



**ERCIYES ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER**  
**ENSTİTÜSÜ DERGİSİ**

SAYI : 3

YIL : 1989

## ZİYA GÖKALP VE DİN SOSYOLOJİSİ

Prof. Dr. Ünver GÜNAY\*

Batıda, özellikle son bir kaç yüzyıl içerisinde ortaya çıkan hızlı sosyal değişimler ve bunalım ortamı, orada sosyoloji ve din sosyolojisinin deneysel, bağımsız ve sistematik birer bilim dalı olarak kurulmasına imkân verdiği gibi, geleneksel bir hayat yaşayan Türk-İslâm dünyası da, etkileri giderek bütün dünyayı saran Modern Medeniyetin ilerlemeleri karşısında, özellikle XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında oldukça şiddetli şekilde yaşanan bir toplumsal bunalıma düştüğünden, bu bunalıma çözüm arayan ve bunun yolunun toplumsal bir reformdan geçtiği düşüncesine bağlanan dönemin Osmanlı düşünürleri devrimci ve reformcu düşüncelerinin teorik temellerini, Batı'da toplumsal gerçekliklerin müsbet bilimi olarak ortaya çıkmış bulunan sosyoloji üzerine temellendirmeye yönelmişlerdi.

Yeni hayatı sosyolojisinin kılavuzluğunda arayan Osmanlı düşünürleri arasından Ziya Gökalp, Durkheim sosyolojisinin metodolojik esaslarını Türk toplumunun tarihi gelişimine uygularken, aynı zamanda Fransız Sosyoloji Mektebinin Türkiye'de bir devamını gerçekleştirmiş; bunu yaparken de, Fındıkoğlu'nun belirttiği gibi, Fransa'da dinî ananınin çözüldüğü ve fertçiliğin alabildiğine arttığı bir dönemde Durkheim nasıl içtimaî zümreyi bir anlamda kutsallaştırarak bu yolla, modern toplumun ihtiyaçlarına cevap veremediğini belirttiği dinî dayanışmanın yerine, kendine has bir anlamda uzvi dayanışmayı geçirmeyi tasarlamış (1) ve modern toplumun gerektirdiklerini daha iyi anlamak için ilkel toplumlara eğildiği andan itibaren kendini din sosyolojisi çalışmalarının içerisinde bulmuşsa; aynı şekilde Gökalp de, Türk toplumunun, O'nun deyişi ile, «Ümmet yapısından millet yapısına geçiş» döneminde, millî tipin esaslarını belirlemeye çalışırken, Türk toplumunun tarihi içerisinde çeşitli tekâmül merhalelerine yönel-

(\*) E.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

diğinde, başlangıç dönemlerinden itibaren evrimin hemen her safhasında, dinî karakterli toplumsal olayların sosyolojik realitenin önemli bir kesimini oluşturmaları karşısında, bu olaylara sosyolojik bir yaklaşımla eğilirken ister istemez din sosyolojisine yönelmek durumunda kalmıştır. Öyle ki Gökalp, yaşadığı dönemin Türk ve İslâm dünyasının düşünürleri göz önünde tutulduğunda, din sosyolojisine en geniş ilgiyi duyarak bu alanda en sistematik çalışmayı gerçekleştirmek başarısını göstermek suretiyle, modern dönemin Türk ve hattâ tüm İslâm dünyasının ilk ciddi din sosyoloğu olmuş ve özellikle Türk din sosyolojisinin bir çok problemlerine el atmada öncülük etmiştir.

Piüralistlerin bilim anlayışı doğrultusunda, toplumsal hayatı kendi kendine var olan ve kendi kanunlarına bağımlı, apayrı bir gerçeklik alanı olarak gören ve bu bakımdan da, toplumsal olayların nedenini yine toplumsal nedenlere bağlayan sosyal determinizme taraftar olan ve toplum olaylarına sosyolojik yaklaşımında E. Durkheim'in objektif metodunu esas alan Gökalp, (2) din olaylarını sistemci yaklaşım yeteneği ile sosyolojik tahlile tabi tutarken de aynı yolu seçmekte; ve din sosyolojisinin görevini, toplumsal yaşayışın tipik bir tezahür biçimi olan dinî yaşayışın evrensel sosyolojik kanunlarının araştırılması olarak anlamaktadır.

Üstadı Durkheim'in anlayışına paralel olarak Gökalp, toplumsal yaşayış gerçeğinin temelini, toplum üyelerinin ortaklaşa duyuş, düşünüş ve tasavvurlarından ibaret bulunan, kendisinin «maşerî vicdan» adını verdiği kollektif tasavvurları yerleştirmekte (3), nitekim sosyoloğumuza göre din de, toplumun maşerî vicdanından kaynaklanan tipik bir toplumsal hayat tezahürü, sosyal bir olay olarak değerlendirilmektedir. Daha doğrusu Gökalp'e göre din, toplumun değer duyguları ile karışık ekonomik, siyasî, hukukî, ahlâkî, v.s. hayat şekillerinden birisi ve aslında en kutsal ve en yücesi olmaktadır. Bu bakımdan, sadece fertlere değil, aynı zamanda toplumlara da şahsiyet verme görevini üstlenen din, Gökalp'e göre, aslında belli bir toplum tarafından kutsal bilinen birtakım inanç ve ibadetlerin toplamından ibaret bulunan bir sosyal sistemdir (4). Böylece, başta R. Otto ve E. Durkheim olmak üzere, modern ve müsbet din bilimcileri ve sosyologları ile birlikte Gökalp'e göre de din olaylarının ayırıcı özelliği «kutsal» kategorisinde toplanmakta olup; öte yandan yine modern din sosyologları ile birlikte Gökalp de, yapısal bakımdan dinde inanç, ibadet ve

