmanlı Devleti'nin 10. Yüzyılda İslam diniyle ve medeniyetiyle tanışmasıyla beraber toplumda birçok açıdan farklılaşmalar gözlenmeye başlanmıştır. Bu farklılaşma alanlarından biri hatta en önemlisi de muhakkak ki dildir. Başlangıçta dini öğrenmek adına öğrenilen Arapça ve Farsça zaman içerisinde edebiyatın da etkisiyle Türk toplumunda kendine büyük ölçüde yer edinebilmiştir (Öksüz, 2004: 167).

Öksüz (2004), 1890'ların son yıllarından itibaren *Servet-i Fünun* dergisi etrafında toplanan Edebiyat-ı Cedide topluluğunun “sanat için sanat” görüşüne uygun olarak kullanılan ağdalı dil ve üsluba karşı, “tasfiyecî” olarak nitelenen dil reformcularının karşıt bir hareket başlattıklarını, ancak başarısız olduklarını bildirir.

Daha sonra dilde yeni bir sadeleşme hareketi olarak *Genç Kalemler Dergisi*'nin II. Cildinde yayımlanan *Yeni Lisan* adlı makaleyle yabancı dillere ait olan ancak Türkçede kullanılan dilbilgisi kurallarının çıkarılmasını ve sözcük olarak da tasfiyeciliği değil sadeleşmeyi savunan, dildeki ikililiği sona erdirmeyi hedefleyen “Yeni Lisancılar” tarihte yerlerini almışlardır (Özyurt, 2005: 53-54).

Özyurt (2015), derginin bundan sonraki sayılarının hep ‘Yeni Lisan’ başlığıyla çıktığını, ‘Yeni lisan’ın teori ve uygulamasını göstermenin *Genç Kalemler*’in yayın amacı haline geldiğini bildirir.

Yeni Lisan hareketinin ortaya çıkış sebebini daha açık bir şekilde anlamak adına Öksüz (2016), dönemin sosyal, siyasi ve fikri yapısının bilinmesi gerektiğini savunur ve bu hareketi oluşturan siyasi-sosyal sebepleri şu şekilde açıklar:

“Siyasi Sebepler

Meşrutiyet’in hiç beklenmedik bir anda ilanı ile gelen serbestlik ve bunun sonucunda ileriye ait ümitlerin artması

Bağımsızlık kararlarını çoktan vermiş olan birtakım etnik unsurların, hiç beklemeden bu kararlarını uygulama safhasına koymaları

3 Ekim 1908’de Bosna-Hersek’in Avusturya-Macaristan’a ilhakı; 5 Ekim 1908’de Bulgaristan’ın bağımsızlığını ilan etmesi; 15 Ekim 1908’de Girit’in Yunanistan’a katılışının, İttihad-ı anasır’dan medet umanları uyarmaya yardım etmesi ve bütün bu

hareketlerin sonucunda milli birlik ve beraberlik ruhu ile toplumumuzda Türk milliyetçiliğinin yeni bir hayat arayışı içerisine girişi’’ (Öksüz, 2016: 86).

Yeni Lisan hareketinin oluşmasına sebep olan sosyal etkilere geldiğimizde ise bu etkileri Ömer Seyfeddin Yeni Lisan adlı makalesinde şöyle açıklamıştır:

“ Siyasi inkılap ile uyanan gençlik, ruhunu değiştirdi. İçtimai sefaletimizin farkına vardı. Elimizde lisan ve edebiyat yoktu. Bu hastalığı tedavi için birçokları lisaniyat ile uğraşmaya başladılar. Vukufları arttıkça gördüler ki şimdiye kadar pek yanlış bir yola, pek derin bir uçuruma, pek koyu bir karanlığa gidilmiş..

Vakıa bu içtimai serseriliğimiz evvelce bazıları tarafından da sezilmişti: Lakin nasıl tedavi edileceğini kimse bilmiyordu. O vakitler fenne, ilme bugünkü kadar temas edememişlerdi. Lisan cezrlerden değil, kendi tasniflerinden mürekkeptir, hakikatini anlamıyorlar ve tasfiyecilikle uğraşıyorlardı.

Siyasi inkılap ile beraber belki daha evvel uyanan, varlığını duyan ve var olmaya niyet eden gençlik, dünyanın en güzel ve en ahenkli lisanı olan Türkçe yalnız avam ve kadınlara, yalnız tekellüm lisanına bırakıp, yine eski lisanlarla, yani Enderun argosu ile millette yabancı ve faydasız kalamazdı. Nitekim kalmadı. İsyan etti. Türkçeyi boğan anat (nauance)’siz ve bir manada birçok kelimeleri üşüştüren fenne, ilme, tabiata taban tabana zıt bulunan kapitülasyonları atmaya, koparmaya kalktı’’ (Ömer Seyfeddin, 1912: 24-25).

