

ZİYA GÖKALP'İN SOSYOLOJİK DÜŞÜNÇESİNDE KÜLTÜREL ÖZGÜNLÜK ARAYIŞI

İkbal VURUCU*

Atf: Vurucu, İkbal. "Ziya Gökalp'in Sosyolojik Düşüncesinde Kültürel Özgünlük Arayışı", *Sosyologca*, Sayı 31 (2026), s. 249-269.

ÖZET: Bu çalışma, Ziya Gökalp'in sosyolojik düşüncesini modernleşme kuramları perspektifinden yeniden değerlendirerek, onun düşünce sisteminin iç tutarlılığını ve kuramsal bütünlüğünü analiz etmeyi amaçlamaktadır. Araştırma, kavramsal ve inşacı bir yöntem çerçevesinde; birey-toplum ilişkisi, kolektif irade ile bireysel deha arasındaki gerilim, Batıcılık karşısında muasırlaşma tezi, Türkleşme-İslâmlaşma-muasırlaşma üçlemesi ve "sosyolojik fıkıh" yaklaşımı gibi temel temalar üzerinden yürütülmüştür. Bu bağlamda Gökalp'in düşüncesi, durağan bir ideoloji olarak değil, Osmanlı'dan ulus-devlete geçiş sürecinde ortaya çıkan yapısal krizlere yanıt üreten dinamik bir modernleşme tipolojisi olarak ele alınmaktadır. Çalışmanın temel bulguları, Gökalp'in modernleşmeyi kültürel özgünlük ile evrensel medeniyet arasında kurulan seçici ve rasyonel bir sentez olarak kavramsallaştırdığını göstermektedir. Bu çerçevede onun "hars-medeniyet" ayrımı, millî değerler ile evrensel bilgi alanları arasında işlevsel bir farklılaşma sağlayarak kültürel dualizmin aşılmasına yönelik teorik bir çözüm sunmaktadır. Aynı şekilde Gökalp'in "sosyolojik fıkıh" önerisi, hukukun toplumsal meşruiyetini örf ve kolektif bilinç üzerinden temellendirerek, modern hukuk sosyolojisiyle uyumlu bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, modernleşme, hars ve medeniyet, millî kimlik, Türkçülük.

The Quest for Cultural Authenticity in Ziya Gökalp's Sociological Thought

ABSTRACT: This study re-evaluates Ziya Gökalp's sociological thought through the lens of modernization theories, analyzing the internal consistency and theoretical integrity of his intellectual paradigm. The research is conducted within a conceptual and constructivist framework, focusing on fundamental themes such as the individual-society relationship, the tension between collective will and individual genius, and the modernization thesis in the face of Westernization. Furthermore, it examines the Turkification-Islamization-modernization triad and his 'sociological jurisprudence' approach. In this context, Gökalp's discourse is treated not as a static ideology but as a dynamic typology of modernization that responds to the structural crises emerging during the transition from the Ottoman Empire to the nation-state. The study's main findings demonstrate that Gökalp conceptualized modernization as a selective and rational synthesis between cultural originality and universal civilization. Within this framework, his distinction between 'culture' and 'civilization' offers a theoretical solution to cultural dualism by providing a functional differentiation between national values and universal spheres of knowledge. Similarly, Gökalp's proposal for 'sociological jurisprudence' grounds the social legitimacy of law in custom and collective consciousness, presenting an approach compatible with the modern sociology of law.

Keywords: Ziya Gökalp, modernization, culture and civilization, national identity, Turkism.

Makale Türü : Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi : 19.03.2026

Kabul Tarihi : 10.06.2026

* Öğr. Gör. Dr., Pamukkale Üniversitesi, ozgekaytan@gmail.com, 0000-0001-9680-2320.

Giriş

Türk sosyolojisinin kurucu ismi Ziya Gökalp (1876-1924), Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden Cumhuriyet'in ilanına uzanan kritik eşikte özgün bir düşünce sistemi inşa etmiştir. Hem Türk modernleşmesinin mimarlarından biri hem de döneminin en çok tartışılan figürlerinden olan Gökalp; birey-toplum ilişkisi, kültür-medeniyet ayrımı ve hukuk reformu gibi temel eksenlerde bütüncül bir miras bırakmıştır. Onun entelektüel duruşu; saf bir Batıcılığa, katıksız bir İslamcılığa veya romantik bir Türkçülüğe indirgenemeyecek kadar karmaşıktır. Aksine Gökalp, yaşadığı dönemin tarihî zorunlulukları gereği bu akımları harmanlayan, sürekli uzlaşma arayan pragmatik ve sentezci bir projenin temsilcisidir. Bu yönüyle Gökalp'in fikirleri, günümüz kimlik ve modernleşme söylemleri için hâlâ temel bir referans kaynağı olma özelliğini korumaktadır.

Gökalp'in fikirlerini geliştirdiği yıllarda, bir imparatorluk çökmekte, yerine yeni bir ulus-devlet kurulmaya çalışılmakta, aynı anda hem Batı'nın bilim ve teknolojisine yetişme zorunluluğu hem de kültürel kimliği koruma kaygısı en üst düzeyde hissedilmektedir. İşte tam bu geçiş ve gerilim noktasında Gökalp, ne bütünüyle gelenekten kopmayı ne de modernleşmeden vazgeçmeyi kabul eder. Türkleşmek, İslâmlaşmak ve muasırlaşmak ilkelerini bir üçgen içinde birleştirmeye çalışır; kültür ile medeniyet, örf ile fıkıh, birey ile millet, din ile laiklik arasında sürekli köprüler kurar. Bu köprüler bazen kırılan, bazen zorlama gibi görünse de, dönemin toplumsal bütünlüğü sağlama kaygısının en tutarlı ve en yaratıcı ifadeleridir.

Bugün Gökalp'i yeniden okumak, yalnızca tarihî bir merakı tatmin etmek değil, aynı zamanda güncel kimlik, modernleşme ve sekülerleşme tartışmalarımıza ışık tutmak anlamına gelmektedir. Çünkü onun ortaya koyduğu sorular – millî kimlik nasıl inşa edilir, modernleşme kültürel özgünlüğü yok etmeden nasıl gerçekleştirilir, din ile laiklik nasıl uzlaştırılır, birey ile toplum arasındaki gerilim nasıl dengelenir – hâlâ yanıtsız kalmaya devam etmektedir. Bu nedenle Gökalp, ne yalnızca “milliyetçiliğin babası” ne de “jakoben laikliğin ideologu” gibi indirgemeci etiketlerle anlaşılabilir; o, Türk toplumunun modernleşme sürecindeki en derin çelişkileri en açık biçimde dile getiren ve bunlara çözüm arayan bir düşünürdür.

Bu çalışma, Ziya Gökalp'in sosyolojik düşüncesindeki temel kavramları ve bu kavramların iç tutarlılığını analitik bir perspektiften ele almaktadır. Çalışmanın odak noktasını; kolektif irade ile bireysel deha arasındaki gerilim, Batıcılık karşısında muasırlaşma tezi, Türkleşme-İslâmlaşma-muasırlaşma üçlemesinin kuramsal temelleri ve "sosyolojik fıkıh" adıyla kavramsallaştırılan hukuk reformu yaklaşımı oluşturmaktadır.

Literatürde Ziya Gökalp çalışmaları genellikle milliyetçilik veya hars-medeniyet ayrımı üzerine yoğunlaşmış olsa da, bu makale Gökalp'in düşünce dünyasını durağan bir doktrin olarak değil, modernleşme kuramları perspektifinden fonksiyonel bir tipoloji olarak yeniden okumayı amaçlamaktadır. Makalenin özgün değeri; Gökalp'in birey-toplum dengesi, “sosyolojik fıkıh” arayışı ve “vecd” kavramı üzerinden temellendirdiği hukuk sosyolojisi arasındaki organik bağı, modernitenin “alanların farklılaşması” (differentiation of spheres) ilkesiyle ilişkilendirerek ortaya koymasında yatar. Klasik çalışmaların aksine bu çalışma, Gökalp'i sadece bir ulus-devlet ideologu olarak değil, aynı zamanda toplumsal dualizmi (ümmet-Tanzimat ikiliği) tasfiye etmeyi hedefleyen “içsel dinamiklere dayalı bir rasyonalizasyon” kuramcısı olarak konumlandırmaktadır. Bu bütüncül yaklaşım, Gökalp'in hukuk reformlarına dair önerilerinin sadece pratik birer çözüm değil, “Sünnetullah” ve “Örf” kavramları üzerinden inşa edilmiş derinlikli bir meşruiyet teorisi olduğunu göstererek mevcut literatüre yeni bir analitik çerçeve sunmaktadır.

Yöntem

Bu çalışma, Türk sosyolojisinin öncü ismi Ziya Gökalp'in düşünce sistemini modernleşme kuramları ve hukuk sosyolojisi ekseninde analiz eden niteliksel bir araştırmadır. Araştırmanın temel dayanağını, Gökalp'in *Yeni Mecmua* ve *Küçük Mecmua* gibi süreli yayınlardaki makaleleri ile temel eserleri üzerinde yürütülen tematik doküman analizi oluşturmaktadır. Bu metinsel çözümleme yöntemi, yazarın düşüncelerindeki tarihî evrimi ve "hars", "medeniyet", "örf", "vecd" gibi anahtar kavramlar arasındaki içsel tutarlılığı doğrudan birincil kaynaklar üzerinden aslına uygun şekilde tespit edebilmek amacıyla tercih edilmiştir.

Çalışmada benimsenen kavramsal ve inşacı analiz yaklaşımı, Gökalp'in "ferdiyet" ve "şahsiyet" gibi ikili kavram setlerini sorunsallaştırarak, bireyin toplumsal bir varlık olarak inşa sürecini ve hukukun "örf" kanalıyla kazandığı toplumsal meşruiyeti irdelemektedir. Gökalp'in sadece bir ideolog değil, aynı zamanda toplumsal yapıyı bilimsel bir dille rasyonalize etmeye çalışan bir kuramcı kimliğini ön plana çıkarmak için bu analitik çerçeve gerekli görülmüştür. Ayrıca, Gökalp'in "İçtimai Usul-i Fıkıh" önerisi, klasik hukuk metodolojisi ve rakip sosyolojik ekollerle karşılaştırmalı bir perspektifle ele alınmıştır. Bu karşılaştırmalı yöntem, Gökalp'in sunduğu modelin modernleşme kuramlarındaki "alanların farklılaşması" (differentiation of spheres) ilkesiyle olan fonksiyonel bağını ve modern sosyoloji literatüründeki tipolojik karşılığını çözümlenmeye imkân tanımıştır.

Son olarak araştırma, Gökalp'in teorilerini Osmanlı'nın çöküşü ve ulus-devletin inşası gibi tarihî kırılma noktalarıyla ilişkilendiren tarihî-sosyolojik bir betimleme üzerine inşa edilmiştir. Bu yaklaşımın temel gerekçesi, Gökalp'in pragmatik ve sentezci karakterini yaşadığı dönemin yapısal krizlerine verilen bir yanıt olarak okumak ve fikirlerinin dayandığı sosyal determinizmi tarihî bağlamı içerisinde açıklamaktır. Tüm bu yöntem birleşimi, Gökalp'in durağan bir biyografisini sunmak yerine, onun düşünce sistemini bir modernleşme tipolojisi ve meşruiyet teorisi olarak yeniden değerlendirmeyi hedeflemektedir.

Makale; kolektif irade ve bireysel deha meselesinden başlayarak Batıcılık eleştirisi, kültürel düalizm sorunu ve sosyolojik fıkıh tartışmasına uzanan tematik bir sıra izlemekte; son bölümde elde edilen bulgular bütünlük bir değerlendirmeye sonuçlandırılmaktadır.

Kolektif İrade ve Bireysel Deha

Ziya Gökalp'in birey-toplum ilişkisine dair düşüncelerine yönelik hâkim yorumlardan biri, onun teorik çerçevesinin bireyi ikincilleştiren ve toplumsal bütünlüğü mutlaklaştıran bir yönelim taşıdığı yönündedir. Bu yoruma göre Gökalp'in yaklaşımı, bireyin ancak toplumsal yapı içinde anlam kazandığı ve kolektif süreçler tarafından inşa edildiği varsayımına dayanmakta; bu bağlamda atomize bireyciliği (fertçilik), toplumsal bütünlüğü ve ortak idealleri tehdit eden bir unsur olarak değerlendirmektedir. Nitekim Gökalp'in toplumu (cemiyet/millet), bireyin üzerinde konumlanan, aşkın ve süreklilik arz eden bir üst-varlık olarak ele aldığı ileri sürülmektedir.¹

Bu yorum çizgisi, Gökalp'in birey-toplum ayrımını temellendirirken kullandığı "fert" ve "şahsiyet" kavramları arasındaki ayrımı merkezi bir analitik araç olarak görür. Buna göre "fert", insanın biyolojik ve doğal yönünü ifade ederken; "şahsiyet", toplumsal süreçler içinde şekillenen ve kolektif vicdanla anlam kazanan bir varoluş biçimine işaret etmektedir.² Fert düzeyi, bireysel bilinç ve bedensel arzuların hâkim olduğu, görece alt bir varoluş katmanı

¹ Hasan Şen, "Prens Sabahattin Versus Ziya Gökalp", *Ziya Gökalp Kitabı*, Ed. Cevat Özyurt ve Ahmet Tak, İstanbul: Hece Yayınları, 2015: 365-366.