cemaatten oluşan üç unsuru temel olarak görmektedir (5). Mamafih Gökalp, bu üç unsurdan özellikle inanç ve ibadetin, dini yaşayışın özünü oluşturduğunu belirterek, cemaati bir bakıma ondan ayrı tutmayı sosyolojisinde temel ilke edinmiş görünmektedir. Esasen fonksiyonel açıdan, Gökalp'e göre dinin insan ve toplum hayatındaki en temelli mevkii, bu kutsal ve yakınli itikatler ve feyizli ibadetler aracılığı ile ruha büyük bir coşkunluk ve içten bir mutluluk vermesinde toplanmaktadır. Nitekim, Gökalp dini, «kökü maşeri vicdanda olan ve en güzel çiçeklerini insanın gönlünde açan bir ağaca» benzetmekte (6), bu durumda Gökalp sosyolojisinde genetik bakımdan din, toplumun ma'şerî vicdanının mukaddes ve sembolik bir projeksiyonu olarak karşımıza çıkmaktadır. Mamafih, Gökalp'in genetik din sosyolojisi, bir bakıma Fransız Sosyoloji Ekolünün kurucusunununkinden ayrılmakta ve bu noktada Gökalp, Anlayış Sosyolojisi geleneğine bağlı bulunan Alman din sosyologlarına yaklaşıyor gibi görünmektedir. Zira, dinin menşei konusunda Gökalp, kavim dinleri adını verdiği ilkel ve çok tanrılı halk dinleri ile uluslararası büyük dinler arasında bir ayırım gözetmekte; birincilerin maşeri vicdanının sembolik bir yansıması olmasına karşılık, ikinciler söz konusu olduğunda, dinin insan ve toplumu aşan transandantal özünü göz önünde bulundurmayı ihmal etmemektedir (7).

Bununla beraber Gökalp, «ümmeî dinleri» adını verdiği bu ikinci kategoriye dahil bulunan dinlerin bir yönüyle ilâhî kaynağa dayalı bulunmakla birlikte, bir başka bakımdan onların toplumsal bir ortamda hayatîyet bulmak durumunda olmaları sebebiyle, maşeri vicdanın bir tür ifadesinden başka bir şey olmayan «örf»ten kaynaklanmak durumunda olduklarını belirtmektedir. Örfler ise, aslında toplumdan topluma değişmektedirler. Nitekim böyle olduğu içindir ki, örfî değişikliklere paralel olarak meydana gelen dinî-sosyal değişim süreçlerinin ve merhalelerinin tahlil ve tedkikine yönelen Gökalp'in (8) din sosyolojisi ve hattâ tüm Gökalp sosyolojisi, dinamik bir sosyoloji olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasen Gökalp toplumu, kendisini oluşturan fertlerden bağımsız bir varlık ve hayatîyete sahip bulunan canlı bir organizmaya benzetmekte ve tarihî oluş ve akışı içersinde onu sosyal determinizm ve tekâmül kanunlarına bağımlı bir gerçeklik olarak görmektedir. Bu bakımdan da, dini, toplumsal değişme ve evrim süreci içinde bir değişken olarak almak suretiyle, onun farklı toplumsal şartlar ve tipler içersindeki durumu, fonksiyonları, uğra-

dığı değişiklikler, topluma olan etki ve tepkileri ile evrimi problemleri, Gökalp'in dinamik din sosyolojisinin temel meseleleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Gerçekte, XIX. yüzyılın biyo-organizmacı ve evrimci sosyoloji geleneğine bağlı bulunduğundan, temelde sosyolojiyi soyut kavramlara dayalı teorik bir bilim şeklinde anlamak ve bu nedenle bir bakıma sosyal zaman düşüncesine yabancı olmakla birlikte (9), öte yandan, Osmanlı İmparatorluğunun yıkılışı ile Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşu gibi önemli tarihi ve sosyal hadiseler sahne olan bunalımlı bir intikal döneminin sosyoloğu olarak kendine yeni bir denge ve yön arayan Türk toplumunun millî tipinin belirlenmesini tüm sosyolojik mesaisinin temel sorunu kılmış bulunduğundan, dinamik din sosyolojisi çalışmalarında büyük ölçüde Gökalp, nazari sosyolojiyi aşarak, özellikle en eski devirlerden itibaren Türk toplumunun evrimsel ve uygulamalı bir tarihi ve aktüel sosyolojisini, yerine göre sosyal zamanı da göz önünde bulundurarak, ortaya koymayı amaçlamış görünmektedir. Bu bakımdan, Gökalp'in dinamik din sosyolojisi, bir tür millî tarihi din sosyolojisi olarak karşımıza çıkmakta; mamafih Gökalp, ister klan, aşiret ve kavim dönemlerinde, isterse ümmet ve millet dönemlerinde olsun, bir toplumsal tipin dinle ilişkilerini araştırırken, bağlı bulunduğu nazari sosyolojinin geleneğine de uygun olarak, konuyu sadece Türk ve müslüman toplumları ve dinleri açısından ele almamakta, tersine öteki toplumlar ve dinlerle sık sık karşılaştırmalar yaparak, millî ve dinamik din sosyolojisini evrensel ve sistematik din sosyolojisinin genel çerçevesine yerleştirmeye özen göstermektedir. İşte bu şekildedir ki, eski Türk dini ve İslâmiyet başta olmak üzere, Hıristiyanlık ve onun iki mezhebi olan Katoliklik ve Prostanlık ,Yahudilik, Budizm ve onun Tibetteki şekli olan Lamaizm, Taoizm, Şintoizm, Manizm ve Totemizm Gökalp'in karşılaştırmalı olarak üzerinde durduğu başlıca dinler olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Fransız Sosyoloji Ekolünün tasniflerinden yararlanarak, ancak oldukça tartışmalı ve bugün için bir bakıma eskimiş bir literatüre ve yer yer acele genellemelere dayalı olarak eski Türk toplumlarının sınıflamasını yapan Gökalp, Avusturalya yerlilerinin klan teşkilatı ile Asya kavimlerinininkiler ve özellikle eski Türklerinkiler arasında büyük bir benzerlik bulmakta (10) ve klan tipi topluluğu en ilkel ve temel toplumsal tip ve bu tipin dini olan Totemizmi de en ilkel din şekli olarak belirlemektedir. Gökalp'e

