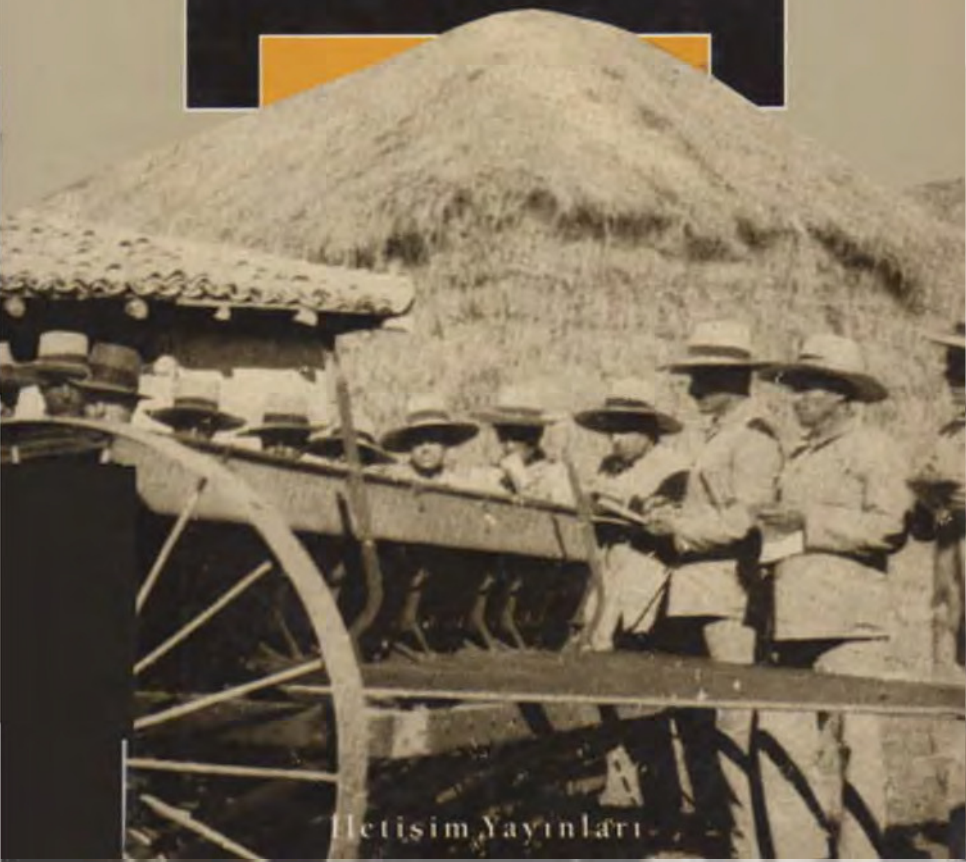
Taha Parla

Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm



İletişim Yayınları

HA PARLA • Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporati

YAZARIN ÖTEKİ ESERLERİ

Türkiye'nin Siyasal Rejimi, Onur Yayınları, Ankara-İstanbul 1986

Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm, İletişim Yayınları, İstanbul 1989

Türkiye'de Anayasalar, İletişim Yayınları Cep Üniversitesi, İstanbul 1991

Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları - Cilt 1 Atatürk'ün Nutuk'u, İletişim Yayınları, İstanbul 1991

Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları - Cilt 2 Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, İletişim Yayınları, İstanbul 1991

Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları - Cilt 3 Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u, İletişim Yayınları, İstanbul 1992

İletişim Yayınları 76 • Araştırma-İnceleme Dizisi 9
ISBN 975-470-000-1

The Social and Political Thought of Ziya Gökalp,
E. J. Brill, Leiden / Hollanda 1985

1. BASKI ©İletişim Yayıncılık A. Ş. 1989
2. BASKI ©İletişim Yayıncılık A. Ş. Ocak 1993

KAPAK Ümit Kıvanç
KAPAK FOTOĞRAFI Cumhuriyet'in ilk yıllarında Eskişehir'de tarım kursu
DİZGİ Maraton Dizgievi
DÜZELTİ Ahmet Abbas
KAPAK BASKISI Ayhan Matbaası
İÇ BASKI ve CİLT Şefik Matbaası

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 34400 Cağaloğlu İstanbul
Tel. 516 22 60-61-62 • Fax: 516 12 58

TAHA PARLA

Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm

The Social and Political Thought of Ziya Gökalp

YAYINA HAZIRLAYANLAR
Füsun Üstel / Sabir Yücesoy



iletişim

İÇİNDEKİLER

Önsöz *7*

I. Tarihsel ve Toplumsal Ortam *17*

II. Yaşamı ve Siyasi Kariyeri *30*

III. Düşünsel Gelişimi *44*

IV. Sosyal ve Siyasal Felsefesi *54*
"Hars" ve "Medeniyet" *54*
Kültürel Türkçülük *72*
Ahlakçı Tasavvuf *79*
Çağdaş Batı Korporatizmi *86*
Sentez: "İçtimaî Mefkûrecilik" *100*

V. Siyasetin Toplumsal Temelleri *117*
Ahlak Türleri ve Dayanışma Zümreleri *117*
Mesleki Ahlak, Meslek Zümreleri, Korporasyonlar *121*
Birey ve Toplum, Korporasyonlar ve Devlet *125*
Seçkinler ve Halk *133*

VI. Siyaset ve Siyasal Örgütlenme Kuramı *142*
Siyasetin Tanımı *142*
"6 Ok"un Kökenleri *146*
İdeolojiler, Rejimler, "İnkılapçılık" *152*
Korporatif Millet Meclisi ve Çıkarların Temsili *163*
Şef, Parti, Devlet *167*
Milli Demokrasi ve Uluslararası Barış *176*

VII. Gökalp'in Siyaset Teorisinin Problemleri *183*
Siyaset Felsefesi ve Siyaset Teorisi *183*
Gökalp'in Ekonomi Politiği *186*
1. Mülkiyet ve Çıkarlar *186*
2. Milli İktisat ve "İktisadi Devlet" *192*
Türk "Üçüncü Yol"u *195*

VII. Gökalp'in Etkileri ve Temsil Ettiği Düşüncenin Türkiye'deki Önemi *207*

Bibliyografya *221*

ÖNSÖZ

Türkiye'nin düşün ve siyaset yaşamı için bence hayati önem taşıyan bir konuya ilişkin basit bir "teori-ideoloji yorumu" olan bu incelemenin tezini, her özet için geçerli bedeli de göze alarak, kısaca ifade edeyim: 20. yüzyıl egemen Türk siyasal düşüncesi, hatta daha yüksek bir soyutlama düzeyinde Türk kamu felsefesi korporatisttir. (İdeolojik ve kültürel yapılar gibi, tek parti döneminde yerleştirilen ve 1980'den sonra da başta 1982 Anayasası olmak üzere o döneme önemli geri dönüşleri temsil eden yeni düzenlemelere uğratılmış kurumsal yapılar da esas olarak korporatisttir. Genelde solidarist- dayanışmacı; zaman zaman, yer yer de faşizan ve faşist tonları ve dozlarıyla korporatisttir. Bu nedenle de Türkiye'de politik-ideolojik "merkez" ortada değil, hep sağda olagelmiştir.

Her iki alt-türü de anti-Marksist ve anti-sosyalist olan ve kapitalizme anti-liberal bir teorik-moral rasyonel sağlamaya çalışan korporatizm, tanımı gereği sağ bir ideoloji ve dünya görüşüdür. Korporatizm, toplumu, Atatürk'ün deyişiyle bir-

birlerinin "lazımı ve melzumu" olan, birbirlerini uyum içinde tamamlayan organlardan (meslek zümrelerinden) oluşan bir organizma olarak görür. Hem liberalizmin bireyciliğini, hem de sosyal sınıfların varlığını, sınıf çatışmasını, emek-sermaye çelişkisini reddeder. Bütünsel bir "kamu çıkarı"nı ve "ulusal çıkarı" meydana getiren meslekî çıkarların toplamının, devlet-işveren-işçi üçgeni içinde gerçekleştiğini ileri sürer. Bu da, siyasal temsil ve karar alma düzeyinde gevşek ya da sıkı korporatif kurumsal yapılarla sağlanır. İki alt türünden biri olan solidarist korporatizm daha çoğulcu ve ılımlı devletçi, öbür alt-türü faşist korporatizm ise tekçi ve totaliterdir. Değişen derecelerde otoriter ve devletçi ara-biçimler teoride ve pratikte çeşitlilik gösterir. Korporatizm, rekabetçi bireyci liberal kapitalizme Marksizm'in yönelttiği üretim anarşisi ve sınıfsal sömürü eleştirisindeki isabet payını görüp, kapitalizmin sınıf çatışması riskini gidermeye yönelik korporatist kapitalist bir kuram geliştirmiştir. Korporatizm, liberal kapitalizmin bencil bireyciliğinin ve parlamentarizminin "anarşik demokrasi"ye yolaçtığını ileri sürmüş; ya doğrudan doğruya korporasyonlara ve korporatif meclislere, ya da daha gevşek karma ekonomik konseylere ve idarî devletçiliklere başvurmuştur. (Tanımlar, teorik karşılaştırmalar, solidarizm ve faşizm arasındaki ilişkiler için bkz. "Çağdaş Avrupa Korporatizmi" başlıklı bölüm.)

Türkiye'deki egemen korporatist düşüncenin ilk ve hâlâ en yetkin sistematik düşünürü ise Ziya Gökalp'tir. Türkiye'deki aşırı ve ılımlı sağ akımlar ve partiler, silahlı kuvvetler, klasik Kemalistler, "Kemalist sol" ve "sosyal demokratlar" (SHP ve DSP), hatta belli ölçülerde bazı sol gruplar, ayrıntılardaki farklılıkların ötesinde, son tahlilde sahip oldukları temel düşünsel kategoriler bakımından, bu korporatist şemsiyenin altındadırlar ya da korporatist düşünceden nasiplerini değişen derecelerde almışlardır. (Tabi, son üçünün

bu bakımdan tutarsızlığının ve "sentez sakatlığı"nın vahameti de ergeç ortaya çıkmak zorundadır.)

Ben bu küçük incelemede Türkiye'deki egemen korporatist dünya görüşü ve siyasal ideolojinin spektrumunda yeralan tüm akım ve grupların ayrıntılı ve yeterli bir çözümlemesini yapma savını ve amacını taşımıyorum. Yalnızca -ve kendimce- bunların hangi "Palto"nun içinden çıktıklarına işaret ediyor ve önemli bir tartışma zeminindeki kavramsal taşları ayıklamaya çalışıyorum. Buna da Ziya Gökalp'i vesile ediyorum. Ayrıca "vesile"nin çözümlemesinin kendi içinde yeterlice ele alındığını da düşünüyorum. (Bu arada, ben de belki ciddi ve dürüst bir düşünce adamının "sol"un bazı yanlış ve haksız yergilerinden, beri yandan sağın yine yanlış ve temelsiz, onu "kullanma"ya yönelik övgülerinden hiç değilse bir ölçüde arınmasına vesile olabileceğimi, ancak çalışmam ilerledikçe görebildiğimi belirtmek isterim.)

Sosyal bilimlerde, özellikle de düşünce/düşünür incelemesi çalışmalarında nesnellik sağlamak için gerekli sayılan ve kimilerince "azami sempati", kimilerince de "asgari antipati" diye adlandırılan yöntem, bu çalışmada da kendini hissettirecektir sanıyorum. Yöntemin tek amacı "iyi ve tam anlama"dır. Bu durumda doğru anlaşılması gereken, Ziya Gökalp'ten ibaret olmayıp, Türk siyasal yaşamının en önemli ve en problematik konularından biri olan Kemalizm'dir. "Hissimin babası Namık Kemal, fikrimin babası Ziya Gökalp" diyen Atatürk'ün düşüncesiyle Ziya Gökalp'in düşüncesi arasındaki mesafe bir-iki adımdır. Kemalizm/Atatürkçülük ise 27 Mayıs 1960'dan sonra tekrar yarı-resmi ideoloji, 12 Eylül 1980'den sonra ise artık mutlak-resmî ideoloji yapılmıştır. (Bu kitapçıkta, ideolojisi, kurumları, iktisat ve sınıf politikalarıyla Kemalist tek-parti dönemine ilişkin kapsamlı bir çalışmanın yalnızca kimi ipuçları bulunuyor.)

Bir noktayı hemen belirtmek isterim. Ziya Gökalp'e bir-

iki adım uzaklıkta duran Kemalizm/Atatürkçülük konusunda çok ama çok önemli bir ayrımın yapılması zamanı artık gelmiştir. Her ideoloji gibi (isterseniz daha gevşek bir anlamda siyasî zihniyet, hatta pragmatik aksiyon programı diyebiliriz), Kemalizm de bir bütündür. Bütün ise parçalardan oluşur. Parçalar doğru anlaşılmadan bütün de tam doğru anlaşılamaz. Ayrıca, her bütünün de kendi içinde tam uyumlu ve tutarlı olması gerekmez. Bu bakımdan da, parçaların iyi anlaşılması şarttır. Kendi çalışmalarımda kullandığım ve yararını gördüğüm bir ayrım şudur: *Kültürel Kemalizm* ve *Siyasal Kemalizm*. "Kültürel Kemalizm", özellikle laikliği, akılcılığı, köktenci kültürel reformculuğu ile ileri ve kalıcılığı korunması gereken bir ideoloji ve harekettir. Öte yandan esas olarak solidarist korporatist "Siyasal Kemalizm", otoriterliği, devletçiliği, tek-particiliği ve "şefçiliği" nedeniyle demokratik ve ilerici olduğu savunulamayacak bir tarihsel siyasal ideoloji ve rejim türüdür. Bırakın sosyalizm aşısı tutmasının olanaksızlığını, sosyal demokrasiyle bile bağdaşmasına imkân yoktur. Ne denli içtenlikli olursa olsunlar, 27 Mayısçı "sol Kemalizm"de, 12 Eylül sonrası SHP ve DSP 6 Okçuluğu da zayıf ya da iç-gerilimi yüksek sentezler değil, bağdaşmazları bağdaştırmaya çabalayan "tutmaz sentezler"dir. (Ve ne hazindir ki, Türk ilerici siyaseti 60 yıl sonra hâlâ "6 Ok"tan başka bir program üretememiş bulunuyor. Ve aynı zamanda ne çarpıcıdır ki Gökalpist-Kemalist dayanışmacı-solidarist korporatizm hâlâ bu denli etkili ve kapsayıcıdır.)

Gelelim işin öteki yanına, faşizan korporatizme. Kitabın İngilizce baskısının Önsöz'ünde şöyle yazmıştım: "Türkiye'de 12 Eylül 1980'de bir askerî darbe daha oldu. Öyle sanıyorum ki bu incelemenin tezi, darbeyi ve darbe sonrası gelişmeleri de açıklayıcı niteliktedir. (Buna karşılık, olaylar da kitabın tezini doğrulayıcı niteliktedir.) Dolayısıyla metinde herhangi bir değişiklik yapmam gerekmediği gibi, son bölümde kullan-

dığım zaman kiplerini bile olduğu gibi bıraktım. Burada bir noktayı özellikle vurgulamak isterim. 20. yüzyıl egemen siyasî düşüncesinde bulunduğuna, Gökalp'in düşünce sistemini vesile yaparak işaret ettiğim temel "ideolojik sabitler", belli bir soyutlama düzeyindeki geçerliliklerini 1980'lerde de korumaktadır. 1981 sonrası somut politik gruplaşmalar ve ittifaklar, yabancısı olmadığımız siyasî aktörlerin yabancısı olmadığımız bir siyasal uzam içindeki örgütsel yenidentoparlanmalarından ve hafif konum değişikliklerinden başka bir şeyi temsil etmiyor. Bu siyasal uzamın ideolojik parametreleri de artık açık ve seçik resmen korporatist tanımlara uyuyor ve korporatist kurumlar, yasalar ve uygulamalar artarak sürüyor." Buna şimdi bir cümle -bir soru cümlesi- daha ekliyorum: 12 Eylül rejiminin faşizan korporatizmi ile bugünkü (1989) ana muhalefetin Altı Okçu solidarist korporatizmi, bu incelemenin tezini doğrulayan tam bir "ulusal dayanışma" ("milli tesanüt"/"nasyonal solidarizm") tablosu oluşturmuyor mu?

Bazılarına belki ilk bakışta hayli toptancı ve kestirmeci gelebilecek bu nitelemelerin teorik gerekçeleri ve teknik tanımları ilerideki sayfalardadır. Ben, yerleşmiş yanlış klişeler ve analitik olmayan, öznel, duygusal, hatta sıfatlar kullanılarak yapılagelen siyasal çözümlemeler yerine, teknik terimlerle ve teorik düzeyde yürütülecek bir tartışma zemininin oluşmasına katkıda bulunmaya çalışıyorum. Alt ve orta soyutlama ve çözümleme düzeylerinde bakıldığında Türkiye'de çok farklı, hatta karşıt, görülen/sanılan bazı akımların/grupların, daha yüksek bir soyutlama planında incelendiğinde çok daha temel ortaklıkları olabileceğini hatırlatmayı deniyorum. Kısacası, Türk siyasal yaşamı ve söylemindeki sürekliliği ve durağanlığı anlamak ve aşmak isteyeceklerin kafalarını, bu korporatist şemsiyenin altından çıkarmaları gerekir diye düşünüyorum. Çünkü solidarist "Siyasal Kemalizm" içe-

recek her "sol" hareket de, teorik-mantıksal olarak korporatizmin iki alt-türünden birinin kimi özelliklerini şu ya da bu derecede taşımaktan kaçınamayacak; güçlü bir iç-tutarlılıktan yoksun kalacaktır.

Bu kitabın yapısı ve sınırları hakkında da birkaç söz söylemek istiyorum. Kitap, esas olarak Ziya Gökalp'in düşünce sistemi üzerinedir ama, bu düşüncenin ardalanında duran İttihatçılar'a, Jön Türkler'e, 1. ve 2. Meşrutiyet'lere, hatta Tanzimat'a (özellikle I., II., III., bölümlerde) ve bu düşüncenin uzantıları ya da çeşitlemeleri olan Kemalizm ile (tüm metin boyunca) Cumhuriyet döneminin çeşitli akımlarına (özellikle VIII. bölümde) göndermeler yapılmaktadır. Bunlar, adı üstünde, "gönderme"dir; kendi içlerinde yeterli olma iddiası elbette taşımamaktadır. Ne denli isabetli olduklarına ise okuyucu karar verecektir.

Kitap, Ziya Gökalp'in düşünce "sistemi" üzerinedir, tüm görüşleri üstüne değil. Örneğin, Gökalp'in edebi yapıtları, tarihî araştırmaları, ya da dar sosyolojik konulardaki görüşleri, incelemenin kapsamına dahil değildir. Bunlar da belli ölçüde gözden geçirilmiş ve sistemine ilişkin ipuçları veriyorsa dikkate alınmıştır ama, kitapta asıl üzerinde durulan ve sunulan, onun genel sosyal-siyasal felsefesi ve siyaset teorisidir. Gökalp'in bu bakımdan önemli ve temsilci yapıtları yeterli biçimde elden geçirilmeye çalışılmıştır. Tabi, incelemenin kimi yorumlarını herhangi bir ölçüde düzeltmeyi gerektirecek, atlanmış kaynaklara işaret edebileceklere ancak teşekkür borcum doğar.

Ziya Gökalp'in milliyetçiliği üzerinde çok durulur. Oysa, bu onun düşünce sisteminin yalnızca bir parçasıdır; asıl önemli olan genel siyaset teorisidir. Nitekim Gökalp'in "Kültürel Türkçülüğü", bu incelemede ait olduğu sınırlı yere oturtulmuştur. Gökalp'in en yanlış bilinen ya da çarpıtılmış yönlerinden biridir milliyetçiliği. Olgunluk çağında iyice törpüle-

nen "mefkûrevî" Turancılığı (bkz. IV. Bölüm, 2. Başlık) vurgulanmış (sağda övgüyle, "sol"da yergiyle), ama onun kesinlikle "ırk"a ve "dünya hakimiyeti"ne dayanmayan, çok net biçimde dil ve kültür esasına dayalı, ulusların eşitliğine inanan (bkz. "Milli Demokrasi ve Uluslararası Barış" bölümü) kültürel milliyetçiliği gözardı edilmiştir. Kaldı ki Gökalp'in sistemindeki belirleyici öğeler, ırkçı bir milliyetçiliğe izin vermez. Onun milliyetçiliği; bırakın "ırk hıfzıssıhhası" ve "savaşçılık"tan sözeden MHP'nin kökeni, 1940'ların Irkçı-Turancı hareketinin faşist milliyetçiliğini, marşında "Dünyaya hakim olmak isteriz" diyen Türk Ocakları milliyetçiliğinden ve örneğin, tek-parti döneminin Halkevleri başkanlarından Reşit Galip'in, Gökalp'in milliyetçiliğini çok pasifist ve sadece "harsiyatçı" bulan aksiyoncu milliyetçiliğinden daha kültürcü ve barışçıdır.* (Türkiye Cumhuriyeti'ndeki kimi süreklilikler ve çeşitlemeler için bkz. VIII. Bölüm.) Bu bakımdan Atatürk'ün milliyetçiliğinin sınırları içindedir; daha doğrusu Atatürk'ün kendi milliyetçiliği Gökalp'in çizdiği sınırlar içinde kalmıştır - tek-parti dönemindeki kimi aşırılık eğilimlerine karşın.

Gökalp'i iyi bilmeyenlerin ya da bilerek çarpıtanların kullandığı yarım-kanıtlar, daha çok onun kimi özdeyişleri ve kısa şiirleridir. Bazı görüşlerini sloganlaştırmak için seçtiği bu formlar, teorik yazıları bilinmeden ya da dikkate alınmadan değerlendirilirse, yanıltıcı ve saptırıcı olabilir. Nitekim önemli ölçüde böyle olmuştur.

Gökalp üzerine Türkçe'de bulunan yayınlar oldukça fazladır, ama çoğunluğu, değişen yetkinlikteki biyografik çalışmalar, anılar ve Gökalp'in çeşitli konulardaki görüşlerini

(*) Türk Ocakları ve halkevlerine geçiş konusunda yakında yayımlanacak önemli ve ilginç bir inceleme için bkz. Füsun Üstel, "Türk Ocakları: 1912-1931" (Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1987; yayımlanmamış doktora tezi)

kısmen inceleyen ya da aktaran seçmelerdir; birçoğu da değişen ciddiyet düzeylerine sahip polemikler barındırmaktadır. Hiçbiriyle tek tek tartışmaya girmeye niyetim olmadığı için, metinde bunlara gönderme yok gibidir. Gözden geçirilen, Ziya Gökalp üstüne Türkçe ikincil kaynaklar Bibliyografya'da gösterilmiştir.[1]

Bu incelemede yapılmak istenen, Ziya Gökalp'in sistemini bütünlüğü içinde ve eleştirel bir yaklaşımla sergilemek olduğu için, kullanılan kaynaklar birincil kaynaklar, Ziya Gökalp'in kendi yapıtları olmuştur. Bu sistemi tanımaya ve teorik-kritik bir yorumunu yapmaya yeterli sayılacak ölçüde belgesel-metinsel malzemenin kullanılmış olduğunu düşünüyorum. Ayrıca şunu da belirteyim. Ziya Gökalp, Türkiye için çok önemli olabilir ama, dünya sosyal-siyasal düşüncesinin

1 Gökalp'in bazı yazıları İngilizce'ye uzunca bir Önsöz'le Niyazi Berkes'in (*Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, 1959) ve Robert Devereux'nün (*Ziya Gökalp: The Principles of Turkism*, 1968) çevirileriyle aktarılmıştır; ayrıca Uriel Heyd'in monografik bir çalışması vardır (*Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, 1950). İlk iki yapıt daha çok Gökalp'in tarih, kültür ve milliyetçilik üstüne yazılarını içermekte, siyasi ve sosyolojik düşüncelerine fazla yer vermemektedir. Heyd'in çalışması ise, Gökalp düşüncesinin daha kapsamlı bir sergilemesine yönelik bir girişimdir; ama o da Gökalp'in kültür, din, tarih ve milliyetçilik konularındaki görüşlerine ağırlık vermiş; Gökalp milliyetçiliğinin içeriğini de, Gökalp'in genel sosyal ve siyasal kuramına oturtmadığı için, yer yer yanlış bir biçimde ele alabilmiştir.

Zaten Heyd de çalışmasında "Ziya Gökalp'i yalnızca modern Türk milliyetçiliğinin kuramcısı olarak ele aldığını" ve onun "çok sayıdaki teorik sosyoloji yazılarından çok, özellikle din sorunlarıyla ilgili görüşlerine ağırlık verdiğini" (s.x) açıkça belirtmektedir. Bir de şu var: Çalışmasının yararlı yanlarına karşın, Heyd, Gökalp'in düşüncesini özgün bulmaz, mantıksal olarak tutarsız bulur ve Gökalp'e siyasal oportünizm yakıştırır (s. x,xi). Gökalp'te "özgün düşüncelerin az bulunduğu" ve onun Batılı, özellikle Fransız sosyologların kuramlarını benimseyip aktardığı söylenebilse bile, bu durumda Heyd'in kendi içinde tutarlı kalabilmek için, Gökalp'in sosyolojik kuramını, hiç değilse taklit ettiğini iddia ettiği Avrupalı sosyologlar kadar tutarlı sayması gerekir. Kaldı ki, Gökalp'in analitik sosyolojik kuramı özgün olmasa bile, bu, bir bütün olarak onun sosyal ve siyasal felsefesini ve kuramını da özgün saymamaya yetmez. Gökalp'in felsefesi ve kuramı; çeşitli kaynakların bir bileşimidir: Fransız ya da Avrupa sosyolojisi, bu bileşimi oluşturan öğelerden yalnızca birisidir.

doruk noktalarından biri değildir. Üstelik, çok üretken bir yazardır ama, sık sık basit dikotomik karşıtlıklarla ilerlemesine karşın, anlatımı hiç de ekonomik değildir. Bu nedenledir ki, hayli Gökalp metni incelenmiş olmakla birlikte, burada sunulan bölümünün olabildiğince sıkışık olmasına ve en kayda değer görüşlerine inhisar etmesine çalıştım. Bir de şunu söyleyeyim: Gökalp kimi okuyucuya zaman zaman oldukça "naif" görünecektir. Ama bu, onun önemini azaltmaz. Türk siyasal zihniyeti ve söylemi açısından hâlâ çok "tipik" ve "temsilci"dir. Sanıyorum, ilerdeki sayfalarda bu ortaya çıkacaktır.

(1989)

İKİNCİ BASKI İÇİN BİR NOT

Önsöz'ün ilk iki paragrafının atılması dışında birinci baskıdaki metne dokunulmamıştır. Birkaç noktadaki vurgu isabetsizliği için beni uyaran İsmail Kaplan'a teşekkür ederim. Önerilerini daha ileride, başka şeylerle birlikte, yerine getireceğim. Ancak, bir tanesine yerinde işaret edilmiştir.

Kemalizm'in Gökalp'in düşünceleriyle ilişkisi hakkında, özellikle de milliyetçilik, siyasi-idari devletçilik, laiklik ve rasyonalizm gibi konularda, işin içine iyice girdikten sonra yapmak zorunda kaldığım bazı daha nüanslı tesbitler için ise, "Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları"na, özellikle cilt 3: *Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve C.H.P.'nin 6 Ok'u*'na (İletişim Yayınları, 1992) bakılabilir.

(1992)

I

TARİHSEL VE TOPLUMSAL ORTAM

Ziya Gökalp yirminci yüzyılda Türkiye'nin yetiştirdiği en önemli sistematik düşünürdür. Çok sayıda etnik oluşumu içinde barındıran Osmanlı İmparatorluğu'ndan (1299-1922) bir ulus-devlet olan Türkiye Cumhuriyeti'ne (1920/1923) geçiş sürecine egemen olmuş derin bir bunalım ve değişim döneminde yaşayıp yazmıştır. Siyasi karışıklıklar, ekonomik iflas, dünya savaşı ve yeni kültürel değerler edinmeye yönelik umutsuz arayışların oluşturduğu koşullarda, Türkiye'nin ulusal canlanışını ve kimliğini sağlamayı amaçlayan bir çalışmayla, Türk, Islâm ve Batı değerleriyle kavramlarının bir bireşimini yaratmayı denemiştir.

Gökalp, özellikle 17. yüzyıl sonlarından beri diğer Avrupa güçleri karşısında giderek daha zayıf düşmüş ve 1914'ten başlayarak dağılma sürecine girmiş bir imparatorluğun çöküşüne tanık olmuştur. Karlofça'dan (1699) Lausanne'a (1923) kadar bir dizi antlaşmayla Türkler, Orta ve Doğu Av-

rupa'daki, Kuzey Afrika ve Ege'deki, Kırım ve Kafkasya'daki, İran ve Arap Orta Doğusu'ndaki topraklarını yitirmişlerdir.[1] İslâmî bir fetih-devletinin dört yüz yılda kazandıkları, iki yüz yıllık bir sürede giderek kaybedilmiştir. Başlıca yönetim tekniği vergici ya da haraççı bir emperyalizm ile dinsel topluluklara (*milletler*) yarı-özerklik tanımak olan bir imparatorluk altında yaşamış olan halklar, 19. yüzyılın başlarında devrimci etkinliklere girişmişler, bu etkinlikler de çok geçmeden etnik oluşumlar temelinde örgütlenmiş ve milliyetçi ideolojilerden esinlenen ayrılıkçı hareketlere dönüşmüştür. Nüfusu ağırlıkla Hıristiyan olan eyaletlerde bağımsız, milliyetçi devletler kurulmaya başlamış, ağırlıkla Müslüman olan eyaletlerse birbiri ardınca Avrupalılar'ın yönetimi altına girmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nın bitiminde Türkiye artık bir Anadolu devleti, ayrılma ve ayıklanma sonucu etnik ve dinsel bakımdan türdeş bir ulus haline gelmiş bulunuyordu. Bu yüzden Türk milliyetçiliği, siyasi bir tercih olmaktan çok, tamamlanmış bulunan tarihsel bir olguya uyum sağlamaydı. Türk milliyetçiliğinin en önemli sözcüsü olan Gökalp de, Osmanlıcılık ve İslâmî ümmetçilik davalarının kesinlikle yitirilmiş olduğu bir ortamda, tarihsel gerçekliğin dayattığı bu durumu kabullenmiş, imparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinin kamuoyu üzerindeki manevî etkilerini hafifletmek üzere, yayılmacı olmayan ve yitirilen toprakları geri alma amacı gütmeyen (*irredantist olmayan*) bir Türkçülüğü savunmuştur.