Siyasi değişimle gençlerin kendi özlerine dönmek durumunda kaldıklarını ve özlerinin ne kadar önemli olduklarının farkına varıldığını dil getiren Seyfeddin, bir topluluğun özünü oluşturan olgulardan biri olarak görülen dilin temel çalışma alanları olduğunu vurgulamıştır. Bu öze dönüşle gençler tarafından Türkçenin değeri anlaşılmış ve sokakta konuşulan bir dil olmaktan çıkarılıp tüm halka yayılması gerektiği konusunda çalışmalar yapılması gerektiğini vurgulamıştır ve bu değişimi gençler sağlayamazsa milli edebiyatı kurmanın mümkün olmadığını dile getirmiştir (Bozdoğan, 2007: 264).

Yaşanan bu siyasi ve sosyal gelişmeler sonucunda Ömer Seyfeddin’in Genç Kalemler dergisinin ikinci cildinde “Yeni Lisan” adlı makalesinin yayımlanmasıyla milli edebiyata yönelme furyası başlamıştı. Bu makalede edebiyatın millileşmesi hakkındaki görüşlerini “*Eski Lisan, Edebiyatımız, Milli Edebiyatımız, Şarka Doğru, Garba Doğru, Bugünküler, Başkaları, Hastalıklar, Tasfiye, Nasıl?, Milliyete Doğru,*

Tasfiye Sarfi, İsimler, Sıfatlar, İmla, Gaye, Ey Gençler!, Netice” başlıklarıyla halka sunmuştur (Akgün, 2014: 88).

Okay (2019), savaşlar ve toplumsal yapıyı tehdit eden diğer durumlar karşısında toplumsal birliği güçlendirmenin ve direnci arttırmak üzere edebiyatın kamuoyunu etkileyen gücünün devreye girmesinin çok tabii olduğunu bildirir. Küresel anlamda etkili olan Fransız İhtilali’nin beraberinde getirdiği Milliyetçilik akımının etkisinin Osmanlı topraklarında da görülmesi sonucunda, Türk nüfusu da kendi değerlerini korumaya yönelmiş, bunu da milli dil ve kimliğin inşasıyla yapmaya çalışmışlardır (Okay, 2019: 341).

Bars (2017), Gökalp’e göre dilin, milliyetçiliğin en önemli unsurlarından olduğunu ve millî kimliğin temel dayanağı olarak görüldüğünü bildirir. Bu aşamada da milliyetçiliğin edebiyattaki yansıması olarak *Yeni Lisan* makalesi ortaya konulmuştur. *Yeni Lisan* makalesi özet olarak “‘Milli bir edebiyat dile getirmek için evvela milli bir lisan ister.’” (Ömer Seyfeddin, 2001: 106) fikri üzerine kurulmuş bir hareketi açıklamaktadır (Bozdoğan, 2007: 263-264). Dilde millileşme hareketinin temsilcilerinden olan Ömer Seyfeddin, *Yeni Lisan* makalesinde dilde sadeleşmenin gerekçelerini ve nasıl yapılacağını anlatmış ve bu konuda devlet desteği beklemenin gereksiz olduğunu, toplumsal bir öze dönüşle olumlu bir sonuç alınabileceğini savunmuştur. Ancak bunu yaparken dildeki tüm yabancı kelimeleri çıkarmanın anlamsız olduğunu, beş asır boyunca kullanılan sözcüklerin terkinin mümkün olmadığını ancak süslü bir dil oluşturmak adına da cümleleri yabancı kelimelerle süslemenin yanlış olduğunu dile getirmiştir (Ömer Seyfeddin, 1911: 1-7).

Ziya Gökalp’in inşa ettiği kültürel milliyetçilik anlayışının sağlanmasında dilde millileşme ve yabancı kelimelerden arınma hareketi oldukça önemli bir yer arz etmektedir (Karakaş, 1994: 25). Genç Kalemler Dergisi çatısı altında bir araya gelen Türk Milliyetçisi edebiyatçılar bu görevi üstlenerek derginin her sayısında dilde millileşmenin halka öğretilmesi için oldukça fazla çaba harcamışlardır (Bozdoğan, 2007: 255-256).

4.6. Kültürel Milliyetçilik ve Sivil Din Anlayışlarına Bakış

Bu bölümde çalışma boyunca tüm yönleriyle ele alınan sivil din ve kültürel milliyetçilik/Türkçülük kavramlarının karşılaştırması yapılacaktır. Kültürel Milliyetçilik kavramı Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin bekasını sağlamak adına öne sürülmüş fikir akımlarının değer kaybetmesiyle inşa edilmiş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır (Uzun, 2010: 253). Sivil din düşüncesi ise kavramın babası olarak görülen Jean-Jacques Rousseau tarafından Fransız İhtilali'nin temellerinin atıldığı ve milliyetçilik fikirlerinin filizlendiği dönemde halkın bu ayrışmalardan korunması amacıyla inşa edilmiştir (Değirmencioğlu, 2009: 2005-2006). Özetle iki kavramın da ortaya çıkmasında Fransız İhtilali'nin ve onun etkisiyle ortaya çıkmış olan milliyetçilik akımının payının büyük olduğu görülmektedir.