göre bu din, aslında klan ailesinin toplumsal birliğinin kutsal ve sembolik bir anlatımından başka bir şey değildir. Gökalp'in eski Türk dini üzerine yaptığı sosyolojik araştırmanın sonuçlarından biri de klandan başlayarak toplum, gerek boy, aşiret, küçük il, orta il ve büyük il gibi daha geniş sosyal ünitelere doğru ve gerekse klan ailesi bölünerek daha küçük ve değişik aile tiplerine doğru tekâmül ettikçe dinin, hem her seferinde toplumun maşeri vicdanının sembolik bir timsali olmaya devam etmiş, hem de sosyal bünye değişikliklerine paralel olarak bir değişme göstermiş bulunmasıdır (11).

Gökalp'in ilkel dinlerle ilgili önemli bir tesbiti de, en geniş şekli altında dahi kavim dininin, belli bir toplumla sınırlı kalmış ve o kavmi kâinatın merkezi sayan bir dünya görüşünü aşamamış olmasıdır. Buna karşılık, üyelerini sırf dinî bir bağ ile birbirine bağlayan ümmet dinleri ile birlikte din, kavimlerarası bir özellik kazanmıştır. Bu son durumda kavim, ümmet camiası içerisinde bir alt-grup (şa'b) durumuna düşmekte ve bu durumda toplum biri kavim, ötekisi de ümmet dairesi olmak üzere iki dereceli bir şekil almaktadır. Bu durumda din, ümmet dairesi ile alâkalı olduğundan, onu en azından ilk kaynağı itibariyle artık sosyal zümre vicdanının basit bir yansıması saymaya imkân yoktur (12). Bununla birlikte, ümmet dinlerinin belirgin özelliklerinden biri de onların, toplum hayatında dinamik bir şekilde varlıklarını sürdürebilmek için, ümmete dahil bulunan toplumların maşeri vicdanlarının ifadesi olan ve dolayısıyla da onların değer yargılarını yansıtan örflerine uymak zorunda olmalarıdır. Bu bakımdan da ümmet döneminde din, ümmetle oluşan yeni sosyal bünyeye uyum sağladığı ve aynı zamanda ve bir ölçüde yeni sosyal bünyeyi şekillendirdiği gibi, öte yandan zamanla ümmet içerisinde ortaya çıkan sosyal bünye değişikliklerine de uymak zorunda kalmaktadır. Esasen ümmet döneminin kendine mahsus bir dini olduğu gibi, yine kendisine hacir bir siyaset biçimi ve devlet şekli de mevcuttur ve bu imparatorluktur. Böyle olduğu için, ümmet dini de sonuçta bir emperyalizm şeklini almaktadır. Esasen, ümmet dini de, kavme göre daha uluslararası bir mahiyet arz etmekle birlikte, bir anlamda o da tekelcidir; çünkü, kendi dairesine dahil olmayanları hariçte tutmaktadır (13).

Buna karşılık, Gökalp'e göre, bilime dayalı bulunan modern medeniyet bu tür tekelcilikleri ortadan kaldırmakta ve dünyanın tüm dinî ve kavmî zümrelerine açık olacak şekilde bütün insanlı-

ğa yönelmektedir. Bu son durumda, daha önce ümmet dairesine girerek şahsiyetini kaybeden kavim, yeni bir şahsiyetle «millet» tipi altında ortaya çıkmakta ve millet; dinî, ahlâkî, hukukî, siyasi, bedii, iktisadî, terbiyevî ve lisanî hayatları müşterek olan bir hars zümresi olarak belirlenmektedir. Gökalp'e göre, toplumsal evrimin çeşitli merhaleleri içersinde vücut bulmuş olan türlü toplum tipleri arasından bu tür bir kültürel birlik ve bütünlük sadece millet tipinde gerçekleştiğinden, hakiki cemiyetler de ancak milletlerdir (14).

Öte yandan millet, öteki toplum şekillerinden farklı bir tip olduğundan, dinin bu yeni ve değişik tip içersindeki yeri ve mevki de öncekilerdekine göre oldukça farklı olmaktadır. Şu halde, toplumsal evrimin bu son merhalesinde dinin, bu yeni tipe uyumu sürecinden ibaret bulunan yeni bir dinî-sosyal değişme vakıası söz konusu olmaktadır.