[1] Türkiye tarihi üzerine kapsamlı iki çalışma için bakınız Stanford J. Shaw ve Ezel K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* 2 cilt (Cambridge, 1977) ve Stefanos Yerasimos, *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye*, 3 cilt (İstanbul, 1974). Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London, 1961), Geoffrey Lewis, *Turkey* (New York, 1960) ve Roderic Davison, *Turkey* (Englewood Cliffs, 1968) de özlü kaynaklar arasındadır. Osmanlı İmparatorluğu ve modern Türkiye'nin siyasal ve diplomatik tarihi için bakınız J. C. Hurewitz, *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record*, cilt 1, 1595-1914 ve cilt 2, 1914-1945 (New Haven, 1979).

Avrupalılar karşısındaki iki yüz yıllık gerileyiş boyunca sürüp giden askerî yenilgiler ve toprak kayıpları, Osmanlılar'ı "savunmacı modernleşme" olarak adlandırılan bir sürece girmeye zorlamış, bir dizi reformlar dönemini başlatmıştır. Modernleşme ise, her zaman bir bakıma Batılılaşma anlamını taşımıştı, çünkü Osmanlı güçlüye direnebilmek için kendini onunla özdeşleştiriyordu. İlk modernleşme girişimleri (1718-1839), Batı'nın askerî teknikleri, silahları, eğitimi ve örgütlenmesini uyarlamaya yönelmişti. İkinci bir aşamadaysa (1929-1876) yönetim ve eğitim alanlarında yine Batı modellerine dayanan kapsamlı reformlar yapılmıştı. Sonuçsuz bir parlamentarizm (1876-1878) denemesinden sonra, modernleşme çabaları II. Abdülhamid'in despotizmi (1878-1908) altında ve İkinci Meşrutiyet (1908-1918) boyunca da sürdürüldü.

18. yüzyılda Batı'dan alınan esinin başlıca kaynağı Fransa'ydı. 19. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak buna İngiliz etkileri de eklendi. 1890'lardaysa I. Dünya Savaşı sonrasına kadar sürecek olan Alman etkileri ortaya çıktı. Batı'ya yönelen tüm modernleşme çabaları, yalnızca Osmanlı toplumunun geleneksel kesimlerinin tepkisine ve zaman zaman ayaklanmalarına yolaçmakla kalmadı, modernleşmeyi yürütenlerin kendilerini de, sancılı düşünsel ikilemler karşısında bıraktı. Batı'nın kavramlarını ve pratiklerini geleneksel İslâm ve ardından da Türk değerleriyle uzlaştırmak kolay bir girişim değildi. Sonuç her defasında, ya sığ bir seçmecilik ya da kendi içinde çelişen bileşimler oluyordu. Bu açıdan da Ziya Gökalp, en tutarlı ya da en az tutarsız bireşimin kurucusu olarak belirmektedir.

Modernleşme reformlarının ikinci aşaması olarak nitelendirdiğim Tanzimat (1839-1876), Türk tarihinin çok tartışmalı bir bölümüdür, ama Osmanlı-Türk toplumu üzerinde geniş kapsamlı ve kalıcı etkileri olmuştur. Özellikle III. Selim (1789-1807) ve II. Mahmud (1808-1839) saltanatları sıra-

sındaki başlangıçlara dayanılarak gerçekleştirilen Tanzimat, modern Türkiye'nin geri döndürülemez bir süreçle -ileride göreceğimiz gibi Tanzimat'ın birçok yönden zorlu bir eleştirisini yapmış olan Gökalp'in terimiyle- Batı'nın *"medeniyet dairesi"*ne girişini simgeliyordu. Tarihçi Shaw'ların da doğru olarak gözlemlediği gibi Tanzimat, "eski kurumların korunması ve onarılmasına yönelik geleneksel Osmanlı reform kavramı yerine, bu kurumların, bazıları Batı'dan ithal edilmek üzere, yenileriyle değiştirilmesini öngören modern reform kavramını getirmiştir." Aynı zamanda, "Tanzimat hareketinin başarıları kadar başarısızlıkları da, reformların daha sonra Türkiye Cumhuriyeti'nde bugüne dek alacağı yönü, birçok bakımdan doğrudan belirlemiştir."[2]

Tanzimat, bir dizi önemli gelişmeyi izlemiştir. Bunlardan ilki, 1808'de sarayla *âyanlar* arasında imzalanan ve merkezî yönetimin otoritesini sağlamlaştırma amacıyla getirilen yeni örgütlenme ilkeleri ve önlemleri üzerinde görüş birliği sağlamaya yönelik bir çaba olan *Sened-i İttifak*'tır. Esas olarak, yerel güç odaklarının da içinde yeralacağı daha geniş temelli bir yönetim sistemini kayda bağlamıştır. Ama *Sened-i İttifak*, ölü doğmuş bir girişimdi. İstanbul, Sultan'ın, dolayısıyla merkezî otoritenin rakipleri olarak görülen yerel önderlerle işbirliği yapmaya istekli değildi. Nitekim, II. Mahmud döneminde (1808-1830) ayanları tasfiye etmeye ve orduyu merkezileştirerek Sultan'ın otoritesini taşrada egemen kılmaya yönelik girişimler olmuştur. Ancak, II. Mahmud'un bu amaca yönelik sert önlemleri, onu Mısır'ın güçlü valisi Mehmed Ali'yle çatışmak zorunda bıraktı. Mücadelenin ilk evresinde (1832-1833) Mehmed Ali, II. Mahmud'un orduları karşısında ezici zaferler kazandı. İkinci evredeyse (1839-1841), Mehmed Ali yalnızca bir vasal olarak, tam anlamıyla Mısır'a geri gönderildi; ama bu,

[2] Shaw ve Shaw, *op. cit.*, cilt 1, s. 55.

ancak İngiltere'nin muazzam askeri ve diplomatik desteğiyle mümkün oldu. Bu desteği sağlayabilmek için İstanbul, büyük bir cömertlikle İngilizlere 1838 Ticaret Antlaşması'nı (Balta Limanı) önerdi. Bu antlaşmayla, varolan ticarî sınırlamalar ve gümrük duvarları kaldırılıyor, Osmanlı toprakları dev bir pazar halinde İngiliz mamullerine açılıyordu.[3] Böylece İstanbul, yerel güç odaklarını ortadan kaldırma mücadelesini, oldukça yüksek bir bedel karşılığında kazanmış oluyordu.

II. Mahmud 1839'da öldü. Onun ardından reform ve yeni düzenleme girişimlerinin öncülüğünü, 16 yaşındaki oğlu Abdülmecid (1839-1861) değil, İngilizler'le görüşmeleri yürütmüş olan Hariciye Nazırı Reşid Paşa üstlendi. Reşid Paşa, Tanzimat'ın başlıca mimarı olmuştur.

Tanzimat'ın başlangıcını haber veren resmi belge olan Gülhane Hatt-ı Hümayunu 1838 Ticaret Antlaşması'nın hemen ardından, 1839'da ilan edildi. Gülhane'yle vergi ve zorunlu askerlik uygulamalarında reform öngörülüyor, inanç ve dinlerinden bağımsız olarak tüm Osmanlı uyruklarının yaşam, onur, mülkiyet ve miras hakları güvence altına alınıyordu. Gülhane, gerek metindeki vurgu dengeleri bakımından, gerekse uygulamada, liberal ilkelerin evrensel bir onaylanması olmaktan çok, Avrupa'nın ticarî çıkarlarıyla yakın bir bağlantı içinde bulunan ve bu çıkarlar gereğince korunmakta olan Müslüman ve Türk olmayan ticaret çevrelerine hukukî güvenceler getirmiştir. Reşid Paşa tarafından kaleme alınmışsa da, İngilizler'in baskısıyla ortaya çıkmış ve onların onayından geçmişti; bu da, yerel etkilerle Batı etkilerinin Tanzimat'a özgü Batılılaşma sürecinde görülecek tipik dengesini haber veren bir durumdu. 1856'da, Gülhane'yi teyid etmek üzere yayımlanan *Islahat Fermanı* ise, Reşid Paşa'nın himaye ettiği ve Tanzimat'ın ikinci aşamasının önder-

[3] Anlaşmanın metni için bakınız Hurewitz, *op. cit.*

leri olan Âli Paşa ve Fuad Paşa'nın yanısıra, doğrudan doğruya üç Avrupalı büyükelçi tarafından kaleme alınmıştı.[4]

Tanzimat'ın belirgin özelliği, Batı-eğilimli sadrazamların (Reşid, Âli ve Fuad) yönetimde egemen oluşuydu. Bu sadrazamlar, merkezî yönetimin yeniden güçlendirilmiş olduğu Osmanlı Devleti'nde, Saray'ın iktidarı yerine Bâb-ı Âli'nin iktidarını başlatmışlardı. Tanzimat, bakanlıkları, devlet dairelerini, yasama organlarını, adalet örgütünü ve belediye yönetimlerini yeniden düzenleyerek, merkezileştirme sürecini daha da derinleştirdi. Ayrıca, Batılılaşmış bürokratların eğitimi için yeni bir okul sistemi getirerek, modern Türkiye'nin uzun laikleşme-çağdaşlaşma sürecini kurumsallaştırdı.[5] Genel halk eğitimi düzeyinde de bir laikleştirme girişimi içermemekle birlikte bu gelişmeler, hem geleneksel dinî okul sisteminin (*medreseler*) daha sonra ortadan kaldırılışının, hem de din adamlarının (*ulema*) siyasî etkilerinin azaltılmasının ilk habercileri sayılmak gerekir.

Ancak, bazı tarihçilerin yeterince vurgulamadığı bir özellik, çoğunlukla Avrupalı güçlerle ilişki içinde bulunan Batılılaşmış yüksek bürokratlarca yürütülen Tanzimat reformlarının, J. C. Hurewitz'in "kapalı devre içinde modernleşme"[6] olarak adlandırdığı bir süreçte gerçekleşmiş olmasıdır. Sözkonusu reformlar askerî, yönetsel, yasal ve kurumsal alanlara inhisar ediyordu; sosyal ve ekonomik alanlarda bunlara eşlik eden bir modernleşme olmamıştı. Bunun, belki aslında neden sayılması gereken, sonuçları da, Avrupa sermayesine ve siyasetine giderek artan bir ekonomik ve siyasal bağımlılaşma ve en sonunda da malî iflas olmuştur.

Tanzimat'ın bu yönü, dönemin eleştirmenlerinin dikka-

[4] Roderic Davison, *Reform in the Ottoman Empire*. 1856-1876 (Princeton, 1963).
[5] Bakınız Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964).
[6] J.C. Hurewitz, *Middle East Politics: The Military Dimension* (New York, 1970).

tinden kaçmamıştır ve Ziya Gökalp'in Tanzimat seçkinlerinin Batılılaşma anlayışını mahkûm etmesinin nedenlerinden de biridir. İlk Tanzimat reformlarının sonucu olarak ortaya çıkan yeni bir bürokrat aydın sınıfı artık *paşaları* İslâmî değerler ve millî (yani Osmanî) çıkarlar aleyhine fazla Batıcı "hayran çelebi" buldukları gibi, onların siyaset ve yönetim anlayışını da otokratik ve oligarşik sayıyorlardı. Bu hareket 1865'te Genç Osmanlılar örgütüne dönüştü, ama 1872'de dağıtıldı. Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın önderliğindeki Genç Osmanlılar'ın başlıca talepleri siyasî özgürlük, Saray ve Bâb-ı Âli bürokrasisi üzerinde anayasal denetim, parlamentarizm ve Batıcılık'la gelenekçilik arasında daha iyi bir dengeydi.[7]

Shaw'ların bu konudaki gözlemi isabetlidir: "1876'da ve daha sonra da 1908'de oluşturulan Anayasa ve Parlamento, Genç Osmanlılar'ın çabalarının doğrudan sonuçlarıdır. Ama bunların, Genç Osmanlılar'ca şiddetle eleştirilmiş olan Tanzimat'ın dava adamlarının yaptığı reformlar olmadan gerçekleştirilmesinin aslında mümkün olmadığı da unutulmamalıdır."[8] Üstelik, Osmanlı yönetiminin temel kurumlarındaki değişimlere, Osmanlı toplumsal yapısındaki bazı önemli yenilikler de eşlik etmiştir. Shaw'ların da işaret ettiği gibi, "Eski Osmanlı Yönetici Sınıfı"nın yerini yeni bir bürokratlar sınıfı, *memurlar* almıştır. Sultan'ın köleleri sayılmalarının yolaçtığı güvenliksiz ortamı da, yerini, laik bir bürokratik hiyerarşi içinde yasalarca korunmanın sağladığı yeni bir güvenceye bırakmış, böylece Eski Düzen'de çok sık görülebilen ani konum ve servet kayıplarının da önüne geçilmiştir."[9]

Avrupa sermayesinin nüfuzu ve bunun sonucu olarak aracı işlevi gören ticarî etkinliklerin gelişmesi, Tanzimat'ın

[7] Genç Osmanlılar'ın görüşleri için, bakınız Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton, 1962).
[8] Shaw ve Shaw, *op. cit.*, s. 133.
[9] *Ibid.*, s. 105.

özel mülkiyete sağladığı hukukî güvenceyle birlikte, tacirlerden oluşan yeni bir orta sınıfın da doğmasına yolaçmıştır. "Memurların Osmanlı yönetimi ve toplumu üzerindeki egemenliği, 19. yüzyılın ikinci yarısında önemli bir siyasî etmen durumuna gelmeye başlayan yeni orta sınıf tarafından sorgulanmaya başlamıştır. Geleneksel Osmanlı toplumunda en büyük zenginlik kaynağı olan toprak ve topraktan sağlanan gelirler, Sultan'ın ve onun kulları olan Yönetici Sınıf'ın mülkü sayıldığından, uyrukların elinde sermaye birikimi, ancak ticaret ve sanayi yoluyla mümkündü.[10] Bununla birlikte, 18. ve özellikle 19. yüzyıllarda yeni siyasî ve ekonomik etmenler, yerel güç sahiplerinin hem ticarî servet hem de özel topraklar edinmelerine olanak sağlamıştı. Bunlardan en güçlü olanları (âyanlar), servetlerini siyasî amaçlar için de kullanmaya, hatta çoğu kez güçlerini sürdürebilmek için kendi yerel ordularını kurmaya başlamışlardı. Ama II. Mahmud'un bunları ezme ve imparatorlukta varolan tüm maddî baskı araçlarını merkezileştirme çabaları sonunda başarıya ulaşınca, bunlardan yalnızca servetlerini sermaye olarak kullanıp ekonomik ve ticarî girişimlerini geliştirmeye yönelenlerin yaşama şansı kaldı. Tanzimat ise, artık şeraf olarak adlandırılması gereken bu yeni sınıfı yerel yönetim kurumlarına katmış, böylece onlara taşra yönetiminde belli bir yetki tanımıştır.[11]

Ama Tanzimat ortamında Avrupa'yla yoğunlaşan ticarî ilişkilerden en kazançlı çıkanlar, imparatorluktaki Hıristiyan öğeler olmuştur. Avrupalılar hemen her zaman, Osmanlı topraklarındaki ticarî etkinliklerini, yerel Hıristiyan tacirler aracılığıyla sürdürmeyi yeğlemişlerdir. Avrupalılar'ın 1838 Ticaret Antlaşması'yla artan ve daha sonraki benzer anlaşmalarla süren ekonomik ve hukukî ayrıcalıkları, bu yerel

[10] *Ibid.*, s. 113-114.
[11] *Ibid.*, s. 114.

aracı ve temsilcilere de tanınmıştır. Müslümanlar'ın ağırlıkta olduğu bölgelerde bile Hıristiyan meslekdaşlarına bağımlı kalan Müslüman tacirlerse, Avrupa'yla yapılan bu kârlı ticarette daha çok pay sahibi olmayı istiyorlardı. Öte yandan, ağırlıkla Hıristiyan olan Balkan topraklarında da, Hıristiyan köylülerle Müslüman toprak sahipleri arasında benzer bir çatışma sözkonusuydu. Yönetim, Hıristiyan köylülerin Tanzimat ilkelerine uygun olarak daha adil bir muamele görme taleplerini dikkatli ama sert bir tutumla bastırmaya çalışmıştır. Ama Hıristiyanlar arasında, zenginleşen orta sınıfların önderlik ettiği ve çoğunlukla bir Avrupa devletinden destek gören milliyetçi özgürlük ve bağımsızlık hareketlerinin güçlenmesini engelleyememiştir.

Genç Osmanlı hareketi ve onun yolaçtığı kısa ömürlü Birinci Meşrutiyet (1876-1878),[12] bu bağlamda değerlendirilmelidir. 1876 Anayasası'na dayanılarak, İstanbul'da iki meclisli bir parlamento toplanmıştı. Taşra temsilcilerinin yeraldığı, çeşitli etnik ve dinî grupları biraraya getiren alt meclis, *memurlara* karşı varolan yaygın tepkilerin dile getirilmesi için elverişli bir platform oluşturuyordu. Mebusların çoğu yeni orta sınıfların çıkarlarını temsil ediyordu; merkezî yönetimle işbirliği yapmaya da istekliydi, ama Osmanlı devlet yönetiminin merkeziyetçi, seçkinci ve yetkeci (otoriter) gelenekleri, bu tür bir eleştirelliği kaldıramayacak nitelikteydi. Üstelik, mebuslar arasındaki etnik ve dinî düşmanlık çekişmeler, tam da Osmanlılar tarihlerinin en ağır yenilgilerinden birini (1877-78 Osmanlı - Rus Savaşı) aldığı sırada, iyice sertleşmişti. Yönetimse, onur kırıcı nitelikteki barış görüşmeleriyle, iflas etmiş bir maliyeyle, muazzam bir dış borçla, yeni ayrılıkçı girişim ve taleplerle, yitirilen topraklardan İs-

[12] Bakınız Robert Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament* (Baltimore, 1963).

tanbul'a akın eden Müslüman göçmenlerle ve Batı'nın derinleşen nüfuzu karşısında Müslümanlar arasında oluşan şiddetli tepkilerle uğraşmak zorundaydı.

II. Abdülhamid (1876-1909) anayasal haklarına dayanarak, önde gelen devlet adamlarının da desteğiyle, alt meclisin çalışmalarını durdurdu ve yönetimi kendi şahsı etrafında merkezileştirmeye girişti. İzleyen despotizm dönemi, iktidarın Bâb-ı Âli bürokrasisinden İslâmcı sultana geçişini temsil etmektedir. II. Abdülhamid bir "paşalar plütokrasisi"yle[13] ittifak yaparak ve Müslüman eşrafla dinî önderlerin desteğini almayı ustalıkla başararak, siyasî özgürleşme ortamına son verdi. Yönetim aygıtını modernleştirme, nitelikli bürokratlar yetiştirme ve ekonomik altyapıyı geliştirme çabaları kesintiye uğratılmadan sürdürüldü. Sultan, Müslüman uyruklarının bu yeniliklerden daha fazla yararlanabilmesini istiyordu. Bunu da bir ölçüde başardı. Ama İslâmcı politikası Avrupa devletlerinin büyük baskılarına neden oldu ve Hıristiyanlar arasında ayrılıkçı milliyetçi hareketlerin daha da şiddetlenmesine yolaçtı. Aynı zamanda, uyguladığı baskı önlemlerini de, Sultan'ın politikasını devletin bütünlüğüne bir tehdit olarak görmeye başlayan genç aydınları, bürokratları ve subayları gizli muhalefet hareketleri oluşturmaya yöneltti.

1889'da askerî öğrenciler tarafından kurulmuş gizli bir örgüt olan *İttihat ve Terakki Cemiyeti*; kısa zamanda küçük rütbeli sivil ve askerî bürokratlar, Avrupa'da sürgünde bulunan muhalif aydınlar ve gelişmekte olan orta sınıfın Türk ve Müslüman kesimleri arasında yandaşlar buldu. Bu sonuncular, Jön Türkler'in embriyonik milliyetçiliğini, tüccar azınlık grupların yerini alabilmek için uygun bir ideoloji olarak görüyorlardı. 1908 Jön Türk "Devrimi", 1876 Anayasası ve par-

[13] Terimi Vedat Eldem'in *Osmanlı İmparatorluğu'nun İktisadi Şartları Hakkında Bir Tetkik* (Ankara, 1970) adlı yapıtından aldım.

lamentoya Abdülhamid tarafından yeniden işlerlik kazandırılması sonucunu doğurdu. 1909'da da, toplumdaki gerici öğelerin bir karşı-devrim girişiminden sorumlu tutulan Abdülhamid tahttan indirildi. Aynı yıl İttihat ve Terakki Partisi'nin Genel Merkez üyeliğine seçilenler arasında Ziya Gökalp de bulunuyordu.

Ancak, 1914'te yeni yönetim, Enver, Talat ve Cemal Paşaların önderliğinde yetkeci bir tek-parti yönetimine dönüştü. Birinci Dünya Savaşı'na Almanya'nın müttefiki olarak katılan bu paşalar, 1918'de savaş bittiğinde derhal Almanya'ya kaçtılar. Mondros Mütarekesi (1918) ve Sèvres Antlaşması (1920), Osmanlı İmparatorluğu'nun dağıldığını resmen ilan ediyordu. İngiliz, Fransız, İtalyan ve Yunan kuvvetleri Türkiye'nin çeşitli bölgelerini işgal etmeye başladılar. Aralarında Ziya Gökalp'in de bulunduğu İttihat ve Terakki önderleri Malta'ya sürüldüler.

Bu koşullar altında Anadolu'da biçimlenen milliyetçi direnişler, kısa sürede Mustafa Kemal'in önderliğinde birleşti. 1920'de Ankara'da Büyük Millet Meclisi toplandı ve İstanbul'da Müttefikler'in denetimindeki Osmanlı Hükümeti'ne karşı bir "TBMM Hükümeti" kuruldu. 1921'de yeni, cumhuriyetçi bir anayasa oluşturuldu. 1922'de TBMM'nin padişahlığa son verildiğini ilan etmesiyle, İstanbul hükümetinin hukukî temeli tümüyle ortadan kaldırıldı. Aynı yıl, İstiklal Savaşı'nın başarıya ulaşmasının ardından, 1923'te Cumhuriyet resmen ilan edildi. 1923-1945 yılları arasında, Kemalist Cumhuriyet Halk Fırkası (Partisi)'nin yetkeci tek-parti yönetimi sürdü. 1922'de Malta'dan dönen Ziya Gökalp, Kemalist milliyetçilere, daha sonra da 1923'te kurulan Cumhuriyet Halk Fırkası'na katıldı.

Gökalp, İkinci Meşrutiyet'te (1908-1910) önemli bir ideolog ve İttihat ve Terakki Partisi Genel Merkez üyesi olarak çalıştı. Ama düşünceleri, asıl, aralarında yeraldığı ve destek-

lediği ilk kuşak Kemalistler'in tek-parti yönetimini inşaya hazırlandıkları yıllarda (1920-1923) gelişip tamamlanmıştır. Zamansız ölümü (1924), bir olasılıkla Birinci Cumhuriyet'in de resmî ideologu olarak kabul edilmesini engellemişse de, yapmış olduğu etki abartılamayacak kadar büyüktür. Diğer resmî görevlerinin yanısıra bir Cumhuriyet Halk Partisi üyesi olarak Gökalp, öğretileri sonradan çarpıtılmış da olsa, anayasadan aileye kadar bir dizi konuda yazmış ve danışmanlık yapmıştır.

Gökalp, yapıtları yoluyla ve dolaylı olarak da iki dünya savaşı arasında Kemalist parti ve bürokraside, yüksek öğretim kurumlarında ve basında önemli mevkilere gelmiş olan öğrenci ve izleyicileri aracılığıyla, hem bu dönemde, hem de savaş sonrası Türkiye'sinin siyasal ve entelektüel yaşamında çok büyük izler bırakmıştır. Bu çalışmanın temel tezi de, Gökalp'in korporatist düşüncesinin, Türkiye yönetici ve siyasî sınıfına paradigmatik bir dünya görüşü sağladığı; dar anlamda birer siyasî ideoloji olan İttihatçılık (1908-1918) ve Kemalizm'le (1923-1950) bugünkü Kemalizm'lerin (1960-1980'ler) ve çeşitli sağ ideolojilerin, onun kapsamlı sisteminin programatik çeşitlemelerinden ibaret olduğudur. Gerçekten de Gökalp'in korporatist modeli, Türkiye Cumhuriyeti'nde süregiden benzer düşünceler arasında en kapsamlı, en tutarlı ve şimdiden söyleyelim, en çoğulcu olanıdır.

Gökalp'in sistemi, döneminin egemen görüşlerinin, Avrupa korporatizmiyle ulusal siyaset anlayışının bir karışımı halinde kodifikasyonu olarak ele alınabilir. Aynı zamanda, daha sonraki gelişmeler için de bir esin kaynağı ve çıkış noktası olarak görülebilir. Başka bir deyişle Gökalp'in sistemi, Türkiye'de yürürlükte olmuş temel siyasî söylem ve pratiğin parametrelerini koymuştur. Yani Türkiye'deki belli başlı ideolojik konumlar, bazen açıkça belirtilerek ama çoğunlukla zımnen, Gökalp'in kapsayıcı korporatist modelinden türetil-

miştir. Böylece, yalnızca ilk CHP'nin* Kemalizm'inin değil, İkinci Cumhuriyet'teki (1960-1980'ler) Cumhuriyet Halk Partisi'nin ve türevlerinin solidarizminin, silahlı kuvvetlerin Kemalizm'inin ve Milliyetçi Hareket Partisi'nin nasyonal sosyalist faşizminin de hep Gökalp'in korporatizminin çeşitlemeleri olduğunu ileri sürmüş oluyorum. Bu eğilimlerin korporatizmleri, belli bir demokrasi ve çoğulculuk öğesi de içeren solidarizmden faşizme kadar uzanmaktadır. Tümü de anti-Marksist, anti-sosyalist ve anti-liberaldir, ama anti-kapitalist değildirler. Her biri Gökalp korporatizminin, ya da daha doğrusu, felsefî, siyasî ve ekonomik boyutlarıyla korporatist kapitalizmin bir yönünü seçip vurgulamaktadır. Dolayısıyla Gökalp'in sisteminin incelenmesi, ideolojileri kendisine kadar uzanan çeşitli siyasî hareketlerin değerlendirilmesi için de bir ölçüt sağlayacaktır.

Ayrıca Gökalp korporatizminin Türk siyasal yaşamında oynadığı rolün etkileri, Demokrat Parti (1950-1960) ve Adalet Partisi** (1965-1980) dönemlerinde de ortadan kalkmış değildir. Bu partiler, doğrudan Gökalp'ten olmasa da, Kemalizm aracılığıyla miras almış oldukları korporatist ideolojik tortuların yanısıra, kendi devletçi ve yetkici sözde "liberalizm"lerini de, tek-parti döneminde biçimlenenlerden fazla farklı olmayan kültürel ve kurumsal korporatist yapılar içinde yürütmüşlerdir. Gökalp'in sisteminin gereğince anlaşılabilmesi bu nedenlerle de önemlidir. Türk siyasal yaşamının hâlâ egemen ve süreklilik gösteren kültürel ve kurumsal yapılarının sol ve hatta ciddi liberal bakış açılarından bir eleştirisi yapılacaksa, böyle bir girişim her şeyden önce Gökalpizm-Kemalizm'i ele alarak işe başlamak zorundadır.

(*) Bugün buraya SHP ve DSP'yi de ekleyebiliriz.
(**)Bugün buraya DYP ve ANAP'ı da ekleyebiliriz. MSP ve RP'yi bu ana akımlıya dahil etmiyorum; Ziya Gökalp radikal İslamcılar için fazla laik ve Batıcıdır.

II

YAŞAMI VE SİYASÎ KARİYERİ

Ziya Gökalp 23 Mart 1876'da, Diyarbakır'da doğdu. Orta halli bir memur ailesindendi.[1] Doğum yılı, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nda çok kısa ömürlü ilk anayasa ve parlamentonun da doğmuş olduğu yıldı. Gökalp, II. Abdülhamid'in despotik yönetim döneminde (1876-1909) yetişti; 1908 Jön Türk (II. Meşrutiyet) "Devrim"inin, sonra da 1920 Kemalist "Devrim"inin ideologu ve kuramcısı oldu.