² Uriel Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, Çev. Cemil Meriç, İstanbul: Sebil Yayınları, 1980, s. 37; Şen, "Prens Sabahattin", s. 366

olarak tanımlanırken; şahsiyet, bireyin toplumun kültürünü (harsını) ve ortak ideallerini içselleştirmesiyle ulaştığı daha yüksek bir ahlâkî ve manevî düzeyi temsil etmektedir.³ Bu çerçevede bazı yorumcular, Gökalp'in ferdiyetçiliğin hâkim olduğu durumlarda toplumsal ideallerin zayıflayacağını ve anomiyeye yol açacağını savunduğunu; buna karşılık gerçek özgürlüğü, bireyin kolektif vicdanla kurduğu organik bağ içinde temellendirdiğini ileri sürmektedir.

Benzer biçimde, Gökalp'in toplum tasavvurunda bireysel iradenin, kolektif iradenin ifadesi olan "mefkûre" karşısında ikincil bir konuma yerleştirildiği iddia edilmektedir. Bu yoruma göre, "Fert yok, cemiyet var!" ilkesi, bireyin toplumsal bütünlük içinde erimesini ve varlığını toplumun bekasına adanmasını öngören normatif bir çerçeve sunmaktadır.⁴ Özellikle kriz dönemlerinde bireylerin şahsi çıkarlarından feragat ederek "maşerî bir şahsiyet" içinde bütünleşmesi gerektiği düşüncesi, bireysel benliğin kolektif bir "biz" bilinci içinde çözülmesi olarak yorumlanmaktadır. Gökalp'in bu durumu "fena fi'l-millet" kavramıyla ifade etmesi, bazı değerlendirmelerde bireyin ahlâkî değerini ancak kendi varlığını aşarak kazanabildiği yönünde okunmaktadır.⁵

Bu perspektifi güçlendiren bir diğer unsur, Gökalp'in liberal bireycilikten belirgin biçimde ayrılan normatif yaklaşımıdır. Nitekim Gökalp'in "Hak yok, vazife vardır" ilkesi, bireyin doğuştan ve toplumdan bağımsız haklara sahip olduğu fikrine mesafeli durduğunu göstermektedir.⁶ Bu çerçevede bireysel hakların, ancak topluma sunulan hizmet ve katkı ölçüsünde anlam kazandığı ileri sürülmekte; Gökalp'in "Ahlâk" şiirindeki "Ben, sen yokuz, biz varız" vurgusu, toplumsal dayanışmanın bireysel talepler karşısındaki önceliğini sembolik bir düzlemde ifade etmektedir.

Son olarak, dönemin sosyolojik tartışmaları içinde Gökalp'in yaklaşımı, bireyi merkeze alan ve toplumu bireylerin iradi sözleşmelerinin bir sonucu olarak gören Prens Sabahattin'in liberal görüşleriyle keskin bir karşıtlık içinde konumlandırılmaktadır.⁷ Bu karşıtlık, bir tarafta toplumu bireyin hizmetinde gören ve "teşebbüs-i şahsî"yi temel dinamik olarak kabul eden bir yaklaşım ile diğer tarafta toplumu bireyi inşa eden ontolojik bir öncelik olarak değerlendiren bir anlayış arasındaki teorik ayrımı görünür kılmaktadır. Bu bağlamda bazı yorumcular, Gökalp'in bireyi, içine doğduğu milletin kültürel ve ahlâkî kalıpları içinde şekillenen ve bu çerçeveyi iradi olarak aşma imkânı sınırlı olan bir varlık olarak tasavvur ettiğini ileri sürmektedir.

Bununla birlikte, Gökalp'e atfedilen bu yorumların önemli bir kısmı, onun kavramsal ayrımlarını normatif bir indirgemecilikle yorumlama eğilimi taşımaktadır. Nitekim "fert-şahsiyet" ayrımı, çoğu zaman bireyin toplumsal yapı içinde erimesi gerektiği yönünde tek taraflı bir okuma ile ele alınmakta; bu durum Gökalp'in bireye atfettiği ahlâkî ve kültürel kurucu rolün göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Oysa Gökalp'in teorik sistematigi, bireyi dışlayan değil, aksine onu toplumsal bütünlüğün kurucu bir unsuru olarak yeniden tanımlayan bir perspektif sunmaktadır. Bu çerçevede birey, pasif bir taşıyıcı değil; toplumsal değerleri içselleştirerek yeniden üreten, onları pratikte gerçekleştiren ve böylece kolektif hayatın sürekliliğini sağlayan aktif bir özne konumundadır. Dolayısıyla Gökalp'in

³ Heyd, "Türk Milliyetçiliğinin", s. 36; Dinçer Koç, "Ziya Gökalp'in Düşünce Yapısı ve Tarihçiliği", Vefatının Yüzüncü Yılında Ziya Gökalp: Bir Mefkûre Sosyoloğunun İlmî ve Fikrî Mirası. Ed. Hasan Bozkurt Çelik, Ankara: TASAV. 2024, s. 75; Şen, "Prens Sabahattin", s. 366.

⁴ Ahmet Ağaoğlu, "Ziya Gökalp Bey", Türk Yurdu, Sayı: 164-3, 1924, s. 94.

⁵ Tefvik Erdem, "Bir Mefkûre Sosyoloğu: Ziya Gökalp", Vefatının Yüzüncü Yılında Ziya Gökalp: Bir Mefkûre Sosyoloğunun İlmî ve Fikrî Mirası. Ed. Hasan Bozkurt Çelik, Ankara: TASAV. 2024, s. 56; Şen, "Prens Sabahattin", s. 384.

⁶ Ağaoğlu, "Ziya Gökalp", s. 94.

⁷ Şen, "Prens Sabahattin", s. 361-362

yaklaşımını, bireyin toplum lehine feda edildiği katı bir kolektivizm olarak değerlendirmek yerine, birey ile toplum arasında karşılıklı kurucu bir ilişki tesis etmeye çalışan özgün bir sentez olarak ele almak daha isabetli görünmektedir. Bu bölüm, söz konusu indirgemeci yorumları yeniden değerlendirerek, Gökalp'in birey-toplum ilişkisini dışlayıcı değil bütünleştirici bir çerçevede kurguladığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Ziya Gökalp, birey ve toplum ilişkisine dair düşüncelerini sosyolojik bir perspektiften ele almaktadır. Gökalp'in bu konudaki yaklaşımı; özellikle modernleşme ve millet inşası süreçlerindeki toplumsal ihtiyaçlar bağlamında değerlendirilmelidir. Yazarın "birey yok, toplum var" şeklindeki tespiti; bireyin bütünüyle yok sayıldığı veya toplumun körü körüne kutsandığı indirgemeci bir yaklaşıma işaret etmez. Aksine Gökalp, toplum için bireyin taşıdığı ehemmiyetin şuurundadır; ancak muayyen bir toplumsal evrede kolektif kimliğin öncelenmesinin, millî bir zaruret ve siyâsî bir tercih olduğunu vurgulamaktadır.

Gökalp'te toplumun zıddı, soyut, evrensel bir bireycilik değil, tarihî sosyolojik bir bireycilik anlayışı mevcuttur. "Büyük adam" veya "kahramanlar" gibi figürlere atıfta bulunulması, bireyin toplumsal ilerlemedeki rolünü göz ardı etmediğini gösterir. Ancak, Gökalp'in yaşadığı dönem, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ve yeni bir devlet modeli olarak ulus-devletin kurulma çabalarıyla karakterize edilen bir toplumsal yeniden yapılanma sürecidir. Bu bağlamda, Gökalp, bireycilikten ziyade, toplumun ve kolektif kimliğin öne çıkarılmasının bir ihtiyaç olarak hissedildiğini öne sürer. Bu tercih, toplumu bir arada tutma, ortak bir kimlik etrafında birleştirme ve millet inşasını sağlamlaştırma amacını taşımaktadır.⁸

Gökalp'te birey-toplum tartışmasının tezahür ettiği temel alanlardan biri "büyük adamlar" sorunudur. Katı bir sosyal determinist olduğu yönündeki genel kanaatin aksine Gökalp'in, toplumsal süreçlerin seyrinde bireye belirleyici ve dönüştürücü bir işlev atfetmesi oldukça kayda değerdir. Bu durum, onun doktrininin katı ve mekanik değil; aksine dinamik ve esnek bir sosyal determinist karaktere sahip olduğunu göstermektedir. Gökalp, tarihî akışı değiştiren şahsiyetlerin konumunu, sosyolojinin izah etmesi gereken temel problemlerden biri olarak tavsif eder.

Ona göre, "İçtimaî cereyanların şuurlulaşmasına vasıta olan fertlere büyük adamlar"⁹ denilmektedir. Burada büyük adam, toplumun kolektif vicdanında sessizce olgunlaşan duygu ve düşünceleri kristalize eden, onlara bir yön ve aksiyon kazandıran bir "temsilci" hüviyetindedir. Gökalp, sosyolojinin bu noktada şu iki temel soruya cevap aradığını ifade eder: "Büyük adam namını verdiğimiz kimseler, birtakım içtimaî sebeplerin telâhukundan (birleşmesinden) mı meydana geliyor? Yoksa uzviyetin (organizmanın) esrarengiz bir hamlesinden mi tevellüt ediyor (doğuyor)?"¹⁰

Bu ikilemde Gökalp, ne büyük adamı toplumdan tamamen bağımsız bir "deha" olarak yüceltir ne de onu sadece sosyolojik şartların edilgen bir çıktısı olarak görür. Onun nazarında büyük adam; içtimaî tekâmülün zaruretleri ile ferdî kabiliyetin (uzviyetin hamlesi) en üst noktada telif edilmesidir. Bu bakış açısı, Gökalp'in millet inşası sürecinde "karizmatik liderlik" ile "toplumsal irade" arasındaki o hassas dengeyi nasıl kurduğunu da açıkça ortaya koymaktadır.

Gökalp, büyük adamın menşei meselesine dair vazettiği soruya net bir cevap verir: "Büyük adamlar, içtimaî tekâmülün bir mahsulü olarak meydana çıkıyor iseler içtimaî muayyeniyeti (sosyal determinizmi) ihlâl etmiş olmazlar; halbuki uzviyetin hayati bir hamlesinden doğuyorlarsa cemiyetin mukadderatı, daima hariçten gelen esrarengiz âmillerin tesirine

⁸ Ziya Gökalp, *Makaleler-VIII*, Haz. F. Ragıp Tuncor, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1981, s. 123-132.

⁹ Gökalp, "Makaleler-VIII", s. 132

¹⁰ Gökalp, "Makaleler-VIII", s. 132

maruz kalarak gayr-ı muayyeniyet (indeterminizm) içinde kalır.”¹¹ Bu doğrultuda büyük şahsiyetlerin zuhur ediş tarzını tetkik eden Gökalp, iki temel sınıf tanımlar: “Müceddidler (reformcular) ve mübdiler (mucitler)”. Yazar; ma’şerî vicdana ait bir hars (kültür) cereyanını tecelli ettirenlere “müceddit”, meslekî vicdanlara ait bir medeniyet cereyanını temsil edenlere ise “mübdî” adını verir.¹² Müceddidlere örnek olarak din mübeşşirleri, büyük fatihler, inkılâpçılar ve kahramanlar gösterilirken; mübdilere örnek olarak bilim ve medeniyetin herhangi bir şubesinde keşif, ihtira (buluş) veya ıslah yoluyla büyük bir terakki sağlayanlar zikredilir.¹³

Gökalp’in bu yaklaşımı, "büyük adam" olgusunu gizemli ve biyolojik bir tesadüf olmaktan çıkarıp, onu toplumsal gelişimin (içtimaî tekâmül) doğal ve zorunlu bir sonucu olarak rasyonelize eder. Yazara göre büyük şahsiyetler, toplumun ihtiyaç duyduğu tarihî kırılma anlarında "ma'şerî" veya "meslekî" vicdanın birer temsilcisi olarak sahneye çıkarlar. Bu bağlamda, kültür dünyasını dönüştüren "müceddidler" ile medeniyetin teknik ve bilimsel sınırlarını genişleten "mübdiler" arasında yapılan ayırım, Gökalp’in meşhur *hars* ve *medeniyet* ayırımının biyografik bir yansımasıdır. Sonuç olarak Gökalp, sosyal determinizm ilkesini koruyarak dâhilerin ve kahramanların başarısını bireysel dehalarından ziyade, mensup oldukları toplumun biriktirdiği kolektif enerjiyi ve değişim talebini doğru zamanda tecelli ettirmelerine bağlamaktadır.