Esasen, Gökalp'e göre toplumları, kültürel gelişme açısından aşiret, kavim, ümmet ve millet şeklinde sınıflamak mümkün olduğu gibi, bu gelişme içersinde en önemli rolü oynayan iş bölümü bakımından da en geniş tasnifle onları «ilkel toplumlar» ve «müteazzi toplumlar» şeklinde ikiye ayırmak mümkündür (15). Konumuz bakımından dikkate değer olan husus, Gökalp'e göre bu iki toplum tipi içersinde dinin farklı mevki ve fonksiyonlara sahip bulunmakta oluşudur. Bir kere, üstadı Durkheim gibi Gökalp de toplumsal evrimin başlangıcında maşeri vicdanın temelini dinî yerleştirmekte ve bu bakımdan dini toplumun ilk yaratıcısı olarak görmektedir. Esasen, ilkel toplumlar henüz işbölümünün ortaya çıkmadığı ve dolayısı ile de toplumsal hayatın tamamen dinî kalıplar içersinde cereyan ettiği en basit topluluk şekilleridir. Buna karşılık, Durkheim'in «organik toplum» tipinin karşılığı olan müteazzi toplum tipinin ortaya çıkmaya başlaması ile birlikte, toplum hayatında iş bölümü de toplum hayatında kendini göstermeye başlamakta; bu durum dinin toplumsal mevki ve fonksiyonları üzerinde yankılar uyandırmaktadır. Başlangıçta, toplumun genel çerçevesi dinî kalıplara göre şekillendiği için, bu genel çerçeve içinde muhtelif faaliyet kollarının ayrılmaya başlaması da yine dinî bir şekil altında olmakta, bazı dinî işler toplumda belli kişi ve kategorilere düşmektedir. Toplumda iş bölümü ilerledikçe, toplum hayatının siyasi, ekonomik, ahlâkî, eğitimle ve san'atla ilgili faaliyet kollarının da giderek dinin doğrudan doğruya etkilerinden uzaklaşmaya ve toplum kültürü içersinde ken-

dilerine mahsus birer mevki edinmeye başladıkları görülmektedir. Esasen bu süreç, başlangıçta sırf dinden ibaret bulunan toplum kültürünün giderek dinin de dahil bulunduğu ancak öteki faaliyet kollarını da içine alan daha geniş ve homojen bir bütünlük oluşturmaya yol açmaktadır. Kültürler arası temaslar ise, medeniyet adı verilen ve içersine bir çok harsların dahil olması sebebiyle uluslararası bir özelliğe sahip bulunan zümre çeşidinin vücut bulmasına imkân vermektedir (16) Mamafih, Gökalp'e göre medeniyetin fazla gelişmesi kültürün bozulmasına yol açmaktadır.

Gökalp, dinden kültürün doğması, kültürün medeniyetin gelişmesine imkân vermesi ve nihayet medeniyetin fazla gelişmesinin kültürü bozması şeklindeki süreci, İslâmiyette de müşahade etmektedir. Dinî bir coşkunluk şeklinde doğmuş bulunan İslâmiyetin başlangıç döneminde de henüz işbölümü ortaya çıkmadığından, müslüman cemaat içersinde bütün sosyal faaliyetler şiddetli bir dinî zihniyet altında yaşanmakta, bu bakımdan bu ilk dinî cemaat bir zahitler cemaati şeklinde kendini göstermekteydi. Bu zühdi dindarlık, İslâm cemaati içinde harsî bir gelişmeyi de beraberinde getirdiği gibi, harsî gelişme de bir medeniyet gelişmesine yol açmış, Abbasiler döneminde olgunluk safhasına erişen bu medeniyet ise, İslâm cemaatinin kültürel dinamizmini geriletmiştir (17).

Bununla birlikte, Gökalp'e göre, Orta çağda müslümanlar arasında gözlenen bu medeniyet gelişmesinin, modern medeniyetin beraberinde getirdiği iş bölümü, uzmanlaşma ve nüfus yoğunluğunun seviyesi ile kıyaslanmayacak ölçüde düşük olduğunu ve bu durumun İslâm ümmeti camiasına dahil bulunan toplulukların geleneksel ve kalıplaşmış bünyelerini değiştirmelerini sağlamak üzere yeni yaratıcı hamleleri yapma gücünü hiçbir zaman temin edemediğini ısrarla belirtmek gerekir (18).

Buna karşılık, Orta Çağ boyunca yine ümmet hayatı yaşayan hıristiyan Batı dünyası, bu çağın sonlarına doğru önemli yenilik hareketlerine sahne olmuştur. Özellikle Reform, Batıda ümmet dininin çöküşü olmuştur. Bunun yanı sıra Rönesans, felsefî yenilik ve Romantizm gibi hareketlerin de orada Orta Çağın sona ermesinde önemli rolleri görülmüştür. Bununla birlikte, Avrupada özellikle büyük şehirlerdeki nüfus artışı ve iş bölümünün ilerlemesi yeni mesleklerin ve uzmanlıkların ortaya çıkışını da beraberin-



de getirmiş; bütün bunlar ise ruhlarda değişiklikler yarattığından, bu ruhlardan ışkıran yeni dünya görüşü, geleneksel toplumsal çerçeveleri kırarak ve özellikle büyük sanayii meydana getirerek, yeni ve modern bir medeniyetin teesüsüne imkân vermiştir (19). Temeline müsbet bilim ve iş bölümünü yerleştirmiş bulunan bu medeniyet ise, sosyal hayatın hemen her alanında işbölümü ve uzmanlaşmayı beraberinde getirmiştir. İş bölümü meslek zümrelerini, meslek zümreleri de meslek şuurunu doğurduğundan, ümmet ve imparatorluk camialarının maşeri şuurları da değişmeye başlamış ve daha doğrusu bu zümrelerin yerini millet adı verilen ve birliğinin esası harsi ortaklığa dayanan yeni ve eskiye oranla çok daha homojen bir toplum tipinin ortaya çıkmasına imkân vermiştir. Ote yandan, iş bölümü ve uzmanlaşmanın ilerlemesi, toplum içersinde ümmet teşkilatı ile millet teşkilatının birbirinden ayrılması ve toplumsal bünye içersinde çeşitli sosyo-kültürel faaliyetlerin dinden tamamen ayrılarak dinin, inanç ve ibadet alanı olan kendi öz alanında derinleşmesinden ibaret bulunan lâikleşme olgusunu da beraberinde getirmiştir. Gökalep'e göre, toplum hayatında iş bölümü ve sekülerizasyon sonucu, dinin kendi öz alanı olan vicdan alanına çekilmesi, onun toplumdaki öneminin de ortadan kalkması anlamına gelmemektedir. Tersine din, iş bölümü ve uzmanlaşma sonucu muhtelif mesleki vicdanlara bölünen toplum bütünleşmesinde en temel faktörlerden biri olarak fonksiyon görmek suretiyle, millet içersindeki önemini korumaya devam etmektedir (20).