Şentürk (2017), Amerikan sivil dininin ortaya çıkışının Amerika'ya has birtakım kültürel ve politik şartlara borçlu olduğunu, çok dinli bir toplumda din karşıtı olmayan bir devletin dinle karşılıklı etkileşim esasına dayalı olarak birbirine hâkim olmaya veya birbirini geri plana itmeye çalışmadan ilişkiyi sürdürmeleri esasına dayandığını bildirir.

Kültürel Türk milliyetçiliği ise diğer Batı toplumlarında olduğu gibi tarihsel sürecin getirdiği bir nokta olarak değil, çok uluslu bir imparatorluğun yıkılışının önlenmesi adına aranan çarelerde biri olarak ve İslamcılık, Osmanlıcılık, Türkçülük fikirlerinin sentezlenmiş bir biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır (Uzun, 2010: 253).

Toksoy (2011), Amerika'da sivil din kavramının tüm dinlere ortak ölçekte yakınlık ve uzaklıkta durularak oluşturulmuş, halkın bağlılığını arttırmak, vatandaşlık görevlerine kutsal bir nitelik kazandırmak, milli duyguları heyecana getirmesi için Amerika'nın kuruluşundan günümüze kadar kullanıldığını belirtir ve bu kavramın yüklenen işlevi yerine getirdiğini başkanların konuşmalarına ve halkın da bu konuşmalardaki politikaları kabul etmelerini örnek göstererek açıklar.

Kültürel Türk milliyetçiliğinin ise Karpat (2017), ruhta ve biçimde, Osmanlı Devleti'nin siyasal, kültürel ve demografik mirasını ve kimliğini içerdiğini bildirir. Demirel (2016) ise Kültürel Türk Milliyetçiliğinin ortak dil, din, gelenek, göreneğe sahip olan, aynı kaderi paylaşan, çeşitli toplumsal olaylara aynı tepkide bulunan homojen bir millet inşa ettiğini bildirir.

Amerikan sivil dini “vatansever bir dindarlık” (Marvin ve Ingle, 1999: 11) inşa ederken Türk milliyetçiliği ise kültür ve harsı temele alarak hitap edilen toplumda birlik sağlamayı hedefler (Tokluoğlu, 2013:116).

Sivil din anlayışı Arlington Ulusal Mezarlığı, Bağımsızlık Bildirgesi, Şükran Günü gibi kendine has bazı değerleri içinde barındırırken (Düzce, 2020: 390-391), Ziya Gökalp’in inşa ettiği kültürel milliyetçilik anlayışında böyle mevhumlardan söz edilemez.

Kavramlardaki dinin konumu meselesine gelindiğinde din olgusunun Ziya Gökalp’in milliyetçilik anlayışında pekiştirici bir güce sahip olduğu görülmektedir. Din, Türk toplumunda tüm alanlarda etkisini gösterdiğinden Gökalp de toplumu geri kalmışlıktan kurtarma ve yüceltme noktasında dinin bu özelliğinden faydalanmak istemiştir (Acet, 2014: 94). Sivil Din anlayışına bakıldığında dinin tamamen Amerika tarihiyle oluşum göstermiş bir olgu olduğunu Bellah’ın Civil Religion in America makalesindeki şu cümleleriyle anlamak mümkündür: “kendi peygamberleri, şehitleri, kutsal olayları, kutsal yerleri, dinsel ritüel ve sembolleri vardır. O, Tanrı’nın iradesi ile mükemmel bir şekilde uyumlu ve bütün ulusların ışığı olarak Amerika’nın bir toplum olması ile ilgilidir” (Bellah, 1967: 18 ‘den aktaran Düzce, 2020: 491). Kültürel milliyetçilik anlayışında var olan din olgusu bu anlayışı pekiştirmesi ve toplumsal birliği sağlamada destek olması işleviyle kendisine yer bulurken, Düzce (2020), sivil dinin, kolektif bir topluluğun öz kimliğini açıklayan bir inanç sistemi ya da vekil bir din olarak ortaya çıktığını bildirir.

Bir başka farklılık olarak kültürel milliyetçilik anlayışı kendi içerisinde dilde, tarihte, coğrafyada öze dönüşü ve bu konular hakkında çalışmalar yapılmasını hedeflerken (Acet, 2014: 92), sivil din anlayışında bu şekilde herhangi bir çalışma varlığını göstermemektedir.