Gökalp, toplum tipleri ve buna bağlı dayanışma biçimleri ile büyük adamlar arasında da doğrudan bir illiyet bağı kurar. Bir kavimde duyguların benzeşmeye başlaması müceddidleri, iş bölümünün artarak uzmanlaşmanın inkişaf etmesi ise mübdileri yetiştirir.¹⁴ Ona göre, “Müceddidler, milletlerde kendiliğinden husule gelmeye başlayan milletleşme cereyanlarının bir nevi şuuru hükmündedir.”¹⁵ Büyük adamlar, içtimaî cereyanların şuuru olmalarına rağmen, kendileri çoğunlukla ifa ettikleri işi berrak bir bilinçle kurgulamazlar; yani derin düşünceye dayalı bir irade veya tenkitçi bir usulden ziyade, bu toplumsal akışın tabî birer temsilcisi ve tarihî birer vasıtası olarak hareket ederler.¹⁶

Ziya Gökalp, toplumsal yapının inşasını ve bireyin bu yapıdaki konumunu açıklarken "ferdiyet" ile "şahsiyet" arasında keskin bir ayırım gözetir. Gökalp için bu iki kavram, insanın hem biyolojik doğasını hem de kültürel ve mefkûreci olgunlaşma sürecini temsil eden temel sütunlardır. Ferdiyet, insanın fizyolojik ihtiyaçlarla donatılmış saf biyolojik varlığını ifade ederken; şahsiyet, bu biyolojik temelin mefkûrelerle (ideallerle) teçhiz edilmiş, yani kültürel ve toplumsal bir kimlik kazanmış halidir. Bu bağlamda ferdiyet maddî unsurlardan, şahsiyet ise toplumun ortak değerlerinden ve mefkûrelerinden müteşekkildir.¹⁷

Her iki kavram da özünde birer "temayüller sistemi" (eğilimler bütünü) olarak tanımlanır. Gökalp, hem ferdin hem de şahsın "elemden kaçıp hazza yönelme" dürtüsüyle hareket ettiğini ancak bu hazların mahiyetinin farklılaştığını vurgular. Ferdiyet, tamamen maddî ve bedensel hazların peşinde koşarken; şahsiyet, manevî elem ve hazları esas alarak toplumsal ideallerin getirdiği huzuru hedefler. Bu eğilimlerin kökeni de birbirinden farklıdır: Ferdi temayüller biyolojik türümüzün genetik birer telkini niteliğindeki, şahsi temayüller mensup olduğumuz cemiyetin ilhamları ve kültürel mirasıyla şekillenir.¹⁸

¹¹ Gökalp, “Makaleler-VIII”, s. 123

¹² Gökalp, “Makaleler-VIII”, s. 132

¹³ Gökalp, “Makaleler-VIII”, s. 123

¹⁴ Gökalp, “Makaleler-VIII”, s. 125

¹⁵ Gökalp, “Makaleler-VIII”, s. 126

¹⁶ Gökalp, “Makaleler-VIII”, s. 133

¹⁷ Ziya Gökalp, *Yeni Mecmua Yazıları*, Haz. Selim Çonoğlu, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018, s. 27

¹⁸ Gökalp, “Yeni Mecmua”, s. 28

Kavramların ontolojik ilişkisine bakıldığında, ferdiyetsiz bir şahsiyetin varlığı tasavvur edilemez. Şahsiyet, zaten ferdi bir bünye üzerinde yükseldiği için şahsiyetçiler ferdiyeti asla ihmal edemezler. Ancak toplumsal gerçeklikte şahsiyet seviyesine, yani idealist bir olgunluğa erişememiş "ham" fertlerin sayısının çokluğu, ferdiyetsizlerin toplumsal değerleri ve şahsiyeti kolayca göz ardı etmesine yol açabilmektedir.¹⁹

Gökalp, ferdiyetsizliğin toplumsal bütünlük üzerindeki yıkıcı etkilerine dikkat çeker. Bir bireyin yalnızca ferdi dürtüleriyle hareket etmesi, çevresindeki diğer kişilerin içinde gizli kalmış bencil arzuları da uyandırır. Bu durum, "tefahür" olarak adlandırılan kendini beğenmişlik ve egoizmi tetikleyerek, toplumsal dayanışmayı sarsar. Neticede tefahürçü fertler, kendi egolarını merkeze alarak her türlü içtimai birliğin dağılmasına zemin hazırlayabilirler.²⁰

Gökalp'in ferdiyetsiz ve şahsiyet arasındaki bu keskin ayrımı, aslında modernite ile gelen bireyselleşme sancularına sosyolojik bir reçete sunma çabasıdır. Ona göre insan, biyolojik bir "fert" olarak doğsa da ancak toplumsal değerleri içselleştirerek bir "şahsiyet" haline gelebilir. Buradaki en kritik nokta, ferdiyetsizliğin sadece bireysel bir tercih değil, toplumsal çözülme tetikleyen bulaşıcı bir risk olarak görülmesidir. Gökalp, "tefahür" üzerinden yaptığı uyarıyla, mefkûreden yoksun bir bireyselliğin toplumsal sözleşmeyi kökünden sarsacağını vurgular. Şahsiyetin inşası Gökalp felsefesinde hem bireyin manevî olgunlaşma süreci hem de toplumsal bekânın en temel teminatı olarak konumlandırılmaktadır.

Ziya Gökalp, kendisine yöneltilen "ferdi toplum karşısında erittiği ve yok saydığı" yönündeki eleştirileri, söz konusu edilen bu "fert ve şahsiyet" kavramlaştırması üzerinden temellendirdiği özgün bir savunma ile aşmaya çalışır. Özellikle Durkheim sosyolojisi üzerinden kendisine yöneltilen "şahsiyetlere kıymet vermeme" suçlamasına yanıt verirken, bu iddia sahiplerinin Durkheim'ı yeterince tanımadıklarını savunur. Gökalp'e göre Durkheim, aksine şahsiyete en büyük değeri atfeden ve onu bilimsel bir çerçevede tanımlayıp izah eden temel figürdür. Bu doğrultuda Gökalp, kendi düşünce dünyasına da kaynaklık eden Durkheim'ın "şahsiyet" kavramını iki ana kategoriye ayırdığını belirtir: Bunlardan birincisi "maşerî şahsiyet", ikincisi ise "ferdî şahsiyet"tir.²¹

Durkheim'ın sosyolojik sisteminde toplum, kendisini oluşturan bireylerin basit bir aritmetik toplamından ibaret olmayan, "sui generis" yani kendine özgü bir gerçekliğe sahip üstün bir varlıktır.²² Bu bakış açısına göre birey ve toplum arasındaki ilişki, bireyin toplumun bir parçası olmaktan öte, toplumun bireyin içinde yaşadığı ve onu şekillendirdiği derin bir etkileşim üzerine kuruludur.²³ Durkheim bireyi "çift yönlü bir varlık" (homo duplex) olarak tanımlar; bir yanda bireyin biyolojik yapısına dayanan, duyumsal ve egoist arzularla hareket eden "bireysel benlik", diğer yanda ise toplumdaki fikir, inanç ve ahlakî değerlerle şekillenen "toplumsal benlik" bulunur.²⁴ İnsanı hayvandan ayıran ve ona medeni niteliklerini kazandıran her şey, aslında bu toplumsal benliğin birer yansımasıdır; dil, mantıksal düşünce ve ahlak, bireye dışarıdan, yani ait olduğu kolektif yapıdan aktarılır.²⁵

¹⁹ Gökalp, "Yeni Mecmua", s. 29

²⁰ Gökalp, "Yeni Mecmua", s. 33

²¹ Gökalp, "Yeni Mecmua", s. 58-63

²² Émile Durkheim, *Ahlak Eğitimi*, Çev. Oğuz Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2004, s. 13

²³ Émile Durkheim, *Ahlak ve Toplum*, Çev. Duygu Çenesiz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016, s. 161; Durkheim, "Ahlak Eğitimi", s. 14.

²⁴ Charles Lemert, *Durkheim Hayaletleri: Kültürel Mantık ve Toplumsal Şeyler*, Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 156

²⁵ Émile Durkheim, *Ahlak ve Toplum*, Çev. Duygu Çenesiz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016, s. 161.

Bireyin bu yapı içindeki konumu, toplumsal olguların (fait social) sahip olduğu dışsallık ve zorlayıcılık özellikleri tarafından belirlenir.²⁶ Toplumsal olgular bireyin bilincinin dışında var olur ve kendilerini bireye bir otorite olarak dayatırlar.²⁷ Birey doğduğu andan itibaren eğitim süreciyle bu kolektif düşünüş ve eyleyiş biçimlerine maruz kalarak toplumsallaşır; öyle ki, bireyin en özel hissettiği eylemleri bile aslında toplumun tinsel yapısının birer uzantısıdır.²⁸ Bu ilişki, bireyin tamamen pasif bir araç olduğu anlamına gelmez, ancak birey ancak topluma bağlandığı ve onun ahlâkî disiplini altına girdiği ölçüde kendi doğasının kör içgüdülerinden kurtularak özgürleşebilir.²⁹

Durkheim, birey ve toplum ilişkisinin tarihî evrimini dayanışma türleri üzerinden analiz eder. Geleneksel toplumların karakteristiği olan "mekanik dayanışma"da, birey kolektif bilinç içinde erimiş durumdadır ve bireysel özerklik yok denecek kadar azdır. Ancak modern toplumda artan işbölümü ile birlikte "organik dayanışma" hâkim olur. Bu yeni yapıda işbölümü, bireyleri uzmanlaştırarak onlara farklı birer fizyonomi ve daha geniş bir inisiyatif alanı kazandırırken, aynı zamanda onları toplumsal bütüne daha sıkı bağlarla bağımlı kılar.³⁰ Modern toplumun paradoksal bir sonucu olarak, birey toplumun içinde daha fazla özerklik kazanırken, bu özerkliğin temel kaynağı ve koruyucusu yine modern devlet ve toplumun bireye verdiği "kutsal" değerdir.³¹

Toplum ile birey arasındaki bu bağın zayıflaması veya kuralsızlaşması Durkheim'a göre patolojik sonuçlar doğurur. Eğer toplum bireyi yeterince bütünleştiremezse "bencil" eğilimler artar; eğer toplumsal düzenleme işlevini yitirirse "anomi" yani kuralsızlık hali ortaya çıkar.³² Her iki durumda da birey, kendisini aşan ve eylemlerine amaç veren toplumsal desteği yitirdiği için tinsel bir boşluğa düşer. Sonuç olarak Durkheim için ideal birey-toplum ilişkisi, bireyin kendi özgünlüğünü koruduğu ancak topluma olan bağımlılığının ve ahlâkî sorumluluklarının bilincinde olduğu bir dengede yatar. Birey, ancak kendisinden daha yüce olan bu kolektif gerçekliğe katılarak kendi varlığını anlamlandırabilir.³³

Bu bağlamda Gökalp, maşerî şahsiyetin kaynağı itibarıyla doğrudan cemiyete ait olduğunu vurgular. Ona göre her cemiyet, kendine has bir "maşerî vicdana" sahip olan bir zümre niteliğindedir. Maşerî vicdan ise söz konusu zümre içerisindeki müşterek duyguların, inançların ve mefkûrelerin hey'et-i mecmuasından, yani bütününden oluşur. İşte bu müşterek vicdan, maşerî şahsiyeti vücuda getiren temel unsurdur. Gökalp'e göre içtimaî tesânüde (toplumsal dayanışmaya) sahip olan her cemiyet ve her millet, bu kolektif yapı sayesinde hakikî bir şahıs hükmündedir.³⁴

Gökalp'in bu savunması, onun sosyolojisinde bireyin silinmediğini, aksine "maşerî vicdan" ile bütünleşerek anlam kazandığını göstermektedir. Yazara göre ferdi toplum karşısında değersizleştiren bir yaklaşım değil, ferdin ancak toplumsal değerler (mekûreler) aracılığıyla "gerçek bir şahsiyet" mertebesine ulaşabileceğini öngören yapısal bir model söz konusudur. "Maşerî şahsiyet" kavramı, bireyi tekil bir biyolojik birim olmaktan çıkarıp, kolektif bir ruhun taşıyıcısı ve toplumsal dayanışmanın (tesânüd) aktif bir parçası haline getirir. Kısacası,

²⁶ Émile Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, Çev. Ali Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 13

²⁷ Émile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, Çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2004, s. 36

²⁸ Durkheim, "Sosyolojik Yöntemin", s. 56

²⁹ Durkheim, "Ahlak Eğitimi", s. 77

³⁰ Lemert, "Durkheim Hayaletleri", s. 160

³¹ Durkheim, "Sosyoloji Dersleri", s. 39

³² Lemert, "Durkheim Hayaletleri", s. 14

³³ Durkheim, "Sosyoloji Dersleri", s. 163; Durkheim, "Ahlak Eğitimi", s. 92

³⁴ Ziya Gökalp, *Makaleler-IX: Yeni Gün-Yeni Türkiye-Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, Haz. Şevket Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı, 1980, s. 22-23

Gökalp, Durkheimci bir perspektifle şahsiyeti toplumsal bir ürün olarak tanımlayarak; bireyin kıymetini, onun toplumla kurduğu organik bağ ve bu bağın yarattığı manevî derinlik üzerinden yeniden tesis etmektedir.