Gökalep'e göre, ilkin Batıda ortaya çıkan bütün bu gelişmelerden İslâm dünyası ve özellikle Osmanlı camiası da etkilenmiştir. O derecede ki, geleneksel ve anomalik bünyesi ile Osmanlı İmparatorluğu, modern medeniyetin ilerlemeleri karşısında ya yok olup gidecek veya onun bünyesinden, İmparatorluğun çekirdeğini oluşturan Türk unsuru modern millî ve kültürel bir toplum olarak ortaya çıkarak, medediyette Avrupa topluluğu kadar ileri gidecekti. Bunun için de, Türk toplumu içersinde, Gökalep'in meşhûr formülü ile «Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak» şeklindeki üçlü sentezin gerçekleşmesi gerekiyordu. Zira, Batı medeniyetinin ilerlemeleri karşısında bu üç temayül, Türk toplumunda, toplumsal gerçekliğin üç ayrı ancak çatışmalı birer gerçeklik boyutu olarak ve toplumun ihtiyaçlarından kaynaklanarak ortaya çıkmıştı, ve onların uzlaştırılması gerekiyordu. Tanzimatçılar, çağdaşlaşmanın gerekliliğini anlamışlar, ancak onlar, modern medeniyet ile Doğu medeniyet arasında bir uzlaşma yap-

mak suretiyle sorunu çözebileceklerini sanmışlardı. Halbuki, Gökalp'e göre, birbirine zıt iki medeniyeti uzlaştırmak mümkün olmadığından, sonuçta toplum hayatında ikilikler şeklinde tezahür eden patolojik durum meydana gelmiştir. Aslında düşünürümüze göre, modern medeniyeti kökten almak gerekir. Ancak bu, Türklerin kendi öz kültürlerini ve dinlerini terk etmeleri anlamına da gelmemektedir. Çünkü son tahlilde, din, kültür ve medeniyet, birbirine ırcası mümkün olmayan farklı toplumsal gerçekliklerdir. Ancak onları, modern toplumun bünyesinde bir sentezde uzlaştırmak mümkündür. Nitekim, Gökalp'e göre, meselâ Japonlar, kendi kültürlerini ve dinlerini tamamen korudukları halde, modern medeniyet zümresine dahil olmak suretiyle bu tür bir sentezi gerçekleştirmişlerdir (21).

Esasen, Gökalp'e göre, İslâm dini ile ne modern bilim ve medeniyet ve ne de modern toplum tipi olan millet arasında bir tezat ya da uyumsuzluk temelde asla mevcut değildir. Çünkü İslâm dini, gerçeklik hükümlerinde akli, değer hükümlerinde ise örfü esas almıştır ve bu bakımdan da o, tüm zamanlara ve bütün milletlere uygulanabilir bir dindir. Aslında, sosyoloğumuza göre, Hıristiyanlık da, Protestanlık kanalıyla, İslâmiyetin akıl ve örf ile ilgili bu temel esaslarını kendi bünyesine adapte ettikten sonradır ki, bilimle kendi arasında var olan çatışmayı çözümleyebilmiş ve bu yolla modern medeniyete ve çağdaş millî kültür ve devlete giden yolu açmıştır. Gerçi, İslâm dinini yanlış yorumlarla dogmatik ve iskolâstik bir görünüme büründüröenler, onunla modern bilim ve medeniyet arasında dikotomik bir aykırılık mevcutmuş gibi bir sonuca erişebilmektedirler. Halbuki, Gökalp'e göre bu aykırılık, İslâm dinine sonradan sokulan ve aslında dinle hiçbir ilişkisi bulunmayan geleneklerin anakronizminden kaynaklanmaktadır. Esasen, İslâmiyet ruhbanlık değil fakat bilim hakimiyetine dayanan bir dindir. Bu bakımdan yapılacak iş, toplumun modernleşip çağdaşlaşmasına engel olan ve hem çağdaş millî örf ve hem de modern bilime ters düşen, esasen dinin özünden de olmayan bu anakronik ve paradoksal geleneklerin tasfiye edilerek, modern insanın şartları ve ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde dinin millî bünyeye uydurulması olmaktadır. Bu ise, gerçek dinî değerlerin araştırılarak, dinin doğru bir biçimde yorumlanması meselesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada Gökalp, gençlikteki dinî bunalım vakıası üzerine dikkati çekmekte; bilimsel ve pedagojik usullere dayalı din eğitiminin önemi üzerinde ısrarla durmaktadır (22).

Bütün bunlar ise Gökalp'i bir bakıma, dinde yenileşme konusunda, İslâm dünyasında son dönemde Efganî ile başlayan modernist eğilimin temsilcileri ile birleştirmektedir. Çünkü, öteki modernistlerde olduğu gibi Gökalp de, İslâm dünyasının en azından maddî kültür ve teknoloji alanında modern Batı karşısındaki geri kalmışlığı karşısında dinde yenileşme ile aktivist bir dünya görüşü ve bu yolla sosyal kalkınmayı sağlama düşüncesini ön plana geçirmektedir. Nitekim bu anlayışa paralel olarak, Gökalp de, öteki modernistler gibi, modern bilim ile din arasında bir zıtlık olmadığı temasını işlemekte ve aynı şekilde İslâm dininin, özüne aykırı hurafe ve bi'datlerden temizlenerek, ilk saf biçimine ve gerçek esaslarına irca edilmesi şeklindeki püritanist eğilimi, yine onlarla birlikte paylaşmaktadır.