Amerikan sivil dini varlığını daha çok siyasi arenada ortaya koyarak devletin istediği şekilde inşa edilmiş olan toplumsal birliği sağlamayı hedefler ve halka vatandaşlık bilincini aşılarken, Ziya Gökalp’in inşa ettiği Türk Milliyetçiliği ise kültürel ve sosyal açıdan etkisini göstermeye çalışan, duygusal bağlarla halkı birbirlerine ve devlete bağlamayı hedefleyen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

5. SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışmada Ziya Gökalp'in şekillendirdiği Kültürel Milliyetçilik anlayışının ve Robert N. Bellah'ın öne sürdüğü Amerikan Sivil Dini'nin mukayesesinin yapılması hedeflenmiştir.

İnsanlık tarihi kadar eski olan milliyetçilik duygusunun 1789 Fransız İhtilali etkisiyle tekrar dünya çapında olağanüstü etki göstermesi sonucunda her millet kendi ulusuna özgü bir devlet kurma hedefiyle sarmalanmıştır. Bu durum en fazla çok kültürlü devletler üzerinde etkisini göstermiştir. Osmanlı Devleti de kozmopolit yapısından dolayı bu akımdan oldukça olumsuz şekilde etkilenmiştir (Bars, 2017: 39). Osmanlı halkı üzerinde görülen bu olumsuz etkileri kırmak amacıyla dönemin fikir adamları tarafından *Batıcılık, İslamcılık, Türkçülük (Milliyetçilik)* gibi bazı fikir akımları ortaya konulmuştur (Taş ve Göksüçukur, 2019: 467). Diğer fikir akımları zaman içerisinde beklenen işlevlerini yerine getiremediklerinden dolayı Osmanlı'nın son durağı olan Türk milliyetçiliği fikrinin Karpas (2017), etnik (kavmiyetçi) Türkçülük ve kültürel-tarihsel Türkçülük olmak üzere iki belirgin eğilim ortaya çıktığını bildirir. Çalışmanın ana konularından biri olan Kültür temelli milliyetçilikte millet olmayı Ziya Gökalp "Millet, aynı milli kültürde ortak olan fertlerin bütünüdür" (Gökalp, 1977: s.21-22). şeklinde açıklamaktadır. Bu çalışmada konu edilen kültürel milliyetçilik fikrinin Yıldız (1999), Gökalp'e göre, genellikle üç aşamadan geçtiğini ve bu aşamaların ilkinin "harsî uyanış" olduğunu, daha sonra bu uyanışın "siyasî bir hareket"e dönüştüğünü ve sonra da "iktisadî bir program"la tamamlandığını bildirir.

Kültürel Türk Milliyetçiliği fikrini halk arasında da yayabilmek ve anlatabilmek için edebiyatın gücünden de faydalanılması amacıyla 1911 yılında edebiyatçı Türk milliyetçileri tarafından *Genç Kalemler* dergisi kurulmuştur (Bars, 2017: 41). Toplumsal ve sosyolojik ayağını Ziya Gökalp üstlenirken, edebiyat ayağını ise Ömer Seyfeddin ve Ali canip olmak üzere, bu dergide görev alan başta şair ve yazarlar üstlenmiştir (Okay, 2019: 341).

Sivil Din anlayışı ise ilk olarak J.J. Rousseau tarafından düzenlenmiştir ve Düzce (2020), Rousseau'nun, sivil din ile kastettiğinin devleti desteklemek ya da devletin yasalarını kuvvetlendirmek olması sebebiyle bu yaklaşımın politik olduğunu bildirir.

Durkheim'in ortaya koyduğu sivil din yaklaşımı ise daha çok “toplumsal bir bağ olarak paylaşılan değerleri vurgular ve zorlayıcı olmayan bir toplumsal bütünleşmeyi desteklemeye yönelik bir anlayış öngörmektedir” (Düzce, 2017: 652).

Robert N. Bellah'ın inşa ettiği Amerikan Sivil Dini'ne gelindiğinde ise Toksoy (2011), Amerikan sivil dininin, Amerikan ulusun kendi tarihi tecrübe, kültür ve birikimlerinden meydana getirdiği, seküler bir nitelik taşıyan, kendine özgü sembol ve kutsalları olan, geleneksel dinden ayrılmış ama kendini tamamen soyutlamamış, Amerikan insanının ulusal birlik ve bütünlüğüne, politik menfaatlerine ve milli duygularına katkı sağlayan ve referanslarda bulunan, toplumsal ortak bir bilinç ve aşkınlık sağlayan değerler bütününe kapsayan bir inanç sistemi olduğunu bildirir.

Rousseau'nun inşa ettiği haliyle sivil din kavramı daha çok politik bir işlev kazanmışken, Durkheim etkisiyle Robert Bellah tarafından oluşturulan Amerikan Sivil Dini yaklaşımı etkisini daha çok kültürel ve sosyolojik alanda ortaya koymuştur (Düzce, 2020: 405).