Şahsiyetin ikinci türünün “ferdî şahsiyet” olduğunu söyleyen Gökalp, Durkheim’den hareketle kavramı açıklar. Buna göre,

Ferdî şahsiyet de içtimaî taksim-i a’ maldan doğar. Zira işlerin içtimaî taksimi insanları meslekî zümrelere ayırır. Bu suretle fertlerin ruhunda mâşerî vicdandan başka bir meslekî vicdan vücuda gelir. Meslekî vicdan ihtisasa kıymet verdiği için, gittikçe derinleşmeğe meyyaldir. İhtisat derinleşe derinleşe ferdî şahsiyeti vücuda getirir. Yani, ferdî şahsiyete ancak mütahasıslarda tesadüf edilebilir. Bunlar da ancak taksim-i a’ mâl hususunda çok ilerlemiş bulunan cemiyetlerde vücuda gelebilir. ... Fakat, bu ferdî telâkkiler, cemiyetin müşterek olan dinine, ahlâkına, hukukî, bedîî, siyasî, ilah... telâkkilerine müstenid olmak mecburiyetindedir. Zira, eğer ferdî şahsiyet mâşerî şahsiyete istinat etmez, onun müşterek kumaşı üzerinde şahsî bir işlemekten ibaret kalmazsa şahsiyet mahiyetini kaybeder. O zaman ona ‘ferdiyet’ ve sahibine de ‘ferdî insan’ nâmlarını vermek lâzım gelir. Ferdiyet, ferdî şahsiyetten çok farklıdır. Ferdî şahsiyet de mâşerî şahsiyet gibi içtimaî sebeplerin mevlidi ve içtimaî hayatın nâzımıdır.³⁵

Gökalp’in bu çözümlemesi, şahsiyetin sadece kolektif bir bilinçten ibaret olmadığını, aynı zamanda modern toplumun bir gereği olan uzmanlaşma (taksim-i a’ mâl) ile bireyselleştğini ortaya koymaktadır. Ona göre ferdî şahsiyet, kişiyi toplumdan koparan bir bencillik değil, aksine mesleki bir derinleşme ve liyakatle topluma hizmet etme biçimidir. Ancak burada kritik eşik, ferdî şahsiyetin köklerini daima mâşerî (ortak) vicdanda tutması zorunluluğudur. Eğer bir bireyin uzmanlığı ve özgünlüğü, mensup olduğu cemiyetin dinî, ahlâkî ve hukukî değerler zeminine dayanmıyorsa, bu durum Gökalp için "şahsiyet" vasfını yitirerek köksüz bir "ferdiyet"e dönüşmektedir. Sonuç olarak Gökalp, ferdî şahsiyeti de mâşerî şahsiyet gibi toplumsal hayatın bir ürünü ve düzenleyicisi olarak görerek, bireysel yetkinliğin ancak toplumsal aidiyetle anlam kazanabileceği bir senteze ulaşmaktadır.

Gökalp, şahsiyet kavramını "müspet" ve "menfi" (olumlu ve olumsuz) olarak ikiye ayırırken, toplumların tarihî süreçteki yükseliş ve çöküş dönemlerine özgü karakteristik özelliklere dikkat çeker. Yazara göre büyük mefkûreler (idealler) ancak yükseliş devirlerinde filizlenebilir; fert de böylesine kuvvetli bir toplumsal yapının parçası olduğu ölçüde müspet bir şahsiyet kazanır. Gökalp, bir cemiyetin içinde bulunduğu dönemi teşhis etmek için temel bir ölçüt sunar: Bireylerin ruhundaki "hodgamlık" (bencillik) ile "tesanüd" (dayanışma) duygularının mukayesesi. Eğer bir toplumda bencilce eğilimler şiddetli, dayanışma arzusu ise zayıfsa o cemiyet çöküş halindedir. Tam tersine, dayanışma duygusunun bencillığe galebe çaldığı toplumlar yükseliş devrini yaşamaktadır.³⁶

Toplumların bu döngüsel değişimleri, kolektif hayatın niteliğini de doğrudan belirler. Gökalp’e göre yükseliş devirleri, içtimaî (toplumsal) hayatın en yoğun ve heyecanlı yaşandığı dönemlerdir. Buna karşılık çöküş devirlerinde gerçek manada toplumsallaşma azalırken, "karışmalar" (ihtilatlar) ve yüzeysel etkileşimler artar. Bu çözülme dönemlerinde sistemli fikirlerin yerini kararsız ve silik düşünceler; köklü ve kategorik bir ahlâkın yerini ise yalnızca kişisel çıkarlara veya basit sözleşmelere dayalı bir ahlâk anlayışı alır. Gökalp, bu süreci kavramsal olarak şahsiyetin zayıflaması ve buna mukabil ferdiyetin kuvvetlenmesi olarak okur. Ancak içtimaî hayat yeniden canlanıp toplumsal bağlar kuvvetlendiğinde, cemiyetin tabiatı bir kez daha değişir; bireylerin gönlünde ümit ve azim uyanırken ruhlarda mefkûre ve vazife aşkı yeniden hayat bulur.³⁷

³⁵ Gökalp, "Makaleler-IX", s. 22-23

³⁶ Gökalp, "Yeni Mecmua", s. 191

³⁷ Gökalp, "Yeni Mecmua", s. 35-36

Gökalp'in toplumu öncelikli görmesi, bireyi tehlikeli veya önemsiz gördüğü anlamına gelmez. Aksine, Satı Bey ile girdiği eğitim tartışmalarına atıfta bulunursak, Gökalp'in toplumsal kimliğinden soyutlanmamış bir birey anlayışını benimsediği görülür. Bu durum, bireyin toplumsal bağlamından koparılamayacağını ve bireyin milletin bir parçası olarak tanımlanması gerektiğini gösterir. "Eğitim bireyi Türk yapmalıdır. Soyut bir insan değil" ifadesi, bu bağlamda eğitimin bir millet inşası aracı olarak işlev gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Bireyin eğitimi, sadece bilgi aktarımı değil, aynı zamanda belirli bir kolektif kimliğin ve aidiyet duygusunun kazandırılmasını da içerir.³⁸

Ziya Gökalp'in birey ve toplum üzerine geliştirdiği bu bütüncül yaklaşım, onun sadece bir "toplum kuramcısı" değil, aynı zamanda bir "modernleşme mimarı" olduğunu kanıtlamaktadır. Gökalp, ferdiyet ile şahsiyet arasına koyduğu keskin hatla, Batılı anlamdaki atomize bireyciliğe karşı, kökleri toplumsal vicdanda olan "millî bir birey" modeli inşa etmiştir. Yazara göre birey, toplumun içinde eriyip yok olan bir unsur değil; aksine maşerî vicdandan aldığı ilhamı ferdî şahsiyetiyle işleyen, mesleki uzmanlığıyla medeniyete katkı sunan ve mefkûreleriyle biyolojik varlığını aşan onurlu bir öznedir.

Gökalp'in "büyük adam" ve "müceddid" tahlilleri, sosyal determinizmi mekanik bir dar boğazdan kurtararak ona dinamizm kazandırmış; lideri ve dehayı toplumsal enerjinin bir kristalize hali olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda, onun eğitimden ahlâka, siyasetten sosyolojiye uzanan tüm doktrini, aslında bir "şahsiyet inşası" projesidir. Günümüzün kimlik bunalımları ve toplumsal çözülme tartışmaları ışığında Gökalp'in uyarıları, bir toplumun ancak ortak mefkûreler etrafında kenetlenen "şahsiyetler" sayesinde yükseliş devrine geçebileceğini hatırlatması bakımından hâlâ güncelliğini korumaktadır. Sonuç olarak Gökalp; toplumu bireyin varlık şartı, şahsiyeti ise toplumun olgunluk meyvesi olarak görerek, her iki kavramı birbirini dışlayan değil, birbirini var eden iki temel kutup olarak konumlandırmıştır.

Gökalp'in dönemindeki bu eğilimin günümüzdeki kimlik tartışmalarına yansımaları dikkat çekmektedir. Özellikle Türk kimliğinin görülmez kılınarak diğer kimlikler karşısında bir eşitlik sağlama kaygısının o dönemde de taraftar bulduğunu görüyoruz. Bu görüşler kimlik politikaları ve çokkültürlülük bağlamında tartışmalara önemli bir gönderme yapmaktadır. Gökalp'in döneminde millî kimliğin birleştirici bir unsur olarak öne çıkarılması, günümüzde farklı kimliklerin tanınması ve eşitliği arayışıyla paralellikler ve karşıtlıklar barındırabilir. Bu durum, kimliklerin inşası ve toplumsal alandaki temsiliyetleri konusunda tarihî ve güncel dinamiklerin sürekli bir etkileşim içinde olduğunu göstermektedir. Ayrıca, Ziya Gökalp birey ve toplum arasındaki dinamik ilişkiyi, özellikle millet inşası bağlamında ele almakta ve bu düşüncelerin güncel kimlik tartışmalarıyla olan bağlantılarını sosyolojik bir çerçevede sunmaktadır.

Ziya Gökalp'te Muasırlaşma, Türkleşme ve İslâmlaşma

Ziya Gökalp, Türkçülük akımı öncesindeki düşünsel yapıyı iki birbiriyle çatışan bilgi geleneği üzerinden analiz eder: "ümme irfanı" (geleneksel/dinî birikim) ve "Tanzimat irfanı" (Batılılaşma etkisi). Gökalp'e göre bu iki yapı, Türk aydınının zihninde derin bir ikilik yaratmaktadır; ancak her ikisi de kökleri dışarıda olduğundan dönemin Türk toplumsal gerçekliğini yansıtmaktan uzaktır.

Ziya Gökalp, Türkçülük akımı öncesindeki düşünsel yapıyı "ümme irfanı" (geleneksel/dinî birikim) ile "Tanzimat irfanı" (Batılılaşma etkisi) arasındaki çatışma üzerinden analiz eder. Yazara göre bu iki yapı, Türk aydınının zihninde bir ikilik yaratsa da, kökleri dışarıda ve tarihî olarak Osmanlı Türklüğünün özgün oluşumundan önce

³⁸ Gökalp, "Yeni Mecmua", s. 550-585

kurgulanmış olmaları hasebiyle dönemin Türk toplumsal gerçekliğini yansıtmaktan uzaktır. Gökalp, medrese ve mektep ayrışmasıyla somutlaşan bu durumun aşılabilmesi için kültürün (harsın) cemiyetin kendi bağrından doğması gerektiğini savunur. Tanzimat reformlarının, halkın ruhuna kök salma potansiyeli taşıyan Enderun terbiyesini dönüştürmek yerine tasfiye etmesi, millî bir eğitim modelinin inşasını sekteye uğratmıştır. Gökalp, gerçek bir "millî irfan"ın ancak dışarıdan ithal edilen modellerle değil, toplumun kendi içsel dinamikleri ve tarihi birikimiyle sentezlenerek kurulabileceğini vurgulamaktadır.³⁹

Ziya Gökalp, Türk modernleşmesini bir "medeniyet dairesi değiştirme" meselesi olarak ele alırken, toplumsal yapıda görülen kültürel dualizmi (ümme ve Tanzimat irfanı çatışması) modernleşmenin önündeki temel engel olarak tanımlar. Yazara göre medrese ve mektep gibi kurumlar aracılığıyla üretilen bu ikili yapı, bireylerde kimlik buhranına yol açan "hibrit ve uyumsuz" bir pedagojik zemin oluşturmaktadır. Gökalp, modernleşme literatüründe sıklıkla tartışılan gelenek-modernite karşıtlığını hars (kültür) ve medeniyet ayrımıyla aşmaya çalışır. Ona göre, bir toplumun aynı anda iki farklı medeniyet dairesine (Doğu ve Batı) mensup olması yapısal olarak imkansızdır; bu durum toplumsal sistemin işleyişini bozan bir "kültürel anomî" yaratır.⁴⁰