Bununla birlikte, dinde yenileşme konusunda, Gökalp ile, modernist eğilimin öteki temsilcileri arasında köklü farklılıkların bulunduğu da işaret etmek gerekir. Çünkü, öteki modernistlerden farklı olarak Gökalp, din ile devleti ve hattâ öteki sosyo-kültürel faaliyet alanlarını birbirinden ayırmakta ve lâikliği modern toplumda esas kabul ettiği gibi, esasen bu ilkenin İslâmın özünde de mevcut bulunduğunu öne sürmektedir (23). Esasen bu anlamda Gökalp'te, Weber'ci doğrultuda bir sekülârizasyonun bulunduğu ifade edilmektedir. Zira Gökalp'te de, Weber'in Protestanlık ve Kapitalizm örneğinde görüldüğü üzere, dinî coşkunluk ve motivasyon sayesinde toplumda yaratılacak ruhî durumlar aracılığıyla kültür ve medeniyet yönünden gelişmeyi sağladıktan sonra, bu gelişmeyi sağlayan manevî kalıpların dinî muhtevalarından boşalarak dünyevileştikleri şeklindeki meşhur tezi ana hatlarıyla bulmak mümkün olmakta; bu bakımdan da Gökalp'te islâmlaşma ile batılılaşmanın, birbirine zıt iki sosyal süreç olmak yerine, tersine onların birleştiği ve birbirini tamamladığı anlaşılmaktadır (24). Nitekim, böyle olduğu içindir ki, bir kısım araştırmacılar, Gökalp'te, mutlak anlamda din ile toplumu birbirinden ayıran düalist bir lâikliğin bulunmadığı kanaatine varmakta (25); Karpatis, Gökalp'in lâiklik anlayışının aslında, Müslümanlığı Türk hayatına uydurmak ve dinî müesseseleri -halifelik de dahil olmak üzere- bu açıdan yorumlamak amacını taşıdığını öne sürmektedir (26).

Gökalp'e göre, dinin modern millî bünyeye adaptasyonu işinde, öncelikle din ile devletin aynı zamanda hukuk, siyaset, ahlâk ve öteki toplumsal faaliyetlerin dinin tekelinden ayrılarak top-

lumsal iş bölümünün gerçekleşmesi ve toplumun lâik bir temel üzerine oturtulması gereklidir. Çünkü bütün bunlar, temelde birbirinden farklı kültürel unsurlardan başka bir şey değildirler. Din alanı ise, aslında inanç ve ibadet alanıdır ve bu alan vicdan alanıdır; bu bakımdan din, orada derinleşip uzmanlaşmalıdır. Ötekiler ise sosyal ilişkiler alanıdır ve dinden farklıdır. Esasen Gökalp'e göre İslâm dininde de bu ayırım başlangıçtan itibaren öz olarak mevcuttur. Böyle olduğu içindir ki, İslâmın sadece iman ve ibadetle ilgili şartları bulunmaktadır. Üstelik diyanî hükümlerle kazâî hükümler de İslâmiyette birbirinden ayrı alanları oluştururlar. Ancak, sonradan bunlar fakihlerce birleştirilmiş ve dinin gelenekleri haline sokulmuşlardır (27). Bu gelenekler toplumun örfüne uydukları sürece toplum hayatındaki dinamizmlerini korumuşlardır. Ancak toplumsal bünye değişiklikleri sonucu onlar örfte aykırı duruma düştükleri andan itibaren, toplumun gelişmesini ve dinamizmini köstekleyici fosiller haline gelmişlerdir. Bu bakımdan Gökalp, bu fosillerin temizlenerek toplumun lâikleşip çağdaşlaşmasının dinin özüne aykırı bir şey olmadığını belirtmekte; böylece Gökalp'te, temelde dinamik bir din anlayışının bulunduğu anlaşılmakta; bu dinamizmin iki ana kaynağı ise akıl ve örf olmaktadır.

Din ile başta devlet olmak üzere, öteki sosyo-kültürel faaliyet alanlarının birbirinden ayrılarak toplumun lâikleşip modernleşmesi çerçevesinde Gökalp, Osmanlı devlet düzeninde geleneksel şekli ile şeyhülislâmlik ve ülkenin ekonomik hayatında önemli bir yer işgal eden vakıfların kaldırılmasını, medreselerin üniversite çatısı altına dahil edilmesini ve nihayet kadının dinî hukuka dayalı toplumsal statüsünün değiştirilerek, kadınlara sosyal haklarının verilmesini ve özellikle onlara eğitimde fırsat eşitliği tanınarak onların meslek sahibi olmak suretiyle genel toplumsal hayata katılmalarının sağlanmasını önermektedir (28). Nihayet, kendi öz alanına çekilip derinleşecek olan dinin de millî bir şekilde yaşanması gerekmektedir. Bu ise, Gökalp'e göre, dinin millî lisana aktarılması ile mümkün olabilecektir. Bu noktada Gökalp, Batı'da modern gelişmenin çekirdeğinde bile, dinin Protestanlıkla birlikte millî dile aktarılarak ulusal bir şekilde yaşamaya başlaması vakiasının yattığı gerçeğine dikkati çekmekte; böylece Gökalp'in dini, her çeşit toplumsal gelişmenin ilk itici gücü şeklinde idrak ettiği anlaşılmaktadır (29).