Gökalp'in doğum yeri olan Diyarbakır, 16. yüzyılda Os-

[1] Bu biyografik bölümde Şevket Beysanoğlu, *Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı (İstanbul, 1956), Önsöz*, s. 1-16; Ali Nüzhet Göksel, *Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları* (İstanbul, 1956); ve Uriel Heyd, Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp (London, 1950), 1. Bölüm, s. 17-40. Ali Nüzhet Göksel, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Malta Mektupları* (İstanbul, 1931) ve Enver Behnan Şapolyo, *Ziya Gökalp, İttihat ve Terakki ve Meşrutiyet Tarihi* (İstanbul, 1943) adlı çalışmalardan yararlanılmıştır. Göksel, *Yedi Eser*, s. 73-76 Gökalp'in İttihat ve Terakki parti okulunun Sosyoloji Bölümü'ne verdiği özgeçmişi de içermektedir. Gökalp üzerine öteki biyografik çalışmalar için, bakınız Biyografya.

manlı egemenliğine girene kadar, Araplar ve İranlılar tarafından yönetilmişti. Dolayısıyla, Türk ve diğer Yakın Doğu uygarlıkları arasında kültürel bir sınır bölgesi oluşturmuştu. 20. yüzyıla girilirken, kentte Türk olmayan bazı etnik gruplar da yaşamaktaydı.* Ermeniler bağımsızlık peşindeydi, Kürt aşiretleriyse merkezî Osmanlı yönetimine karşı ayaklanma halindeydi. Uriel Heyd ilginç bir gözlemle, Türk milliyetçiliğinin kuramsal öncüsünün de, sınır bölgelerinde yetişmiş başka birçok milliyetçi önder gibi, çatışma halindeki millî geleneklerin ortasında doğmuş olduğunu belirtmektedir.[2]

Gökalp'in siyasî hasımları, onun Kürt kökenli olduğunu ileri sürmüştür. Gökalp'in kendisi ve onun yaşamını konu alan Türk yazarlarsa, Gökalp'in dedelerinin yaşamış olduğu, Diyarbakır'ın kuzeybatısındaki küçük Çermik kasabasının, Kürt köyleriyle çevrilmiş olduğu halde, her zaman Türkler'in yaşadığı bir merkez olduğunu vurgulamışlardır. Buna karşılık Heyd, Gökalp'in kendi ailesinin Türk kökenli olduğunu iddia ederken, yalnızca baba tarafına değindiğine dikkati çekmekte ve anne tarafından bir ölçüde Kürt kökenli olma olasılığının bulunduğunu belirtmektedir.[3] Ama etnik köken sorunundan daha önemli olanı, Gökalp'in, dedeleri Türk olmayan bir yöreden gelmiş olsalar bile, kendisini Türk saydığını vurgulamasıdır. Çünkü onun milliyetçiliği ileride ayrıntılı göreceğimiz gibi, öznel bir özdeşleşme ve bir dil ve kültür sorunudur; ırk ve etnik köken gibi öğelerle ilgili değildir. "Millet Nedir?" adlı yazısında çok açık biçimde, dedeleri Kürt ya da Arap yörelerden olsalardı bile kendisini Türk saymakta tereddüt etmeyeceğini, çünkü sosyolojik çalışmalarının ona milliyetin ancak ve ancak yetiştirilmeye bağlı olduğunu

(*) İncelemenin odak noktası olmasa bile, etnik durumun bu tarzda ifade edilişinin fazlasıyla "geçerken" kaçlığını belirten İsmail Kaplan'a hak veriyorum. (1992)

2 Heyd, *op. cit.*, s. 21.

3 *Ibid.*

öğrettiğini belirtmektedir.[4]

Milliyetçilere karşı cephe almış olan kukla İstanbul hükümetinin, kendisini Kürt olmakla suçlayan bir üyesini hedef aldığı bir şiirindeyse, kendisinin Türk olsa da olmasa da Türk'ün dostu olduğunu, iftiracının ise Türk olsa da olmasa da Türk'ün düşmanı olduğunu söylemiştir.[5]

Gökalp'in ailesi, çeşitli devlet görevlerinde bulunarak saygınlık kazanmış bir aileydi. Dedesi Mustafa Sıtkı bir müftünün oğluydu ve kendisi de Van ve Nusaybin'de devlet memurluğu yapmıştı. Oğlu, yani Gökalp'in babası Tevfik Efendi ise Diyarbakır'da vilayette görev almış, arşiv ve matbaa müdürü olarak çalışmıştı. Daha sonra vilayetin resmî gazetesinin yayımcılığına getirilmiş ve bir Diyarbakır Salnamesi yayımlamıştır.[6]

Babası, Gökalp'in eğitiminde çağdaş Batı değerleriyle geleneksel İslâmî değerlerin kaynaşmasına çalışmış; ona Namık Kemal sevgisini ve örneğini aşılamıştır. Gökalp, "Babamın Vasiyeti" adlı yazısında şöyle demektedir:

> "Şimdi asıl mes'eleye gelelim. Daha on dördüme yeni giriyordum. Bir gün babam bir dostuyla konuşuyordu. Dostu ona, benim okumaya olan merakımdan bahsetti. Tahsil için Avrupa'ya gönderilsem, memlekete bir âlim yetişebileceğimi söyledi. Babam dedi ki:
>
> "- Tahsil için Avrupa'ya giden gençler yalnız Avrupa ilimlerini öğrenebilirler. Millî benliklerimizden âciz kalırlar. Medreseye girenler de iyi hoca bulurlarsa, millî ve dinî irfanımıza az çok vâkıf olabilirler. Fakat bunlar da Avrupa ilimlerinden mahrum kalırlar. Ben-

[4] "Millet Nedir?" *Küçük Mecmua*, 1923 (18); *Turkish Nationalism and Western Civilization*, der. ve çev. N. Berkes (New York, 1959), s. 43-45; s. 44.
[5] Berkes, op. cit., s. 314.
[6] Heyd. *op. cit.*, s. 22.

ce memleketimize en faydalı âlimler, bizim için müstacelen bilinmesi lâzım olan hakikatleri bilenlerdir. Bu hakikatlar ne Avrupa ilimlerinde, ne de millî bilgilerimizde mevcuttur. Gençlerimiz bir taraftan Fransızcayı, diğer taraftan da arabîyi ve fârisîyi iyi öğrenmeli. Ondan sonra hem Garp ilimlerine, hem Şark bilgilerine mükemmelen vâkıf olmalı. Sonra da bunları mukayese ve telifle milletimizin muhtaç olduğu büyük hakikatleri çıkarmalıdır. İşte eğer ömrüm vefa ederse ben Ziya'yı bu suretle yetiştirmeye çalışacağım."

"Zavallı babacığım bu sözleri söyledikten sonra bir sene bile yaşamadı. Binaenaleyh programını tatbik edemedi. Fakat bu sözler mukaddes bir vasiyetname mahiyetinde olarak ruhumda celî yazılarla mahkûk kaldı. Bu vasiyetnameyi ömrümün hiçbir anında unutamadım. Ve unutamayacağım. Zira bu sözler hayatımda büyük bir inkılâba bâis oldu."[7]

Nitekim sonunda Gökalp Avrupa'ya hiç gitmediği gibi, Diyarbakır'da da kalmadı. İstanbul'a giderek Avrupa'yı ve Avrupa'daki düşünce akımlarını oradan öğrendi.

Gökalp, babasının ölüm yılı olan 1890'da Diyarbakır'daki Askerî Rüştiye'yi bitirdi. İzleyen dört yıl boyunca da, yine aynı kentte, Mülkiye İdadisi'nde eğitim gördü. Ezber gerektiren konuları çalışmaktan hoşlanmıyordu; buna karşılık matematikte çok başarılıydı. Özellikle, ders programına bağlı kalmadan, halk edebiyatı ve şiiri okumaya çok meraklıydı. Amcası ona Arapça ve Farsça öğretmiş, Gazali, İbni Sina, Farabi gibi İslam düşünürleriyle Muhiddin Arabi ve Celaleddin Rumi gibi mistikleri tanıtmıştı.

[7] "Babamın Vasiyeti", *Küçük Mecmua* (17), s. 1-3; Beysanoğlu, *İlk Yazı Hayatı*, s. 7-8'de.

Gökalp lisedeyken Fransızca da öğrendi. Abdülhamid'in despotizmine karşı çıkan ilerici öğretmenler tarafından Avrupalı düşünürlerin yapıtlarına yöneltildi. İttihat ve Terakki'nin kurucularından Abdullah Cevdet'le ilişkisi özellikle önemlidir. Büyük bir olasılıkla, Gökalp'in bu gizli örgütle ilk bağlantısını da Abdullah Cevdet sağlamıştır. Abdullah Cevdet daha sonra Jön Türk hareketinin radikal devrimci, ateist ve pozitivist kanadının bir temsilcisi olmuştu. Gökalp'i Avrupa'nın organizmacı sosyolojisi ve materyalist felsefesiyle (Herbert Spencer, Gustave Le Bon, Ernst Haeskel ve Ludwig Buechner) tanıştırdı.

Lisedeki son yılında ya da mezun oluşundan hemen sonra (17 ya da 18 yaşındayken), Gökalp devrimci şiirler yazmaya başladı. Aynı dönemde, intihar girişimiyle sonuçlanan şiddetli bir depresyon geçirdi. Ameliyatla ölümden kurtarıldı, ama kafatasının içinde çıkarılamamış bir mermiyle yaşamak zorunda kaldı. Görece sağlıksız ve dayanıksız oluşunu ve 48 yaşındaki erken ölümünü bu duruma bağlayan görüşler bulunmaktadır. Ama öte yandan, yorulmak bilmez bir enerjiyle çalışmış olduğu da gerçektir.[8] Bazıları ise, intihar girişimini aile ve para sorunlarına bağlamaktadır. Bununla birlikte, hayattaki görevinin ne olacağına ilişkin endişelerinden kaynaklanan bir psikolojik rahatsızlık daha olası bir neden gibi gözükmektedir. Aslında Gökalp'in, kendisi de, intihar girişimini kişisel felsefesindeki bir bunalımın eseri olarak görmeyi yeğlemiştir. Lisedeki Batıcı öğretmenlerinin getirdiği akılcı yaklaşımlarla, İslâmî eğilimli aile büyüklerinden edindiği mistik düşünceler arasında bir parçalanmaya uğradığını yazmaktadır.

Ancak olayın, belirgin bir toplumsal boyutu da vardır.

[8] Malta'daki tutukluluk yıllarında Gökalp'in "herkes uyurken çalış"tığı bilinir. (Göksel, *Yedi Eser*, s. 30).

Gökalp'in karşılaştığı zihinsel ikilem, daha geniş bir bağlamda, despotik bir yönetimin sürdüğü ve Gökalp'in duyarlılık gösterdiği pek çok yerel toplumsal sorunun yaşandığı bir dönemde belli bir düşünsel ve siyasal dayanak arayışı içinde, ortaya çıkmıştır. Gökalp, Durkheim'ın intihar üzerine yapıtını okuduktan sonradır ki, yaşadığı olayı "anomik intihar" olarak nitelemiştir. "Hocamın Vasiyeti"nde[9] de, kendisini zorlamış olan çelişik düşünceleri şöyle sıralamaktadır: Mistisizme karşı doğa bilimleri, ideallere karşı pozitif olgular ve nesnel koşullar, zihne karşı madde, duyguya karşı akıl, doğal yasaların zorunluluğuna karşı iradenin özgürlüğü. İkileme getirdiği çözüm ise şöyledir: En yüce gerçek (hakikati kübra) "mefkûre"dir; en yüce mefkûre ise "millet" ve "hürriyet"tir.[10] (Gökalp'in "mefkûre"sini ve "mefkûrecilik"ini yanıltıcı çağrışımlar yaratacağı için "ülkü"ye ve "ülkücülük"e çevirmiyorum.)

Gökalp 1896'da İstanbul'a gelerek, parasız yatılı okuyabileceği tek yüksek öğrenim kuruluşu olduğunu öğrendiği Mülkiye Baytar Mekteb-i Âlisi'ne girdi. Ama bu okulu bitiremedi. İlk ya da ikinci yılda istibdata karşı giriştiği siyasî etkinlikler nedeniyle on ay hapsedilip daha sonra da Diyarbakır'a geri gönderildiğinden, başka bir üniversiteden de herhangi bir akademik ünvan edinemedi. İstanbul'dayken doğa bilimleri eğitiminden çok siyasî çalışmalara zaman ayırmıştı. Gizli İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne resmen katılarak, Abdullah Cevdet aracılığıyla İbrahim Temo ve İshak Sükûti gibi diğer kurucularla tanıştı. Gelişmekte olan Türkçülük hareketiyle ilişki kurdu ve bu hareketi inceleme olanağı buldu. Rusya'dan gelme bir Pan-Türkçü olan Hüseyinzade Ali'yle dostluk kurdu. Hüseyinzade Ali, o sırada, Harbiye ile birlikte

[9] *Küçük Mecmua* (18), s. 1-2; Beysanoğlu, *İlk Yazı Hayatı*, s. 9'da.
[10] "Mefkûre" için, bakınız IV. Bölüm; ayrıca Heyd. *op. cit.*, s. 25.

genç İttihatçılar'ın bir kalesi durumunda olan Askerî Tıbbiye'de öğretmenlik yapmaktaydı. Gökalp ayrıca, Ahmet Vefik Paşa ve Süleyman Paşa'nın Türk tarihi ve dili üzerine yeni ve ufuk açıcı olarak değerlendirilen yapıtlarıyla Fransız doğubilimci Léon Cahun'un araştırmalarını da okuma fırsatını buldu.[11] Hapiste tanıştığı deneyimli bir devrimci de Gökalp'i derinden etkilemiş gözükmektedir. Bu kişi, anayasanın yeniden yürürlüğe konmasıyla belki sultanın yetkilerinin ve gücünün sınırlanabileceğini, ama gerçek demokrasinin ancak bir eğitim seferberliğinin başlatılmasına bağlı olduğunu savunmaktaydı. Gökalp, bu borcunu ileride "Pirimin Vasiyeti"[12] adlı yazısında dile getirecektir.

Gökalp, Diyarbakır'da sürgün olarak geçirdiği yıllarda kendini okumaya verdi.[13] 1904'te Vilayet Meclisi Katipliği'ne getirildi. 1907'de de Ticaret Odası Başkatipliği'ne geçti. Bu önemli bir göstergedir, çünkü İttihat ve Terakki yönetiminin Anadolu eşrafıyla yakın ilişkilere girdiği bir döneme işaret etmektedir. Bu dönemde yerel yönetim eşrafın denetimindeydi. Ama bu konu yeterince araştırılmış değildir. 1908 Jön Türk "Devrimi"nin ardından, İttihat ve Terakki Partisi Genel Merkezi, Gökalp'i Diyarbakır, Van ve Bitlis parti örgütlerinin müfettişliğine getirdi. Gökalp, partinin yerel örgütlerinde dersler vermeye başladı. 1909'da Diyarbakır delegesi olarak Selanik'te yapılan parti kongresine katıldı. Aynı yıl, İstanbul Üniversitesi İlahiyat ve Edebiyat Fakültesi'nde, psikoloji dalında yardımcı öğretim üyeliği yapmasına yönelik bir öneriyi, ücretin düşük olması nedeniyle kabul etmedi. İlköğretim Müfettişi olarak Diyarbakır'da kaldı.

1904-1908 arasında Gökalp, köylülerin içinde bulunduğu

[11] Bakınız "Türkçülüğün tarihi", *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul, 1976), s. 7-16.
[12] *Küçük Mecmua* (19), s. 1-2; Beysanoğlu, *İlk Yazı Hayatı*, s. 13'te.
[13] Beysanoğlu, *İlk Yazı Hayatı*, s. 12

kötü durumu dile getiren şiirler ve *Diyarbakır* adlı yerel gazetede bölgenin ekonomik sorunları üzerine makaleler yayımladı. "Şakî İbrahim Destanı" adlı uzun şiiri, köylülerin, baskıcı bir toprak ağasının paralı adamları tarafından sömürülmesini yeriyordu. Tarihsel ve dinî konularla ilgili makaleleri ise 1909'da, kendi imzasıyla *Peyman* adlı yerel gazetede yayımlandı.

Gökalp 1910'da İttihat ve Terakki Partisi Genel Merkezi üyesi olarak Selanik'e gitti. (Selanik, İstanbul'dan uzak oluşu ve gelişmekte olan ticaret burjuvazisinin yarattığı liberal ortam nedeniyle İttihat Terakki'nin henüz gizli bir örgüt olduğu dönemde siyasî karargâh olarak seçilmişti.) Gökalp, 1918'de Osmanlı İmparatorluğu'nun I. Dünya Savaşı'nda yenilmesi üzerine partinin kendini resmen feshetmesine kadar, bu etkili konumda kaldı. Selanik'teki parti okulunda sosyoloji dersleri verdi ve partinin gençlik kolunu yönetti. Parti önderlerinin saygısını kazandı, tanınan ve sevilen bir öğretmen oldu. Bununla birlikte, günlük siyasete doğrudan karışmadı ve hükümette yeralmasına yönelik önerileri kabul etmedi. 1910-1912'deki şiirleri ve felsefî yazıları Selanik'te 15 günlük olarak çıkan *Genç Kalemler*'de yayımlandı. Ali Canip ve Ömer Seyfettin tarafından yayımlanan bu dergi Türkçe'nin arılaştırılması amacını güdüyordu.

Selanik'te bulunduğu yıllarda Gökalp'in ilgisi Fransız sosyologları Gabriel Tarde ve Gustave Le Bon üzerinde yoğunlaşmıştı. Tarde taklit kuramı, Le Bon ise kitle psikolojisi üzerine çalışmalarıyla tanınıyordu. En çok okuduğu ve derslerinde konu edindiği kişi ise, idealist ve dayanışmacı eğilimli Fransız filozof Alfred Fouillee'ydi. Sonradan en beğendiği yazar durumuna gelen Emile Durkheim'ın yapıtlarıyla da yine bu dönemde tanışmıştır.

Balkan Savaşı nedeniyle Genel Merkez karargâhının Selanik'ten İstanbul'a taşınması üzerine, Gökalp de 1912'de İs-

tanbul'a yerleşti. Akademik bir ünvanı, hatta üniversite diploması bile olmadığı halde, Türkiye'nin ilk sosyoloji profesörü olarak İstanbul Üniversitesi'nin sosyoloji bölümü başkanlığına getirildi. Yazarlık yaşamının bu yeni evresinde, makaleleri birçok büyük gazete ve dergide yeraldı.

1912-1914 arasında *Türk Yurdu*'nda yayımlanan Türkçülük, İslâm ve Çağdaşlaşma *(muasırlaşma)* üzerine bir dizi makalesi, 1918'de kitap olarak basıldı.[14] Bu çalışmasında Gökalp, dönemin diğer iki önemli akımı olan Pan-İslâmizm ve Osmanlıcılık'a karşı Türkçülük ve Batıcılık'ı vurgulamıştır. Bu yıllarda İstanbul'da yayımlanmakta olan birçok dergiye de yazılar verdi: Ortodoks İslâmî düşüncenin yayın organlarına karşı milliyetçi ve liberal bir teoloji savunan 15 günlük *İslâm Mecmuası* (1915-1916);[15] milliyetçi araştırmalara yer veren *Millî Tetebbular Mecmuası* (1915);[16] korumacı "millî ekonomi"yi savunan *İktisadiyyat Mecmuası* (1915);[17] 1972'de *Millî Terbiye ve Maarif Meselesi* adı altında derlenecek olan eğitim felsefesi ve yöntemleri üzerine yazılarını yayımladığı aylık *Muallim* (1916-1917); ve bir sosyoloji dergisi olan *İçtimaiyyat Mecmuası* (1917).[18] Özellikle haftalık *Yeni Mecmua*'ya (1917-1918)[19] katkıları, bu dergiye saygınlık kazandırmıştır. Gökalp'in *Kızıl Elma* (1914) ve *Yeni Hayat* (1918) adlı şiir kitapları ise, onun kuramsal görüşlerinin, ile-

[14] *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (İstanbul, 1976).

[15] Yayımcısı, Gökalp'in izleyicilerinden tarihçi Halim Sabit.

[16] Yayımcısı, Gökalp'in asistanı Türkolog Fuat Köprülü; daha sonra Demokrat Parti'nin kurucularından ve Dışişleri Bakanı.

[17] Yayımcısı, Gökalp'in asistanı iktisatçı Tekin Alp (Moiz Kohen); daha sonra Kemalizm'in ideolojisi üzerine bir yapıt olan *Kemalizm*'in de yazarı.

[18] Yayımcısı, Gökalp'in asistanı sosyolog, Necmettin Sadık (Sadak); daha sonra cumhuriyet döneminin resmi sosyoloji kitabının yazarı ve Dışişleri Bakanı.

[19] Yeni Mecmua, Gökalp'in genç mesai arkadaşı, gazeteci ve edebiyatçı Falih Rıfkı Alay tarafından 1923'te yeniden canlandırılacaktır. (Falih Rıfkı, daha sonra Mustafa Kemal'in sırdaşı, Kemalist ideolojiyi halk kesimlerine yaygınlaştıranlardan, demirbaş milletvekili, *Çankaya, Moskova-Roma* (1932), *Faşist Roma, Kemalist Tiran, Kaybolan Makedonya* (1933) yapıtlarının yazarı.

ride basit sloganlara ve mitlere dönüştürülmesinin birer aracı olacak, bazı görüşlerinin yorumlanmasında karışıklıklara yolaçacaktır.

Gökalp, düşünür, araştırmacı ve eğitimci kimliğini siyasetçi kimliğiyle karıştırmadan (aslında sözcüğün dar anlamıyla hiçbir zaman siyasetçi olmamıştır), İttihatçı yönetime laik ve dinî eğitimin birleştirilmesi; kitaplıkları ve dinî eğitim bölümleriyle üniversitenin yeniden örgütlenmesi; Şeyhülislâmlık'ın ve *Vakıflar*'ın kaldırılması; ve aile hukukunun değiştirilmesi gibi çok önemli siyasî ve kültürel sorunlarda öneriler götürmüş, danışmanlık yapmıştır. İttihatçı yönetimin başlattığı bu uygulama ve reformlar, Kemalistler tarafından daha da enerjik biçimde sürdürülmüştür. Bunların dışında Gökalp, İktisat Derneği'nin[20] kurucularından ve Türk Ocakları'nın üyelerindendi.

18 Mart 1920'de son Osmanlı parlamentosunun İngiliz işgal ordusunca dağıtılmasından sonra, yüzlerce politikacı ve yazarla birlikte Gökalp de Malta Adası'na sürüldü. Malta'da, o zamana kadarki görüşlerini yeniden ele almış olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemi (1919-1921) daha önceki yapıtlarını düzelterek ve yeni taslaklar hazırlayarak değerlendirdiği görülmektedir. Bir yandan da, epeyce dağılmış durumda olan izleyicileriyle ilişkiyi sürdürüyordu. Biyografilerle anılarda ileri sürülenlere göre, Malta'da bir "tek hocalı üniversite" çalışması da yürütüyordu. Öğrencileri arasında eski bakanlar ve parlamenterler de vardı; bunlardan bir kısmı, Türkiye'ye Mustafa Kemal'in önderliğindeki direniş hareketine katılmak üzere dönecekti.

Gökalp için sürgün yılları (1919-1921), bir bakıma İttihat ve Terakki liderleri Osmanlıcılık ideolojisine bağlılığı sürdü-

[20] Milletvekili, Kemalist hükümetlerde bakan, Siyasal Bilgiler Okulu'nda ekonomi profesörü, *Ökonomi Dersleri*'nin (1934) yazarı Yusuf Kemal Tengirşenk'le birlikte.

rürken, kendisinin çok-uluslu imparatorluktan ulus-devlete geçişin psikolojik ve kuramsal boyutları için hazırlık yapmış olduğu savaş yıllarının (1914-1918) bir devamıydı. İttihat ve Terakki'nin siyasî önderleri Osmanlıcılık politikasını sürdürmüşler, diğer bazı gruplar da Pan-İslâmizm'e bağlı kalmışlardı; bunların her ikisi de imparatorluğu kurtarma çabası içindeydi. Buna karşılık Gökalp'in başlıca amacı, yayılmacı olmayan, gerçekçi bir Türk milliyetçiliğinin anahatlarını formüle etmek olmuştu. Artık savaşın da, imparatorluğun da yitirilmiş olduğu Malta sürgünü yıllarında, Gökalp'in böyle bir milliyetçiliği kesin olarak ortaya koyma ve diğer iki akımın geçersizliğini kamuoyuna kabul ettirme şansı çok daha fazlaydı. Aynı dönemde Gökalp'in kendisi de, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*'tan (1912-1918), büyük bir olasılıkla taslaklarını Malta'da hazırladığı *Türkçülüğün Esasları*'na (1923) varan bir gelişimi tamamlamış görünmektedir ve bu değişim bir devrin kapanıp diğerinin başlamış olduğunu simgelemektedir. Bu arada Kurtuluş Savaşı (1919-1922) da Anadolu'da başarıyla sonuçlanmıştır.

Ne tür bir milliyetçiliğin benimseneceği sorunu, Gökalp'le İttihat ve Terakki Partisi, yani 1908 Jön Türk "Devrimi"nden sonra iktidara gelen ikinci kuşak Jön Türkler arasındaki tek ayrılığı oluşturmuyordu. Bazı bakımlardan Gökalp'in görüşleri İTP politikalarından da, Kemalistler'den de önemli farklılıklar gösteriyordu. Bir anlamda Gökalp, İttihatçılar'ın resmi, Kemalistler'inse gayrı-resmî ideologuydu; ama ileride sık sık göstermeye çalışacağım gibi, aralarında birçok açıdan çok önemli ayrılıklar da vardır.[21] Gökalp her ne kadar yazıları ve gayrı-resmî olarak verdiği derslerle, her iki akımın da kavramsal çerçevesini ve siyasî terminolojisini oluşturmuşsa da, düşüncesinin özünde kasıtlı ya da kasıtsız-

[21] Özellikle bakınız III. ve VIII. bölümler.

ca yapılan çarpıtmalar, en az onun doğrudan etkisi ve benimsenmiş görüşleri kadar önem kazanmıştır.

1908-1918 döneminde Gökalp, kültürel ve eğitsel konularda partinin en saygın ideologuydu, ama hiçbir zaman parti politikasını belirleyenler arasında yeralmamıştı. Zaten siyaset kuramı da, tümüyle anlaşılmış olsaydı bile, pratiğe uyarlanabilecek nitelikte sayılmazdı. Siyasal kargaşa, ideolojik bölünmeler, partilerin çokluğu[22] ve kültürel-psikolojik kararsızlıkların ve şaşkınlıkların egemen olduğu bu yıllarda, İTP'nin kendisi de bir sürüklenme içindeydi. İktidar döneminin ilk yarısını eski bürokratik seçkinlerle oynak ittifaklar yaparak gücünü sağlamlaştırma çabalarına harcamış,[23] ikinci yarısında ise savaşta başarısızlığa uğramayı becermişti. Feroz Ahmad'ın doğru bir saptamayla belirttiği gibi İttihatçılar, yekpare bir örgüt oluşturmuyordu; birleşik bir cephe kurmalarını engelleyen ciddi iç bölünmeler sözkonusuydu.[24]

Gökalp de adalar arasında bir adaydı. Üstelik, ne İttihatçılar'ın ne de Kemalistler'in otoriter, bürokratik ve vangardist uygulamalarına katılmasına kişiliği engeldi; bu iki hareket de, kısa sürede, teknik anlamda diktatörlüğe değilse bile otokratik bir rejime dönüşmüştü. Oysa Gökalp, kişiliği ve felsefesiyle, hırssız ve alçakgönüllü bir insandı. Siyasî mevki ya da maddi çıkar hırsıyla ilkelerinden ödün vermeye yanaşmadı. Akılcı bir söylemle ve ikna yöntemiyle, insancıl ve barışçıl yollarla gerçekleşecek bir toplumsal ve ulusal ilerlemeye hizmet etmek istiyordu. 1910'larda İstanbul Üniversitesi'nde Gökalp'in meslekdaşı olan ünlü bir eğitimci, onun şu sözlerini aktarmaktadır: "Ben politikaya politikacıların fena-

[22] Bakınız Tarık Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler, 1859-1952* (İstanbul, 1952).
[23] Dönemin siyasal tarihi için, bakınız Feroz Ahmad, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1914* (Oxford, 1969).
[24] *Ibid.*, s. vii.

lıklarını tahdit için girdim."[25]

1921 baharında serbest bırakılan Gökalp, Malta'dan ayrılarak aynı yılın sonbaharında İtalya üzerinden Türkiye'ye döndü. İstanbul Üniversitesi'ndeki yere iade edilmediği gibi, ulusal hükümetin yeni başkenti olan Ankara'da da kendisine başka bir görev verilmedi. Bunun üzerine doğum yeri olan Diyarbakır'da, lisede ve yüksek öğretmen okulunda sosyoloji ve psikoloji dersleri vermeye başladı. Haziran 1922'den Mart 1923'e kadar, siyaset, ekonomi, toplumsal ve kültürel sorunlar üzerine yazılarının yeraldığı, *Küçük Mecmua* adlı, gerçekten de küçük bir dergi yayımladı. Böylece Gökalp, bir kez daha Türkiye'nin siyasal ve entelektüel yaşamı üzerinde bir etki kaynağı haline geliyordu. Falih Rıfkı Atay, Gökalp'in *Küçük Mecmua*'sıyla İstanbul'daki fikir hareketlerini Diyarbakır'dan yönlendirdiğini yazıyordu.[26]

Gökalp aynı zamanda, İstanbul'da *Cumhuriyet* [27] ve yeniden yayıma geçmiş olan *Yeni Mecmua* ile Ankara'da *Yeni Türkiye*,[28] *Yeni Gün* ve *Hakimiyet-i Milliye* gibi büyük günlük gazetelere de yazılar vermeye başlamıştı. 1922 yılının sonlarında, Maarif Vekaleti yayın ve çeviri dairesini yönetmek üzere Ankara'ya çağrıldı. 1922'de eski Türkler'de din, adetler ve hukuk üzerine bir çalışma olan *Türk Töresi*'ni, 1923'te de ulusal yaşamın tüm alanlarına uygulanacak ilkeleri açımladığı *Türkçülüğün Esasları*'nı yayımladı. Ayrıca 1923'te, Türk halk öykülerini derlediği *Altın Işık*'ı yayımladı ve 1926'da yayımlanacak olan *Türk Medeniyet Tarihi*'nin ilk cildini tamamladı. Siyasî risalesi *Doğru Yol*'da ise, Mustafa

25 İsmail Hakkı Baltacıoğlu, "Ziya Gökalp", *Sosyoloji Konferansları* (1964-1965), s. 6.
26 Heyd, *op. cit.*, s. 38.
27 *Cumhuriyet*'te diyaloglar biçiminde yayınladığı felsefî düşünceler dizisi daha sonra *Çınaraltı Konuşmaları* (1939) başlığı altında toplandı.
28 Bu gazetede çıkan makaleler dizisi daha sonra aynı başlık altında yayımlandı: *Yeni Türkiye'nin Hedefleri* (1956).

Kemal'in yeni kurmuş olduğu Cumhuriyet Halk Fırkası'nın uygulamalarını destekliyor ve kuramsallaştırıyordu. Bu risale 1947'de, *Yeni Mecmua*'daki siyasî yazılarıyla birlikte *Fırka Nedir?* adı altında derlendi.

Gökalp İkinci Büyük Millet Meclisi'ne (1923-1927) Diyarbakır milletvekili olarak kısa bir süre katıldı. (1923-1938 dönemi boyunca Millet Meclisi üyeleri her zaman Kemalist önderlik tarafından ismen belirlendiğinden "seçildi"" diyemiyoruz.) Meclis'in, eğitim sisteminde, müfredat programında ve ders kitaplarında yapılacak reformları hazırlayan Eğitim Encümeni'nde görev aldı ve 1924 Anayasası'nın hazırlıklarına katıldı. 25 Ekim 1924'te öldüğünde, eşine ve üç kızına emekli aylığı dışında bir şey bırakmamıştı.