İki kavramın da politik ve siyasi kaygılarla ortaya çıkmış olmasıyla birlikte sosyal hayata yansımaları oldukça fazladır. Bu fikirlerle hitap edilen toplumun hem devlete olan bağlarını hem de birbirleriyle olan bağlarını sağlamlaştırarak sosyal ve siyasi açıdan pürüzsüz bir devamlılık hedeflenmiştir. Ancak ortaya çıktıkları ve hitap etikleri toplumlar birbirlerinden farklı olduğundan içerik olarak birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Örneğin “sivil dinin tanrısı herhangi bir kutsal metin tarafından tanımlanmaz, Amerika gibi gençtir, mutlak hakimiyeti elinde tutar ve üniter yapıdadır (tüm din ve mezheplere açık)” (Şentürk, 2017: 105). Ancak Ziya Gökalp'in inşa ettiği kültürel milliyetçilik anlayışında yeni bir tanrı tasavvuru ortaya koyulmaz, var olan kültürle ve inanişla toplumsal bütünlüğün sağlanması ve korunması hedeftir (Gökalp, 2010: 32-33).

Bu alanda çalışma yapmayı hedefleyen adaylara sivil din ve kültürel milliyetçilik anlayışının güncel siyasetteki okumasının yapılması önerilebilir. Buna dönük olarak da var olan durumun halka ve diğer ülkelere yansımalarının nasıl olduğu farklı araştırma yöntemleri kullanılarak ortaya konulabilir.

KAYNAKLAR

- Abrahamson, M. (1990). İşlevselcilik (Fonksiyonalizm). (N. Çelebi, Çeviri). Konya: Sebat Ofset Yayınları, 20.
- Abuzar C. (2011). Dinin Toplumsal Yaşam Üstündeki Etkisi. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 26(26), 146.
- Acet, M.T. (2014). Ziya Gökalp'ta Din ve Milliyetçilik. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Dicle Üniversitesi, 68-69.
- Akçura, Y. (1976). Üç Tarz-ı Siyaset. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. 19-31.
- Akçura, Y. (1978). Türkçülük-Türkçülüğün Tarihi Gelişimi. Türkçülük Yayınları: İstanbul, 35.
- Akgün, Ü. (2014). Yeni Lisan Hareketi Doğuşu, Gelişmesi, Sonuçları. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 88.
- Aron, R. (2017). Sosyolojik Düşüncenin Evreleri. (K. Alemdar, Çeviri). İstanbul: Kırmızı Yayınları, 61-375.
- Ataman, K. (2020). Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din Bir Analiz Derlemesi. Bursa: Sentez Yayınları, 15-75.
- Atasoy, F. (2011). Küreselleşme ve Milliyetçilik. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 9.
- Aydoğan, T. (2021). Animizm. Motif Akademi Halkbilimleri Dergisi, 4(33), 427-428
- Bars, M.E. (2017). Ziya Gökalp ve Türkçülük Üzerine Bazı Değerlendirmeler. Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 4(2), 45
- Başgöz, İ. (2011). Türkiye'de Folklor Çalışmaları ve Milliyetçilik. (S. Uğurlu, Çeviri). 6(3), 1535-1547.
- Bellah, N. R. (1975). The Broken Covenant: American Civil Religion in Times of Trail. (K. Ataman, Çeviri). Bursa: Sentez Yayınları
- Bellah, N. R. (2006). "Civil Religion in America", (K. Ataman, Çeviri). Bursa: Sentez Yayınları, 3-75.
- Bellah, N. R. (2006). "Durkheim and Ritual" (K. Ataman, Çeviri). Bursa: Sentez Yayınları, 36-37.
- Bilgin, V. (2020). Bizi Kuşatan Toplum Sosyolojiye Giriş, Bursa: Emin Yayınları, 65
- Bostan, H. (2016). Antropoloji, Kültür ve Güvenlik. Güvenlik Bilimleri Dergisi, 5(2), 1-31.