Gökalp'in, sekülârizasyon yoluyla dinin çeşitli toplumsal faaliyetler ve ilişkiler üzerindeki tekelinin kalkması ve dinin millî

dile aktarılarak içtenleştirilmesi yolundaki önerileri Bergströsser ve Heyd gibi bir kısım araştırmacıları, onun üçlü sentezi içerisinde islâmlaşmak boyutuna da yer vermekle birlikte, gerçekte sisteminde dine bir varlık alanı tanımadığı sonucunu çıkarmalarına yol açmıştır (30). Bununla birlikte Güngör, Türkdoğan ve Kardeş ile birlikte (31) bu hükmün tutarlı olmadığını belirtmek gerekir. Zira, Gökalp'in sisteminde din hem üçlü sentezin ve hemde millî harsın önemli bir unsuru olduğu gibi, aynı zamanda onun, toplumun birliği ve gelişmesinde bütünleştirici ve yaratıcı dinamik güç fonksiyonunu üstlendiği anlaşılmaktadır. Böyle olduğu içindir ki Baltacıoğlu, O'nun «din üzerine yaptığı incelemeler o kadar yerinde, o kadar ilgi çekicidir ki, günün birinde Türk aydınları milletçe kalkınmanın din ile olabileceğine inanacak olursa, hem de bu kalkınmayı yapmak isteyecek olursa, Gökalp'in yazılarını okumakla, O'nun dine verdiği önemi anlamakla işe başlayacaklardır» (32) demektedir.

Gökalp'in Türk toplumunun lâikleşmesi ve modernleşmesi yolundaki bütün bu görüş ve önerileri ise, -hernekadar Atatürk devrimleri Gökalp'in anlayışından farklı bir yönde gelişme de (33) - Cumhuriyetle birlikte Atatürk'ün önderliğinde gerçekleştirilen reformlara giden yolu açmıştır (34).

Gerçi Gökalp, her şeyden önce bir meşrutiyet dönemi düşünürü ve hattâ Meşrutiyet Türkiye'si için çalışmış bir düşünürdür. Bu bakımdan da, Baltacıoğlu'nun (35) gayet yerinde olarak belirttiği gibi, o dönemin kozmopolitliği, islâm birleşmeciliği ve hilâfetçiliği onun eserlerinde izler bırakmaktan geri kalmamıştır.

Esasen, gerek Köprülü (36) ve gerekse M. İzzet'n (37) yerinde işaretlerine uygun olarak, bunalım ve intikal dönemi sosyoloğu Gökalp'in metodolojisini esas aldığı Durkheim sosyolojisinin objektiflik prensibine tam anlamı ile uymadığına ve ülkenin büyük ve hayati meselelerine bir an önce çözüm bulma gayretinin onu bu hususta sosyolojiyi bir vasıta olarak kullanma eğilimine sürüklemesi sonucu Gökalp sosyolojisinin XIX. yüzyılın bir çok sosyologlarında görüldüğü üzere, çeşitli yönleriyle bir sosyal felsefe olmaktan kurtulamadığına işaret etmek gerekir. Bu bakımdan, gerek Gökalp'in sosyolojik görüşlerine esas aldığı Fransız Sosyoloji Ekolü, gerek aynı dönemin Fransa'sının bir başka önemli sosyoloji akımı olan Le Play Ekolü ve gerekse aynı dönemde Almanya'da gelişmiş ve din sosyolojisi alanında bu gün artık klâsik sayı-

labilecek önemli eserler ortaya koymuş bulunan, anlayıcı ve formal din sosyolojisi Ekolünün iki dikkate değer sosyoloğu olan Max Weber ve E. Troeltsch'ün din sosyolojisi çalışmalarında gözlem, monografi, inceleme ve istatistik gibi sosyolojik yöntem ve teknikler büyük bir yer tuttuğu halde, Gökalp'in tarihi din sosyolojisinin, özellikle eski Türk dininin sosyolojisi konusunda vardığı sonuçları oldukça tartışmalı kılacak yetersiz kaynaklara dayalı olmaktan kurtulamadığı gibi, aynı şekilde İslâmiyetle ilgili gerek tarihe ve gerekse yaşadığı döneme yönelik sosyolojik gözlem, görüş ve tahlillerin ilgili belge ve kaynaklardan yararlanılarak derinleştirilip zenginleştirilmeye ve çeşitlendirilmeye muhtaç bulunduğuna işaret etmek gerekir. Aynı şekilde, Gökalp'in din sosyolojisine yapılabilecek tenkitlere, onun temelde bağlı olduğu Comte-Durkheim çizgisindeki din sosyolojisi eğilimine yöneltilen genel eleştirileri de eklemek mümkündür. Esasen, Gökalp sosyolojisi, Türk Sosyolojisi üzerinde derin etkilerde bulunmuş olmakla birlikte, Gökalp'in sağlığında olduğu gibi, özellikle ölümünden sonra onun sosyolojisine karşı bir reaksiyon hareketinin var olduğu (38), ve Türk Sosyoloji geleneği içerisinde Gökalp'in metodolojisinden giderek uzaklaşıldığını; onun din sosyolojisinin ise Türk din sosyolojisi içerisinde herhangi bir ciddi takipçi bulamadığını belirtmek gerekir.