III

DÜŞÜNSEL GELİŞİMİ

Gökalp'in ölümü, çok büyük bir kayıp duygusuyla karşılandı. Türk Ocakları Başkanı Hamdullah Suphi, Gökalp'i "mabedimizin meşalesi" ve "vatanın topraklarını çok derin karıştıran bir saban" olarak tanımlıyordu. Ahmet Ağaoğlu onu, Türkler'e mefkûre veren en inançlı Türk olarak adlandırmaktaydı. Yahya Kemal, Gökalp'i "millî hazinemiz" diye yüceltiyor, "Ziya Bey'in bir radyum olan dimağı söndüğü günden beri vatandaki ilim üzerinde karanlık vardır" ve " kaybettiğimiz başın cevherini havas zümresi bile hakikî bir şuurla anlayamadı" diyordu. Gökalp'i "Tasavvuftan gelen ve Türkler'e Doğu yoluyla Batı'yı getiren" bir düşünür olarak niteleyen Ruşen Eşref, "bilimde ve bilgide Gökalp'ten önce ve sonra olmak üzere iki Türkiye" bulunduğunu belirtmekteydi. Falih Rıfkı Atay, "ne bizim neslimiz ne de daha sonrakiler (onun) çapında adam yetiştirmemiştir" şeklinde üzüntüsünü dile getirirken; Nurullah Ataç, Gökalp'i, "görüşlerini 'empoze' edebilen

tek mürşid" olarak tanımlamaktaydı. Eğitimci İsmail Hakkı Baltacıoğlu ise onu, "Durkheim'dan sonra en büyük sosyolog" ve "Tanzimat hareketinden beri son en büyük şuur hamlemiz" olarak niteliyor ve "Yazık ki, onu iyice tanımıyoruz" diyordu.[1]

Yakup Kadri Karaosmanoğlu ise, *Türk Yurdu*'nda Gökalp'in belki de en ince ve gerçekçi tasvirini yapmıştı:

> "Ziya Gökalp, şarkta, ilk defa olarak, garbın anladığı ilim kafasiyle beraber bu kadim fazileti nefsinde cem'eden bir insandı. Onda eski şark âlimlerinin derin, fakat muzlim, karışık düşünüş tarzlarından hiçbir iz bulunmadığı gibi, bunlara has olan o rindane ve kalenderane meşrepten de bir eser bulmak kabil değildir. O, bütün fikirlerini, bütün felsefesini kendi hayatına tatbik eden ve bunların sedeften duvarı içinde yaşayan bir prensip adamı idi. Fakat bu sedeften sur içinde Ziya Gökalp'i ihata eden havanın bir haz ve saadet havası olduğunu zannetmemelidir. Onun burada yattığı yatak dikenden ve başını koyduğu yastık taştandı. Ve yorganı "feragat" denilen siyah ve ağır ridadan başka bir şey değildi... zamanın seviyesi bu "kadîm fazilet" erini anlamayacak kadar düşkündür. Bütün fikir adamlarının başka türlü düşünüp, başka türlü yaşadıkları bu iki yüzlü devirde prensipleriyle maişetinin tarzını birleştirmiş kimseler birer yabancıdırlar ve içlerinde yabancılıklarının meraretini taşırlar. İddia ederim ki, "Ziya Gökalp" bu merareti bile taşımamıştır. Zira, onun ruhunda hiç bulanmayan ezelî rükûdetten bir şey vardı. Bulutların ve şimşeklerin fevkinde

[1] Ali Nüzhet Göksel, *Ziya Gökalp: Hayatı, Sanatı, Eseri* (İstanbul, 1959), s. 15-18'de.

daima berrak semâ ile hemdem olan yüksek zirveler gibi, her vakit insanî ihtirasatın üstünde kalan sakin ve vâzıh başı, Merkezi Umumî âzalığında bulunduğu zamanlarda bile, bir an, gündelik politika namını verdiğimiz sıtmalı temevvücatın üzerine eğilmedi. Daima yüksek gördü; yüksek düşündü. Ziya Gökalp, her şeyden evvel yüksek bir insandı."[2]

Gökalp üzerine bu sözlerin sahipleri, Cumhuriyet Türkiyesi'nin en seçkin entelektüel ve siyasî kişilerindendir ve çoğu da Kemalistler'in en iç dairesinde yeralmıştır.[3] Bu da ilginç bir soru ortaya çıkarmaktadır. Gökalp gibi, taşradan yetişmiş bir kişinin, böylesi ulusal çapta saygı görmesi ve etki yapması, nasıl mümkün olmuştur? Üstelik, hiçbir siyasî başarıya ve kendini öne çıkaran girişime değil, sadece görüşlerinin gücüne ve ortaya koyduğu kişisel örneğe dayanarak? Sorunun cevabı, son cümlenin ikinci bölümünde zaten bir ölçüde verilmiş olmaktadır. Öyleyse, Gökalp nasıl olup da, imparatorluğun coğrafî ve kültürel bakımdan uzak bir köşesinde, sadece Avrupa'daki olayların ve görüşlerin değil, Türkiye'nin büyük kentsel merkezlerindeki gelişmelerin ve entelektüel zenginliklerin bile uzağında, böylesine etkileyici bir düşünsel sistemi ve ahlâk felsefesini geliştirmeye başlayabilmiştir?

Bunun, birden fazla cevabı olduğunu düşünüyorum. Ayrıca cevap, kullanılması güç bir sözcüğü de içermek zorunda. Ziya Gökalp, ortaya koyduğu düşünce sistemi pek dahiyane olmasa da, belki ancak dehalarda görülebilecek bir entelektüel merak ve kararlılıkla kendi kendini yetiştirmişti. Aynı

[2] Göksel, *Ziya Gökalp*, s. 16-17'de.
[3] Kemalist tavırdaki Gökalp'e karşı daha sonraki belirsizlikler konusunda VIII. Bölüm'e bakınız.

zamanda, derin insancıl ilgileri olan biriydi; kendi akıl gücünü toplumsal sorunlara yöneltmişti. Otuz yaşlarında, önce Selânik'te (1910) sonra da İstanbul'da (1912), yani ülkenin önemli kentsel merkezlerinde genç kuşağın siyasî ve ahlâkî eğiticisi olarak çalışmalarına fiilen başladığında, henüz Diyarbakır'ın taşraya özgü kültürel ortamından fazla uzaklaşmış değildi (bunun tek istisnası, bir kısmı zaten hapiste geçmiş olan, İstanbul'daki sınırlı öğrencilik yıllarıydı). Ne var ki, böyle bir işlev yüklenmeye bir biçimde hazırlanmış bulunuyordu; kırk sekiz yıllık kısa sayılacak ömrünün geri kalan on küsur yılında da, kendini sürekli yenilemeye çalıştı. Ulaşmış olduğu sonucu ise, yukarıda alıntılanan sözler ortaya koymaktadır.

Gökalp'in yaşadığı kentte alabildiği resmî eğitim ve gayrıresmî öğrenim sürecinin etkileri, hem tasavvufun sağladığı esini, hem de amcasıyla öğretmeni Abdullah Cevdet[4] aracılığıyla edindiği Batı düşüncesinin temel ilkelerini içerdiği halde, geleneksel düşünce kalıplarını dönüştürmekte gösterdiği başarıyı açıklamaya yetmez. Kendi döneminde tek geçerli senteze ulaşabilmesi ve yirminci yüzyıl Türkiyesi'nde kamu felsefesini biçimlendirmiş kişi olması ise, hiç açıklanamaz. Büyük kentlere özgü entelektüel olanak ve özendiricilerin eksikliğini, olağanın çok üstünde bir okuma ve düşünme çabasıyla telafi etmiştir Gökalp. Yalnızca böyle bir gerekliliğin bilincinde oluşu bile, tek başına dikkate değer bir özelliktir.

Gökalp'in üstün yetenekleri, büyük merkezler olan Selanik ve İstanbul'a gelmesinden sonra da, onun ayırdedici bir özelliği olarak kendini göstermektedir. Çünkü sözkonusu yıllarda, pek çok yurtsever aydın, Avrupa'daki düşünce akımla-

[4] Bakınız II. Bölüm. Gerçekte, Jön Türkler'in gelişmemiş ve hazmedilmemiş Batıcılığı, genellikle yarı bilgili, sağlıksız entelektüel çözümler de üretmiştir. Bizzat Abdullah Cevdet, Batılılaşmak için Türk ulusunun sistematik ve artan evlilikler aracılığıyla Alman kanı ile aşılanması gerektiği şeklinde öneriler getirebilmiştir.

rıyla temas halindeydi. İstanbul'da 1878-1908 arasında gizlice, 1908'den sonra da serbestçe dağıtılan kitap ve dergileri elde edebiliyorlar ya da Avrupa başkentlerinde kurulan ve 1908'e kadar sürgündeki liberal paşalarca, daha sonra da hükümetin yardımlarıyla desteklenen, her biri kendine özgü aydın gruplarının içinde yeralıyorlardı. İlk ve ikinci kuşak Genç Türkler'in tümü de, Avrupa'yı tanımak ve Avrupa'da yaşamak bakımından, Gökalp'e göre çok daha geniş olanaklara sahipti. Ama varabildikleri sonuç hiç değişmiyordu: samimi olduklarında eklektik ve yüzeysel formülasyonlar; tersi durumda da gösterişli bir belagatle gizlenen siyasal oportünizm. (Genç Türk önderlerinin çoğu, mevkî ve maddî çıkar karşılığında sonunda II. Abdülhamid'le uzlaşmayı seçmiştir.)

Gökalp de ikinci kuşak Genç Türkler'den sayılabilir; iktidar olmuş Genç Türkler olan İttihatçılar'ın da resmî bir üyesidir. Kendi düşüncesi de bu bağlam içinde olgunlaşmış olmakla birlikte, Gökalp Genç Türk düşüncesinden çok farklı bir düşünsel ve siyasal sentezin temsilcisi olmuştu. Başka bir deyişle, Gökalp'in toplumsal ve siyasal düşüncesini, dönemin egemen görüşlerinin sistemleştirilmesi ya da Mardin'in uygun bulduğu gibi "yeniden sistemleştirilmesi"[5] olarak alırsak; bu sistemleştirme, başka öğelerin yanısıra tabi Genç Türk düşüncesinin bazı özelliklerini de içeriyordu; ama bunları, tümüyle farklı bir bütünlük ve mantık içinde, yeni bir sentezde toplayarak dönüştürmüştü.

Genç Türk düşüncesi, aslında yekpare ya da türdeş bir düşünce hareketi değildi. Son derece eklektikti ve Avrupa düşünce akımlarının çoğunlukla vülgerleştirilmiş biçimlerinden özensiz yapılan aktarmalardan oluşuyordu. Ernest E. Ramsaur, Genç Türkler ve 1908 Devrimi üzerine çalışmasında, Genç Türkler'in siyasal düşüncesinin bir tür özümsene-

[5] *Ziya Gökalp*, (Kasım 1974), Cilt 1, No. 1, s. 156.

memiş ve işlenmemiş liberalizm olduğu sonucuna varmaktadır.[6] Ancak bu yargı, fazlasıyla yanıltıcıdır, çünkü Genç Türk söyleminde bazı liberal sloganlar yeralsa da, siyasal ideolojileri ancak anti-liberal (ve tabi anti-Marksist) olarak tanımlanabilir. Başvurduklarını belirttikleri Avrupa kaynakları, küçük bir dikkatle incelendiğinde, bu nokta açıkça ortaya çıkmaktadır. Genç Türkler'in sözde en liberal kanadını temsil eden Prens Sabahattin'in hiçbir zaman önderliği alamaması bir raslantı olmadığı gibi, onun "liberalizm"i de gerçek anlamda liberalizmden uzaktı. Ernst Nolte'nin "eleştirel liberaller" dediği,[7] klasik liberalizmi eleştiren Avrupalı düşünürlerden esinlenmişti.

Şerif Mardin, ayrıntılı ve sağlam teorik temellere dayanan incelemesinde[8] Genç Türk düşüncesinin niteliğini doğru saptamıştır. Mardin'in genel değerlendirmesinde vardığı sonuç, bu düşüncenin özgürlükçü olmadığı, "devlet mantığı"ndan hareket ettiğidir. Mardin'e göre Genç Türk düşüncesi demokratik değildi; aslında halka duyulan güvensizliği de içeren belirsiz bir halkçılıktı ve yönlendirilmiş, güdümlü kitle eylemini idealleştiriyordu. Bürokratik eğilimli bir tutuculuktu ve aslında Genç Türkler'in genel doğrusal evrim görüşüyle de tutarlı olmayan, zorlamaya dayalı yukarıdan değişim düşüncelerine karşın, hiç de radikal değildi. Kesinlikle yetkeciydi ve çoğu zaman proto-faşizan ögeler taşıyordu, ya da Mardin'in deyişiyle "pre-totaliteryen"di. Genç Türkler, birçok gözlemciyi yanıltan yüzeysel anayasacılıklarına karşın, anti-parlamentaristti (aslında Genç Türkler'in çoğu, sadece lejitimist monarşistlerdi); uzmanların, özellikle de siyasal seçkinlerin otoritesini öne çıkarması bakımından da, ke-

[6] Ernest E. Ramsaur. *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908* (Princeton, 1957).
[7] Ernst Nolte, *Three Faces of Fascism* (New York, 1969).
[8] Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* (Ankara, 1964).

sinlikle seçkinciydi. Sivil ya da asker tüm Genç Türkler, kolayca çekip çevrilebilen saf kitleleri harekete geçirip yönlendirerek, gerçekleştirilecek reformları savunan öncüler sayıyorlardı kendilerini. Hepsi de epistemolojik anlamda pozitivistlerdi; bazıları bunun ekonomist biçimlerine, bazıları da biyolojist biçimlerine bağlanmıştı. Yine hepsi, Avrupa düşünce akımları arasında yaptıkları tercihler bakımından anti-Marksist'ti. Çoğu, sosyal Darwincilik'ten derinlemesine etkilenmişti.

Aşağıda ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, tüm bunlar, Gökalp'in düşüncesine yabancı öğelerdir. Önde gelen Genç Türkler, gerek yetkeci, tutucu ve seçkinci, gerekse siyasal ideolojileri bakımından adlarını bile onun ünlü sloganı "düzen ve ilerleme"den[9] almış olmaları bakımından Auguste Comte'çu pozitivistlerdi. Buna karşılık Gökalp'in en güçlü esin kaynağı Emile Durkheim'dı. Durkheim ise, metodolojik bakımdan pozitivist gelenekte yeralmakla birlikte, idealist bir epistemolojiyi de bu geleneğe katmış, dayanışmacı-solidarist korporatizmiyle görece demokratik ve çoğulcu bir siyaset kuramı geliştirmişti.[10]

Gökalp, Durkheim'ın yapıtlarıyla ancak 1910'dan sonra, Selanik'teyken tanışma olanağı buldu. Daha önce okuduğu Fransız sosyologlar, toplumsal değişimi "taklit kuramı"yla açıklayan Gabriel Tarde ve kitle psikolojisi kuramlarıyla tanınan Gustave Le Bon'du. Ayrıca, Herbert Spencer ve René Worms'un organizmacı toplum kuramlarını ve Genç Türk çevrelerinde rağbet gören bazı Avrupalı maddeci pozitivistle-

[9] Ulusal bir toplum içinde düzeni sağlamaktan çok, çok-uluslu bir imparatorluğu kurtarma peşinde olan "İttihat ve Terakki"nin, Comte'un "düzen ve ilerleme"sindeki "düzen"i, "birlik" yapmış olması anlamlıdır. (Tabii, ikincisi, birinciyi de içermek kaydıyla.)

[10] Fransa'daki Comte'çu geleneğin daha sonraki iki açılımı olan Durkheim'cı dayanışmacı-solidarizm ve Action Française faşizmi için bakınız Ernst Nolte, *Three Faces of Fascism* (New York, 1969).

ri de tanımıştı. Diğer Genç Türkler'in çok ilgi duyduğu bu düşünürler, Gökalp'i fazla etkilememiş; tersine, ileride göreceğimiz gibi, yazılarında sert bir biçimde eleştirilmişlerdir.

Gökalp'in yazılarında Avrupalı düşünürlere oldukça sık ve dağınıkça yapılmış göndermeler görülür. Bunlardan, sözkonusu düşünürlerin pek çoğunu bildiğini, ama Durkheim'dan önce kendisini etkileyenlerin çok az olduğunu anlıyoruz. Alfred Fouilée'nin volontarist idealizmi, ancak Durkheim'ın pozitivist idealizmini keşfetmesine kadar ilgisini çekebilmiştir Gökalp'in. Buna karşılık, Jean-Jacques Rousseau ve Immanuel Kant'ın daha kalıcı bir etkisi olduğu görülmektedir. Bu, sadece Gökalp'in Kant ve Rousseau'ya yaptığı açık, olumlayıcı göndermelerde değil, doğruca düşüncesinin özündeki yakınlıklarda da izlenebilir.

Gökalp hakkındaki yaygın kanılardan biri de onun Durkheim'ın özgün olamamış bir izleyicisi olduğudur. Gerçekten de Gökalp analitik toplumsal-siyasal kuramını büyük ölçüde ünlü Fransız sosyologdan almıştır. Ama bu, işin sadece bir yanıdır. Gökalp'in normatif toplumsal-siyasal felsefesi, Durkheim'dan olduğu kadar Rousseau ve Kant'tan da öğeler barındırmaktadır.[11] Ayrıca, başka bir açıdan da Gökalp, özgün ve Durkheim'dan daha geniş bir sistemin sahibidir; Gökalp'in sentezi bir sacayağına oturur; Durkheim solidarizmi bu temellerden sadece biridir. Diğerleri: kültürel Türkçülük ve ahlâkçı tasavvuftur. (Bkz. IV. Bölüm.)

Yirminci yüzyılın ilk yılları, hem Avrupa hem de kenarında kalan Türkiye için, çalkantı ve sarsıntılarla dolu bir dönemdi. Bu ortamda, Durkheim gibi Gökalp de, olayların akışını açıklamaya ve etkilemeye çalışmıştır. Bu çabasıyla, Türkiye'de dar ideolojik kalıpların ötesine geçerek sistematik bir kuramsal yapıya ulaşabilmiş tek kişi olmuştur. Genç

[11] Gökalp'in sistemindeki iç-gerilimler için özellikle VII. Bölüm'e bakınız.

Türkler'in tersine, Gökalp'te birbirinden kopuk düşünceler biraraya gelebilmiş, eklektisizm yerini iyi kötü bir senteze bırakmış, öngörülenle gerçekleştirilen arasındaki fark azalmış, taklide ve keyfi tercihlere dayanan bir Batıcılık yerine Batı'nın olumlayıcı, ama aynı zamanda eleştirel bir değerlendirmesi yapılmış, moda radikallik gösterilerinin yerini ölçülü ve bütünselliğe yönelik bir duyarlılık almıştır.

Altı yüz yıllık bir imparatorluktan yeni bir ulus-devlete geçen Türkiye'de, tek iyi tartılmış ve kapsamlı düşünsel çalışmayı gerçekleştirmiş olmak, sıradan bir başarı sayılamaz. Gökalp, "Türkleşmek-İslâmlaşmak-Çağdaşlaşmak" sentezini inşa ederken, bu öğelerin her birine hakkını vermeye çalışmıştır. Gökalp, geleneksellik-çağdaşlık, süreklilik-değişim, milliyetçilik-enternasyonalizm ve ahlâkçı İslâmcılık-laiklik ikilemlerini, çağdaşlarından çok daha ölçülü bir şekilde ele alabilmiştir. Gökalp'in düşüncesinde genellikle gözden kaçırılan nokta, onun sentezinde sözkonusu karşıtlıklardan her zaman ikincisinin ağır basmış olduğudur. Burada bu özelliğin ortaya çıkacağını sanıyorum. Bu sözler kalıplaşmış yorumlara iyice alışmış kişileri ilk bakışta ne denli yadırgatacak olsa da, Gökalp'in düşüncesi geleneksel olmaktan çok çağdaşlaşmacı, milliyetçi olmaktan çok evrenselcidir. Çok özel bir anlamda ahlâkçı İslâmcı/Tasavvufçu olmanın ötesinde dinci, ümmetçi hiç değildir; birçoklarından çok daha laiktir. Gökalp'in ciddiyeti ve duyarlılığı, çağdaşlarının eksikliklerini geride bırakabilmesini, toplumsal ve kültürel ortamın nesnel koşullarını aşmasını sağlamış; düşünür, sentezindeki her öğeye doğru ve tarihsel olduğunu düşündüğü ağırlığı tanımaya gayret etmiştir. Onun dikkatle elé alınmış Batıcılığı, çoğu Genç Türk'ün (ve aynı zamanda tüm Tanzimat modernleşmecileriyle bazı Kemalistler'in) eleştirisiz Batıcılığından daha sağlıklıdır. Gökalp'in çağdaşlaşmacı önerileri, İttihatçılar'ın (ve bazı Kemalistler'in) tersine, ulusal geleneklerdeki

bazı köklerden tamamen kopartılmamıştı; ama aynı zamanda Gökalp, ikircikli Genç Osmanlılar gibi bu geleneklerle fazla sınırlanmış da değildi. Özellikle de dinsel geleneklerle. Nitekim, sonraları Namık Kemal'le Ziya Gökalp'i karşılaştıran Falih Rıfkı Atay, ikisini de "büyük terbiyeciler ve büyük mürşitler" olarak övdükten sonra, şöyle diyecekti: "Biri Müslüman Osmanlı liberali, biri saf Türkçü idi."[12]

Taşralı bir aydının ulusal çapta bir bilinçlendirici ve ahlâk öğretmeni olarak benimsenmesi, ancak böyle niteliklere sahip olmasıyla mümkündür. Usta bir makale yazarı olan Gökalp, sadece on dört yıllık bir süre içinde çağdaş Türkiye'nin kamu felsefesini biçimlendirmiştir. Makaleleri, denemeleri, şiirleri ve dergilerle gazetelerdeki öğretici öykülerinin sayısı dört yüzü aşmaktadır. Kamuoyunu eğitmeye çalışırken bazen didaktik olmuş, ama hiçbir zaman bir moral üstünlük taslamaya kalkışmamıştır. Gökalp kendi sistemine sahip bir düşünürdü; yalnızca kamucu bir aydın değil, aynı zamanda bağımsız bir filozof ve kuramcıydı. Kuşkusuz toplumsal ve siyasal düşüncenin "doruklarından" değildi, ama Türkiye koşullarında önemi büyüktü. Gökalp'in korporatist sistemi, çağdaş Türkiye'de egemen siyasal düşünüşün hem en yetkin ifadesi, hem de biçimlendiricisi olmuştur. Kendi deyişiyle Gökalp, "maşerî vicdan"da zaten olgunlaşmış olana "idrak" kazandırmış kişidir.

[12] Göksel, *op. cit.*, s. 17.

IV

SOSYAL VE SİYASAL FELSEFESİ

"Hars" ve "Medeniyet"

Gökalp'in doğrudan felsefe üzerine sistematik çalışmaları ya da yazıları yoktur; bunun tek istisnası, zaman içinde not ettiği ve ölümünden sonra *Çınaraltı Konuşmaları* adıyla yayımlanan felsefî düşünceler olmuştur. Ele aldığı temel konular, toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel sorunlardı. Uriel Heyd'e göre felsefeyle ilişkisi, kendi öğretilerinin kuramsal temellendirilmesi için gerekli olanla sınırlıydı. Heyd'e göre Gökalp felsefeye fazla ilgi duymayışını, "her zamanki gibi", yani içinde yaşamış olduğu toplumun özelliklerine dayanarak açıklamıştır.[1] Gerçi Gökalp, Türkiye'deki koşulların spekülatif bir düşünsel etkinlik olarak felsefede uz-

[1] Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism* (London, 1950), s. 43. Ayrıca bakınız: "Felsefi Türkçülük", *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul, 1976), s. 172-173.

manlaşmayı teşvik edici nitelikte olmadığı görüşündeydi; siyasal ve ekonomik sarsıntılarla karşı karşıya olan bir toplumda aydınların, pratik sorunlara kuramsal cevaplar bulma çabasında yoğunlaşmaları gerektiğine inanıyordu. Ama Heyd'in yorumu, Gökalp için felsefenin de, siyasal ve toplumsal kuramın da, ulusal canlanmaya yönelik pratik etkinliğin araçlarından ibaret olduğunu biraz fazla vurgulamaktadır.[2] Çünkü Gökalp'in toplumsal ve siyasal öğretileri sadece analitik nitelikte değildi; toplum, siyaset ve ahlâk felsefesine dayanan güçlü normatif öğeleri de barındıran bir kuram oluşturuyordu. Bu bakımdan Gökalp'in felsefeyi ikincil saydığı yolundaki bir yorum pek de doğru değildir. Ayrıca, analizi pratiğe tabi kılmış ya da kuramsal yaklaşımlarını siyasal değişimlere uydurmuş da değildir. Kuramların akılcı bir anlayışla ve nesnel koşullara göre değerlendirilmesi gerektiğini açıkça savunmuştur ama, salt toplumsal gerçeklikten yola çıkarak, değer yargılarını bir yana iten bir kurama ulaşmayı amaçlamamıştı. Asıl yapmak istediği, bu ikisini birleştirmekti. Bu çabası bazen tutarlılığı kuşku götürür biçimler almışsa da, bu bakımdan idealizmle pozitivizmin bir sentezine varmak istemiş başka Avrupalı düşünürlerden fazla farklı değildir.

Gökalp'in siyasal-toplumsal kuramının özü ve öncülleri nelerdir? Kendisi, kuramının adını Türkçülük-İslâmcılık-Çağdaşlaşmacılık olarak belirlemiştir. "İçtimaî Mefkûre"sini ise tek bir cümleyle özetlemiştir: "Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Garp medeniyetindenim."[3] Yani Gökalp'in girişimi, bazılarının tümüyle uzlaşmaz ve uyuşmaz sayabileceği, bazılarının ise ancak kaçınılmaz çelişkilere razı olunarak birleştirilebileceğini düşünebileceği ulusal, dinsel ve Ba-

[2] Heyd, *op. cit.*, s. 43.

[3] "Garba Doğru", *Türkçülüğün Esasları*, s. 51-65; s. 65.

tılı düşünsel gelenekleri tek bir kuramda toplamaya yönelikti. Bence buradaki en zayıf halka İslâm'dır ama, Gökalp'in düşünsel çabasının kapsamlı bir şekilde değerlendirilerek, bu konuda kolaycı yaklaşımlara düşülmemesi gerektiği kanısındayım. İleride belirtmeye çalışacağım üzere, Gökalp'te din, ikincil görünüyor.

Gökalp'e göre Türk milliyetçiliği, kültürel bir ideali ve toplumsal dayanışma ve birliğin temelini oluşturacak bir yaşam felsefesini temsil ediyordu. Aslında Gökalp, bunun her türlü milliyetçilik için de geçerli olduğuna inanmıştı. Onun milliyetçiliği, ırkçı ve yayılmacı olmayan, eşitlikçi bir milliyetçilikti. Aynı şekilde, İslâmiyet'ten aldıkları da, ortodoks öğretiler değil, tasavvuftan kaynaklanan, siyasal değil ahlâksal yönelimli, ve yine toplumsal dayanışmayı güçlendirici öğelerdi. Gökalp'in toplum modelinde Türkçülük kültürel normu, İslâm da ahlâksal normu oluşturuyordu.

Gökalp'in değişimli olarak kullandığı Batılılaşma ve Çağdaşlaşma (Muasırlaşma) ise, Avrupa kapitalizminin bilimsel, teknolojik ve sınai başarılarıyla eşanlamlıydı ve ulusal canlanma programının bir parçasını oluşturuyordu. Batı bilimi Gökalp'in gözünde toplum bilimlerini, özellikle sosyoloji, siyaset ve ekonomiyi de içermekteydi. Solidarist korporatizm ise hem toplumun bilimsel bir açıklamasını, hem de felsefî bir toplum modelini sağlıyordu. Son tahlilde Gökalp'in modeli, bir tür idealist pozitivizmdi: yöntemi pozitivist anlamda bilimseldi, normatif kuramı ise Marksist sosyalizm ve liberal kapitalizmin karşıtı olan korporatist kapitalizmin bir alttürü olan Solidarist korporatizmdi. Gökalp bu kurama "içtimaî mefkûrecilik" adını vermişti.

Gökalp'in toplumbilim kuramının kökeninde, onun Batı'ya atfettiği ikinci bir anlam daha yatmaktadır. Çağdaş Batı uygarlığı (ve bu arada toplum bilimleri) artık liberal kapitalist toplum modeliyle ve bunun ekonomik ve siyasal örgüt-

lenişiyle özdeş değildi Gökalp için. Liberalizmin bireyi, piyasa mekanizmasını ve temsili parlamenter demokrasiyi öne çıkaran klasik teorisi artık eskimişti, anakronikleşmişti. Üstelik bu saptama Gökalp'e özgü değildi. Birçok Avrupalı korporatist eğilimli yazar, özellikle yüzyılın dönemecinde aynı yargıyı paylaşmaktaydı. Bu da, Gökalp'in belli düşünür ve yazarlara duyduğu yakınlığı açıklamaktadır. Ayrıca, Avrupa'da olduğu gibi Türkiye'de de, korporatist görüşleri somut olarak uygulama çabaları, I. Dünya Savaşı'nın sonunu beklemek zorunda kaldıysa da, bunların kuramsal temelleri 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar uzanmaktadır. (Bkz. IV. Bölüm, 4. Başlık.)

Gökalp'in yaptığı, kapitalist Batı uygarlığının bilimsel ve teknolojik boyutunu, onun, analitik ve felsefî bir toplum modeli olan, liberal rasyonelinden ayrıştırmak olmuştur. Gökalp birine hayranlık duymuş, diğerini ise eleştirmiştir. Bu bakımdan, kapitalizmi liberalizmden ayırmak ve kapitalist uygarlık için solidarist (dayanışmacı) faşist ya da proto-faşist biçimler alabilen yeni bir rasyonel oluşturmak isteyen birçok Avrupalı düşünürün yanında yeralmıştır. Batı kapitalizminin (daha doğrusu, liberal burjuva uygarlığının) kültürel ve teknolojik başarılarını öven Marx'ın tersine, Gökalp, bu ikisini ayrıştırmış ve kapitalizmin teknolojik akılcılığının, liberal mantığından ayrı olarak da varolabileceğini düşünmüştür. Kapitalizmin farklı, sözde daha yüce ve daha insancıl bir ussal temeli saydığı korporatizme yönelmekle, çok sayıda Avrupalı kuramcıyla aynı eğilimi paylaşmıştır. Tabi, Gökalp'in ve diğerlerinin yönelttiği eleştirilerin konusu, kapitalizmin aksiyomatik öğelerinin ta kendileri değildi.