- Bozdoğan, A. (2007). "Birinci Yeni Lisan Makalesini Milli Edebiyat Akımının Bildirgesi Olarak Okumak". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11 (2), 263-264.
- Bruhl, L. L. (1940). Auguste Comte'un Felsefesi. (Z.F. Fındıkoğlu, Çeviri). İstanbul: Burhanettin Matbaası, 84.
- C, Geertz. The Interpretation of Culture (New York: Basic Books, 1973), 89-90.
- Can, B. (2015). Niklas Luhmann'ın Genel Teorisinde Din ve Sistem. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi. S. 118-123.
- Cevizci, A. (2005). Felsefe Sözlüğü. Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 127-516
- Ceylan, C. (2015). İslam'da Sivil Din Ne Anlama Gelir?. Liberal Düşünce Dergisi. 20(78), 64
- Chidester, D. (2005). Animism. (T. Aydoğan, Çeviri) Motif ve Halkbilimi Dergisi, 2021, 14. Cilt, 427-428.
- Cristi, M. (2001). From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics, Wilfrid Laurier University Press, Canada, (Ö.Toksoy Çeviri),17.
- Çakır, İ. (2022). Milliyetçilik Akımının Osmanlı Devleti'n Etkileri: Karadağ'ın Bağımsızlığı. LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi. 3(1), 1.
- Çapcıoğlu, İ. Gürsoy, Ş. (2006). Bir Türk Düşünürü Olarak Ziya Gökalp: Hayatı, Kişiliği ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 47(2), 95.
- Çelik, C. (2007). Neoklasik Din Sosyolojisi: Niklas Luhmann'da Sistem Olarak Din. Marife Dergisi. 7(1), 218.
- Değirmencioğlu, B. (2003). Amerika Birleşik Devletleri'nin Uluslaşma Sürecinde J.J. Rousseau'nun Sivil Din Önerisinin Hayata Geçirilmesi. Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi. 21(2), 2007.
- Doğanoğlu, M. (2016). "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak"tan "Türkçülüğün Esasları"na Ziya Gökalp ve Ulus Tasavvuru. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi. 71(4), 1208.
- Durkheim, E. (2011). Dini hayatın ilkel biçimleri, (Çev.: Fuat Aydın). Ankara: Eskiye Yayınları, 2-4.
- Düzce, M. (2020). Sivil Din ve Politik Din Kavramlarına Teorik Bir Bakış. Bilimname. 0(41), 390-391.

- Düzgün, Ş. A. (2004). Tecrübe, Dil ve Teoloji: ‘Dini Tecrübe’nin Teolojik Yorumu. Kelam Araştırmaları Dergisi. 2(1).13 ve s. 111
- Eriksen T. H. (2009). Küçük Yerler Büyük Meseleler Sosyal ve Kültürel Antropoloji. Atıf Yayınları. Ankara, 300-331.
- Esad M. (1927). ‘‘İzmir’de Yeni Lisan’’. Fikirler Dergisi, 1(1), 1.
- Frazer, J. G. (2007). İnsan, Tanrı ve Ölümsüzlük: İnsan Gelişimi Üzerine Düşünceler. (O. Aydın, Çeviri). İstanbul: Kanon Kitap, 203.
- Furseth ve Repstad (2020). Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Kuramlar. (İ. Çapcıoğlu ve H. Aydınalp, Çeviri). Ankara: Atıf Yayınları, 70-136.
- GIDDENS, A., 2013, Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları. (Ü. Tatlıcan ve B. Balkız, Çeviri), Bursa: Sentez Yayınları, 140.
- Giddens, A. (1991), Modernity and Self-Idenity. Çev. İhsan Çapcıoğlu ve Halil Aydınalp, Ankara: Atıf Yayınları, (2020), 185.
- Glazier, S. D. (2013). ‘‘Anhropology of Religion’’ (A. Coşkun Çeviri). İstanbul: İz Yayıncılık, 121.
- Gökalp, Z. (1968). Türkçülüğün Esasları. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019, 20-74.
- Gökalp, Z. (1976). Türk Medeniyeti Tarihi. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 26-57.
- Gökalp, Z. (1977). Ziya Gökalp (Üç Aylık Kültür Dergisi). Ankara: Ziya Gökalp Derneği, 21-22.
- Gökalp, Z. (1982). Ziya Gökalp (Üç Aylık Kültür Dergisi). Ankara: Akran Matbaacılık, 96-107.
- Gökalp, Z. (2005). Yeni Türkiye’nin Hedefleri. (Hızl.): Yalçın Toker. İstanbul: Toker Yayınları, 26- 276.
- Gökalp, Z. (2007). Kitaplar. İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 57.
- Gökalp, Z. (2010). Türkçülüğün Esasları. (Hızl.): Bircan Çınar. İstanbul: Alter Yayıncılık, 11-40.
- Gökalp, Z. (2010). Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak. İstanbul: Alter Yayıncılık, 5-64.
- Gökalp, Z. (2013). Türk Terbiyesi. İstanbul: Toker Yayınları, 23.
- Gökalp, Z. (2015). Yeni Hayat. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 28.
- Gökalp, Z. (2016). Çınaraltı Yazları. (Hazırlayan S. Çonoğlu). İstanbul: Ötüken Neşriyat