Ancak bütün bu ve benzeri tenkit, eksiklik ve unutulmuşluklara bakarak, Gökalp'in din sosyolojisi ile ilgili çalışmasının değerliliğine kanaat getirmek de hatalı olacaktır. Tersine, O'nun bu konudaki çalışmaları, Baltacıoğlu'nun da işaret ettiği gibi, devrine göre oldukça ileri, bilimsel öneme sahip ve orijinaldir (39). Zira, Berkes'in, Batı'nın en tanınmış sosyologlarının (meselâ Max Weber) ve İslâm tarihi bilginlerinin (örnek Goldziher) düşün seviyesinden hiç te aşağı olmayan bir analiz gücüne sahip olduğunu ifade ettiği (40) Gökalp, çağdaş Türk ve İslâm dünyasında, din konusunu ve özellikle İslâmiyeti modern bilimin ve bilhassa müsbet sosyolojinin ışığı altında sistematik şekilde ele almak başarısını gösteren ilk din sosyoloğudur. Esasen, O'nun din sosyolojisi ile ilgili olarak ele aldığı pek çok konunun, bu gün Türk din sosyolojisinin de sorunları olmakta devam ettiğini ve İnalçık'ın işaret ettiği üzere (41) dinamik sosyoloji ve özellikle Türk kültür değişimleri açısından Gökalp sosyolojisinin bu gün de bir çok bakımlardan önemini koruduğu gibi, bu durumun Türk ve İslâm din sosyolojileri için de geçerli olduğunu belirtmeliyiz.

## D İ P N O T L A R I

1. Z.F. Fındıkoğlu, **İctimaiyat Dersleri**, İstanbul, 1971, C. I, s. 114.
2. Bk: Z. Gökalp Muhtelif İlim Telâkkileri, **Yeni Mecmua**, C. II. Sayı : 46, 30, Mayıs 1918.
3. Z. Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 71-76.
4. Z. Gökalp, «Dine Doğru», **Makaleler**, VIII s. 21-15.
5. Z. Gökalp, «Kıymetler Nefsi mi Yoksa Şen'i midir?», **Makaleler**, VII, s. 84.
6. Z. Gökalp, «Manevi Hayat, Deruni Hayat», **Makaleler**, VII, s. 57.
7. Z. Gökalp, **Malta Konferanslar**, s. 40-47.
8. Z. Gökalp, «Fıkıh ve İctimaiyat», «İctima-i Usul-i Fıkh», «Örf Nedir» **Makaleler**, VIII, s. 18-20, 21-24, 28-33.
9. Bk. H. İnalçık, «Sosyal Değişme, Gökalp ve Toynbee», **Türk Kültürü**, 1965, III, Sayı : 31.
10. H. Z. Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yay., s. 312-313.
11. Bk. Z. Gökalp, **Türk Medeniyeti Tarihi**, Türk Kültürü Yay., İstanbul, 1974, C. I; **Türk Töresi**, İstanbul, 1975; «Türk İli : Eski Türklerde Din» **Malta Konferansları**, s. 33-37.
12. Ziya Gökalp, **Malta Konferansları**, s. 46-47.
13. a. e., s. 65-67.
14. Z. Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 50.
15. Z. Gökalp, «İctimai Nev'iler», **Makaleler**, VIII, s. 27-38.
16. Z. Gökalp, «Dinin İctimai Hizmetleri I, Makaleler, VIII, s. 43-44; Cemi-yete Büyük Adamların Tesiri», a.e., s. 123-146.
17. Z. Gökalp, **Terbiyesinin Sosyal ve Kültürel Temelleri I** (Haz: R. Kardeş), s. 307-314.
18. a.e., s. 314-315.
19. a.e., s. 243-245.
20. Z. Gökalp, «Dinin İctimai Hizmetleri III», **Makaleler**, VIII, s. 59.
21. Z. Gökalp, **Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri**, s. 249-250.
22. a.e., s. 281-283.
23. Z. Gökalp, «Diyamet ve Kaza», İttihat ve Terakki Kongresi : I ve II», **Makaleler**, VIII, s. 46-49, 60-67, 60-71. Aynı şekilde «Halife Müftü», Meşihat ve Devlet» şiirleri.
24. Bk. O. Türkdogan, **Milli Kültür, Modernleşme ve İslâm**, İstanbul, 1983, s. 120-133.
25. Fazlurrahman, **İslâm**, İstanbul, 1981, s. 287.
26. K. Karpat, **Türk Demokrasi Tarihi**, 1967, s. 48-49.
27. Z. Gökalp, **Limni ve Malta Mektupları** (Haz: F.A. Tansel) Ankara, 1965, s. LVI; «Diyamet ve Kaza» **Makaleler**, VIII, s. 46-49.
28. Z. Gökalp, **Ziya Gökalp Külliyyatı I**, «Vakıf», s. 136. Krş. U. Heyd. **Türk Ulusculuğunun Temelleri**, s. III.
29. Z. Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 162-165.
30. U. Heyd, a.g.e., s. 125.
31. Krş. E. Güngör, **Ziya Gökalp ve Türkçülükte Din Meseleleri**, O Türkdogan, a.g.e., s. 122 v.d.; **Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi**, s. R. Kardeş «Ziya Gökalp», **İslâm Ansiklopedisi**, Cüz; 144, s. 604.
32. İ.H. Baltacıoğlu, **Ziya Gökalp**, İstanbul, 1966, s. 64.

33. N. Akder, «Ziya Gökalp İzinde Milliyet ve Din Münasebetine Bir Bakış», **Ziya Gökalp**, I, 1974, s. 30.
34. C. Zimmerman, **Yeni Sosyoloji Dersleri**, s. 2; N. Berkes, Türkiye'de Çağ-  
daşlaşma, İstanbul, 1973, s. 388.
35. İ. H. Baltacıoğlu, a.g.e., s. 74.
36. Bk. **Ziya Gökalp Külliyyatı II, Limni ve Malta Mektupları**, s. XXV.
37. Z. F. Fındıkoğlu, **İçtimaiyat Dergisi**, İstanbul, 1971, C. I, s. 210.
38. Bk. H.Z. Ülken, «Durkheim et l'enseignement des sciences sociales en  
Turquie», **Sosyoloji Dergisi**, 1960/15, s. 7-27.
39. Baltacıoğlu, a.g.e., s. 64.
40. N. Berkes, a.g.e., s. 389.
41. H. İnalçık, a.g.m., s. 433.