Türk ve İslâm geleneklerine uygun düşen bir dayanışmacılığın Avrupa dayanışmacılığıyla uzlaştırılabilirliği üzerine, belirtilmesi gereken bir şey daha var. Gökalp tüm yerel geleneklerle Avrupa solidarizminin kestirme bir sentezini dene-

miş olsaydı, bu, gerçekten de uzlaşmaz öğelerin bir karışımından ibaret kalırdı. Ama Gökalp, Türk kültürü ve İslâm tasavvufunun belli bir yanı, komünalizmi ile Avrupa'nın solidarist korporatizminin bunlara karşılık düşen öğeleri arasında olası bir uyumluluk bulmaya çalışmıştır. Bunların tümünde de birey, kendi bireyciliğini törpüleyerek toplum içinde asıl kimliğine kavuşur. (Tabi, faşizmde eriyerek ve silinerek.)

Ziya Gökalp Türk milliyetçiliği, İslâm tasavvufu ve Avrupa korporatizmi sentezini, "kültür" (hars) ve "uygarlık" (medeniyet) arasındaki ayrıma dayandırmıştır. "Üç Cereyan" (1912)[4] adlı makalesinde, Türkçülük, İslâmcılık ve Çağdaşlaşmacılık'ın birbirleriyle çelişen idealler (mefküreler) olmadığını, çünkü her birinin farklı bir ihtiyaca cevap verdiğini ileri sürmektedir. Çağdaşlaşma, Batı'nın bilimsel, teknolojik ve sınai uygarlığını izleme anlamını taşıyor, Avrupa'nın "hayat tarzını" ve "ahlâkî değerlerini" uyarlamayı gerektirmiyordu. Avrupa teknolojisinin aktarılmasından da ibaret değildi, daha çok, Avrupa'dan "bağımsız" olabilmeyi içeriyordu.[5] Kısacası Gökalp'in istediği, kültürel bir aşağılık duygusuna yer vermeyen, savunmaya yönelik bir modernleşmeydi.

Gökalp eğitim üzerine bir dizi makalesinde (1916),[6] bazı işlevsel tanımlar getirmiştir:

"Bir kavmin vicdanında yaşayan "kıymet hükümleri - jugements de valeurs"nin mecmuuna, o kavmin "hars-culture"ı denilir. Terbiye, bu harsı, o kavmin fertlerinde "ruhî melekeler" haline getirmektir. Bir kavmin zihninde yaşayan "şe'ni-

4 "Üç Cereyan", *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (İstanbul, 1976), s. 9-17.

5 *Ibid.*, s. 16.

6 *Millî Terbiye ve Maarif meselesi* (İstanbul, 1972) adlı kitapta yeniden yayımlanmıştır.
a. "Millî Terbiye, I", *Muallim*, 15 Temmuz 1916, no. 1; *Millî Terbiye*, s. 1-9.
b. "Millî Terbiye, II", *Muallim*, 15 Ağustos 1916, no. 2; *Millî Terbiye*, s. 9-17.
c. "Terbiyenin Gayesi, I", *Muallim*, 15 Eylül 1916, no. 3; *Millî Terbiye*, s. 17-24.
d. "Terbiyenin Gayesi, II", *Muallim*, 15 Ekim 1916, no. 4; *Millî Terbiye*, s. 24-31.

yet hükümleri - jugements de réalités'nin mecmuuna, o kavmin "fenniyat-technologie"ı denilir. Talim, bu bilgileri o kavmin fertlerinde ruhî itiyatlar haline getirmektir."[7] Dolayısıyla kültür, uygarlığın ahlâkî ve estetik boyutu, bilim ve teknoloji ise bilişsel ve maddî boyutlarıdır. Gökalp'in kullanımında da bu karşıtlık, bazen biraz da yanıltıcı bir biçimde, kültür ve uygarlığa, daha doğrusu ulusal kültür ve uluslararası uygarlığa indirgenmektedir.[8]

Gökalp, kollektif vicdana *(maşeri vicdana)* ve dolayısıyla ulusal kültüre uygun düşen değer yargılarını ve kurumları, canlı gelenekler sayar. Bu uyumu göstermeyenleri ise "toplumsal fosiller" olarak adlandırır. Kültür ve uygarlık doğru bir biçimde canlı ve ölü kurumlardan ayırdedilmezse, uluslaın yaşamında ikilikler ortaya çıkar. Örneğin Gökalp, 19. yüzyıl Türkiyesi'nde iki uygarlık (Arap-Fars ve Avrupa uygarlıkları) ve bir kültür (Türk kültürü) bulur. Yüzyılın dönümündeyse, üçüncü bir uygarlığın, Eski Türk uygarlığının da bu uyumsuz karışıma eklendiğini söyler. Türkçülük akımının kimi yandaşları, çok uzun süredir kullanılmayan eski Türkçe sözcüklerin, kollektif vicdanda yeretmiş ve böylece Türk dilinde sağlamca kök salmış olan Arapça ve Farsça kökenli sözcüklerin yerini almasını savunmuşlardır.[9] Gökalp ise, Türk dilinin arılaşma hareketindeki aşırılıkları benimsemediği gibi, ulusal kültürün sürekliliğini engelleyeceği gerekçesiyle Arap alfabesinden Latin alfabesine geçilmesi önerisine de karşı çıkmıştır. Bir yandan da, eğitimin ulusal kültüre dayandırılmasını savunmuş, çağdaş eğitim ilkelerinin

7 *Millî Terbiye*, s. 1.

8 Yanıltıcıdır, çünkü Gökalp, "medeniyet"ı hem geniş anlamda (pozitif bilimler, teknoloji ve sanayi) hem dar anlamda (yalnızca teknoloji ve sanayi) kullanma eğilimindedir.

9 *Ibid*, s. 3-5. Ayrıca "... Acem medeniyetine prestij eden bir adam millî hârsı duyamayacağı gibi, eski Türk medeniyetine hayran olan bir kimse de bugünkü Türk harsını anlayamaz."

zorunlu olarak ancak en uygar ve güçlü Batı uluslarında bulunabileceği görüşünü reddetmiştir. Ona göre bu ilkeler, eğitime değil, uygarlıkla bağlantısı bulunan eğitim teknikleri düzeyine aittir. Bu yüzden de eğitim reformu, kültürün uygarlık uğruna terk edilmesini değil, tam tersini gerektirir.[10]

Gökalp, "Hars Zümresi, Medeniyet Zümresi" (1918)[11] adlı makalesinde, konuya biraz daha açıklık getirmiştir. İki tür toplumsal grup ve bunlara denk düşen iki yargı dizisi vardır. Ahlâkî zorunluluklar, hukukî kurallar, estetik görüşler, "idealler" vb. gibi değer yargıları özneldir, görecelidir ve her kültürel grup *(hars zümresi)* için özgündür. Oysa bilimsel doğrular, örneğin tıp bilgisi, ekonomi, mühendislik, ticaret ve tarım teknikleri, mantıksal ve matematiksel kavramlar ve benzerleri nesneldir, mutlaktır ve uygarlık gruplarına *(medeniyet zümrelerine)* aittir. Gökalp'e göre, toplum üzerine çözümlemelerinde Gabriel Tarde, daha önemli olgular olarak uygarlık gruplarını ve bilişsel yargıları vurgulamış, Emile Durkheim ise, daha doğru bir yaklaşımla, kültürel grupları ve ahlâkî yargıları öne çıkarmıştır.[12] "Kültür içindeki birey", "toplumsal vicdan"daki normları, değerli idealler olarak içselleştirir ve bunlara itaat eder. "Uygarlık içindeki birey" ise, bir "toplumsal akıl"ın mantıksal çerçevesi içinde düşünür.[13]

Başka bir deyişle, olgusal yargılarla bunların bilimi, esas olarak, ulaslararası nitelikte olan uygarlık düzeyinde yeral-

[10] *Ibid.*, s. 15. Gökalp'in, bireyin daha ulusal olduğu oranda, yani millî harsı içselleştirdiği oranda, bireyleşmesinin ve kişilik gelişiminin daha sağlıklı olduğu şeklindeki görüşüne de dikkat ediniz (s. 21-22).

Gökalp, adeta, ulusal eğitim anlayışının bireylerin kişiliğini ezdiği yolunda ileride gelecek kimi eleştirileri baştan karşılarcasına, şunu vurgulamaktadır: Tüm eğitimin amacı kişiliğin serbestçe gelişmesidir, ama bunun ön koşulu da ulusal kültürdür.

[11] "Hars Zümresi, Medeniyet Zümresi", *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 29-36.

[12] *Ibid.*, s. 29-30.

[13] *Ibid.*, s. 31.

maktadır. İdealler ve bunların felsefesi ise, esas olarak, ulusal nitelikte olan kültür düzeyindedir. Bu mekanizma aracılığıyla Gökalp, uluslararası uygarlık bütünlüğü içindeki ulusal kültürel çeşitlilik görüşüne varır. Her ulusun yaratıları ve erdemleri, uluslararası topluluğun zenginlik ve çeşnisine katkıda bulunur. Uluslararası topluluğun bir özelliği de, uluslar arasındaki eşitlik ve barıştır. Yine de Gökalp, -bir ölçüde Ferdinand Tönnies'in (1885-1936) "toplum"dan ayırdettiği "topluluk" kavramını anımsatan-[14] ulusal kültür grubunu uluslararası uygarlık grubundan iyice ayırmış, gözden kaçırılmasını önlemek istemiştir. Böylece çevrimi tamamlamakta ve hatta uygarlık grubunda da topluluk niteliğine yaklaşan bir boyut bulmaktadır. Bu görüşünü, "Medeniyet" (1918) adlı şiirinde şöyle dile getirmiştir:

> "Medeniyet, beynelmilel yazılacak bir kitab;
> Her faslını bir milletin harsı teşkil edecek."[15]

Gökalp'e göre kültürle uygarlık, bir ulusla bir başka ulus, ya da milliyetçilik, din ve uluslararası topluluk arasında içkin bir çelişki yoktur. Bunlar, birbirlerinden ayırdedilmeleri gerekmekle birlikte, ulusal yaşamdaki işlev, konum ve düzeyleri karıştırılmadıkça, savunulmaya değer idealler olarak, birarada bulunabilirler.[16] Benzerlikle, kültür grubu-

[14] Ferdinand Tönnies, *Community and Society* (London, 1955). Durkheim da, "mekanik" ve "organik" dayanışma / solidarite kavramlarını oluştururken, Tönnies'in *Gemeinschaft ve Gesellschaft* arasında yaptığı ayırımdan etkilenmişti. Ancak bir farkla: Alman organizmacı geleneğinden gelen Tönnies için, toplumsal örgütlenmenin daha eski biçimi olan Gemeinschaft, daha "organik" ve daha "doğal" olandır. Buna karşılık, Fransız Aydınlanması'nın mirasçısı Durkheim, dayanışmanın modern biçimini daha "organik" ve daha "ilerici" bulmaktadır (Bakınız Lewis Coser, *Masters of Sociological Thought* (New York, 1971), s. 155). Gökalp ise, Tönnies'e "hars" açısından, Durkheim'a "medeniyet" açısından yakın düşmektedir.

[15] *Yeni Hayat* (İstanbul, 1941), 20.

[16] *Millî Terbiye*, s. 33.

nun da kendi içindeki ikincil gruplar ve bunların normlarıyla da gerilimleri olabilir, ama temelde bir uyuşmazlık yoktur. Bunlar da bir uyuma ulaştırılabilir.[17]

Tam bir "uyum teorisyeni" olan Gökalp için, bir ulusal kültürle diğer uluslar ya da uluslararası uygarlık arasındaki gerilimler de aslında gereksizdir, çünkü bunların her biri farklı bir düzeyde farklı bir ihtiyaca cevap vermektedir. Dolayısıyla, Gökalp'e göre, Türkler için hem bir Türk-İslâm kültürünü amaçlamak, hem de aynı zamanda kendini çağdaş uygarlığın aklı, bilimi ve teknolojisi ile donatmak mümkündü.[18] Avrupa uluslarının Hıristiyan enternasyonalizminin bir parçasını oluşturması gibi, Türk ulusu da, İslâm uygarlığının bir parçasını oluşturuyordu. Ne var ki Gökalp, çağdaş bilim ve teknolojinin gelişimi sonucunda, enternasyonalizmin dinsel ölçütünün artık yerini pozitif bilime bıraktığını düşünüyordu. "Ümmet"in enternasyonalizmin ya da uluslararası uygarlığın ölçütü olmaktan çıkmasıyla, din artık yalnızca bir ahlâk ve toplumsal dayanışma biçimi haline gelmişti.[19]

Gökalp, Tanzimat modernleşmeciliğinin, Türkçülüğü reddedip İslâmiyet'i de önemsemeyerek, çok-dinli bir Osmanlıcılığa yönelmekle yanlış yola sapmış olduğunu düşünüyordu. Ona göre Tanzimat'ın kültür politikası, Türkçülüğü Osmanlıcılığın temel direği saymış olmasıydı ve Batı kültürünün geleneksel değerler hilafına eleştirisiz kabulünün bir sonucu olan "kozmopolitanizm", yani enternasyonalizmin yanlış bir biçimi yerine İslâmiyet'i benimseyebilseydi, belki çelişkilerinden kurtulabilecekti. Tanzimat'ın ölümcül hatası, milliyetçilik idealinin, artık çağın itici gücü olduğunu göreme-

[17] *Ibid.*, s. 34.
[18] *Ibid.*, s. 36.
[19] "Üç Cereyan", *loc cit.*, s. 14-15, 17.

mekten kaynaklanıyordu.[20]

Gökalp'e göre, dinsel ahlâk da dahil olmak üzere ulusal kültürün önemi, onun bireye, toplumsal dayanışmaya dayanan bir toplum temeli sağlayabilme işlevinde yatmaktadır. Ulusal kültür (hars), birlik ve dayanışma duygusunu güçlendirir; uluslararası uygarlık (medeniyet) ise, eğer bu duygu düzeyiyle bilişsel düzey karıştırılacak olursa, solidariteyi tehlikeye düşürebilir. "Hars ve Medeniyet" (1918)[21] adlı makalede Gökalp, ulusal toplumun kültürünü, "dayanışma yaratan ve toplumun bireylerini birbirine bağlayan kurumların toplamı" olarak tanımlamıştır. Kültürel kurumların tersine, uygarlık kurumları, "bir cemiyetin üst tabakasını başka cemiyet üst tabakalarına" bağlar.[22] Kültür, bir toplumdaki halkla seçkinler arasında bağlayıcı bir öğe iken; uygarlık, paylaşılmadığı takdirde, bölücü bir öğe oluşturur.

Gökalp, kültür ve uygarlık açıkça ayırdedilip bunların düzeyleri birbirine karıştırılmadığında, bir ulustaki pek çok "sosyal ikiliğin" saptanabileceğini ve önlenebileceğini ileri sürmektedir. Bu ikilikler ya kültür ve uygarlık kurumlarının ya da bir toplumdaki iki ya da daha fazla uygarlığın çatışmasından ortaya çıkmaktadır. Osmanlı Türk toplumundan birçok örnek veren Gökalp, hem seçkinlerle halk arasındaki hem de seçkinlerin kendi içlerindeki dil, edebiyat, müzik, mimarlık, hukuk, askerî ve sivil yönetime ilişkin çatışmaları çözümlemeye çalışmıştır. Örneğin, Arap ve İran kaynaklarına dayanan Selçuklu devlet yönetiminin tersine, Osmanlı devletinin eski yasa ve kanunnamelerinin Türk törelerine dayandırılmış olduğunu belirtmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü de, büyük ölçüde, Türk kurum ve değer-

[20] *Ibid.*, s. 15.
[21] "Hars ve Medeniyet", *Yeni Mecmua* 1918 (60); *Hars ve Medeniyet* (Ankara, 1972), s. 1-9.
[22] *Ibid.*, s. 1.

lerinin gözardı edilip, Arap ve İran kurumlarına ve değerlerine tabi kılınmalarına bağlamaktadır. Gökalp'in gözlemlerine göre, Tanzimat döneminde, halk arasında yaygın bulunan Türk kültürüyle, saraya egemen olan Osmanlı (Arap-Fars) uygarlığı arasındaki çatışmaya yeni gerilimler eklenmiştir: seçkinler arasında Arap-Fars uygarlığına (ulema) karşı, Avrupa-Fransız uygarlığının (Batılılaşma yanlısı bürokratlar) çıkarılmasıyla oluşan gerilim; ve halkla seçkinler arasında, Türk kültürünün bunların her ikisine de karşı durmasıyla oluşan gerilim.[23] Sonuçta, "Edebiyatımız, felsefemiz, siyasiyâtımız, ahlâkımız Acem medeniyetiyle Avrupa medeniyetinin bir halitası halini"[24] almıştır.

Tanzimat, "medeniyetin hakiki unsurları" ve "milletlerin müşterek müesseseleri" olan ve o sırada Avrupa'da en yüksek düzeyine ulaşmış bulunan "müsbet ilimleri ve sınai teknikleri"ni içermeye çalışırken, ağır bir hata da yapmıştır. Bu hata, Avrupa uluslarından kimilerinin özgün kültürel değerlerinin de, taklit edilmesinden oluşuyordu.[25] Gökalp'in Avrupa uygarlığından eleştirel ve seçici bir tavırla bazı öğeler alma eğilimiyse, uygarlığın kültürün yerini almaması ya da kültür haline gelmemesi, tersine, ulusal kültüre eklemlenmesi koşuluna bağlıydı. Önkoşul, alınan öğenin toplumsal vicdan ve halkın gelenekleri tarafından kabul edilmesi ve bunlarla uyum içinde olmasıydı. Estetik, ahlâkî, felsefî ve öteki normlar, duygular, heyecanlar, zevkler, tanımı gereği ulusal kültüre özgüdür. Dışarıdan alınması gerekenler, kavramlar, yöntemler ve tekniklerdir. Bunları da seçkinler de-

[23] *Ibid.*, s. 1-4. Benzer bir biçimde, Yunus Emre'nin Türkçe şiirleri "harsı" idi ve Anadolu Türkleri arasındaki dayanışmayı güçlendirmişti; Mevlana Celaleddin Rumi'ninkiler ise Farsça'ydı ve Anadolu'nun üst tabakalarını İran ve öteki İslam ülkelerinin üst tabakalarına bağladığı için "medenî" idi.

[24] *Ibid.*, s. 5.

[25] *Ibid*, s. 5-6.

ğil, halk seçecektir.[26]

> "Bu medeniyetin hangi unsurları, güzidelerimizden maada halkımız tarafından da kabul edilirse ancak o unsurlar harsımıza dahil olmuş addolunabilir. Halkın tahammül ve müsaafa göstermediği müesseseler, güzideler tarafından kabul edilmiş olsa bile, millî harsın haricinde kalır.
>
> Bizde levanten yahut kozmopolit namı verilen bir sınıf vardır ki, buna mensup olanlar, garbın ilmî usullerinden ve sınaî fenniyelerinden ziyade bedii, ahlâkî, felsefî zevklerini ve âlelumum âdat, merasim ve meşreplerini iktibase çalışırlar. Yani medeniyet namı altında, başka milletlerin millî harslarını yalan yanlış taklide yeltenirler."[27]

Gökalp, halkın bu sınıfı kendisinden saymadığını belirterek düşüncesini sürdürmektedir. Buna karşılık sözkonusu sınıf da, "halkla zevken mütecanis olmayı nefisleri için bir zül" sayıyordu. Beğeni ve vicdanın bu bölünmüşlüğü, aralarında dayanışma bulunmayan ve "işbölümünün olağan gelişmesini" olanaksız kılan iki ayrı ulusun ortaya çıkmasına yolaçmıştı.[28] Bununla birlikte, Gökalp durağan bir kültürel gelenekten yana değildi; asıl istediği, ulusal âdetlerin (örfler)[29] özünden sapmamak koşuluyla, değişebilen ve modernleşen bir kültürdü: "Bu örf, ne eski an'anelerin esiri kalabilir, ne de kozmopolitlerin keyfine göre büsbütün garbî şekillere gi-

[26] *Ibid.*

[27] *Ibid.*, Burada, halk taralından kabul edildiği taktirde Batı'nın harsî değerlerinin bile benimsenebileceği konusunda kuramsal bir kapı açıldığı da söylenebilir sanıyorum.

[28] *Ibid.*, s. 7.

[29] *Örf* terimi, Gökalp'in şemasında "Durkheim"ın "kanaat"ına karşılık gelmektedir.

rebilir. Sırf, kendi kendine değişir, tekâmül eder; fakat, zorla ne geriye, ne de ileriye götürülemez."[30]

Benzer bir konuyu işlediği, "Hars ve Medeniyetin Münasebetleri" (1918)[31] adlı makalede ise Gökalp, bu iki toplumsal grup ve normun niteliklerini karşılaştırmaktadır: Kültür yararcı değildir (hasbî), özverilidir (bimenfaat), kamucudur (umumcu) ve idealisttir (mefkûrevî). Buna karşılık uygarlık yararcıdır (intifaî), bencildir (hodgâm), bireycidir (fertçi) ve öz-çıkarcıdır (menfaatperest).[32] Kültür ve uygarlığın bu karşıt özelliklerinden genellemeler çıkaran Gökalp, bunları sosyolojik bir yasa gibi ileri sürmüştür. Diğer uluslarla temas halinde olup kendi kültürünü koruyamayarak uygarlığa bağlı kılan bir ulus için, çöküş kaçınılmazdır. Tersine, uygarlıkta geri kalmış, ama kültürce üstün uluslar, uygarlıkta ileri, ama kültürde geri ulusları altedebilir. Uygarlık, özellikle uygarlık ve kültürün dengesiz gelişimleri dışsal bir tahakkümün sonucuysa, bir toplumdaki kültürü de, dayanışma ve ahlâkı da yıkmaktadır. Belli bir açıdan Rousseau gibi Gökalp de uygarlığın, toplumsal dayanışma ve ahlâkı olumsuz etkilediğini düşünmektedir. I. Dünya Savaşı'nın son yılında yazdığı bu makalede imparatorlukların ve emperyalizmin aşırı ölçüde yayılmasına dikkati çekerek, bunu uygarlığın, ulusal kültürlerin yozlaşmasına, dolayısıyla ahlâk ve ideallerin yitirilmesine yolaçan "hastalıklı, aşırı" gelişmesinin göstergesi saymaktadır.[33]

Gökalp'in bir ekonomik sistem ve siyasal örgütlenme olarak liberalizmi eleştirmesi, aşağıda incelenecektir. Bir top-

[30] *Ibid.*

[31] "Hars ve Medeniyetin Münasebetleri", *Yeni Mecmua*, 1918 (61); *Hars ve Medeniyet* (Ankara, 1972), s. 25-34.

[32] *Ibid.*, 25-26, 29-30. Gökalp, antropolojik bir yaklaşım ve tipik simetriciliği ile, hars ve medeniyetin kökenlerini sırasıyla din ve büyüye dayandırmaktadır.

[33] *Ibid.*, s. 27-30.

lum felsefesi olarak liberalizme yönelttiği eleştirinin tohumları ise, buraya kadar söylenenlerde bulunmaktadır. Gökalp, uygarlığın yararcı, bencil, bireyci ve çıkarcı oluşu ile kültürün yararcı olmaması, özverili, kamucu ve idealist oluşu arasındaki soyut karşıtlığı oluştururken, bunu somut toplum modellerine dayandırmaktadır; liberal (ve Batılı) toplum modeline karşı solidarist model (Türk ve İslâm toplumları ile belli bazı Batı toplumları). Uygarlığın bireyciliğinin bir ulusun (ya da dışa yönelik, yani emperyalist olduğunda da diğer ulusların) gücünü tükettiğini, birlik ve dayanışmasını yıktığını yazarken kasdettiği de, liberalizmin (ferdiyetçilik) bireyciliğidir (fertçilik).[34] Kültürlerin çökmesiyle emperyalist devletlerin gelişmesi arasında nedensel bağ bulunduğunu açıkça belirtmiştir. Ancak yanlış bir yaklaşımla emperyalizmi liberalizmle ya da liberal kapitalizmle özdeşleştirmiş, tekelci kapitalizmin ve tekelci devlet kapitalizminin de emperyalist olabileceği gerçeğini gözden kaçırmıştır. Aslında "liberal kapitalizm"den sözetmek istediğinde, sadece "liberalizm" terimiyle yetinmişse de, düşüncesi açık ve belirgindir: Solidarizmi (kültürün dayanışmacılığını) liberalizme (uygarlığın bireyciliğine) tercih etmektedir. Dolayısıyla, Heyd'in de ileri sürdüğü gibi,[35] kültür ve uygarlık arasında yaptığı ayrım, Tönnies'in "topluluk ve toplum" ayrımından çok daha geniş kapsamlıdır; iki alternatif analitik model ve normatif toplum felsefesi olarak liberalizmle solidarizmin karşı karşıya konuşudur.

Öyleyse, Gökalp'in, iki geleneksel ve normatif toplumsal dayanışma sistemi olarak gördüğü Türk milliyetçiliği ve İslâm ahlâkıyla bir senteze ulaştırmak üzere, bu denli eleştirdiği Batı'nın kapitalizminden almak istediği neydi? Bu, sade-

[34] *Ibid.*, s. 28.
[35] *Heyd*, op. cit., s. 67-68.

ce görünürde bir sorundur. Gökalp için çağdaşlaşma, Batılılaşma ve Avrupa uygarlığı, kapitalizmin sınai ve teknolojik başarıları ile bunu mümkün kıldığını düşündüğü pozitif bilimlerinden ibaretti. Ayrıca, çağdaş kapitalizmin artık enternasyonalizmin ölçütü olarak dinin yerini almış bulunan pozitif bilimlerle geliştiğini belirtirken, yüzyılın dönümünde bazı Avrupalı dayanışmacı yazarların sosyolojik bakışını da yansıtmış oluyordu. Örneğin Durkheim, bir yöntem ve epistemoloji olan erken pozitivizm ile idealist bir toplum felsefesinin sentezini yapmaya çalışıyor, böylece idealle gerçekliği "bilimsel" yoldan birbirine bağlamayı umuyordu. Gökalp de bu iyimserliği paylaşmıştır. Pozitif bilimlerin, özellikle sosyolojinin ilerlemesi ve toplumsal sorunlara uygulanmasıyla, imparatorlukların dağılacağına ve ulusların demokratikleşeceğine inanıyordu.[36] Sosyoloji biliminin dayanışmacı bir niteliğe sahip olacağını, toplumsal uyum ve ilişkileri incelerken kamuculuk (umumculuk) gibi normatif öncüllerden hareket edeceğini kabul etmişti. Gökalp'in iyimser ve insancıl solidarist korporatist toplum modeli, yüzyılın dönümünde liberal modele yöneltilen esaslı tepkilerden biriydi ve diğer tepkiyle, yani hem pozitivist toplum bilimine hem de genel olarak liberal kapitalist toplumsal ilişkilerin akılcılığına inancını iyice yitirmiş olan seçkinci ve pre-totaliteryen kuramlardan da farklıydı.

Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*'nda (1923), kültür ve uygarlık, milliyetçilik ve enternasyonalizm arasındaki ilişkiler karşısında bu görüşlerini yinelemiştir. Ancak, milliyetçilik mefkûresinin gerçekleşmesini ve 1923'te Cumhuriyet'in kurulmasını izlemiş olan bu yapıtta, enternasyonalizm ve uygarlık karşısında kültür ve milliyetçiliğe daha önce tanımış olduğu ağırlıklı vurgunun arttırılmayıp tersine hafifletildiği

[36] *Ibid.*, s. 32-33.

belirtilmelidir. Daha önceki çabası, ulusal kültürü uluslararası uygarlıktan ayırdetmeye yönelikti. Uluslararası uygarlığın bütünlüğü içinde ulusal kültürlerin çeşitliliğini, ancak bu ayrımın yapılmasından sonra vurgulamıştı. Oysa yeni yapıtında, uluslararası topluluğun çeşitli ulusları arasındaki kültürel mesafeyi azaltmaya çalışıyordu. Ulusal kültür grupları için öngördüğü topluluk dayanışması kavramının kapsamı, artık uygarlık grubuna doğru genişletilmekteydi.

Kitabın "Millî Kültür ve Medeniyet"[37] adlı bölümünde, kültür ve uygarlık tanımlarına da yeni bir yorum kazandırılmıştı. Bir ulusun "toplumsal yaşamları", dinsel, ahlâkî, dilsel, siyasî-hukukî, ekonomik, düşünsel ve bilimsel yaşamlardan oluşmaktaydı. Aslında bunlardan son ikisi, Gökalp'in kendi kavramsallaştırmasına göre, kültüre değil, uygarlığa ait kategorilerdi. Ancak, halkın âdetlerine, yani ulusal kültürün gerçek kaynağına uyum sağladıkları takdirde, ulusal kültürün öğeleri haline gelebilirlerdi. Kültür bir ulusun toplumsal yaşamlarının "uyumlu bir bütünlüğünü", uygarlıksa, aynı uygarlık grubuna (medeniyet dairesine) dahil olan çeşitli ulusların "toplam" yaşamlarını temsil ediyordu. Akıl ve bilim ise, birleşme noktalarıydı. Bunlar "bireysel iradeler" tarafından, "yöntem yoluyla" yaratılıyor, kültür ürünleri ise ulusal vicdanın esin kaynağından doğal olarak türüyordu.[38]

Ne var ki, uygarlık öğelerinin bir kültüre eklenmesi, sadece istek ve iradeye bağlı değildi. "Garba Doğru"[39] (1923) adlı yazıda da belirtildiği gibi, her kültür "farklı bir mantığa, farklı bir estetiğe, farklı bir dünya görüşüne" sahipti ve her-

37 "Millî Kültür ve Medeniyet", *Türkçülüğün Esasları*, s. 31-45.

38 *Ibid.*, s. 31-32 ve 44-45. Gökalp, birincisini ortadan kaldırmadığı ve ikincisini de özellikle idealize etmediği için, popüler kültür konusundaki tutumu, bilim ve mantık tarafından törpülenmemiş, irrasyonel, duygusal *Volksgeist* anlayışından oldukça farklıdır.