- Gökalp, Z. (2018). Yeni Mecmua Yazıları. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 677.
- Gökalp, Z. (2019). Türkçülüğün Esasları, (1. Basım). 2019. İstanbul: Olympia Yayınları, 5-9.
- Gökberk, M. (1998). Felsefe Tarihi, İstanbul: Remzi Kitabevi, 413.
- Günay, E. (2021). Din Sosyolojisi. İstanbul: İnsan Yayınları, 16-417.
- Günay, Ü. (1998). Din Sosyolojisi. İstanbul: İnsan Yayınları, 358.
- Günay, Ü. (2002). ‘Din Sosyolojisinin Tarihsel Gelişimi ve Temel Sorunları’. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Erciyes Üniversitesi, 12.
- Hammond, P. E. (1976). The Sociology of American Civil Religion: A Bibliographical Essay. (M. Düzce, Çeviri). Van: Bilimname, 171.
- Hançerlioğlu, O. (1978). Felsefe Ansiklopedisi. İstanbul: Remzi Kitabevi, 317.
- Hanefi, H. (1978). Teoloji mi Antropoloji mi? (M. S. Yazıcıoğlu Çeviri). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 507-509.
- Heyd, U. (1980). Ziya Gökalp’in Hayatı ve Eserleri. (Hzl.): Cemil Meriç, İstanbul: Sebil Yayınevi, 36-38.
- Heyd, U. (2010). Türk Milliyetçiliğinin Temelleri, (A. G. Bozkurt, Çeviri) İstanbul: İlgı Kültür Sanat Yayınları, 163-113.
- Kalelioğlu, U. B. (2019). AUGUSTE COMTE’UN İNSANLIK DİNİ KURGULAMASINDA ÜÇ HAL KANUNUNUN ROLÜ VE POZİTİF DİNİN NİTELİKLERİ. Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi. 3 (3), 539.
- Kaplan, M. (1990). Türkçülüğün Esasları. İstanbul: MEB Yayınları, 105.
- Karpat, K. H. (2017). Osmanlı’da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri. İstanbul: Timaş Yayınları, 170-187.
- Karakaş, M. (1994). XIX. Yüzyılda Osmanlı’da Rusya Kökenli Türkçülerin Önemi ve Rolü. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. İstanbul Üniversitesi, 24.
- Kemal, N. (2008). Vatan yahut Silistre, Yayına Hazırlayan: Kemal Bek. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 31-32.
- Kirman, M. (2004). Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Rağbet Yayınları, 61.
- Kodaman, B. (2007). Osmanlı Devleti’nin Yükseliş ve Çöküş Sebeplerine Genel Bakış. SDÜ Fen Edebiyat fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi. 16(2), 11.
- Koştay, M. (1993). "Auguste Comte'un Din Sosyolojisi". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 68.

- Kottak, C.P. (2002). Antropoloji: İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış. Ankara: Ütopya Yayınları, 469.
- Köçer, M. (2003). OSMANLI DEVLETİ'NDE TÜRKÇÜLÜK AKIMININ ORTAYA ÇIKMASI. Fırat Üniversitesi Doğu Araştırmaları Dergisi, 1(3), 10-13.
- Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir. Hayreddin Karaman. Ankara: DİB Yayınevi. 5. Cilt. 2017, 97-98.
- Kurt, A. (2008). Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17(2), 77.
- Küçük, A. (2021). Habermas'ın Din ve Post Seküler Toplum Anlayışının Eleştirel Bir Okuması. Bilimname Dergisi, 47(1), 490.
- Luckmann, T. (1967). The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. (İ. Çapcıoğlu ve H. Aydınalp, Çeviri). (2020), 52.
- Marshall G. (1999). Sosyoloji Sözlüğü. Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürücü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 727.
- Marshall, G. (2005). Sosyoloji Sözlüğü. (O. Akınhay ve D. Kömürücü, Çeviri). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 156.
- Marvin, C.; Ingle, D.W. (1999). Blood Sacrifice and the Nation: Totem Rituals And The America Falg (Ö. Toksoy, Çeviri). 2011, 32.
- Marx, K. (1997). Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi. (K. Somer, Çeviri). İstanbul: Sol Yayınları, 92.
- Meram, A. K. (1969). Türkçülük ve Türkçülük Mücadeleleri Tarihi, İstanbul: Kültür Kitapevi, 179.
- Okay, Y. (2019). Ömer Seyfeddin'in Eserlerinin Sosyolojik Temalar Açısından İncelenmesi. [Yayımlanmamış doktora tezi]. İnönü Üniversitesi, 324-340.
- Orhan, Ö. (2013). Jean-Jacques Rousseau'da Sivil Din Kavramı. Ankara SBF Dergisi, 68(3), 10.
- Öksüz, Y. Z. (2004). Türkçenin Sadeleşme Tarihi Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi. Ankara: TDK Yayınları, 86-87.
- Özalp, H. (2015). Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'ta Negatif Teoloji. International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic. 10(2), 739.
- Özbudun S.; B. Şafak (2005). Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar. Ankara: Dipnot Yayınları, 7.