Modernleşmeyi "Batı medeniyetine tam katılım" olarak formüle eden Gökalp, bu sürecin millî kimliği (harsı) eritmeyeceğini, aksine din ve gelenek gibi unsurların "hars" potasında millîleştirilerek Batı medeniyetiyle fonksiyonel bir sentez oluşturacağını savunur. Bu perspektiften bakıldığında Gökalp; modernleşmeyi sadece teknik bir ithalat olarak değil, toplumun manevî özünü (hars) koruyarak rasyonel ve evrensel bir sistem olan Batı medeniyetine entegre olması süreci olarak tanımlamaktadır. Böylece yazar, "eşzamanlı olmayan yapıların bir arada bulunmasından" kaynaklanan toplumsal gerilimi, tekli bir medeniyet dairesi ve tutarlı bir millî kimlik tanımıyla ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır.⁴¹

Ziya Gökalp, Türk modernleşmesinin öncü akımları olan Ümmetçilik ve Tanzimatçılığı, "hars" (kültür) ve "medeniyet" kavramlarını yanlış yorumladıkları gerekçesiyle "sahte temsilciler" olarak nitelendirir. Yazara göre Ümmetçiler, dinamik bir sosyal olgu olan dini, fıkıhın belirli bir dönemdeki donmuş kalıplarına indirgeyerek (fıkıhlaşma) İslamiyet'i "asri müspet ilimlerle" çatışan bir yapıya büründürmüşlerdir. Gökalp burada önemli bir ayrım yapar: Ümmet irfanı, değişime dirençli yapısıyla Batı medeniyetiyle uzlaşamazken; İslam dini, özü itibarıyla bu medeniyetle uyumludur. Bu durum, dinin toplumsal bir fonksiyon olarak modernleşme dairesine entegre edilebileceği, ancak donmuş gelenekçiliğin modernleşme önünde yapısal bir engel teşkil ettiği tezine dayanır.⁴²

Tanzimatçıların modernleşme anlayışını ise "satıhta kalan bir taklitçilik" olarak eleştiren Gökalp, bu kesimi Avrupa medeniyetinin özünü (bilimsel metodoloji, felsefe, ahlâki kaygı) kavramak yerine, onun sadece estetik ve yüzeysel tüketim kalıplarını (Levanten/tatlısu Frengi kültürü) benimsemekle suçlar. Modernleşme kuramları bağlamında bu durum, Batı'nın "değerler ve yöntem" sisteminin değil, yalnızca "yaşam tarzı dışavurumlarının" taklit edildiği başarısız bir modernleşme tipolojisine işaret eder. Gökalp'e göre Tanzimatçılığın en büyük hatası, medeniyeti evrensel bir bütün sanarak millî kültürü (harsı) ihmal etmesidir. Sonuç olarak Gökalp; geleneği statik bir kalıba hapsedenler ile modernleşmeyi köksüz bir taklitçiliğe

³⁹ Ziya Gökalp, *Terbiyenin sosyal ve Kültürel Temelleri*, Haz. Rıza Kardeş, Ankara: MEB Yayınları, 1992, s. 271.

⁴⁰ Gökalp, "Terbiyenin sosyal", s. 272

⁴¹ Gökalp, "Terbiyenin sosyal", s. 273

⁴² Gökalp, "Terbiyenin sosyal", s. 273

indirgeyenler arasında, millî kültüre dayalı rasyonel bir modernleşme modelinin zorunluluğunu savunmaktadır.⁴³

Ziya Gökalp, sağlıklı bir modernleşme süreci için "hakikî kültürcülüğün" (millî kimlik inşasının), "hakikî medeniyetçilikten" (uluslararası sisteme eklenme) önce gelmesi gereken yapısal bir önkoşul olduğunu savunur. Modernleşme kuramları bağlamında Gökalp; medeniyeti, bağımsız millî kültürlerin (milletlerin) ortak paydalarından oluşan bir "cemiyetler cemiyeti" olarak tanımlar. Bu bakış açısına göre, bir toplumun evrensel medeniyet dairesine (uluslararası sistem) fonksiyonel bir katılım sağlayabilmesi için önce kendi tikel kimliğini (harsını) tanımlaması ve tahkim etmesi zorunludur.⁴⁴

Gökalp, Avrupa örneği üzerinden hareketle, moderniteyi "kozmpolitlik" ile "milletlerarasılık" arasındaki fark üzerinden sorunsallaştırır. Kozmpolitliği, millî bir temeli olmayan köksüz bir evrensellik olarak reddederken; gerçek modernleşmenin ancak "önce milletçi, sonra milletlerarasıcı" (önce kültürcü, sonra medeniyetçi) bir formülle mümkün olacağını ileri sürer. Yazara göre, Tanzimat modernleşmesinin temel yanılması, bir metodoloji ve sistem barındırmayan, sadece yüzeysel bir refah arayışından ibaret olan kozmpolit bir taklitçiliktir. Gökalp'in bu tezi, modernleşme literatüründeki "evrenselliğe ulaşmak için yerelliğin/millîliğin zorunluluğu" prensibine dayanır: Birey ve toplum, ancak kendi kültürünün değerini kavradığı ölçüde evrensel medeniyetin niteliğini özümseyebilir. Sonuç olarak Gökalp, modernleşmeyi dışsal bir dayatma değil, millî bir özneliğin uluslararası hukuk ve değerler sistemiyle kurduğu bilinçli bir ortaklık olarak kurgulamaktadır.⁴⁵

Ziya Gökalp, Türkçülük cereyanını, geleneksel (ümme) ve taklitçi (Tanzimat) irfan çevrelerinin tarihî çatışmasından doğan bir "hakikat kıvılcımı" ve sentezleyici bir modernleşme projesi olarak tanımlar. Yazara göre Türkçülük, modernleşme sürecini "doğru duymak" (kültürel aidiyet) ve "doğru düşünmek" (bilimsel metodoloji) şeklinde iki ana epistemolojik eksene oturtur. Bu ayrım, modernleşme literatüründeki subjektif-kültürel alan ile objektif-teknik alan arasındaki fonksiyonel ayrışmaya tekabül eder.

Gökalp, modernleşmeyi zihniyet düzeyinde bir görev paylaşımı olarak kurgular: Dinî, ahlâkî ve estetik "kıymet hükümleri" subjektiftir ve millî duyguya (harsa) dayanmalıdır. Buna karşılık ilim, teknik ve sanayi ile ilgili "gerçeklik hükümleri" objektiftir ve evrensel (milletlerarası) bilim metodolojisine tabi olmalıdır. Bu perspektiften bakıldığında, aydın tabakanın "duyanlar" kısmı (sanatçılar, ahlâk öncüleri) ne kadar millileşirse; "düşünenler" kısmı (bilim insanları, mütefekkirler) ise ne kadar evrensel bir nesnellikle hareket ederse, modernleşme o denli sağlıklı ilerleyecektir. Gökalp'e göre Türk modernleşmesinin temel formülü, ferdin hissî olarak milletine, fikrî olarak insanlığa bağlı kalmasıdır. Bu yaklaşım, modernleşmeyi kimlik kaybı olarak gören muhafazakâr kaygılar ile evrenselliği taklitçilik sanan Tanzimatçı yanlığı arasında, rasyonel ve metodolojik bir "yeni hayat" nizamı önermektedir.⁴⁶

Ziya Gökalp, Batıcılık ve modernleşme arasındaki ayrıma dair sosyolojik bir yaklaşım ortaya koyar. Gökalp genellikle bu konuda yanlış anlaşılmaktadır. O, "Batıcı" değil, aksine "muasırlaşmayı" veya modernleşmeyi savunur. Bu ayrım, Gökalp'in Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş döneminde ve yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin inşası sürecinde benimsediği toplumsal değişim stratejilerini anlamak açısından kritik öneme sahiptir.

Gökalp'in literatüründe muasırlaşmak Batılılaşmaktan veya Avrupalılaşmaktan farklı bir değişim türüdür. Bu ayrım, Gökalp'in kültürel özerkliği koruma ve millî kimliği güçlendirme

⁴³ Gökalp, "Terbiyenin sosyal", s. 274

⁴⁴ Gökalp, "Terbiyenin sosyal", s. 274

⁴⁵ Gökalp, "Terbiyenin sosyal", s. 275

⁴⁶ Gökalp, "Terbiyenin sosyal", s. 275-276

çabasını yansıtır. Gökalp, Batı tipi bir toplum modelini (örneğin modern aile tipini) savunsa da, bu modelin tamamen bir kopyala-yapıştır süreciyle benimsenebileceğini düşünmez. "Türk kadınının bir Fransız kadını, bir Alman kadını gibi olmayacağı"⁴⁷ vurgusu, kültürel özgünlüğün ve millî karakterin modernleşme sürecinde korunması gerektiği inancını ortaya koymaktadır. Bu durum, toplumsal değişimin dışsal etkilerle içsel değerler arasında bir sentez yoluyla gerçekleşmesi gerektiği fikrini destekler.

Gökalp'in Batı'yı "siyasî" ve "medenî" olarak ikiye ayırması⁴⁸, onun Batıcılıktan ziyade nesnel bir modernleşme anlayışına sahip olduğunun bir göstergesidir. "Avrupa karşısında güçlü olmamız, bağımsız kalabilmemiz için Batı medeniyetini benimsememiz gerekir" ifadesi, Gökalp'in Batı'nın bilim, teknoloji, hukuk ve yönetim gibi alanlardaki ilerlemelerini (medenî Batı) millî kalkınma ve bağımsızlık için bir araç olarak gördüğünü ortaya koyar. Ancak, Batı'nın siyasî ve kültürel değerlerinin (siyasî Batı) körü körüne benimsenmesine karşı çıkar. Bu yaklaşım, seçici bir modernleşme stratejisini temsil eder; yani, Batı'dan alınacak unsurların millî çıkarlara ve kültürel yapıya uygun olup olmadığına göre belirlenmesi gerektiğini savunur. Bu, toplumsal değişimin irrasyonel bir taklitçilikten ziyade, akılcı bir seçim ve adaptasyon süreci olması gerektiğini vurgular.

Sonuç olarak, Ziya Gökalp'in Avrupa karşısındaki tutumunu Batılılaşma değil, nesnel anlamıyla modernleşme olarak tanımlayabiliriz. Bu yaklaşım, onun Batı'yı tek bir bütün olarak değil, farklı boyutları olan bir yapı olarak gördüğünü gösterir. Gökalp, modernleşme sürecini millî bağımsızlık ve güçlenme hedefleriyle ilişkilendirir. Onun düşüncesine göre toplumsal değişim, sadece dışsal modellerin taklidiyle değil, aynı zamanda içsel ihtiyaçlar, kültürel değerler ve millî hedefler doğrultusunda şekillenmelidir. Bu sosyolojik bakış açısı, bir toplumun kendi dinamiklerini göz ardı etmeden nasıl modernleşebileceğine dair önemli bir tartışma başlatmaktadır.

Kültürel Dualizm Eleştirisi ve Millî Sentez

Ziya Gökalp'in, yukarıda betimlenen, modernleşme yaklaşımı, toplumsal yapıda derinleşen kültürel dualizmin (ikili yapının) tasfiyesi ve millî bir kimlik inşası üzerine kurulu yapısal-fonksiyonel bir modeldir. Gökalp, Türk modernleşme tarihini analiz ederken, Türkçülük öncesi dönemi "ümme irfanı" ve "Tanzimat irfanı" şeklinde iki antagonist yapının çatışma alanı olarak tanımlar. Yazara göre bu iki yapı, kökleri toplumsal bünyenin dışında olan ve mevcut gerçekliği yansıtmaktan uzak, "sahte" temsilciliklerdir.

Gökalp, Tanzimat modernleşmesini metodolojik bir temeli olmayan, sadece Avrupa'nın dışsal formlarını (yaşam tarzı, eğlence, tüketim kalıpları) taklit eden "kozmpolit" bir girişim olarak mahkûm eder. Modernleşme literatüründeki "sahte modernleşme" (pseudo-modernization) kavramıyla örtüşen bu eleştiriye göre Tanzimatçılar, medeniyeti evrensel bir değerler sistemi sanarak millî kültürü (harsı) ihmal etmişlerdir. Diğer kutupta yer alan Ümmetçiler ise, dini toplumsal değişimle birlikte gelişen bir olgu olarak görmek yerine, onu donmuş fıkıh kalıplarına indirgeyerek rasyonel bilimlerle çatışan bir gelenekçilik üretmişlerdir. Gökalp'e göre bu iki yapı arasındaki uzlaşmazlık, bireylerde kimlik buhranına ve toplumsal anomiyeye yol açan pedagojik bir tikanıklık yaratmıştır.