39 "Garba Doğru", *Türkçülüğün Esasları*, s. 51-65.

hangi bir uygarlık öğesi mekanik bir şekilde bir kültürün içine sokulamazdı. Gökalp bunu Tanzimat eleştirisinde de ortaya koymuştu: Tanzimat, ulusal halk kültürüne aykırı oldukları halde, Batı uygarlığının dış görünüşlerini uyarlamıştı.

"Hars ve Tehzib"de (1923)[40] ise Gökalp, kültür ve uygarlık arasındaki engelleri daha da azaltmıştır. Yazısına, kültürün iki anlamını ayırdederek başlamaktadır. *Hars*, halk kültürüdür; demokratiktir; gelenekler, alışkanlıklar, âdetler, sözlü ve yazılı edebiyat, dil, müzik, din ve ahlâk değerleri ile halkın estetik ve ekonomik ürünlerinden oluşur. Buna karşılık *tehzib*, yüksek kültüre denk düşmektedir. Aristokratiktir ("aklın aristokrasisi" anlamında); "yüksek terbiye" görmüş aydınlara özgüdür. Akılcı bilimleri, güzel sanatları,[41] edebiyatı, felsefeyi ve dini "taassup karıştırmaksızın" "samimi bir aşk ile sevmektir." Ancak halk kültürü de yüksek kültür de ulusal kültürden kaynaklandığından, sözkonusu olan bir nitelik farkı değil, sadece bir gelişmişlik derecesi farkıdır. Böyle olunca da aydın seçkinler, kozmopolit değil gerçek ulusal seçkinler olarak kalabilirler.

Bu ayrım sayesinde Gökalp, hem kültür ve uygarlığı (örneğin bilimler ve felsefe) hem de bir kültürle diğerlerini (örneğin güzel sanatlar ve edebiyat) biraraya getirebildiğini düşünmektedir; çünkü hars ulusal, tehzib ise uygarlık gibi uluslararası niteliktedir. Böylece Gökalp, bir yandan aydınlardaki dar görüşlülüğü kınarken, bir yandan da eğitimi, kitlelerin dar görüşlülükten kurtulmasının yolu olarak gösterir. "Bir insan, millî kültürün tesiri ile, belki de yalnız kendi milletinin kültürüne kıymet verir. Fakat, tehzib görmüşse başka milletlerin kültürlerini de sever... Buna göre, tehzib, temas ettiği insanları biraz insaniyetçi, biraz müsamahalı, her

[40] "Hars ve Tehzib", *Türkçülüğün Esasları*, s. 97-98.
[41] *Ibid.*, s. 97.

ferde her millete karşı iyilik ister ve 'éclectique' yapar."[42]

Gökalp'e göre tehzib, kişinin milliyetçiliği aşarak enternasyonalist (milletlerarasıcı) olmasına da yardım eder; çünkü yalnız Batı uygarlığının bilimsel ve teknolojik başarılarının uyarlanmasını değil, diğer ulusların kültürel değerlerinin de -yüzeysel bir taklidini değil- anlaşılıp takdir edilmesini sağlar. Enternasyonalizm, kozmopolitlikten tümüyle farklıdır; milliyetçilik ve enternasyonalizm uyuşabilir, oysa milliyetçilikle kozmopolitliğin uyuşması mümkün değildir: "... yalnız millî kültüründen hoşlanan 'millî zevk' ile, yalnız yabancı kültürlerden hoşlanan 'haricî zevk' birbirine karıştırılmamalıdır."[43] Ulusal beğeni "aslî ve daimî" yabancı beğeni ise ancak "ikinci derecede kaldığı zaman" "makbul" olabilmektedir. Gökalp, aksi takdirde Osmanlı seçkinlerinin Farsçılığı ve Tanzimat seçkinlerinin Batıcılığında olduğu gibi, "marazî" bir durumla karşılaşılacağı uyarısını yapmaktadır. Kültürel eğitim ve gelişme, ancak ulusal kültürün önceliğini tanıdıkça ("hukukuna riayet ettikçe") "normal" sayılabilir; aksi halde hasta ve sakat[44] olur. Gökalp, Fransız, İngiliz, Alman, Rus ve İtalyanlar'ın kültürel ürünlerine yönelik Türk beğenisinin ve takdir duygusunun, "egzotik beğeni" sınırlarını aşmaması gerektiğini belirtmekte ve şu sonuca varmaktadır:

> "Görülüyor ki, Türkçülük bütün aşkıyla yalnız kendi orijinal harsına meftun olmakla beraber, şoven ve mutaassıp da değildir. Avrupa medeniyetini tam ve sistematik bir surette almağa azmettiği gibi hiçbir milletin harsına karşı istiğna ve istihfafı da yoktur. Bilakis,

[42] *Ibid.*, s. 98.
[43] *Ibid.*
[44] *Ibid.*, s. 100-101.

bütün harslara kıymet veririz ve hürmet ederiz. Hatta, birçok itisaflarına hedef olduğumuz milletlerin bile, siyasî teşkilatlarını sevmemekte devam etmekle beraber, medenî ve harsî eserlerine meftun, mütefekkirleriyle sanatkârlarına hürmetkâr kalacağız."[45]

Kültürel Türkçülük

Türk ulusunun refah ve mutluluğu, Gökalp için nihaî bir felsefî değer oluşturuyordu. Olgun milliyetçilik anlayışı kesinlikle ve açıkça dil ve kültür milliyetçiliğine dayanıyor, diğer ulusların milliyetçiliğiyle barış ve karşılıklı saygı içinde birlikte varolması isteniyordu. (Bkz. VI. Bölüm, 6. Başlık.) Ne var ki, pek çok kimse, Gökalp'in özellikle 1910 ve 1914 arasında yayımlamış ve 1914'te *Kızıl Elma* adı altında toplamış olduğu şiirlerinde yer verdiği Türkçü ve Turancı mitleri, masalları, sloganları ve metaforları, sözlük anlamıyla almıştır. Oysa Gökalp'in manzum biçimde dile getirdiği, tüm Türk grupları için birleştirici bir etmen olarak dil ve hars milliyetçiliğiydi. Halkın manevi gücünü artırmak, birlik ve dayanışmasını güçlendirmek için ulusal kültürü idealleştirmişti. Büyük Batı ülkeleriyle sürdürülen bir savaş sırasında, geçmişin ulusal kültür değerlerinin Batı kültüründen daha aşağı olmadığını savunmuştu.

"Turan" (1910), "Millet" (1915), "Lisan" (1915) gibi şiirleri, "Altın Destan" (1912), "Ergenekon" (1912), "Balkanlar" (1912), "Kızıl Destan" (1914) gibi destanları ve "Ala Geyik" (1912), "Kızıl Elma" (1913) gibi masalsı şiirlerinin yanısıra, siyasal olmayan şiirlerinde de[46] yapmak istediği, kendi deyi-

[45] *Ibid.*, s. 102.

[46] Gökalp'in şiir ve mesajlarının bir derlemesi için bakınız Fevziye A. Tansel, der. *Şiirler ve Halk Masalları* (Ankara, 1952).

şiyle, "hakikat âlemi"nde değil "hayal âlemi"nde bir ideal yaratmaktı.[47] Türk milliyetçiliğinin ırkçı ve irredantist bir biçimi olan siyasî Turancılık, Gökalp'in bu döneminde yayımlanmış makale ve denemelerinde görülmez. Bu önemlidir, çünkü asıl bakılacak yer, şiirleri değil teorik yazıları olmak gerekir. Ayrıca, yukarıda işaret ettiğimiz şiirlerin özellikle Balkan ve I. Dünya Savaşları yıllarında yoğunlaştığı ve 1915'ten sonra benzerlerinin görülmediği de hatırlanmalıdır.

Gökalp'in "Turan" şiirinde Türkiye ve Türkistan'ı kapsayan düşsel bir fikir olarak Turan'dan ve "Lisan" şiirinde de Türk halklarının Türklüğünü korumuş olan ortak bir Turan dilinden sözetmesi,[48] siyasal yayılma niyetleri taşımadığı gibi, manevî bir birlik duygusu ve dil, edebiyat, kültür bakımından benzeşme dışında somut bir birleşme de öngörmemektedir. "Türklük" adlı bir başka şiirinde ise Gökalp, yabancı düşmanlığına yer vermeden ("Garb'in dinler sesini, Garb'e sesler dinletir"), şöyle der: "Türkler bugün bir kavim, lâkin yarın bir millet / ... Türk hiç geriye gitmez, Türk irticaı bilmez / Lakin büyük kalbinden Altun Devr'i silinmez!"[49] (Bu şiirde Gökalp'in nostaljiyle sıraladığı adlar arasında yalnız Oğuz Han ve Turan yurdu yoktur, Farabi ve İbni Sina da vardır).

Bizi burada asıl ilgilendiren, Gökalp'in eski Türk uygarlığı, kozmolojisi, dini, âdetleri, sanatları ya da toplumsal ve siyasal örgütlenmesi üzerine araştırmaları ve düşünceleri değil; en yüksek "içtimai mefkûre"lerden biri saydığı milliyetçiliğe kuramsal ve felsefî yaklaşımı ile genel olarak ulusu sosyolojik bakımdan ele alışıdır. Gökalp, Türk kültürünün ve tarihinin değerlerini elbette üstün tutmuş ve sık sık bunları,

[47] *Türkçülüğün Esasları*, s. 11.
[48] Tansel, *op. cit.*, s. 5 ve 15-16.
[49] Bakınız Tansel, *op. cit.*, s. 276.

yeni Türkiye'nin siyasal ve kültürel canlanışını önceleyen örnekler saymıştır ama, siyasal kuramı bakımından bizim için daha önemli olan, onun ne tür bir milliyetçiliği benimsediği ve bunu diğer uluslar ve ulusal kültürlerle nasıl bir ilişki içinde tasarladığıdır.

Türkçülüğün Esasları'nda (1923)[50] bu konudaki görüşlerini sistematik biçimde toplamıştır. Kitap, Türkçülüğün yöntemi ve programı üzerinde yoğunlaşmıştır. Gökalp milliyetçiliğinin kuramsal öncülleri ve bunların ulusal yaşamın çeşitli alanlarına uygulanmaları belirtilmiştir. "Türkçülüğün Tarihi"[51] üzerine olan giriş bölümünde, Türkçülük hareketinin gelişim aşamaları ele alınır. Bunu izleyen "Türkçülük Nedir?" (1923)[52] adlı yazıda da Gökalp, Türkçülüğü "Türk milletini yükseltmek" olarak tanımlamakta ve "millet adı verilen zümrenin" tanımına geçmektedir. Gökalp'e göre Türkçülük hareketindeki "ırkçı milliyetçiler", ulusu ırkla bir tutma hatasına düşmüşlerdir. Bazı antropologlar, ırk kavramını, hayvanları dış görünüşleri ve fiziksel özelliklerine göre sınıflandırmak amacıyla kullanıldığı zoolojiden ödünç almışlar ve her ulusta farklı ırklara mensup bireyler olmasına karşın, uluslara sınıflandırmak üzere anlamını genişletmeye çalışmışlardır. Bu antropologlar, ırksal ve toplumsal özellikler arasında ilişki olduğunu da ileri sürerler, diyen Gökalp bu iddiayı şöyle reddetmiştir: "Irkın, bu suretle, sosyal vasıflarla hiçbir münasebeti kalmayınca, sosyal karakterlerin birliği olan milliyetle de hiçbir münasebeti kalmaması lâzım gelir."[53]

50 Türkçülüğün Esasları (İstanbul, 1976).

51 "Türkçülüğün Tarihi", *Türkçülüğün Esasları*, s. 7-16. Gökalp üç aşama tarif etmektedir: "Turquerie", Türkoloji", ve gerçek, özgün "Türkçülük".

52 "Türkçülük Nedir?" *Türkçülüğün Esasları*, s. 17-24.

53 *Ibid*, s. 17-16. Ayrıca bakınız s. 24: "Gerçi, atlarda şecere aramak lâzımdır; çünkü, bütün meziyetleri içgüdüye dayandığı ve bunlar irsî olduğu için, hayvanlarda ırkın büyük bir ehemmiyeti vardır. İnsanlarda ise, ırkın sosyal vasıflara hiçbir tesiri olmadığı için, şecere aramak doğru değildir."

Öte yandan, Gökalp, Türkçülük hareketindeki "etnik milliyetçiler"in de ulusla akrabalığı birbirine karıştırdığı görüşündedir. Etnik grup, yani akrabalık grubu nesep ve kalıtımla ilgilidir. Geleneksel toplumlar akrabalık idealini üstün tutmuşlardı, çünkü bugün artık geride kalmış bulunan dinsel atavizm, o zamanlar toplumsal birlik ve dayanışmanın temel biçimini oluşturuyordu. Ayrıca akrabalık ve kalıtım; dil, din, ahlâk, estetik, siyaset, hukuk ve ekonomi gibi toplumsal özellikleri, duyguları ve düşünceleri belirlemez. Toplum, eğitim yoluyla bunları kuşaktan kuşağa aktarır. Gökalp şunu da eklemektedir: "Bugünkü sosyal durumda ise, sosyal dayanışma kültür birliğine dayanıyor."[54]

Gökalp, Türkçülük hareketindeki "coğrafî milliyetçiler"i de eleştirmiştir. Bunlara göre, ulus, "aynı ülkede yaşayan insanların tümü"dür. Oysa bir ülkedeki çeşitli halkların dil ve kültürleri farklı olabileceğinden, bu tanım yetersizdir. Aynı nedenle, imparatorluktaki tüm yurttaşları kapsamına alan Osmanlıcı ulus anlayışı da sağlam değildir. Gökalp, Pan-İslâmistler'in "tüm Müslümanları" içeren ulus tanımını da reddeder; çünkü *ümmet*, ortak dil ve kültüre değil, dinsel topluluğa işaret etmektedir. Son olarak, "kişinin kendini ait saydığı herhangi bir toplum" biçimindeki bireyselci ulus tanımını da bir yana iter; bir ulusun üyesi olmak salt isteğe bağlı bulunmadığından, bireylerin böyle bir seçme özgürlüğü olmadığını belirtir.[55]

Bunlardan sonra Gökalp, kendi sosyolojik ve doğru ulus tanımını verir: temel birleştiricinin dil olduğu bir ortamda, "ortak" eğitim, kültür ve duygular. Yani ulus, aynı eğitimi görmüş, ortak bir dili, duyguları, idealleri, dini, ahlâkı ve estetik duyarlılığı paylaşan bireylerden oluşmuş bir grup ya da

[54] *Ibid.*, s. 18-20.
[55] *Ibid.*, s. 20-21.

topluluktur.[56] Ulus, toplumsal grupların en gelişmiş olanıdır; toplum, toplumsal birlik ve dayanışmaya dayanır; dayanışmanın en yüksek biçimi ise, ortak dil ve kültür, ortak bilişim ve duyarlılık normları temeli üstünde yükselir.

Gökalp ayrıca, "Türkçülük ve Turancılık" (1923)[57] arasında da ayrım yapar. Daha önceki şiirlerindekine benzer bir yaklaşımla, Anadolu Türkleri'nin kültürel birliğinin ("gerçekleşmiş ideal", Türkçülük) Azerbaycan, İran ve Harzem'deki diğer Oğuz Türkleri, yani Türkmenler'le bir kültürel birliğe doğru genişletilebileceğini ("yakın mefkûre") öne sürmektedir. Son olarak bunlarla Orta Asya'daki (Kazan Tatarları, Kırgızlar, Özbekler ve Yakutlar,[58] yani Büyük Türkistan'daki "uzak mefkûre") diğer Türk ulusları arasındaki birliğin güçlendirilebileceğini de söylemektedir. Tüm bu gruplar, sadece dilsel ve kültürel bir bütün olan Turan'da içerilmektedir.[59] Gökalp bu arada Türkler'le Moğollar, Macarlar ve Finliler arasında bir dil akrabalığının bile bulunmadığı görüşündedir.

Gökalp'in tanımladığı uzak ideal, örneğin bir Anglo-Amerikan kültürel birliği tasarımından fazla farklı değildir. "Uzak mefkûre ruhlarındaki vecdi sonsuz bir dereceye yükseltmek için ulaşılmak istenilen, çok câzibeli bir hayâldir." Gökalp, şunu da eklemektedir: "Tûran mefkûresi olmasaydı, Türkçülük bu kadar süratle yayılmayacaktı."[60]

Gökalp'in Türkçülüğünün siyasal açılım taşımayan, kül-

[56] *Ibid.*, s. 22. Gökalp bu görüşlerini daha önce de aynı biçimde "Hars ve Irk", *Yeni Mecmua* 1918 (62) makalesinde ifade etmiştir; *Hars ve Medeniyet* (Ankara, 1972) içinde yeniden yayımlanmıştır.

[57] "Türkçülük ve Turancılık", *Türkçülüğün Esasları*, s. 25-30.

[58] Yakutlar, Sibirya'nın orman-tundra bölgesinde yerleşmişlerdir.

[59] *Ibid*, s. 26. Ancak, Gökalp'in hemen ardından yönelliği retorik sorudaki belirsizliğe de bakınız: "Bu birliklen maksat nedir? Siyasî bir birlik mi? Şimdilik, hayır!" Bu "şimdilik" kaydı nedeniyle Gökalp'in Türkçü şiir ve makalelerinde karşılaştığım kültürel birlikten daha lazlasını kasteder gibi göründüğü tek örnektir.

[60] *Ibid.*, s. 28.

türel bir proje olduğu, "Siyasî Türkçülük" (1923)[61] adlı yazısında daha da açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır: "Türkçülük siyasî bir fırka değildir; ilmî, felsefî, bedii bir mekteptir; başka bir tabirle, harsî bir mücahede ve teceddüt yoludur."[62] Türkçülüğün klerikalizme, teokrasiye ve istibdata karşı olduğunu, Cumhuriyet Halk Fırkası'nı desteklediğini belirten Gökalp, bu konuda da, tipik bir ikili tanımlamaya başvurmuştur: "Siyasette mesleğimiz Halkçılık ve harsta mesleğimiz Türkçülüktür."[63]

Gökalp'in, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra yayımladığı *Türkçülüğün Esasları*'nda dile getirdiği, milliyetçilik üzerine bu görüşlerin kökenleri, önce bir dizi makale (1912) daha sonra da kitap (1918) olarak yayımlanmış olan *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*'daki yaklaşımlarına kadar uzanmaktadır. Konuyla doğrudan ilgili başlıca makaleler, "Türklüğün Başına Gelenler", "Türk Milleti ve Turan" ve "Milliyet Mefkûresi"dir.[64] Bu yazılar aynı zamanda, Gökalp'in milliyetçiliğe ya da millet idealine atfettiği toplumsal işlevi de ortaya koymaktadır. *Türkçülüğün Esasları*'nda ise, sözkonusu ideal aynı açıklıkla vurgulanmış değildir, çünkü Gökalp, milliyetçilik idealinin artık hedeflerini gerçekleştirmiş olduğunu düşünmektedir. Gökalp Türkler'in bir ulusal yükümlülük, ulusal vicdan ve ulusal ideal duygusuna sahip olmayan, tamamiyle farklı ve dağınık bireyler olduklarını, geri kalmışlıklarının da "kendini tanımamak" ve "millî mesûliyetini bilmemek"[65] durumundan ileri geldiğini yazarken, toplumsal dayanışma sağlayan belli başlı normatif sis-

[61] "Siyasî Türkçülük", *Türkçülüğün Esasları*, s. 170-172.
[62] *Ibid.*, s. 170.
[63] *Ibid.*, s. 172.
[64] "Türklüğün Başına Gelenler", "Türk Milleti ve Turan", "Milliyet Mefkûresi", *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (İstanbul, 196), sırasıyla s. 37-46, 58-64, 70-76.
[65] *Ibid.*, s. 40.

temlerden biri olarak milliyetçiliğin toplumsal işlevine işaret etmek istemişti. Aynı şekilde, bir milliyetçinin görevinin "şahsî temayüllerden, şahsî ihtirâslardan sakınmak, gözünün önünde yalnız mukaddes vazifelerini bulundurmak"[66] olduğunu söylerken de, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi solidarist bir modele oturtuyordu.

"Sosyalist ideal"i de milliyetçi idealin karşısında gören Gökalp, onu ya Türk milliyetçiliğinin "büyük düşmanı"[67] ya da sanayileşme sonrasında ortaya çıkmış olan ve daha yüce milliyetçilik idealine tabi kılınması gereken yeni bir ideal olarak tanımlamıştır: "Kısacası, kavme, ümmete, devlete, vatana, âileye, sınıfa, meslek ocağına v.s... mensup ne kadar mefkûreler varsa hepsi millî mefkûrenin yardımcılarıdır... Gerçi Türkiye'de büyük sanayi kurulduktan sonra bizde de sosyalizm mefkûresi doğacaktır. Fakat bu, diğer küçük mefkûreler gibi millî mefkûrenin bir yardımcısı durumunda kalacaktır."[68]

Böylece Gökalp için, toplumsal dayanışmayı ve dolayısıyla bir toplumun yaşama gücünü güvence altına alan normların ya da normatif sistemlerin bir hiyerarşisi olduğu görülmektedir. Milliyetçilik ideali ise bu hiyerarşinin en üstünde yeralmaktadır. Gökalp'in siyasal-toplumsal kuramı ampirik değil normatiftir, ama sosyolojik terimlerle ifade edilmiştir.

Son olarak, hem bir yaşam felsefesi hem de toplumsal dayanışmanın kültürel harcı olan Gökalp milliyetçiliğinin, Batı uygarlığı, hatta Batı kültürleriyle uzlaşmaz nitelikte olmadığı, yeni Türkiye'nin kültürel ilerlemesine yönelik önerilerinden de anlaşılabilir. "Anavatan, ulusal kültür demektir" görüşünü ortaya atan Gökalp, ulusal kültür üzerine araştır-

[66] *Ibid.*, s. 43.
[67] *Ibid.*, s. 61.
[68] *Ibid.*, s. 75-76. Burada Gökalp'in gönülsüz bir deterministik öngörüde mi bulunduğu, yoksa yalnızca hipotetik terimlerle mi konuştuğu biraz belirsizdir.

ma kurumlarının oluşturulmasını da istemiştir: ulusal ve etnografik müzeler, ulusal arşivler, bir ulusal tarih kitaplığı ve bir istatistik müdürlüğü. Ayrıca, bir tiyatro, bir konservatuvar, bir üniversite ve bir Türkoloji enstitüsünün kurulmasını önermiştir. Bu önerilerin amacı, Türk folkloru, müziği ve tarihiyle ilgili araştırma ve uygulamaları Batı'nın "yöntemlerine" başvurarak geliştirmenin yanısıra, doğrudan doğruya, Batı'nın kültür ve bilimlerinin de Türkiye'ye aktarılıp tanıtılmasıdır.[69]

Ahlâkçı Tasavvuf

Gökalp için Türk milliyetçiliğinin kültürel-normatif bir sistem oluşu gibi İslâm dini de, ahlâki-normatif bir sistemdi; her ikisi de toplumdaki dayanışmanın temellerini oluşturuyordu. Mardin'in doğru bir gözlemle belirtmiş olduğu gibi, Gökalp'i ilgilendiren İslâmiyet'in teolojisi değil, toplumsal işleviydi.[70] Dolayısıyla, bireyci olmayan bir ahlâk felsefesine dayanan analitik bir dayanışmacı toplum modeli oluşturmaya çalıştığı sentezinde, Durkheim'ın sosyolojisini, özellikle "ahlâk bilimi"ni sisteminin üç temel direğinden biri olarak uyarlamış olması, rastlantı değildir. İşte tam burada, "tasavvuf"un, aşkın bir tanrıya erişip katılma ilkesi; Gökalp'in solidarist korporatist modelindeki toplumun bireye üstünlüğü ilkesine uygun düşüyor, destek sağlıyordu. Ancak, Gökalp'in asıl vurguladığı dayanışmacılıktı; tasavvuf dayanışmacılığın bir yardımcısı ve desteği durumundaydı. Aynı zamanda, Türkçülüğün uluslararası uygarlıkla uzlaşabilir oluşu gibi, Gökalp'in idealist bir felsefe olarak tanımladığı İslâm tasavvufu da, Batı'nın idealist geleneğiyle uzlaşabilir nitelikteydi

[69] "Millî Dayanışmayı Kuvvetlendirmek", *Türkçülüğün Esasları*, s. 85, 90, 96.
[70] Şerif Mardin, "Forum"a katkı, *Ziya Gökalp* (Aralık 1974), Cilt I, no. 1, s. 148-149.

ve sonuçta ortaya laik bir denge çıkarıyordu.

Gökalp, diğer dinler gibi İslam'ın da, toplumda birlik ve dayanışmayı sağlamaya yardımcı olduğunu ileri sürmüştür. Ama kendisini ortodoks bir Müslüman saymadığı gibi, İslâmiyet'in devletin resmî dini olmasını da savunmamıştır. Dinleri bilimsel ve karşılaştırmalı olarak araştırmaya girişerek, İslâmiyet'i kendi normatif sisteminin köşetaşlarından biri yapmak istemiştir. Heyd'in bu konudaki gözleminde belki bir isabet payı vardır: "Atatürk'ün anti-İslâmcı tutumuna karşılık, Gökalp, Türkiye'de İslâmiyet üzerine verimli bir bilimsel araştırmanın başlatıcısı ve hatta belki de, ilginç bir dinsel reform hareketinin babası olabilirdi."[71]

Gökalp İslâmiyet'i değişime açık ve içinde geliştiği toplumsal koşullara bağımlı tarihsel bir olgu olarak görmüştü. Durkheim'ı izleyerek, dini, yaşamın sembolik bir ifadesi saymış, İslâmiyet'e özgü dinsel tören ve davranışların akılcı bir açıklamasını aramıştı. Gökalp'in ilk duygusal ve entelektüel eğilimleri İslâm Tasavvufunun ve Batı rasyonalizminin karşılıklı etkileri altında biçimlendirilirken bile (bkz. II. Bölüm.), ortodoks İslâmiyet'in dogması, siyaseti ve ayinlerine bağlanmamıştır. Onu asıl ilgilendiren, tasavvufun, toplumdaki bireyler arasında dayanışma kurabilecek anlamı ve ahlâkî değeriydi.

Gökalp'in İslâmiyet'i modernleştirmek için getirdiği öneriler incelendiğinde, onun bu dini genel olarak hukuksal ve siyasal kurallarından arındırılmış bir ahlâk sistemi olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Şeriat üzerine yeni bir kuram öne sürmüştür. Öncelikle, şeriatın iki kaynağını ayırdetmiştir. Bunlar, bir yanda Kuran'da içerilen tanrısal vahiy

[71] Heyd, *op. cit.*, s. 82. Gökalp'in ortodoks İslâma karşı tutumuna ilişkin açıklamam İslâm hukuku ve teolojisi konusunda bir otorite olan Heyd'e (s. 82-103) dayanmaktadır.

olan *nas* (dogma) ve *sünnet* (Muhammed'in edim ve sözleri) ile, öbür yanda Müslüman topluluğun ortak vicdanını yansıtan *örf*, yani geleneksel hukuktur. Bütün âdetler gibi, İslâm örfü de, toplumsal yapıdaki değişimlere uyum göstermiştir. Bu nedenle de, *nas*'ın açıklanması için *icma* ve *kıyas*'ı da içeren *örf*'e başvurmak gerekir. Hatta "nas"ın yerini tümüyle örfün alması da mümkündür. Gökalp, nasta yeralan, dünya işleriyle ilgili hemen tüm yükümlülüklerin aslında örften türetilmiş olduğunu ve sadece nasa dayanan yükümlülüklerin bile, pratikte uygulanabilmeleri için örfe uydurulması gerektiğini de ileri sürmüştür. Heyd'e göre Gökalp, bu yorumlarıyla, insanla Tanrı arasındaki kişisel ilişki dışındaki tüm dinsel yükümlülüklerin yaptırımlarının toplumsal vicdanda temellendiği sonucuna varmaktadır.[72] Böyle bir yaklaşım, zaten asıl ahlâkî boyutu vurgulanmış olan dinin biraz daha sekülarize edilmesi, Tanrı'nın ve dinsel metafiziğin dünyevileştirilerek toplumla aynı düzleme aktarılmasıdır. Bu konum, toplumu Tanrı, sosyolojiyi de laik bir din haline getirmiş olan başpozitivist Auguste Comte'un yaptığından çok uzak değildir. Gökalp, Durkheim'ı keşfetmeden önce Comte'un yapıtlarıyla tanışmıştı. Ortodoks Müslüman hukukçu ve din bilginlerine dayanarak İslâmiyet'in teolojik ve toplumsal yanlarını ele alış tarzının ve revizyon girişimlerinin değeri ne olursa olsun, buradaki önerilerinin şeriatçı-ümmetçi olmadığı yeterince açıktır.[73]

[72] Heyd, *op. cit.*, s. 85-87.

[73] Gerçekte Heyd bu konuda bazı kayıtlar öne sürmektedir: "Genelde, Gökalp'in kuramlarını desteklemek için İslâm geleneklerine başvurması, ihtiyatla kabul edilmelidir". Heyd ayrıca Gökalp'in *nas ve örf* kuramını "tümüyle öznel" ve "İslâm düşüncesinin temelleriyle uyuşmaz" olarak kabul eden bir başka otoriteyi, H.A.R. Gibb'i zikretmektedir (s. 88). Gökalp'in çabaları, Heyd ve Gibb'in ileri sürdükleri gibi, İslâm teolojisi ve hukukbiliminin kurallarıyla uyumlu olmayabilir. Ancak Gökalp, kuramlarını ortodoks İslâmcı dogma ile temellendirmekte, tam tersine İslâm düşüncesine de uyguladığı kendi özgün kuramından hareket etmektedir.