- Özbudun, S.; Uysal, G. (2015). 50 Soruda Antropoloji. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitapevi, 24.
- Özdemir, F. (2008). Kızıl Elmayı Arayan Üç Yazar: Ömer Seyfettin, Ziya Gökalp, Ragıp Şevki Yeşim. International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic. 3(5), 505.
- Parla, T. (1989). Ziya Gökalp. Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm. İstanbul: İletişim Yayınları, 47.
- Rousseau, J. J. (1978). On the Social Contract with Geneva Manuscript and Political Economy (New York: St. Martin’s Press) (Der.: Roger D. Masters, çev.: Judith R. Masters, 200.
- Rousseau, J. J. (1992). Discourse on the Origins of Inequality Polemics, and Political Economy. (B. Değirmencioğlu, Çev.). Denizli: DEÜ Hukuk Fakültesi Dergisi: s. 2012-2013, 2009.
- Rousseau, J. J. (2009). Emile Ya Da Eğitim Üzerine. (Y. Avunç, Çeviri). İstanbul: İş Bankası Yayınları, 399.
- Rousseau J. J. (2022). Toplum Sözleşmesi. (V. Günyol, Çeviri). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 128-134.
- Saklı, A.R. (2012). Osmanlı Döneminde Türk Milliyetçiliği. Akademik Bakış Dergisi, 3.
- Salihpaşaoğlu, Y. (2015), Din ve Devlet Arasındaki İktidar Mücadelesi: Avrupa Örneği. Ankara: Adalet Yayınevi, 167.
- Seyfeddin, Ö. (1912). ‘‘Yeni Lisan ve Çirkin Taaruzlar’’. G. K., C. IV, 24-25.
- Şahin, M. C. (2016). Antropoloji ve Din: Tarihsel ve Kuramsal Temeller. Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi. 20(2), 445-459.
- Şapolyo, E.B. (1974). Ziya Gökalp İttihadı Terakki ve Meşrutiyet Tarihi. İstanbul: Güven Basımevi, 15-131.
- Şentürk, R. (2017). Yeni Din Sosyolojileri Batı’da 1960 Sonrası Arayışlar. İstanbul: İz Yayıncılık, 105.
- Tanyu, H. (1981). Ziya Gökalp ve Türk Milliyetçiliği. Ankara: Elips Yay., 3-8.
- Taş, K.; Göksüçukur, B. (2019). "Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık, Türkçülük Fikir Akımları ve Din". Dini Araştırmalar 22 (56), 496.
- Taş, S. (2020). Emile Durkheim’ın Sosyolojik Anlayışında Toplumsal İşbölümü, Sosyolojik Yöntemin Kuralları, Din, Anomi ve İntihar. Motif Akademi Halkbilimi Dergisi. 13(29), 448.

- Temren, B. (1998). ‘‘Din Antropolojisi Açısından İnanç ve Din Olgusuna İlişkin Bir Değerlendirme’’. AÜTCF Dergisi. C. 38, 305-306.
- Tokluoğlu, C. (2013). Ziya Gökalp ve Türkçülük. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi. 68(3), 116-117.
- Toksoy, Ö. (2011). Sivil Dinin Sosyolojik Evreni. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi, 4-74.
- Toper, K. (2020). Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura ekseninde Türk milliyetçiliği öğretisi. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Atılım Üniversitesi, 6-130.
- Tuna, M. (2012). Sosyoloji’nin Ortaya Çıkış Koşulları ve Yolları Üzerine, 848.
- Tuncay, H. (1978). Ziya Gökalp. İstanbul: Toker Yayınları, 34-46.
- Tuncer, H. (1990), Türk Yurdu Üzerine Bir İnceleme. Kültür Bakanlığı Yayınları/1214, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 24.
- Uzun, T. (2010). Osmanlı Döneminde Türk Milliyetçiliği İdeolojisinin Kaynakları. Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. Sayı: 28, 253-255.
- Ülken, H. Z. (2001). Seçme Eserler-1, Ziya Gökalp. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 298-304.
- Vakkasoğlu, V. (2019). Tarih Aynasında Ziya Gökalp. İstanbul: Ensar Neşriyat, 15-91.
- Yesevi, Ç. G. (2012). Türk Milliyetçiliğinin Evrimi. Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi. 4(2), 77.
- Yıldız, M.C. (1999). Osmanlı’nın Son Üç Dönemindeki Üç Düşünce Akımının Sosyolojik Analizi. SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi. 4(2), 279.
- Yinger, J.M. (1970). The Scientific Study of Religion. (İ. Çapcıoğlu ve H. Aydınalp, Çeviri) 2020, 52-53.
- Zorlu, M. (2018). Türkçülük Temelinde Türkiye Cumhuriyeti’nin İdeoloğu Ziya Gökalp. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Hitit Üniversitesi, 55-114.

ÖZGEÇMİŞ

İlköğretimini Ankara’da, orta öğretimini ise İstanbul’da tamamladı. 2016 yılında girdiği Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bölümünden 2021 yılında mezun oldu. 2021 yılında başladığı Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anadalı Din Sosyolojisi Bölümü Tezli Yüksek Lisans Programından bu tez çalışmasıyla mezun olmuştur.

YAYIN VE ESERLER

Toptaş, M. CIVIL RELIGION APPROACH IN ZIYA GOKALP’S IDEA OF CULTURAL TURKISM. International Journal of Turcologia. Fall//Spring2023, Vol. 18, Issue 35, p.14-17. 3p.