Gökalp, bu tikanıklığı meşhur hars (kültür) ve medeniyet ayrımıyla aşmayı önerir. Modernleşme kuramları bağlamında bu ayrım, tikel kimlik değerleri ile evrensel teknik rasyonalite arasında fonksiyonel bir iş bölümü sağlar. Gökalp'e göre, Hars (Kültür), din, ahlak ve estetik gibi "kıymet hükümlerinden" oluşur; millî ve sübjektiftir. Medeniyet, bilim, teknik ve sanayi gibi "gerçeklik hükümlerinden" oluşur; beynelmil ve objektiftir. Ona göre bir

⁴⁷ Gökalp, "Yeni Mecmua", s.214

⁴⁸ Gökalp, "Yeni Mecmua", s. 302-303

milletin aynı anda iki farklı medeniyet dairesine (Doğu ve Batı) mensup olması yapısal bir imkânsızlıktır. Bu nedenle Türkler, Batı medeniyetine rasyonel bir metodolojiyle ve tam bir katılım sağlamalıdır. Ancak bu katılım bir kimlik kaybı değil, aksine Batı medeniyetinin evrensel araçlarını millî harsın hizmetine sunma sürecidir.

Gökalp, modernleşmeyi epistemolojik açıdan zihniyet düzeyinde bir görev paylaşımı olarak kurgular. Bireyin "doğru duyması", kendi milleti gibi hissetmesi ve kültürel aidiyetini korumasıdır. "Doğru düşünmesi" ise evrensel bilim metodolojisine bağlı kalarak akıl yürütmesidir. Bu yaklaşım, aydın tabakayı da ikiye ayırır: Sanatçılar ve ahlâk öncüleri ne kadar millileşirse (duyanlar kısmı), bilim insanları ve mütefekkirler ne kadar objektif ve evrenselleşirse (düşünenler kısmı), modernleşme süreci o denli sağlıklı ilerleyecektir.

Sonuç olarak Gökalp'in yaklaşımını millî özneliğin evrensel eklemlenmesi olarak görebiliriz. Ziya Gökalp için modernleşme, köksüz bir kozmopolitlikten ziyade, "önce kültürcü, sonra medeniyetçi" bir perspektifle gelişen bilinçli bir süreçtir. Medeniyet, bağımsız millî kültürlerin ortak paydalarından oluşan bir "cemiyetler cemiyeti"dir. Dolayısıyla modernleşme, yerelliğin evrensellik içinde eritilmesi değil; millî bir özneliğin uluslararası hukuk, değerler ve bilim sistemiyle kurduğu tutarlı bir ortaklıktır. Gökalp'in bu sentezi, moderniteyi Türk toplumsal yapısına içselleştirmeyi amaçlayan rasyonel ve metodolojik bir "yeni hayat" nizamı teklifidir.

Sosyolojik Fıkıh: Dinamik Bir Modernleşme Modeli

Ziya Gökalp'in geliştirdiği "İçtimai Usul-i Fıkıh" (sosyolojik fıkıh usulü) yaklaşımı, İslam hukukunu modern sosyolojinin metodolojik imkânları çerçevesinde yeniden yorumlama ve yapılandırma girişimi olarak değerlendirilebilir. Bu teorik teklif, klasik fıkıh birikimini donmuş bir normatif sistem olarak değil, değişen toplumsal şartlara uyum sağlayabilecek dinamik bir yapı olarak ele alma çabasına dayanmaktadır. Bu yönüyle Gökalp'in yaklaşımı, dinin toplumsal sistem içerisindeki işlevini ve hukuk düzeninin modernleşme sürecinde geçirdiği dönüşümü sosyolojik bir problematik olarak tartışmaya açmaktadır.⁴⁹

Gökalp'in "içtimai fıkıh" kuramı etrafında şekillenen literatür, esas olarak fıkıhın epistemolojik temellerinin yeniden tasnifi ve toplumsal dinamiklerle ilişkilendirilmesi meselesine odaklanmaktadır. Bu bağlamda Gökalp, fıkıhın kaynaklarını "nass" ve "örf" olmak üzere iki ana kategoriye ayırmakta; nassı Kur'an ve Sünnet'te yer alan kesin hükümlerle, örfü ise toplumsal vicdanın tezahürleriyle ilişkilendirmektedir.⁵⁰ Bu ayrım, şeriatın "naklî" ve "içtimai" olmak üzere iki katmanlı bir yapıda kavranmasına imkân tanımaktadır. Buna göre ilahî nitelik taşıyan naklî şeriat değişmez bir karakter arz ederken, içtimai şeriat toplumsal hayatın doğasına bağlı olarak değişim ve dönüşüme açıktır.⁵¹ Gökalp'in örfü atfettiği bu merkezî rol, "örf ile amel, nass ile amel gibidir" kaidelerinin sosyolojik bir yorumuna

⁴⁹ Mustafa Tekin, "Ziya Gökalp'in İslam Anlayışının "Bugün" ve "Yarın"ın İnşasına Katkısı", Vefatının 100. Yılında Ziya Gökalp Sempozyumu (21-22 Ekim 2024, İstanbul) Bildirileri, Haz.: Nuri Civelek, 2025, s. 264; Mehmet Fatih Tunç, "İmam Mâtürîdî ve Ziya Gökalp: İçtimai Fıkıh Perspektifinde Bir Düşünce Etkileşimi", Vefatının 100. Yılında Ziya Gökalp Anısına Kültür ve Medeniyet Sempozyumu Bildiri Kitabı, Ed. Gazi Doğan, Ankara: ASBÜ Yayınları, 2025, s.38

⁵⁰ Mustafa Tekin, "Gökalp Düşüncesinde Fıkıhın Sosyolojik Açılımı -Usul-i Fıkıh'ta İçtimai Perspektif-", Vefatının 100. Yılında Ziya Gökalp Anısına Kültür ve Medeniyet Sempozyumu Bildiri Kitabı, Ed. Gazi Doğan, Ankara: ASBÜ Yayınları, 2025, s. 22.

⁵¹ Ömer Faruk Ocakoğlu, "Yeni Osmanlıların Tabii Hukuk Yaklaşımından Ziya Gökalp'in Toplum Temelli Hukuk Telakkisine", Ziya Gökalp, Ed. Korkut Tuna ve İsmail Coşkun, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011, s. 374

dayanmakta; bu çerçevede örfe dayanan hükümlerin toplumsal realitedeki değişimlere paralel olarak yeniden değerlendirilmesi gerektiği savunulmaktadır.⁵²

Gökalp'in bu yaklaşımı, klasik kelâm tartışmalarından biri olan hüsn ve kubh meselesini de sosyolojik bir zemine taşımaktadır. Ona göre iyilik ve kötülüğün ölçütü bireysel akıl değil, kolektif bir nitelik taşıyan "maşerî vicdan"dır. Bu noktada bireysel akıl, yalnızca fayda ve zararı ayırt edebilen sınırlı bir işleve sahipken; ahlâkî ve hukukî değerlerin asıl belirleyicisi toplumun ortak vicdanıdır.⁵³ Böylece normatif değerler, bireysel rasyonaliteye değil, toplumsal bütünlüğü temsil eden kolektif bilinç yapılarına dayandırılmaktadır.

Bu teorik çerçeve, Gökalp tarafından hukukî alanın kurumsal bir ayrışmasına da temel teşkil etmektedir. Nitekim fıkıhın etki alanı "diyanet" ve "kaza" şeklinde ikiye ayrılmakta; iman ve ibadet gibi vicdanî alanları kapsayan diyanetin naslara bağlı olarak dinî otoritelerin yetki alanında kalması gerektiği ileri sürülmektedir. Buna karşılık, dünyevî muameleler ve yasama faaliyetlerini içeren kaza alanının devletin yetkisine bırakılması gerektiği savunulmaktadır.⁵⁴ Bu ayırım, modern hukuk sisteminin inşasında hukukî egemenliğin ilahî referanslardan toplumsal ve siyasî iradeye doğru kaymasını meşrulaştıran önemli bir sosyolojik zemin üretmektedir.⁵⁵

Gökalp'in bu önerileri, dönemin düşünce dünyasında önemli tartışmalara yol açmıştır. Özellikle fıkıhın kaynağını örf üzerinden yeniden tanımlama girişimi, gelenekçi ve İslamcı çevrelerde güçlü eleştirilerle karşılaşmıştır.⁵⁶ Her ne kadar Halim Sabit, Mustafa Şeref ve M. Şerafettin gibi modernist isimler tarafından desteklenmiş olsa da, İzmirli İsmail Hakkı'nın sistematik eleştirileri bu tartışmanın merkezinde yer almaktadır. Sebülü'r-Reşâd'da yayımladığı yazılarda İzmirli, Gökalp'in fıkıh usulünü sosyolojiye indirgediğini ve özellikle nassın bulunduğu durumlarda örfe başvurulamayacağı yönündeki klasik ilkeyi ihlal ettiğini ileri sürmüştür.⁵⁷

Tüm bu eleştirilere rağmen Gökalp, fakihler ile sosyologlar arasında disiplinlerarası bir iş birliğini esas alan yeni bir bilim dalı önerisini sürdürmüştür.⁵⁸ Bu teorik çaba, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde gerçekleştirilen hukukî reformların fikrî arka planını etkilemiş; özellikle 1917 Hukuk-ı Aile Kararnamesi gibi düzenlemelerde dolaylı bir zemin oluşturmuştur.⁵⁹ Bununla birlikte, Gökalp'in "yerli bir fıkıh reformu" olarak tasarladığı bu

⁵² Cevat Özyurt, "Gökalp Milliyetçiliğinde Kurucu Unsur Olarak Din", Ziya Gökalp Kitabı, Ed. Cevat Özyurt ve Ahmet Tak, İstanbul: Hece Yayınları, 2015, s. 218; Mehmet Fatih, "İmam Mâtürîdî", s. 40

⁵³ Mustafa Tekin, "Gökalp Düşüncesinde Fıkıhın Sosyolojik Açılımı -Usul-i Fıkıh'ta İctimai Perspektif-", Vefatının 100. Yılında Ziya Gökalp Anısına Kültür ve Medeniyet Sempozyumu Bildiri Kitabı, Ed. Gazi Doğan, Ankara: ASBÜ Yayınları, 2025, s. 20-21.

⁵⁴ Nuri Civelek, "Gökalp ve Din", Vefatının 100. Yılında Ziya Gökalp Sempozyumu (21-22 Ekim 2024, İstanbul) Bildirileri, Haz.: Nuri Civelek, 2025, s. 298

⁵⁵ Cevat Özyurt, "Gökalp Milliyetçiliğinde Kurucu Unsur Olarak Din", Ziya Gökalp Kitabı, Ed. Cevat Özyurt ve Ahmet Tak, İstanbul: Hece Yayınları, 2015, s. 217; Ocakoğlu, "Yeni Osmanlıların", s.260

⁵⁶ Ocakoğlu, "Yeni Osmanlıların", s. 375

⁵⁷ Şevket Topal, "Ziya Gökalp'in İctimâî Usûl-İ Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi", Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2. 2012, s. 20-21

⁵⁸ Tekin, "Gökalp Düşüncesinde", s. 23

⁵⁹ Cevat Özyurt, "Ziya Gökalp: İmparatorluktan Millî-Devlete Sosyoloji", Ziya Gökalp Kitabı, Ed. Cevat Özyurt ve Ahmet Tak, İstanbul: Hece Yayınları, 2015, s. 97.

proje, 1926'da Batı hukukunun doğrudan iktibas edilmesiyle birlikte kurumsal anlamda hayata geçirilememiş ve daha çok teorik bir perspektif olarak kalmıştır.⁶⁰

Bununla birlikte, Gökalp'in "içtimai fıkıh" yaklaşımına yönelik literatürde hâkim olan değerlendirmeler, çoğu zaman bu teoriyi dinî-hukukî alanın bütünüyle toplumsal olana indirgenmesi şeklinde yorumlama eğilimindedir. Özellikle örfe atfedilen merkezi rol, Gökalp'in normatif düzeni tamamen toplumsal iradeye tabi kıldığı ve böylece klasik fıkıh epistemolojisini işlevsizleştirdiği yönünde eleştirilere konu olmuştur. Ancak bu tür okumalar, Gökalp'in nass ile örf arasında kurmaya çalıştığı dengeyi ve hukukî düzenin hem süreklilik hem de değişim boyutlarını birlikte kavrama çabasını yeterince dikkate almamaktadır. Nitekim Gökalp'in yaklaşımı, dinî normları ortadan kaldıran bir sekülerleşme projesi olmaktan ziyade, onları toplumsal hayatın değişen şartlarıyla uyumlu hâle getirmeyi amaçlayan bir yeniden yorumlama girişimi olarak da değerlendirilebilir. Bu bağlamda "içtimai fıkıh", yalnızca hukukî bir reform önerisi değil; aynı zamanda birey, toplum ve normatif düzen arasındaki ilişkinin yeniden tanımlanmasına yönelik bütüncül bir sosyolojik tasavvur sunmaktadır. Bu bölüm, söz konusu indirgemeci yorumları aşarak, Gökalp'in fıkıh anlayışını dışlayıcı değil, denge kurucu ve yeniden inşa edici bir perspektif içinde ele almayı amaçlamaktadır.