Gökalp ayrıca, çeşitli İslâm toplumlarında örfün gelişimini inceleyecek ve nasa göre İslâmî yükümlülükleri konu edinmiş olan geleneksel hukuk bilimini (usul-ü fıkıh) tamamlayacak yeni bir bilim dalının oluşturulmasını da önermişti. Din bilginleriyle sosyologların işbirliğine dayanacak bu yeni disiplinin adını da "içtimaî usul-ü fıkıh", yani "hukuk sosyolojisi" olarak düşünmüştü.[74]

"Siyasî Türkçülük"te (1923)[75] Gökalp, siyaset alanının teokrasinin tüm kalıntılarından temizlenmesini ve yasama yetkisinin laik devletin elinde bulunmasını savunmuştu. Dayanışmacı korporatist modeldeki çoğulcu anlayışa uygun olarak, ayrı birer toplumsal birim olan siyasal ve dinsel otoritenin karşılıklı özerkliğini sağlamak gerekiyordu.[76] Gökalp bu görüşten hareketle, laikleştirilmiş devlet yapısı içinde Şeyhülislâmlık makamına yer verilmemesini önerdi. Ayrıca, Şeyhülislam'ın yetkilerinin inanç ve dinsel tören *(ifta)* işleriyle sınırlandırılmasını, hukukî yetkisinin *(kaza)* ise tümüyle devlete aktarılmasını önerdi.[77] Gökalp'in dinsel reforma yönelik öneriler paketi, Şeyhülislâmlık makamının kaldırılmasının yanısıra, dinsel mahkemelerin yönetiminin Adalet Bakanlığı'na, dinsel okulların denetiminin de Eğitim Bakanlığı'na aktarılmasını ve "devlet içinde devlet" olarak gördüğü Vakıflar Bakanlığı'nın kaldırılmasını da içeriyordu. İttihatçı yönetim bu reformlardan bazılarını, Kemalistler'den önce başlatmıştır.[78]

İttihatçı yönetim sırasında saltanata karşı tavrını özellikle şiirlerinde çok sert dile getirmiş olan Gökalp, Kemalist

[74] Heyd, *op. cit.*, s. 88. Heyd bunu "hukukun toplumsal kökenlerinin bilimi" olarak tanımlamaktadır.

[75] "Siyasî Türkçülük", *Türkçülüğün Esasları*, s. 170-171.

[76] Bu Heyd'in ileri sürdüğü gibi ortodoks İslâm'ın özüne aykırı olabilir (s. 89), ama bu durum Gökalp'in fazla önemsediği bir konu değildir.

[77] Heyd, *op. cit.*, s. 89.

[78] Bakınız Heyd, *op. cit.*, s. 90-92.

yönetimin ilk yıllarında da padişahlığın kaldırılmasını ve halifelikten ayrılmasını (1922) desteklemiştir. Mart 1924'te, yani ölümünden kısa bir süre önce halifeliğin kaldırılmasına da karşı çıkmamıştır. Buna karşın, halifeliği açıkça olumsuzlamamış olması, tepki ve suçlamalarla karşılaşmasına yolaçmıştır. Bazıları onun bu tavrını sözde ümmetçilik eğiliminin bir başka belirtisi olarak göstermişler, hatta onun Türkçü milliyetçiliğini bile sorgulayabilmişlerdir. Tüm Cumhuriyet tarihi boyunca, modern Türk milliyetçiliğinin tartışmasız babası olarak kabul edilmesine karşın, bu yakıştırmaların yine de yapılabilmiş olması, Gökalp'in, ahlâksal ve kültürel bir kurum olarak dine tanımak istediği konumun ve bu kurumu yeniden örgütleme çabasının talihsiz bir sonucudur. Ama bunu haketmemiş de değildir. Çünkü Cumhuriyet kuşaklarına çağdaşlaşmayı, laikliği, Türk milliyetçiliğini ("en yüce ideal") anlatmış olan üstad, bu konuda, İslâm'ın Türk toplumundaki tarihsel konumunu ve toplumsal işlevini dikkate alınması zorunlu gerçeklikler olarak görmeye çalışırken, gerçekçiliği galiba ileri götürmüş; moral solidarizmini bir "etik korporasyon" olarak yapılandırmaya kadar varmıştır. Şöyle ki:

Gökalp, imamların yönettiği yerel camilerden (mescid) müftülerin yönettiği, kentlerdeki büyük camilere (cami-i kebir) ve en yüksek dinsel otorite olarak bir baş-müftüye dek uzanan, ülke çapında bir dinsel örgütlenme öngörüyordu. İslâm toplumlarının baş-müftüleri, tüm Müslüman ulusları kapsayan İslâm topluluğunun başı olarak bir halife seçeceklerdi. Ancak, Roma Katolik Kilisesi'ni de andıran bu dinsel örgütlenme, ulusun laik siyasal kurumlarından tamamiyle ayrı olacaktı. Kendi konferans ve kongreleriyle bu etik korporasyon, sadece manevi bir otoriteyi temsil edecekti. Ama bu görüşler, son tahlilde, Gökalp'in sisteminde merkezî bir yer tutmaktan uzaktır; bu konuyla ilgili yazılar, düşünsel gelişi-

minin ikinci evresinde yazılmış birkaç makaleden ibarettir.[79]

Gökalp'te İslâm konusunda daha önemli olan tasavvuftur, çünkü onun idealist felsefesine ve solidarizmine yatkındır. "Muhiddini Arabî" (1911)[80] adlı makalesinde Gökalp, Müslüman düşünürler arasında günün idealist felsefesine en çok yaklaşan kişinin Muhiddini Arabî olduğunu belirtmektedir. Arabî'nin mutasavvıfların doğrudan deneyimle ulaştıkları sezgi durumlarının "akılcı bir açıklamasını" verdiğini söylemektedir. Gökalp'e göre tasavvufu Batı felsefesinde mistisizm denilen düşünce tarzıyla karıştırmamak gerekir. Tasavvuf, genel anlamda idealizme karşılıktır. Mutasavvıflar arasında farklı idealizm biçimlerini temsil edenler de, mistik olanlar da vardır. Tasavvuf, olgular dünyasına gerçek bir varlık yakıştırmayan, çeşitli doktrinleri kapsayan genel bir terimdir. İdealistlerin kimisi gerçekliği düşüncelere, kimisi duyu deneyimlerine, kimisi de iradeye indirgemişlerdir. Bunların tasavvuftaki karşılığı, mutasavvıfların "makam" dedikleri şeydir. Varoluşu ancak düşünce planında kabul edenler, yalnızca idealisttir. Ama mutasavvıf mükemmeliyeti arayan kişi olduğu için, bu makamda kalamaz. Sürekli ilerleme ve yükselme arayışı içinde olduğu için de şunu keşfeder: Düşünce, bilince dışarıdan yansıtılan bir üründür ve algıladığımız nesnelerin dışsal bir kaynağı vardır. İşte bu makama ulaşanlar sansasyonalistlerdir. Ama en üstün makam, iradenin önemini kavramaktır. İrade, varoluşun en mutlak, en gerçek parçasıdır; yalnızca "olan" mükemmeliyetlere erişmekle yetinmez, "olması gereken"leri de algılamaya ve oldurmaya çalışır.[81]

[79] Bakınız *Heyd*, op. cit., s. 93.

[80] *Genç Kalemler*, 1911 (8); Niyazi Berkes, çev., *Turkish Nationalism and Western Civilization* (New York, 1959), s. 50-55'te.

[81] *Ibid.*, s. 50-51. Bu aktarmayı, Berkes'teki İngilizce metinden yaptığım için bazı hatalar yapmış olabilirim.

Gökalp, Batı felsefesi tarihinde idealizmin geçirdiği üç aşamanın "tamı tamına" mistiklerin bu üç "merhale"sine tekabül ettiğini ileri sürmüştür. Berkeley ve Kant ilk iki aşamanın, Fouillé, Guyeau, Nietzsche ve James gibi yeni filozoflar da son aşamanın temsilcileridir.[82] Gökalp'e göre bu filozoflar, ideallerin *idées-forces*'den (kuvvet-fikir) başka bir şey olmadığını, inanç ve fikirlerin sadece edilgen düşünceler değil, aynı zamanda yaratıcı ya da yıkıcı etkin kuvvetler olduğunu ortaya atmıştır.[83] Bu idealist felsefenin ahlâksal boyutu ise, insanın, eylemleriyle "olması gereken"i gerçekleştirmeye çalışmasını talep etmektedir. Gökalp'in bu ilk formülasyonu daha sonra sosyolojik bir nesnellik kaygısıyla bir ölçüde yumuşatılmış (aşağıda "Sentez" adlı bölüme bakınız), ancak temeldeki idealist epistemoloji büyük ölçüde korunmuştur.[84]

Her ne kadar tasavvuf ve dolayısıyla İslâmiyet Gökalp'in düşünsel gelişiminin ilk aşamalarında belli bir roloynamış ve toplumsal felsefesinin arka planını oluşturmuş olsa da, ileride yazılarında fazla yeralmış değildir. Asıl denediği, laik bir ahlâk felsefesinin ve bilimsel bir toplum kuramının, temelde tasavvuf felsefesi ve ahlâkıyla yakınlığını ve uzlaşabilirliğini göstermeye çalışmak olmuştur. Bu anlamda İslâmiyet, Gökalp'in genel ahlâk sisteminin sadece bir parçasını oluşturuyor, kültürel Türkçülüğünü ve moral solidarizmini destekliyordu. Yüzyılın dönümünde ağırlık kazanan materyalist pozitivizmlere tepki duyan Gökalp için dinin toplumsal işlevi, teolojik boyutundan çok daha önemliydi. Siyasal boyutu da yoktu.

[82] *Ibid.*, s. 51. William James gibi bir pragmatistin ötekilerle aynı gruba nasıl sokulduğu açık değildir.
[83] *Ibid*, s. 52.
[84] Bakınız *Ibid.*, s. 53. Gökalp, gerçek varlığın ruh, maddenin ruhun yansıması olduğunu söylüyor.

Çağdaş Batı Korporatizmi

Gökalp, milliyetçiliğe ve tasavvufa dayanan felsefesini bilimsel bir kuram içinde sunmak istemiştir. Avrupa'da geliştirilmekte olan korporatist toplumsal-siyasal düşünce, ona bu imkânı sağlıyordu. Türkçülük, İslâmcılık ve Çağdaşlık'tan oluşan sentezinde üçüncü öğe olarak yer verdiği Batıcılığın Gökalp için anlamı, Batı kapitalizminin bilimsel ve teknolojik başarılarının yanısıra, toplumsal-siyasal düşüncenin belli bir türünü de içeriyordu. Bu düşünce tarzında, pozitivist yöntem bilimselliği sağlamakta, idealist epistemoloji ise ahlâk felsefesinin temelini oluşturmaktaydı. Liberal ve Marksist modelleri reddeden bu düşünce akımının savunduğu toplumsal-siyasal kuram ve model, dayanışmacı/solidarist korporatizmdi.

Gökalp'in görüşlerini yakından tanıdığı Avrupalı düşünürler arasında Emile Durkheim'ı başlıca esin kaynağı olarak anması, raslantı değildir. Gökalp'in birçok kuramsal yazısı, küçük değişikliklerle, hatta bazen aynen Durkheim'ı izler. Gökalp, diğer Avrupalı korporatist düşünürlerin bazılarının yapıtlarını da onun aracılığıyla tanımıştır. Bu düşünürlerin başında, dayanışmacı eğilimli Fransız ekonomist Paul Cauwès ve korumacılığın ısrarlı bir savunucusu olan Alman ekonomist Friedrich List gelmektedir. Cauwès ve List'in liberal siyasal iktisadı eleştiren ve organisist bir "ulusal ekonomi"yi savunan görüşleri, Gökalp'i Durkheim'ın düşünceleri kadar etkilemiştir.

Toplumda İşbölümü (1893) adlı kitabının ikinci baskısına (1902) yazdığı ünlü Önsöz'ünde Emile Durkheim, "meslek gruplarının çağdaş toplumsal düzende oynayacağı rolün" önemini önceden görmüştü.[85] Çağdaş korporatizmin mani-

[85] Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, çev. George Simpson (Glencoe, Ill., 1960).

festosu saydığım bu belgeden, Gökalp'in solidarist korporatizmini yerli yerine oturtmamıza yardımcı olacağını düşünerek, uzunca bir alıntı yapmak istiyorum.

"Bu kitapta, ekonomik yaşamın içinde bulunduğu hukukî ve ahlâkî anomi (normsuzluk) durumunu ısrarla belirtiyoruz. Gerçekten de ekonomik düzende meslek ahlâkı en alt düzeye inmiştir... Aşağıda göstereceğimiz gibi, dinmek bilmeyen çatışmaların ve ekonomi dünyasının çok acıklı bir biçimde sergilediği bir sürü bozukluğun nedeni, işte bu anomik durumdur... Artık görev duygusunun içimizde güçlü bir biçimde yerleşmesi için, içinde yaşadığımız koşullara bakıp uyanmamız gerekir... Zamanımızın tümünü kendi özçıkarımızı gözetme kuralına uymakla geçirirsek, çıkarcı olmamayı, kendimizi unutmayı, özveriyi nasıl öğrenebiliriz? Bunu yapmazsak, her türlü ekonomik disiplinden yoksunluğumuz, etkilerini ekonomi dünyasının dışına da taşırıp kamu ahlâkını zayıflatma sonucunu yaratmaz mı?

Kötülüğü böylece gözlemledik ama, bunun kaynağı nedir ve çaresi ne olabilir?

Bu kitapta özellikle göstermeye çalıştık ki, bazen haksızca iddia edildiği üzere, bu durumun sorumlusu işbölümü değildir. Işbölümünün mutlaka dağınıklık ve uyumsuzluk yaratması gerekmez. Meslekî işlevler birbirleriyle yeterli temas içinde oldukları sürece, kendilerini düzenleme ve dengeleme eğilimindedirler... Ama anominin son bulması için, gereksinim duyulan kurallar sistemini oluşturacak bir grubun varolması ya da kurulması şarttır... Ne siyasal toplum ne de Devlet bu işlevi yüklenemez; ekonomik yaşam uzmanlaşmış olduğu ve her geçen gün bu uzmanlaşma daha da derinleştiği için, onların yetkinlik ve eylem alanına sığmaz. Meslekî etkinlikler yetkin bir biçimde ancak işleyişlerini iyi bilecek kadar onlarla içiçe olan, bütün ihtiyaçlarını hissedebilen ve tüm sorunlarını izleyebilecek bir grup tarafından düzenlene-

bilir. Bu gereklerin hepsine cevap verebilen tek grup, tek bir gövde halinde birleşmiş ve örgütlenmiş olmak kaydıyla, aynı sanayi kolunun tüm öğeleri tarafından meydana getirilecek gruptur. Korporasyon ya da meslekî grup denen işte budur.

Bugün ise ekonomik düzende meslek ahlâkı ne kadar varsa meslek grupları da o kadar vardır. On sekizinci yüzyıl eski korporasyonları haklı olarak ortadan kaldırdığından beri, bunları yeni temeller üzerinde geri getirmek için sadece kısmî ve yetersiz girişimler yapılmıştır... Eskiden yerel olan pazar artık ulusal ve uluslararası hale geldiğinden, korporasyonun da aynı kapsama ulaşması gerekir. Yalnızca bir kentin çalışanlarıyla sınırlı kalmak yerine öyle bir biçimde genişlemelidir ki, bir mesleğin tüm bölgeye yayılmış bütün üyelerini içine almalıdır; çünkü bunlar kentte de yaşasalar, kırsal kesimde de yaşasalar doğal dayanışma içindedirler ve ortak bir yaşamı paylaşmaktadırlar. Bu ortak yaşam bazı bakımlardan her türlü bölgesel belirlenimden bağımsız olduğu için, o mesleğin işlevini ifade edecek, düzenleyecek, en uygun organ kurulmalıdır. Ayrıca, bu organın toplumsal yaşamın merkezî organı ile doğrudan temas içinde olması da gerekecektir; çünkü bir ülkedeki çok çeşitli meslek kategorilerini ilgilendiren önemli olayların kaçınılmaz genel etkilerini Devlet'in görmemezlikten gelmesi düşünülemez. Onun için de müdahale eder... Ama bu düzenleyici müdahale, eğer gerekmişse, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda olduğu gibi dejenere olup dar bir vesayete dönüşmemelidir. Bu iki bağlantılı organ ayrı ve özerk kalmalıdır; herbirinin ancak kendisinin üstlenebileceği ayrı işlevi vardır. Eğer sanayi ile ilgili yasal düzenlemelerin genel ilkelerini koyma işlevi devlette olursa, bunları farklı iş kollarına göre farklılaştırmak mümkün olmaz... Korporasyonun siyasal örgütlenmemizin en önemli temellerinden biri haline gelmesini beklemek için nedenler vardır... (ekonomik yaşam) geliştikçe, korporasyon

toplumda daha ileri ve daha belirleyici bir konum almak zorunda kalacaktır. Önceleri komünal organizasyonun temel birimi idi. Ama eskiden özerk bir organizma olan komün artık bugün Devlet içinde yerini kaybetmiş olduğundan (yerel pazarın ulusal pazar içinde erimesi gibi), korporasyonun da benzer bir dönüşüm geçirerek Devlet'in temel birimi ve en temel siyasal birlik haline gelmek zorunda olduğunu düşünmek yersiz olmayacaktır. Toplum, bugün olduğu gibi yanyana duran bölgesel birimlerin kaba bir toplamı olarak kalacağına, ulusal korporasyonlardan oluşan muazzam bir sistem haline gelecektir. Zaten çeşitli çevrelerden millet meclislerinin bölgesel esasa göre değil, mesleklere göre seçilmesi talepleri gelmektedir, böylelikle siyasal meclisler, toplumsal çıkarların.. ve bunların ilişkilerinin çeşitliliğini elbette daha hassas biçimde ifade edeceklerdir. Toplumsal yaşamın bütünlüğünün daha sadık bir tablosu olacaklardır. Ama bu şekilde ulusun kendi bilincine varıp meslekler halinde gruplanmasını söylüyor olmamız, aynı zamanda örgütlü mesleğin ve korporasyonun kamu yaşamının temel organı olması gerektiği anlamına da gelmiyor mu?.. Böylece Avrupa toplumlarının yapısında, başka yerlerde belirttiğimiz, büyük uçurum kapatılmış olacak... Sonsuz sayıda örgütlenmemiş bireyden oluşan ve anormal derecede güçlü bir Devlet tarafından bastırılan ve kuşatılan bir toplum, gerçekten de tam bir sosyolojik ucubedir. Çünkü kollektif eylem her zaman için, tek ve benzersiz bir organ olan Devlet'in dolayımıyla ifade edilemeyecek kadar karmaşıktır. Kaldı ki Devlet bireylerden çok uzaktır; onlarla ilişkileri, bireysel vicdanlarına derinlemesine nüfuz edemeyecek ve onları içten toplumsallaştıramayacak kadar dışsal ve kesintilidir. İnsanlar, içinde komünal yaşam sürdürdükleri tek çerçeve Devlet olursa, kaçınılmaz biçimde teması kaybederler, kayıtsızlaşırlar ve böylece toplum çözülür ve dağılır. Bir ulus ancak Devlet'le birey arasına böy-

le bir dizi ikincil meslekî grup, ara-kademe olarak yerleştirildiği zaman varlığını sürdürebilir. Bireylere, onları kendi meslek alanlarında güçlü biçimde yönlendirecek ve bu yolla toplumsal yaşamın genel akıntısına uydurabilecek kadar yakın olan ancak bunlardır. İşte, meslek gruplarının bu rolü oynamaya ne kadar uygun olduklarını ve geleceklerinin olduğunu böylece göstermiş oluyoruz."[86]

Bu satırlarda dile getirilen dünya görüşü ve kuramın, Gökalp'in üçlü sentezinin "bilimsel" bileşeni olduğu görülecektir. Ancak, izleyen bölümde bu sentezi ele almadan önce, korporatizm üzerine kendi görüşlerimi de belirtmem yerinde olacaktır.

Korporatizm, özel mülkiyet ve girişimin önceliği ilkesine dayanan kapitalist üretim tarzının egemen olduğu bir toplumu varsayan bir düşünce sistemi ve bir dizi kuruma işaret eder. Korporatizm, tanımı gereği, anti-sosyalist ve anti-Marksist'tir. Aynı zamanda, felsefesi, siyaset ve iktisat anlayışı bakımından anti-liberaldir; ancak, anti-kapitalist değildir. Dolayısıyla, "sol-korporatizm" ve "liberal-korporatizm" gibi terimler, kendi içinde çelişkilidir. Bazı yazarların yaptığı gibi, "sol" ve "liberal" terimlerini sıfat gibi kullanarak korporatizmin görece popülist (ve bu anlamda sol) ya da görece hoşgörülü ve çoğulcu (ve bu anlamda liberal) biçimlerinden sözedilmesi bile yanıltıcı olur. İki dünya savaşı arası korporatist kuramcıların bir "üçüncü yol" *(tertium genus)* olarak vaftiz ettikleri korporatizmin iki alt-türü ayırdedilebilir: dayanışmacı ya da solidarist korporatizm ve faşist korporatizm ya da faşizm. Solidarizm, siyasal ve kültürel liberalizmin bazı ilkelerini belli idealler halinde hâlâ içinde barındırmakla birlikte, bütünsel bir ekonomik, toplumsal ve siyasal örgütlenme modeli olarak liberalizmi reddeder. Bana göre ne solida-

[86] *Ibid.*, s. 1-2, 4, 5, 24, 27 ve 28.

rizm ne de faşizm, korporatist kuramcı ve ideologların hemen tümünün ve bazı siyaset bilimcilerin iddialarının tersine, kapitalizm ve sosyalizm arasında bir "üçüncü yol" ya da bunların bir sentezini oluşturmaz. Solidarist ve faşist çeşitlemeleriyle korporatizm, "birinci yolun", yani kapitalizmin bir türevinden başka bir şey değildir. Liberalizm ya da liberal kapitalizm ve sosyalizm ya da Marksist sosyalizmle aynı soyutlama düzeyinde bulunan bir kategoridir ve tekelci kapitalizmin yeni rasyoneli olarak liberalizmin yerine sahneye çıkarılmıştır.

Korporatist kuram ve pratiklerin doğuşunu ya da ağırlık kazanmasını, "kapitalizmin bunalımları"nın bir sonucu olarak görüyorum ve bu bakımdan özellikle iki bunalım türünün önemli olduğunu düşünüyorum: birikim bunalımı ve bölüşüm bunalımı. Bunlardan birincisi, özellikle gecikmiş kapitalizmde izlenebilir. Burada korporatizm formülü, bir devlet kapitalizminin neo-merkantilist politikalarının koruması altında, emek gücünün sıkı bir şekilde denetlenmesini sağlayarak, özel sermaye birikiminin hızlanmasına yardımcı olmaktadır. (Bu bakımdan, çeşitli "devletçilik"leri [Türkiye'deki dahil] sosyalizan ya da anti-kapitalist saymak çok yanlıştır.) Bölüşüm bunalımını ise, gelişmiş sanayi kapitalizminde izlemek mümkündür. Burada da korporatizm formülü, sayıca ve örgütlenme bakımından gelişmiş işçi sınıfı ile kendini tehdit altında hisseden tekelci sermaye arasındaki sınıfsal kutuplaşmanın kontrol altına alınmasını sağlamaktadır. Her iki bağlamda da korporatizm, bunalımın kendine özgül niteliği ve yoğunluğu ile bir ülkedeki toplumsal örgütlenme, sınıflar dengesi, siyasal kültür ve kurumsal gelenekler gibi ikincil, ara-değişkenlere bağlı olarak, solidarist ya da faşist boyutlar kazanabilir. Dolayısıyla, bazı Marksist çözümlemelerin tersine, faşizmle tekelci sermaye arasında bire-bir karşılıklılık olduğunu varsaymadığım gibi, solidarizmden faşizme doğrusal

bir geçişin kaçınılmazlığını da ileri sürmüyorum.

Bana göre, korporatizm, üç ayrı düzeyde incelenebilecek bir düşünce ve eylem sistemidir. Bu düzeyler mantıksal olarak birbirleriyle bağlantılıysa da, pratikte hepsinin birlikte ortaya çıkması şart değildir. Buna göre korporatizm: (1) belli bir toplum ve ekonomi modeli hakkında bir felsefe-ideolojidir; (2) bir dizi ekonomi ve sınıf politikaları ve çıkarların temsiline yönelik fiilî süreçlerdir; (3) belli bir siyasal kurumsallaşma ve otoriter karar alma biçimidir.

İkinci ve üçüncü düzeylerde gerçekleşebilecek bir korporatizm, birinci düzeydeki belirli bir toplum ve ekonomi modelinde hareket edildiğinin karinesidir. Bu modelin açık seçik işlenmiş olması gerekmez, çünkü (2) ve (3), (1)'den aksiyomatik olarak türer. Korporatizm, her zaman üç düzeyde birden aynı dozda ortaya çıkmamış, iyice kristalize olmamış olabilir, dolayısıyla hemen kolayca tanınamayabilir. Örneğin, ikinci düzeyin bazı belirtileri vardır, üçüncü düzeyin de ancak kısmen somutlanması sözkonusudur, ama birinci düzeyin öznel bir ifadesini ve formülasyonunu bulamayabiliriz. Ayrıca, korporatizmin hem kısmen hem de tam olarak geliştiği durumlarda, daha çoğulcu solidarizmle ya da totaliter faşizmle karşılaşmamız mümkündür.

Öyleyse, bir toplum modeli ve felsefesi olarak korporatizm, açıkça ve ayrıntılı formüle edilmiş programatik bir siyasal ideoloji oluşturabileceği gibi, daha belirsiz ve gevşek bir dünya görüşü olarak da kalabilmektedir. Başka bir boyutta ya da düzeyde ise korporatizm, böyle bir dünya görüşü ya da ideolojinin sonucu olan ya da bununla uyum içinde bulunan bir fiilî pratikler ve politikalar bütünüdür. Üçüncü bir düzey ya da boyutta ise ikinci düzeydeki *de facto* dışavurumlarının ötesinde, elle tutulur siyasal kurumlar ve hukuksal yapılar olarak *de jure* de gerçekleşebilir.

Bir toplum ve ekonomi modeli olarak korporatizm, toplu-

mu, birbirine karşılıklı bağımlı ve işlevsel bakımdan birbirini tamamlayan parçalardan oluşan, organik ve kendi içinde uyumlu bir bütün olarak görür. Temel birimler, toplumun molekülleri de, meslek grupları ve bunların örgütleri, yani korporasyonlardır. Liberal toplum modelinin (analitik ve normatif bakımlardan) Birey'i temel birim ya da birinci kategori olarak kabul etmesine karşılık korporatizm, bir yandan bireyciliği toplumu atomize eden bir eğilim saymakta, dolayısıyla toplumsal organizmanın dengesini ve yaşama imkânını yıkıcı bir etki yaptığını ileri sürmektedir. Öbür yandan da Marksist toplum modelindeki Toplumsal Sınıf kategorisine karşı çıkmakta; sınıfların varlığının ya da en azından mücadele ve savaşlarının, belli bir toplumsal sistemin korunup sürdürülmesine zarar verdiğini iddia etmektedir. Böylece korporatizm, kapitalist toplumun liberal modelinde anarşik bir eğilimin içkin olduğu yolundaki Marksist eleştiriyi ödünç alır; ama bir yandan da sınıfın yerine meslek gruplarını, korporasyonu geçirerek, kapitalist toplumda uyumu sağlayabilecek yeni bir mantık ve mekanizma getirmeye çalışır ve sonuçta, Marksist eleştiriyi de hükümsüz kıldığını düşünür.

Liberal paradigmanın tersine, korporatist modelde toplum, bireylerin toplamından ibaret değildir; kamu yararı da, piyasa mekanizmasının görünmez bir el işleyişiyle sağladığı düzen sayesinde, bireylerin olabildiğince bilgili ve bilinçli bir şekilde kendi özçıkarlarının peşinden koşmalarıyla gerçekleşemez. Bu modelde toplum, bireylerin sayısal toplamından daha büyük bir bütün olarak görülür; bireyler karşısında kendi gerçekliği vardır, öncelik ve ayrıcalıklara sahiptir. Bireylerin kendi çıkarları için çalışmaları, özel mülkiyet ve girişimleri, toplumsal dayanışmaya hizmet ettiği ve kendi başına bir üstün değer olan kamu yararına zarar vermediği ölçüde meşru sayılır. Başka bir deyişle korporatizm, genel, total sermaye anlamında kapitalizmin uzun vadeli varoluşunu

öne çıkarmakla; ancak bireysel, özel sermayelerin kısa vadeli dar çıkarlarına meşruiyet sağlayabilen liberal mantığa kıyasla, kapitalist topluma daha yüksek bir rasyonalite kazandırdığı iddiasındadır. Rekabetçi kapitalizmin, kârı maksimize etmeye yönelik mantığı terk edilmemiş, ama rekabetçilik sonrası, yani tekelci aşamada, kapitalist sistemin kalıcılığını pekiştirmeye yönelik, sözde daha üst bir mantığa tabi kılınmıştır. Bu, hem gelişmiş sanayi ülkeleri hem de neo-merkantilist ve devletçi ekonomiler için geçerlidir.

Korporatizmin ikinci, yani *de facto* düzeyinde, çıkarların temsiline ilişkin, birinci düzeyin türevleri olan süreçler ve uygulamalar sözkonusudur. Bunlar bireysel çıkarlar ya da sınıf çıkarları değil, doğrudan doğruya meslekî korporasyonlar ya da korporatif temelde örgütlenmiş çıkar grupları tarafından temsil edilen toplu çıkarlardır. Yine bu düzeyde, tipik yönetim, ekonomi ve sınıf politikaları yeralır. Bunlara, bir zorunluluk olarak değilse de, çoğu kez, devletçi yapılar, ekonomik konseyler, karma işçi-işveren kuruluşları gibi hükümet-dışı kararalma organları eşlik eder. Ekonominin devletten ayrı tutulduğu ve devlete göre daha önemli, birincil sayıldığı liberal modelde görülebilen en ileri devlet müdahale ve düzenlemelerinden farklı olarak, korporatist modelde devletçilik ya da etatizm hangi biçim ve yoğunlukta olursa olsun, devlet ve ekonomi arasındaki ayrım bulanıklaşmıştır ya da bu ikisi ayrılmaz biçimde birbirine bağlanmıştır. Örneğin faşist korporatizmde devlet ve siyaset sadece topluma değil, ekonomiye göre de birincildir. Korporatist devletçilikte devletin işlevi teşvik ve yolgöstermeyle sınırlı değildir; aynı zamanda ekonomiyi yönlendirir, denetler ve yönetir; emek ve sermaye, işveren ve işçi arasında arabulucu rolü oynar, sık sık greve, bazen de lokavta karşı yetkilerini kullanır.