Ziya Gökalp, hukuk sisteminin modernleşme sürecindeki dönüşümünü, geleneksel fıkıh birikimi ile modern sosyolojinin verilerini sentezleyen "sosyolojik fıkıh" yaklaşımıyla temellendirir. Gökalp'e göre fıkıhın iki temel kaynağı mevcuttur: Değişmez hükümleri temsil eden "nass" ve toplumsal hayatın dinamik yönünü yansıtan "örf". Fıkıhın ahkam ve usûl açısından tarihî bir gelişim göstermesine rağmen, sosyolojinin yeni bir bilim dalı olması hasebiyle örfün toplumsal tekâmül içindeki rolü ve fıkıh üzerindeki dönüştürücü etkisi yeterince araştırılmamıştır. Oysa her cemaatin "canlı hukuku" ve "hakiki kanunu", o toplumun kolektif hayatının bir muhassalası olan örfünden ibarettir. Bu nedenle başlangıçta asli bir kaynak olarak görülmeyen örf, zamanla fakihlere kendisini bir zorunluluk olarak kabul ettirmeyi başarmıştır.⁶¹

İslam cemaati, hukukî ihtiyaçlarını karşılamak adına başlangıçta doğrudan Kur'an-ı Kerim'e müracaat etmiş olsa da zaman içerisinde toplumsal hayatın karmaşıklaşan ihtiyaçları doğrultusunda örf ve adetleri de dikkate almak durumunda kalmıştır. Gökalp, sosyolojik fıkıh görüşlerini temellendirirken klasik fıkıh geleneğinin öncü isimlerini referans göstererek bu dönüşümün tarihî meşruiyetine dikkat çeker. Yazara göre İmam-ı Azam, örfün müstakil bir esas olarak ele alınması gerektiğini fark ederek, halkın ihtiyacına uygun olanın kıyasa tercih edilmesini öngören "istihsan" kaidelerini vazetmiştir. Benzer şekilde İmam Ebu Yusuf'un, "nass ile örf çatışır, eğer nass örften doğmuş bir hükümse örf'e itibar edilir" şeklindeki yaklaşımı, hukukun toplumsal bağlamdan koparılamayacağını kanıtlamaktadır.⁶²

Gökalp'in bu çözümlemesi, hukukun donmuş bir yapıdan çıkarılarak toplumsal vicdan ve rasyonel ihtiyaçlarla uyumlu hale getirilmesi sürecini ifade eder. Bu perspektif, modern bir hukuk sistemine ve laikleşme zeminine geçişte, hukukun kaynağını toplumsal iradede arayan sosyolojik bir köprü işlevi görmektedir.

⁶⁰ Mustafa Kemal Şan, "Ziya Gökalp ve Türk Modernleşmesinde Yol Ayrımı", Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 26 (Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 2024, s. 27; Muhammet Veysel Bilici, "Türkçülüğün Esasları", Ziya Gökalp Ziya Gökalp, Ed. Korkut Tuna ve İsmail Coşkun, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011, s. 109.

⁶¹ Ziya Gökalp, *İslam Mecmuası ve Muallim Mecmuası Yazıları*. Haz. Selim Çonoğlu, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019, s. 35

⁶² Gökalp, "İslam Mecmuası", s. 36

Ziya Gökalp, hukukun toplumsal gerçeklikten kopuk, yalnızca lafzi (zâhirî) bir yoruma indirgenemeyeceğini savunur. Yazara göre, toplumsal hayatın dinamizmini dışlayan bir fıkıh anlayışı, tarihî süreçte yok olmaya mahkûmdur. Bu bağlamda Gökalp, İslam şeriatını "semavi köklere sahip bir tuba ağacı"na benzeterek; bu sistemin varlık sebebinin dünyevi bir muhitte yaşamak ve "içtimai örflerden" beslenerek medeni ihtiyaçları karşılamak olduğunu belirtir. Şeriatın evrenselliği ve sürekliliği, ancak onun daima canlı ve üretken (velud) kalmasıyla mümkündür; zira "yaşamayan ve yaşatamayan bir kanun, hayatın nâzımı (düzenleyicisi) olamaz."⁶³

Gökalp, fıkıhın geleneksel "nassî usulü"nün yanına mutlak surette bir "içtimai usul" eklenmesi gerektiğini vurgular. Bu yeni usulün tedvini, sosyolojinin (içtimaiyat) verilerini hukuk ilmiyle birleştirecek olan çağdaş mütefekkilere düşen bir vazifedir. Gökalp'e göre örf; kamuoyu, gelenek, teamül ve hatta Meclis-i Şûrâ kararları gibi pek çok tecelli alanına sahiptir. Ancak bu unsurların bilimsel bir tasnife tabi tutulması, ahlâki ve hukukî farklarının belirlenmesi ve değişim kanunlarının tetkik edilmesi zorunludur.⁶⁴

Yazar, toplumsal vicdanı, teamülleri ve kamuoyunu yöneten kuralları, ferdi iradelerin üstünde "tabii kanunlar" olarak tanımlar ve bu sosyolojik yasaları doğrudan "Allah'ın iradesi" ve "Sünnetullah" (âdetullah) ile özdeşleştirir.⁶⁵ Dolayısıyla sosyal hayattaki düzenlilik, ilahi bir tecellidir. Gökalp, inşa etmeye çalıştığı "içtimai usul-ü fıkıh"ın, fıkıhın yerini almak gibi bir iddiası olmadığını; aksine onun toplumsal kaynaklarını araştırarak hukuku modern ve canlı bir zeminde yeniden tahkim etmeyi amaçladığını belirtir.

Ziya Gökalp, insan eylemlerini "kar-zarar" (nef'ü zarar) ve "iyilik-kötülük" (hüsn-ü kubh) eksenlerinde tetkik ederken; amelleri hüsn-ü kubh açısından değerlendiren ilmi "fıkıh" olarak tanımlar. Fikhî amelleri "dinî ibadetler" ve "hukukî muameleler" şeklinde ikiye ayıran Gökalp, şer'î hükümlerin meşruiyet ölçüsünü "nass" ve "örf" sacayaklarına dayandırır. Nass; vahiyle gelen lâyetegayyer (değişmez) ilahî temeli temsil ederken, örf; cemaatin ahlâk ve yaşayışında tecelli eden içtimai vicdanı temsil eder. Bu bağlamda İslam şeriatı, hem semavi/ilahî hem de içtimai/beşerî bir karaktere sahiptir.⁶⁶

Gökalp'in modernleşme kuramı açısından en özgün hamlesi, şeriatın "kemal-i mutlak" halindeki ilahî esaslarını tekâmül kanunundan münezzehtutarken; fıkıhın içtimai umdelerini toplumsal bünyedeki istihalelere (değişimlere) tabi kılmasıdır. Ona göre hüsn-ü kubh ferdi değil, içtimai bir nitelik taşır; dolayısıyla bir fiilin hayır ya da şer olması, o fiilin içinde cereyan ettiği "içtimai tipe" nisbetlidir. Bu nisbîlik, hükümlerin sadece zamanın değişmesiyle değil, cemaatlerin yapısal farklılıkları ve gelişim düzeylerine göre de değişmesini zorunlu kılar.⁶⁷

Gökalp, fıkıhın kaynaklarını "naklî şeriat" ve "içtimai şeriat" olarak ikiye ayırır. Naklî şeriat tekâmülden azade ve sabitken; içtimai şeriat, hayatın gerekliliklerine intibak etmek zorunda olan daimî bir dönüşüm halindedir. Gökalp'in bu "ikili şeriat" tasavvuru, dinin değişmez özünü korurken, hukukî muamelelerin modern hayatın ihtiyaçlarına göre rasyonel bir şekilde güncellenmesine (içtimai tatbikat) imkân tanıyan bir laikleşme ve modernleşme zemini sunmaktadır.

Ziya Gökalp, hukuk ve toplumsal norm tartışmalarında kilit bir rol oynayan "örf" ve "âdet" kavramları arasındaki kavramsal karmaşayı metodolojik bir tahlille çözer. Yazara göre âdet, geçmişten tevarüs eden (atalardan kalan) her türlü toplumsal kaideyi kapsarken; örf, yalnızca nass tarafından "makbul" bulunan, yani toplumsal vicdanın onayından geçmiş meşru kuralları

⁶³ Gökalp, "İslam Mecmuası", s. 37

⁶⁴ Gökalp, "İslam Mecmuası", s. 37-38

⁶⁵ Gökalp, "İslam Mecmuası", s. 38-39

⁶⁶ Gökalp, "İslam Mecmuası", s. 31-32

⁶⁷ Gökalp, "İslam Mecmuası", s. 34

ifade eder. Bu bağlamda, her âdet örf değildir; zira geçmişten gelen bazı alışkanlıklar yeni toplumsal evrede "merdûd" (reddedilmiş) hale gelebilir. Gökalp, yeni ortaya çıkan toplumsal kaideleri (bid'at) de bu denkleme katarak, nassça makbul olan "içtimai bid'atleri" örfün içine dâhil ederken, ferdi ve reddedilmiş olanları dışarıda bırakır. Özetle örf, makbul âdetler ile makbul yeni toplumsal formların (bid'at) sentezinden oluşan yaşayan bir hukuk kaynağıdır.⁶⁸

Gökalp, örfün meşruiyetini doğrudan Kur'an-ı Kerim'deki "Örfü emrediniz" ve "Marufu emredip münkerden nehyediniz" ayetleriyle temellendirir. Yazara göre bu ilahi emirler, İslam'ın her çağın bilimsel ve toplumsal gerçekliğiyle uyumlu kalmasını sağlayan dinamik bir mekanizmadır. Gökalp'e göre İslamiyet, gerçeklik hükümlerinde "zamanın aklını", kıymet hükümlerinde ise "milletlerin örfünü" esas aldığı için evrensel bir uygulanabilirlik kabiliyetine sahiptir. Bu perspektiften hareketle, "zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi" ilkesi gereği, Müslüman milletlerin modernleşmesinin (asrileşmesinin) önünde dini veya hukukî bir engel bulunmadığını savunur.⁶⁹

Ziya Gökalp, örfün mahiyetini ve toplumsal meşruiyetini "vecd" (enthousiasme) kavramı üzerinden açıklar. Yazara göre bir amelin "maruf" (iyi) ya da "münker" (kötü) sayılmasının ölçüsü, o amelin kolektif ruh üzerinde yarattığı sevinçli galeyana ve heyecan dalgalanmasıdır. Cemiyetin vicdanında vecd uyandıran kaideler örfü oluştururken, bu vecdi ortadan kaldıran unsurlar toplumsal kabul görmez. Gökalp, Türk bayrağındaki "hilal" ve "kırmızı" rengi örnek göstererek; bu sembollerin kutsiyetinin maddesinden değil, toplumda uyandırdığı içtimai vecdin gücünden kaynaklandığını belirtir.⁷⁰

Örfün aynı zamanda sosyal dayanışmayı takviye eden dinamik bir işlevi vardır. Bu işlev, örfün somut bir cemiyetin vicdanındaki vecdle tayin edilmesi hasebiyle onun "millî" karakterini de ortaya koyar. Gökalp'e göre örf; dinî, ahlâkî, hukukî ve bedîî şekillerde tecelli edebileceği gibi lisanî ve ilmî alanları da kapsar. Hatta müspet ilimler ve fenler dahi ancak cemiyetin vecdini ihlal etmedikleri ve örf tarafından kabul edildikleri ölçüde toplumsal hayata dâhil olabilirler. Gökalp, cemiyete bu vecdi veren ve örfe dâhil olan tüm kaidelerin toplamını "hars" (kültür) olarak tanımlar.⁷¹

Genel olarak değerlendirecek olursak, Ziya Gökalp'in laiklik anlayışını ve hukuk reformlarına tarihî sosyolojik bir yaklaşımdan derinlemesine bir bakışı yansıtır. Gökalp'in temel kaygısı, Şark medeniyetinden Batı medeniyetine geçiş sürecinde, özellikle hukuk alanındaki reformları İslâmî esaslarla uzlaştırma çabasıdır. Bu durum, onun modernleşmeyi dinle çatışma olarak değil, dinle uyum içinde bir dönüşüm olarak gördüğünü gösterir. Gökalp'in laiklik savunusunun temelinde fıkıh (İslâm hukuku) ve örf (geleneksel hukuk) tartışmaları bulunur. Gökalp, modern hukuku tesis etmek için bunun İslâm'a aykırı olmadığını ispatlama kaygısı güder. Bu, onun yenilikçi yaklaşımlarını toplumsal meşruiyet zeminine oturtma çabasının bir sonucudur. Örfün fıkıhtan ayrı olmadığını, aksine fıkıhın örften çıktığını vurgulaması, Gökalp'in hukukun toplumsal dinamiklerle ilişkisini anladığını gösterir. Ona göre, her toplumda fıkıh, örfün işlenmesiyle ortaya çıkar; yani hukuk, toplumun değişen ihtiyaçlarına göre şekillenmelidir.

Ancak o, toplumsal değişimin hızlı olduğu bir dönemde fıkıhın bu değişime ayak uyduramamasının sorunlara yol açtığını ve zamanla fıkıhın toplumsal değişimin önünde bir engel olarak görülmeye başlandığını vurgular. Bu sosyolojik gözlem, hukukun durağan yapısının dinamik toplumsal gerçekliklerle çatışması durumunda ortaya çıkan gerilimleri açıkça ortaya koyar. Gökalp, bu bağlamda örfi hukuku tek kaynak olarak ortaya koyarken laik

⁶⁸ Gökalp, "İslam Mecmuası", s. 43-44

⁶⁹ Gökalp, "Yeni Mecmua", s. 23

⁷⁰ Gökalp, "Yeni Mecmua", s. 265-266

⁷¹ Gökalp, "Yeni Mecmua", s. 267

bir sistemi hedefler, ancak bunun da İslâm'la çelişmediğini sürekli vurgular. Bu, hukukî sekülerleşmenin İslâmî değerlerle bağdaştırılabilir olduğunu gösterme çabasıdır. Gökalp'in düşüncelerinde bir süreklilik olduğunu, bu laiklik anlayışını sadece Cumhuriyet döneminde değil, Meşrutiyet döneminde de dile getirmiş olduğunu vurgulamak önemlidir. Bu durum, onun entelektüel gelişiminde ve millet inşası idealinde laikliğin merkezi bir yer tuttuğunu gösterir.

Gökalp, İslâm'ın laik bir karakter taşıdığını ve laikliğin de İslâm'la çelişmediğini izah ederken, Kur'an'dan ayetler, İmam-ı Azam'dan ve İmam Yusuf'tan deyişler aktararak tezini ispatlamaya çalıştığı görülür. Bu durum, Gökalp'in reformist düşüncelerini dinî metinler ve otoritelerle destekleyerek dinî meşruiyet kazanma stratejisini ortaya koyar. Benimsediği laikliğin dine karşı değil, dinin de desteğiyle aslında onun da amaçladığı bir sistem olduğunu vurgulaması, Gökalp'in zihninde din ve laikliğin uyumlu bir bütün oluşturduğuna dair temel bilişsel olguyu yansıtır. Örneğin, örf ile nas (vahiy metni) arasında bir tercih söz konusu olduğunda örfün tercih edilmesini İmam-ı Azam'dan hareketle ortaya koyması, onun İslâmî geleneğin esnekliklerini kullanarak modernleşme yolunda ilerleme amacını güçlendirir. Ziya Gökalp'in laiklik ve hukuk reformlarına yaklaşımının, dinî değerlerle toplumsal değişimin uyumunu hedefleyen karmaşık ve meşruiyet arayışında bir çaba olduğunu belirtebiliriz. Gökalp'in bu düşünceleri, Türkiye'deki modernleşme sürecinin temel dinamiklerinden birini oluşturur.

Sonuç

Bu çalışma, bağlamında Ziya Gökalp'in sosyolojik düşüncesini; birey-toplum ilişkisi, kültür-medeniyet ayrımı, muasırlaşma anlayışı ve "sosyolojik fıkıh" önerisi ekseninde bütüncül bir çerçevede analiz etmiştir. Elde edilen bulgular, Gökalp'in düşünce sisteminin parçalı ve eklektik bir yapıdan ziyade, modernleşme sürecinde ortaya çıkan yapısal krizlere yanıt üretmeyi amaçlayan tutarlı bir sosyolojik proje olduğunu göstermektedir. Bu proje, özellikle Osmanlı'dan ulus-devlete geçiş sürecinde yaşanan kültürel dualizmi (ümmet irfanı-Tanzimat irfanı ayrışması) aşmayı ve millî bir kimlik temelinde toplumsal bütünleşmeyi sağlamayı hedeflemektedir.

Çalışmanın temel bulgularından biri, Gökalp'in modernleşmeyi basit bir Batılılaşma süreci olarak değil, millî kültür (hars) ile evrensel medeniyet arasında kurulan seçici ve rasyonel bir sentez olarak kavramsallaştırdığıdır. Bu yaklaşım hem kültürel özgünlüğü koruma hem de evrensel bilgi ve kurumlara eklenme arasında bir denge kurmayı mümkün kılmaktadır. Aynı şekilde Gökalp'in birey-toplum ilişkisini karşıtlık temelinde değil, karşılıklı kurucu bir ilişki olarak ele alması, onun sosyolojik yaklaşımının indirgemeci yorumların ötesine geçtiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Gökalp'in düşüncesi; millî kimlik inşası, hukuk sosyolojisi ve modernleşme kuramları arasında organik bağlar kuran çok katmanlı bir teorik çerçeve sunmaktadır.

Bununla birlikte, çalışmanın bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. Öncelikle araştırma, büyük ölçüde Gökalp'in metinlerine dayalı niteliksel bir doküman analiziyle sınırlı kalmış; düşüncelerinin pratikteki kurumsal ve tarihî etkileri ampirik olarak test edilmemiştir. Ayrıca Gökalp'in fikirleri, kendi tarihî bağlamı içinde değerlendirilmiş olmakla birlikte, farklı sosyolojik ekollerle (örneğin eleştirel teori, post-kolonyal yaklaşımlar) sistematik karşılaştırmalar sınırlı düzeyde tutulmuştur. Bu durum, Gökalp'in düşüncesinin çağdaş teorik tartışmalar içindeki konumunun daha kapsamlı biçimde analiz edilmesini gerekli kılmaktadır.

Gelecek araştırmalar açısından birkaç önemli yönelim önerilebilir. İlk olarak, Gökalp'in modernleşme modelinin Türkiye'deki kurumsal dönüşümler üzerindeki somut etkileri tarihî-sosyolojik ve karşılaştırmalı çalışmalarla incelenmelidir. İkinci olarak, onun "hars-medeniyet"

ayrımı ve “sosyolojik fıkıh” yaklaşımı, günümüz çokkültürlülük, kimlik politikaları ve hukuk sosyolojisi tartışmalarıyla ilişkilendirilerek yeniden değerlendirilebilir. Son olarak, Gökalp'in düşüncesinin güncel kimlik krizleri ve modernleşme tartışmalarındaki açıklayıcılığı, farklı toplum örnekleri üzerinden karşılaştırmalı analizlere konu edilebilir.

Sonuç olarak Gökalp'in sosyolojik projesi; toplumsal bütünleşmeyi millî kültür temelinde kurarken, modernleşmeyi evrensel medeniyetle bilinçli bir eklemleme süreci olarak tanımlayan özgün bir model sunmaktadır. Bu model, yalnızca kendi tarihi döneminin sorunlarına yanıt üretmekle kalmamakta; aynı zamanda günümüzde devam eden kimlik, modernleşme ve kültürel bütünlük tartışmaları için de analitik bir referans çerçevesi sağlamaktadır.

Kaynakça

- Ağaoğlu, Ahmet “Ziya Gökalp Bey”, *Türk Yurdu*, Sayı: 164-3, 1924: 89-101
- Bilici, Muhammet Veysel “Türkçülüğün Esasları”, Ziya Gökalp Ziya Gökalp, Ed. Korkut Tuna ve İsmail Coşkun, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011: 91 -114
- Durkheim, Émile *Ahlak Eğitimi*, Çev. Oğuz Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2004
- Durkheim, Émile *Ahlak ve Toplum*, Çev. Duygu Çenesiz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Durkheim, Émile *Sosyoloji Dersleri*, Çev. Ali Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Durkheim, Émile *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, Çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınlar. 2004
- Fatih, Tunç, Mehmet “İmam Mâtürîdî ve Ziya Gökalp: İçtimai Fıkıh Perspektifinde Bir Düşünce Etkileşimi”, *Vefatının 100. Yılında Ziya Gökalp Anısına Kültür ve Medeniyet Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Ed. Gazi Doğan, Ankara: ASBÜ Yayınları, 2025: 38-48
- Gökalp, Ziya *İslam Mecmuası ve Muallim Mecmuası Yazıları*. Haz. Selim Çonoğlu, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.
- Gökalp, Ziya *Küçük Mecmua Yazıları*, Haz. Ali Duymaz, İstanbul: Ötüken Neşriyat. 2023.
- Gökalp, Ziya *Makaleler-IX: Yeni Gün-Yeni Türkiye-Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, Haz. Şevket Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı. (1980).
- Gökalp, Ziya *Makaleler-VIII*, Haz. F. Ragıp Tuncor, Ankara: Kültür Bakanlığı. 1981.
- Gökalp, Ziya *Terbiyenin sosyal ve Kültürel Temelleri*, Haz. Rıza Kardeş, Ankara: MEB Yayınları. 1992.
- Gökalp, Ziya *Yeni Mecmua Yazıları*, Haz. Selim Çonoğlu, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.
- Heyd, Uriel *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, Çev. Cemil Meriç, İstanbul: Sebil Yayınları, 1980
- Koç, Dinçer “Ziya Gökalp'in Düşünce Yapısı ve Tarihçiliği”, *Vefatının Yüzüncü Yılında Ziya Gökalp: Bir Mefkûre Sosyoloğunun İlmî ve Fikrî Mirası*. Ed. Hasan Bozkurt Çelik, Ankara: TASAV. 2024: 69-81
- Lemert, Charles *Durkheim Hayaletleri: Kültürel Mantık ve Toplumsal Şeyler*, Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011
- Nuri Civelek, “Gökalp ve Din”, *Vefatının 100. Yılında Ziya Gökalp Sempozyumu (21-22 Ekim 2024, İstanbul) Bildirileri*, Haz.: Nuri Civelek, 2025: 269-307
- Ocaoğlu, Ömer Faruk “Yeni Osmanlıların Tabii Hukuk Yaklaşımından Ziya Gökalp'in Toplum Temelli Hukuk Telakkisine”, Ziya Gökalp, Ed. Korkut Tuna ve İsmail Coşkun, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011: 358-383.

- Özyurt, Cevat "Gökalp Milliyetçiliğinde Kurucu Unsur Olarak Din", Ziya Gökalp Kitabı, Ed. Cevat Özyurt ve Ahmet Tak, İstanbul: Hece Yayınları, 2015: 207-234
- Özyurt, Cevat "Ziya Gökalp: İmparatorluktan Millî-Devlete Sosyoloji", Ziya Gökalp Kitabı, Ed. Cevat Özyurt ve Ahmet Tak, İstanbul: Hece Yayınları, 2015: 59-102
- Parla, Taha Ziya Gökalp, *Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul: İletişim Yayınları. 1993
- Şan, Mustafa Kemal "Ziya Gökalp ve Türk Modernleşmesinde Yol Ayrımı", Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 26 (Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 2024: 11-40.
- Şen, Hasan "Prens Sabahattin Versus Ziya Gökalp", Ziya Gökalp Kitabı, Ed. Cevat Özyurt ve Ahmet Tak, İstanbul: Hece Yayınları, 2015: 357-386
- Tekin, Mustafa "Gökalp Düşüncesinde Fıkhnın Sosyolojik Açılımı -Usul-i Fıkıh'ta İctimai Perspektif-" Vefatının 100. Yılında Ziya Gökalp Anısına Kültür ve Medeniyet Sempozyumu Bildiri Kitabı, Ed. Gazi Doğan, Ankara: ASBÜ Yayınları, 2025b: 19-29
- Tekin, Mustafa "Ziya Gökalp'ın İslam Anlayışının "Bugün" ve "Yarın"ın İnşasına Katkısı", Vefatının 100. Yılında Ziya Gökalp Sempozyumu (21-22 Ekim 2024, İstanbul) Bildirileri, Haz.: Nuri Civelek, 2025a: 255-268.
- Tevfik, Erdem, "Bir Mefkûre Sosyoloğu: Ziya Gökalp", Vefatının Yüzüncü Yılında Ziya Gökalp: Bir Mefkûre Sosyoloğunun İlmî ve Fikrî Mirası. Ed. Hasan Bozkurt Çelik, Ankara: TASAV. 2024: 49-67.
- Topal, Şevket "Ziya Gökalp'in İctimâi Usûl-İ Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi", Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2. 2012: 7-25.

Etik Kurul Raporu: Bu çalışma için etik kurul raporu gerekliliği bulunmamaktadır.

Katkı oranı beyanı: Bu çalışma tek yazarlı olduğundan tüm katkı %100 oranında yazara aittir.

Çatışma beyanı: Bu makalede herhangi bir kurum, kuruluş veya kişi ile mali çıkar çatışması bulunmamaktadır.