Korporatizm, siyasal ve hukuksal bir örgütlenme modeli olarak da, hem kuram hem pratikte ayırdedici özelliklere sa-

hiptir. Liberal paradigmada siyasal etkinliğin temel birimi, devlete karşı hukuksal güvenceleri olan bireydir; çıkarların ifade ve bütünleştirilerek temsil edilmesinin ana mekanizmalarını ise çıkar grupları ve siyasal partiler oluşturur. Gruplar gelişmemiş ve "örtük" (latent) ya da örgütlü olabilir. Örgütlenmiş grup, tanımı gereği, ayrı bireysel çıkarların belli bir zaman diliminde örtüşmesi durumunda gerçekleşir ve ortak hedef elde edildiğinde ya da geçersizleştiğinde dağılır. Liberal modelde, ifade edilmiş ve birleştirilmiş çıkarların, bağlayıcı, merkezi siyasal kararlara dönüşmesine aracılık eden başlıca yapı da, siyasal partilerden oluşan parlamento kurumudur. Bölgesel *(teritoryal)* ilkesine göre seçilen, çoğunluk ilkesine ve hükümet-partisine seçim dönemi boyunca geçerli olmak üzere tanınmış vekâlet yetkisi ilkesine göre çalışan parlamentonun üstünlüğü, liberal modelin bir aksiyomudur. Buna da, yasamanın üstünlüğü ilkesi ya da "parlamenter meşruiyet" ilkesi denir.

Buna karşılık korporatist paradigmada siyasal etkinlik ve örgütlenmenin temel birimleri, tek başına bireyler ve değişime açık gruplar değil; açık biçimde tanımlanmış, kalıcı meslek gruplarıdır ve devletle ilişkileri yasal ya da *de facto* yapılarca önceden belirlenmiştir. Çıkarların ifade, temsil ve dengesini sağlayan mekanizma da, esas olarak bunların yanısıra gruplar ve siyasal partiler değil, ya tümüyle bunların yerini alan ya da varolan ve çeşitli biçimlerde ortaya çıkabilen korporatif örgütlenmelerdir. Merkezî siyasal karar alma mekanizmasını ise, korporasyonlar ya da korporatif temelde örgütlenmiş çıkar gruplarıyla devleti biraraya getiren yönetsel yapılar oluşturur. Bu siyasal kararalma mekanizması bölge ilkesine göre değil, işlevsel *(fonksiyonel)* temsil esasına dayanan korporatif ilkeye göre seçilmiş bir parlamento olabileceği gibi, doğrudan doğruya parlamentonun yerini alan, piramit biçiminde örgütlenmiş korporatif konseylerden de olu-

şabilir. Burada çeşitlemeler görülebilir: tek bir korporatif meclis de (saf anayasal korporatizm) ya da göreceli ağırlıkları değişebilen, korporatif ve bölgesel esasa göre seçilmiş meclislerin bir bileşimi de (karma anayasal korporatizm) mümkündür. Son olarak korporatizm, siyasal parti sistemini tümüyle ortadan kaldırmayıp ikincil kılarak, onunla birlikte de varolabilir.

Çıkarların siyasal temsilini tekelinde bulunduran ve belli bir meslekî sektörde işçilerle işverenleri birarada barındıran korporasyonlar, her düzeyde tek olmak zorunda değildir (meslek kategorilerinin sayısı her korporatizmin kendi şemasına göre değişmektedir). Ama ulusal düzeyde ve eğer daha gevşek korporatist düzenleme ve yapıların ötesinde bir korporatif örgütlenme biçimlenmişse, tek olarak bulunmaları gerekir.

Yani korporatizm, "korporatif devlet" ya da "korporasyon"izme göre daha geniş bir kategoridir ve bunların sık sık özdeş sayılmış olduğu "faşizm"le örtüşür, ama çakışmaz. Korporatist bir ideoloji, *de facto* korporatizm ya da *de jure* korporatizm (tam ya da kısmî), korporatizmin hem faşist hem de solidarist türlerinde görülebilir. Tam açılımını yapmış "korporatif devlet"in ilk kez iki dünya savaşı arasında Avrupa'nın klasik faşist ülkelerinde görülmüş olması, sadece tarihsel bir olgudur; tam anlamıyla korporatif bir devletin, faşist değil solidarist olması da kuramsal olarak mümkündür.[87] Kaldı ki, II. Dünya Savaşı sonrasında, gelişmiş kapitalist ülkelerde bile liberalizm, artık yalnızca karar alma sürecinin odakları durumunda olmayan belli siyasal kurumlar biçiminde ve gerçek süreçlerin gerisinde kalan tortusal bir

[87] Ernst Nolte'nin, belki de faşizmin entelektüel ve teorik kaynakları hakkında en iyi çalışmalardan biri olan *Three Faces of Fascism* (New York, 1969) adlı yapıtında, solidarist türünü tümüyle gözardı ederek, korporatizmi kestirmeden "faşistlerin en gerici talebi" olarak adlandırması ilginçtir.

ideoloji olarak varlığını sürdürmüş ve egemen paradigma olmaktan çıkmıştır. Çok yakın zamana kadar, korporatizmin faşizme indirgenmesi, sadece ileri kapitalist toplumlardaki faşist olmayan, ama kesinlikle korporatist (yani solidarist korporatist) öğelerin[88] değil, savaş öncesinde ve sonrasında, sanayileşmemiş ülkelerdeki solidarist ve faşizan korporatist oluşumların da[89] değerlendirilmesini engellemiştir. Kısacası, korporatizm ve faşizm özdeş tutulmamalıdır. Aksi takdirde, 1945 öncesi ve sonrasında, Batı ve Üçüncü Dünya ülkelerindeki solidarist korporatizm gözden kaçırılacaktır.[90]

Son olarak, siyasal korporatizmden sözedebilmek için, anayasal korporatizmin varlığı, zorunlu değil ama açık ki yeterli bir koşuldur. Korporatizm, anayasal düzeyde kristalleşmemiş olduğu bir sistemde, siyasal kurumsallaşmanın diğer düzeylerinde de yasalar ve tüzüklerde ifadesini bulmuş ya da bulmamış olarak varolabilir. Buna bağlı olarak korporatist düzenlemeler, *de facto* ya da *de jure*, çıkarların temsilini ve merkezî siyasal kararalma sistemindeki tüm meslekî örgütlerini ya da sektörlerini içine almıyor olabilir. Dışlama ya da yasaklama, ya gayrı-resmî yöntemlerle, ya "kamu kuruluşu" statüsü tanımayarak yarı-yasal yoldan, ya da doğrudan doğruya yasaklayıcı yasalar aracılığıyla gerçekleştirilebilir. (Kuşkusuz, korporatizmin en geniş kapsamlı biçimlerinde bi-

[88] İngiltere'de "yarı-korporatizm" için, bakınız Samuel Beer, *British Politics in the Collectivist Age* (New York, 1969); İskandinavya'da "sayısal korporatizm" için, bakınız Robert Dahl, der., *Political Opposition in Western Democracies* (New Haven, 1966); genel olarak "yeni-korporatizm" için bakınız Robert Presthus, der., *Interest Groups in International Perspective* (Philadelphia, 1974); "liberal korporatizm" için (bana göre "terimlerde çelişki" oluşturan) bakınız Philippe Schmitter, der., *Liberal Corporatism in Western Europe* (CPS'nin özel sayısı, Nisan 1977).

[89] Latin Amerika'da savaş sonrası korporatist gelişmeler için bakınız örneğin F. Pike ve T. Stritch, der., *The New Corporatism* (Notre Dame, 1974). İki savaş arası korporatist "novo estado"ya bir örnek için bakınız Philippe Schmitter, *Interest Conflict and Political Change in Brazil* (Stanford, 1971).

[90] Bu çok geniş konuya burada girmemiz mümkün değildir.

le, meslekî örgütlenmelere tanınacak farklı ağırlıklar, öncelikle ülkenin sınıfsal yapısına bağlı olacaktır.)

Korporatist siyasal yapılara açıkça anayasal ya da yasal statü tanınmamış korporatist sistemlerde, siyasal partiler ve parlamento korunmuş oldukları halde, artık temel siyasal karar alma mekanizması olmaktan çıkmışlardır; hükümetteki parti kararlarını, korporatist konsey ve yapılarda resmen temsil edilen ya da bunlar üzerinde gayri-resmî etkileri olan örgütlü çıkar gruplarının önceden onayını aldıktan sonra belirler. Bu süreç özellikle, "demokrasinin bunalımı"ndan (yani liberal parlamenter demokrasinin bunalımından) sözedildiği dönemlerde ortaya çıkar; "yürütmenin üstünlüğü" ya da "yürütmenin meşruiyeti"ni savunan siyasal ve hukuksal kuram ve pratiklere kadar uzanır. Diğer yandan, uzun bir geçmişe sahip olduğu halde, artık fiiliyatta geçerliliği kalmamış liberal parlamenter demokrasi ülkelerinde, korporatizme böyle bir siyasal-yasal meşrulaştırma çabasının eşlik etmesi gerekmez; süreç, özellikle ikinci düzeydeki fiilî uygulamalarla devam etmektedir. Dolayısıyla, bu ülkelerde, ağır ağır gelişip, saydamlaşmayan korporatizmin gözlemlenmesi daha güçtür.

Korporatizmin solidarist ve faşist biçimleri arasındaki ayrım, esas olarak, Birey, Toplum ve Devlet arasındaki karşılıklı ilişkilere farklı yaklaşmalarından kaynaklanmaktadır. Her iki yaklaşım da, liberal modelde Birey'in, Marksist modelde de Sınıf'ın birincil kategori oluşuna karşı çıkmakta, meslekî grubu (ya da temel olarak meslek ölçütüne göre örgütlenmiş çıkar gruplarını) toplumsal örgütlenme ve siyasal etkinliğin temel birimi saymaktadır. Ancak faşist korporatizm, Toplum'u ve dolayısıyla Birey'i, en azından kuramsal olarak, hayli metafizikleştirilmiş bir korporatif Devlet'in içinde eritir ("her şey devletin içinde, hiçbir şey devletin dışında değil"). Meslekî gruplarla korporasyonları da, Devlet'in sivil Toplum'u denetim ve egemenliği altında tutmasını sağ-

layan kamu organları olarak görür. Bunlar liberal hukuksal ve siyasal modelin tersine Devlet karşısında öncelikli hakları bulunmayan Birey'in görev ve yükümlülüklerine ilişkin Devlet emirlerini sivil Toplum'a aktarırlar.

Oysa solidarist korporatizmde meslekî gruplar ve bunların korporasyonları, Birey'le Devlet arasında bir tampon işlevi görür. Meslekî gruplar ve korporasyonlar, aslında bencil olan Birey'lere kamu çıkarı ruhunu aşıladıkları gibi, sivil Toplum'un molekülleri olan korporasyonların özerk yetki alanlarına Devlet'in el atmasını da engellerler; böylece Birey'lerin haklarını da korumuş olurlar. Solidarist siyasal kuram ve hukukta Birey'lerin, liberal modele kıyasla sınırlı da olsa, sahip oldukları haklar vardır; ama aynı zamanda, dayanışma ve birliğin gereği olarak, Toplum'a karşı yükümlülükleri de bulunmaktadır. Korporatizmin iki türü arasındaki bu temel farkın nedeni, faşizmin liberalizmi radikal bir yadsımayla dönüştürmek isteyişi, buna karşılık solidaristliğin ise, belli bazı siyasal ve kültürel "idealler"ini koruduğu liberalizmi değiştirme ve düzeltme yoluyla dönüştürmeye çalışmasıdır.

İlerideki sayfalarda Gökalp'in solidarist korporatizmi, yukarıdaki çerçevede ele alınacaktır. Tek-parti dönemi ve çağdaş Türkiye'deki diğer korporatist kültürel ve kurumsal yapılara da bazı yollamalar yapılacaktır. Şimdiden söyleyelim ki, 1980'lere girilirken Türkiye'deki zorlayıcı nesnel koşullar ve bazı ideolojik gelişmeler, faşist korporatist gelişmelere yolaçacak nitelikte görünmektedir. Bu da, Türkiye'nin kültürel ve kurumsal mirasında zaten çok cılız olan siyasal liberalizmden ve parlamenter demokrasiden yeniden ve daha esaslı bir uzaklaşmayı getirecektir. Cılızdır; çünkü Türkiye'de ideolojik merkez, egemen solidarist korporatizm nedeniyle, ortada değil hep sağda olagelmiştir.

Sentez: "İçtimaî Mefkûrecilik"

Önceki bölümlerde Gökalp'in milliyetçilik ve İslâmcılık görüşlerini aktararak, Gökalp'in uygun bir toplumsal ve ahlâksal felsefeyle desteklendiği takdirde, bunların Batı düşüncesinin belli bir akımıyla uzlaşmaz olmadığını düşündüğünü ileri sürdüm. Aynı zamanda Gökalp'in Türkçülük ve İslâmcılık'ı, liberalizmin atomist bireyciliğinden ve ekonomik örgütlenme özelliklerinden yeterince arındırılmış olması koşuluyla, Batı kapitalizminin karşıtı saymadığını belirttim. Solidarist korporatist düşüncenin liberalizm eleştirisi de tıpkı böyledir ve Gökalp tarafından sisteminin üçüncü bileşeni olarak uyarlanmış, diğer iki bileşenin "bilimsel" temelini oluşturmuştur. Böylece Gökalp, dayanışmacı ahlâkın yol göstericiliği altında, bilimsel olarak gelişebilecek biçimde reformize edilmiş bir kapitalist toplum modeline ulaşmaktadır. Bu modelin kuramı, bir dizi metodolojik ve epistemolojik özelliklere sahiptir. Bu özellikleri açıklayarak, Gökalp'in Türkçülük-İslâmcılık-Çağdaşlık (Muasırlık) sentezinin daha ayrıntılı bir anlatımını vermeye çalışacağım.

Gökalp'in teori ve pratik, bilim ve toplum arasındaki bağları hep gözettiği düşünülürse, metodolojik öncüllerini "Terbiye Münakaşaları" (1917)[91] adlı bir dizi makalede açıklamış olması raslantı sayılmaz. Gökalp'e göre eğitim, uygulamalı sosyolojidir ve toplumsal kurumların en önemlisidir.

Gökalp'e göre, toplumbilim Durkheim'la başlamıştır; çünkü Durkheim toplumsal olguları, diğer pozitif bilimlerde olduğu gibi, ampirik yöntemle ve kendi başına bir gerçeklik kategorisi olarak inceleyen ilk kişidir. Gökalp, Durkheim'-

[91] "Terbiye Münakaşaları", *Muallim*, 1917 (7,8,9); *Millî Terbiye ve Maarif Meselesi (Ankara, 1972)*, s. 31-42, 43-51, 51-62'de. *Sayfa numaraları Millî Terbiye*'ye aittir.

dan önce sosyolojinin, felsefe, biyoloji ya da psikolojinin bir kolu durumunda olduğunu iddia etmektedir.[92] Gökalp'e (ve Durkheim'a) göre, toplumsal olayların incelenmesinde temel çözümleme birimi, en önemli toplumsal olgular olarak ele alınması gereken "maşerî ter'iler"dir (représentations collectives); bunların da en önde geleni bir toplumun üyelerince paylaşılan fikirleri, kültürü ve değer yargılarını içeren "maşerî vicdan"dır (conscience collective). Durkheim'ın, "bütünün parçaların toplamından daha büyük olduğu ve kendi gerçekliği bulunduğu"[93] ilkesine uygun olarak ortak vicdan ya da kamu vicdanı, bireysel vicdanlardan oluşmakla birlikte, onlardan ibaret değildir, bağımsız bir gerçekliğe sahiptir.

Gökalp, toplumsal fikirleri inceleyen farklı yaklaşımları eleştirel bir bakışla aktarmaktadır. "Spiritüalistler'e göre, kollektif vicdan, bireysel bilinçlerle ilişkisi bulunmayan, tersine, ilahî bir tarzda bunların üzerine inmiş metafizik bir bütünlüktür. Kollektif bilincin kendi özerk varlığını kabul etmeyen ve onu bireysel bilinçlerin bir toplamı sayan "duyumcu-ampirist" yaklaşım da aynı şekilde yanlıştır; çünkü Gökalp'e göre kollektif vicdan bireysel bilinçlerden oluşmakla birlikte, onlardan ibaret değildir, kendi bağımsız gerçekliğine sahiptir. Ayrıca Gökalp, bugün bizim davranışçı ve yöntemsel bireycilik diyebileceğimiz yaklaşımlara benzer yaklaşımların Durkheim'ın kollektif vicdan görüşünü metafizik, mistik ve panteistçe bir kavram olarak eleştirmelerini de reddetmektedir.[94]

Gökalp, Le Bon'un bir ırkın karakterinde içkin olduğunu ileri sürerek savunduğu "kollektif duygular" kavramına da

[92] *Ibid.*, s. 57. Gökalp, Sosyal bilimler altında, tarih, siyaset bilimi, hukuk, iktisat, ahlâk, dilbilim, estetik, ilahiyat, etnografi, demografi, beşeri coğralya ve eğitimi sıralamaktadır.
[93] *Ibid.*, s. 60-61 ve 54.
[94] *Ibid.*, s. 43,51, 60-61.

karşı çıkar ve bunu, sosyoloji değil, "ırksal psikoloji" olarak değerlendirir. Aynı şekilde, Tarde'ın, bireylerce üretilen ve taklit süreciyle yaygınlaşan kollektif davranış anlayışını da sosyoloji değil "inter-psikoloji" sayarak eleştirir. Gökalp'e göre kollektif vicdan, biyolojik ve bireysel psikolojik olaylardan bağımsız bir toplumsal gerçekliktir. Doğrudan doğruya algılanabilen ve ampirik olarak gözlemlenebilen bir toplumsal olgudur.[95] Gökalp, davranışçı yaklaşımın kollektif ve bireysel bilinçlerle kollektif vicdan arasındaki nitelik farkı bir yana, "nicel fark"ı bile açıklayamayacağını belirtmektedir; çünkü kamu vicdanında ancak "değer yargıları", "idealler" ya da "kutsal" gibi terimlerle ifade edilebilecek, tümüyle yeni bir nitelik bulunmaktadır.[96]

Gökalp'e göre, Durkheim kamu vicdanında örtük olarak bulunan toplumsal gelenekleri ve kamu vicdanının dışavurumları olan toplumsal kurumları incelerken, bu toplumsal kurumları kendisi indirgenemez olan başka bir gerçekliğe indirgemiş değildir. Oysa monist "materyalistler" her şeyi fizik olaylara ve mekaniğe, monist "idealistler" ise, ahlâka ve dine indirgemektedir. Buna karşılık bilimsel sosyoloji "çoğulcu"dur, çünkü tüm olayların bağımsız gerçekliğini kavrar ve toplumsal gerçekliği teolojiye, biyolojiye ya da bireysel psikolojiye indirgemez.[97]

Gökalp, Durkheim'ın sisteminin organizmacı olduğu iddiasını da reddetmektedir. Spencer ve Worms'un tersine, Durkheim toplumu bir organizmaya indirgememiş, olsa olsa bir analoji yapmıştır. Bir organizmacı olan Worms'un Durkheim'ı metafizikçi saymasını da, Gökalp bunun bir kanıtı olarak eklemektedir.[98]

[95] *Ibid.*, s. 36-37, 59, 43.
[96] *Ibid.*, s. 40.
[97] *Ibid.*, s. 47-48.
[98] *Ibid.*, s. 40, 49, 60-61.

Gökalp, bilimsel bir disiplin olarak tanımladığı sosyolojiyi sadece toplumun bilimi değil, aynı zamanda toplum için bir bilim olarak da görmektedir: Sosyolojinin bulguları, daha sağlıklı bir toplum oluşturmak üzere uygulamaya konabilir. Örneğin eğitimin toplumsal işlevi, bireyleri toplumsallaştırmak ve ulusal kollektif vicdanda yeralan ahlâksal ve kültürel normları içselleştirmelerini sağlamaktır. Böylece "bireysel kişi" bir "toplumsal kişi"ye dönüşür ve eğitim sayesinde daha zengin bir "kişilik" kazanır.[99] Gökalp, ulusal eğitimin toplumsallaştırıcı işlevini vurgulaması nedeniyle, insanları türdeşleştiren ve dolayısıyla toplumsal olarak dayatılan değerler yüzünden özgür bireysel gelişimi baskı altına alan bir sistemi savunmakla suçlanmıştır. Ancak, eğitim ve kültür konularındaki çoğulcu tutumu, özellikle de bu alanların devlet karşısında kesinlikle özerk olmasını savunduğu düşünülürse, bu suçlamalar isabetli sayılamaz. Ayrıca, eğer insanların toplumsal olmayan gelişimi ancak eksik ve yetersiz bir gelişimse, devletin müdahale etmemesi ve kültürel alanda seçeneklerin varolabilmesi koşuluyla, özgür bireysel gelişim, toplumdan tümüyle bağımsız olma anlamını taşıyamaz.

Nitekim, "Terbiye Meselesi" (1918)[100] adlı daha sonraki bir dizi makalede Gökalp, eğitimi "bireylerin toplum tarafından toplumsallaştırılması" olarak tanımlamakta ve bunu "cemiyetin bekası için elzem"[101] saymaktadır. Bu yaklaşım, çağdaş yapısalcı-işlevselcilerin öne sürdüğü "işlevsel önkoşullara" oldukça benzemektedir. Bunun yanısıra Gökalp; bireylerin, Spencer'in iddia ettiği gibi doğrudan ve doğal bir şekilde değil, kamu vicdanının dışavurumları olan toplumsal ve eğitsel kurumlar aracılığıyla dolaylı olarak toplumsallaş-

[99] *Ibid.*, s. 55.
[100] "Terbiye Meselesi", *Yeni Mecmua*, 1918 (32, 34, 36, 38); *Milli Terbiye*, s. 62-68, 68-73, 73-83, 83-97'de.
[101] *Ibid.*, s. 62.

tıklarını da belirtmektedir.[102]

Gökalp'in tüm bu görüşleri, toplumun ve toplumsal kurumların geliştirilmesi süreci içinde, insan doğasının da mükemmelleşebileceği varsayımına dayanmaktadır. Gökalp, Rousseau'nun doğa durumundaki insanın temelde iyi olduğu ve ancak toplum ve uygarlık tarafından bozulup yozlaştırıldığı görüşüne uzak düşmez. Gökalp, sivil toplumun görünür kurumlarına karşı kollektif vicdandaki örtük normları çıkararak, uygarlık ve insan arasındaki gerilimin aşılabileceğini göstermeye çalışmıştır.[103] Onun, bireyin kişiliğini ve gelişimini kollektif vicdanda temellendirme ve eğitimi toplumsallaştırma çabası, bireyi toplum içinde yoğurma eğilimi ya da bir genel iradenin dayatılması olarak anlaşılmamalıdır. Gökalp'in anlayışı, ancak atomist bireycilikten uzak durması anlamında liberal değildir. Kısacası, Gökalp bireyle toplumu birbirinin karşısına koymaz; toplumu, kişiliğin eksiksiz, yani toplumsal gelişiminin önkoşulu sayar.

Gökalp, değerlere ve olgulara ilişkin yargıları, yani duygusal ya da bilişsel normları, birincil toplumsal veriler olarak alır. Yöntemi pozitivist, epistemolojisi ise idealisttir. Toplumsal normları incelerken, bunları bireysel psikolojiye indirgemez (Bergson'un sezgiciliğini bu nedenle eleştirmiştir); yöntemsel bireycilerin başvurduğu *Verstehen*, yani empatik anlama kavramını da benimsemez. Yapmaya çalıştığı, en önemli toplumsal kurumlar olarak gördüğü kollektif fikirlerin anlamını ortaya çıkarmak ve altta yatan (münteşir) toplumsal gelenek ve âdetlerle (örf) örgütlenmiş (müteazzi) toplumsal kurumları (müessese) ayırdetmektir.[104] Bu yakla-

[102] *Ibid.*, s. 69-70, 76. Burada Gökalp, Spencer'in ahlâk ve toplumsal yaşamı açıklamadaki organizmacı ve natüralist indirgemeciliğini eleştirmekte ve dolaylı olarak da Sosyal Darwinizmi'ni reddetmektedir.

[103] *Ibid.*, s. 71.

[104] *Ibid.*, s. 83.

şımdan çıkarsanabilecek bazı sonuçlar vardır. Birincisi, Gökalp'in de deyim yerindeyse, bir tür "sosyolojik *Verstehen*" yöntemi kullanmış olduğudur; ancak burada, kendi içinden bakılarak anlaşılması gereken öznel anlam sistemi, bireysel bir aktöre değil, tarihsel olarak belirli bir toplumsal kollektiviteye aittir. İkincisi, Gökalp'in anlam sistemlerini ve normatif sistemleri, somut toplumsal kurumlar halinde biçimlenmiş olsun ya da olmasın, örneğin Comte'çu pozitivist ya da legal pozitivist yaklaşımlarda görüldüğü gibi, değişmez ve sorgulanamaz olgular olarak ele almadığıdır. Gökalp, örtük gelenekle görünür kurumu ayırdetmekle, statükonun, ulusal kültürün özüyle bağdaşmadığı durumlarda eleştirilebilmesinin yolunu açmış olmaktadır.[105]

Gökalp'in yaklaşımından çıkarılabilecek bir başka sonuç da, onun toplumsal fikirleri volontarist bir tarzda, örneğin Fouillée'nin yaklaşımındaki "fikir-kuvvet" anlayışıyla ele almadığıdır. Gökalp'e göre fikirlerin etkileme gücü, nesnel toplumsal koşullarda ne ölçüde temellenmiş olduklarına bağlıdır.

Gökalp, Bergson'u sezgi ile kavramı ayırdetmediği için eleştirir. Dolayısıyla Gökalp'in, Bergson gibi irrasyonel bir vitalist felsefeye eğilim gösterdiği söylenemez. Ardından, olumlayıcı bir tarzda Kant'ın bir deyişini aktarır: sezgisiz kavram boş, kavramsız sezgi ise körtür. Gökalp, Boutroux'nun bilimsel bilgi için öne sürdüğü koşulu da onaylar: bilimsel bilgi, ancak sezgi ve kavramın bireşimiyle mümkündür, çünkü kavram olmadan sezgi sadece psikolojik bir durumdur, hatta salt duygu olarak nitelenebilir. Şüphesiz bu da, kendi içinde incelenebilecek bir gerçekliktir, ama kesinlikle sosyolojik bir veri değildir; çünkü öznelerarası düzeyde

[105] Bu, kollektif vicdandaki değişimlere karşılık olarak yeni kurumların otomatik bir biçimde eski kurumların yerine geçmesi demek değildir. Gökalp, âdetler ve kurumlar arasında verili bir dengenin âdetler tarafından zorlanarak daha yüksek bir kurumsal gelişme düzeyinde de uyuma varılabileceğini düşünmektedir.

anlaşılabilir bir kavram olarak konmadıkça, başka kişiler için düşünsel bir anlam taşımayacaktır.[105] Kısacası, öznel anlama, nesnel kesinlik düzeyine yükseltilmelidir.

Böylece Gökalp, pozitivist geleneğin materyalist epistemolojisini idealist bir epistemolojiye dönüştürmekte ve bunu, kendisinin de sürdürmekte olduğu pozitivist geleneğin pozitivist metodolojisiyle birleştirmektedir. Bu pozitivist idealizme (toplumsal ya da realist idealizm olarak da adlandırılabilir) dayanarak yapmaya çalıştığı da, teori ile pratik arasında köprü kurmaktır.

Gökalp, bir yazısında Kant'ın "olması gereken, mümkün olana da işaret eder" görüşünü benimseyerek aktarır. Oysa, Kant'm kategorik emperatif ilkesi oldukça öznel ve bireyseldir; Kant'ın sisteminde teori-pratik ilişkisi, siyaset ve kollektif toplumsal davranış alanında, bir düalizm olarak kalır. Gökalp'in ne kadar çok yararlanmış olduğunu her fırsatta vurguladığı Durkheim'ın idealist pozitivizmi için de benzer bir durum sözkonusudur. Durkheim, analitik kuramında ipuçları bulunsa da, açık seçik bir idealist aktivizm felsefesi ortaya koyamamıştır. Bu bakımdan Gökalp'in toplumsal idealizm felsefesi ve kuramı, hem Kant'taki düalizmin hem de Durkheim'daki güdük kalmış teori-pratik birliğinin üstesinden daha iyi gelmiş sayılabilir.

Bu şekilde Gökalp, öznel ve nesneli, ideal ve gerçeği, "olan" ve "olması gereken"i birleştirmeye çalışmıştır. Ancak, denklemin her iki yanı da, sosyolojik olarak incelenebilecek toplumsal olgular olarak görülmüştür. Hem Durkheim hem de Gökalp, Comte'çu pozitivist gelenekte yeralırlar, ama onun yüzyılın dönümünde Avrupa'da iyice yaygınlaşmış bulunan materyalist epistemolojili türevlerinden ayrılırlar. Kendi epistemolojisinde pozitivizmden idealizme kaymış

[106] *Ibid.*, s. 84.

olan Gökalp, ideallerin gerçekleşebilmesi için toplumsal koşulları da hesaba kattığından, metodolojisinde hâlâ pozitivisttir. Durkheim gibi o da pozitivist ve idealist gelenekleri birleştirmeye çalışır; sonuçta ortaya çıkan sistem ise pozitivist olmaktan çok idealisttir. Epistemoloji metodolojiye göre daha belirleyici olduğundan, Gökalp'in sistemi "idealist pozitivizm" değil, "pozitivist idealizm" olarak nitelenebilir. Ayrıca Gökalp, bir tür diyalektik "toplumsal idealizm" önermekle, ne ölçüde başarılı olduğu bir yana, hem Kantçı düalizmi hem de Hegelci diyalektik idealizmi aşmaya çalışmaktadır. Tabi bu yaklaşım, Marx'ın tarihsel materyalizminin de karşıtıdır; çünkü Gökalp, gerçek toplumsal ilişkileri değil, toplumsal normları başlangıç noktası yapmaktadır. Marksizmin ekonomist yorumlarındaki diyalektik materyalizm anlayışından da büsbütün uzaktır.

Gökalp, Marksizm üzerine de yazmış ve Marksizm'i hem Durkheim'ın sosyolojisiyle hem de kendi toplumsal idealizmiyle karşılaştırmıştır. "Tarihî Maddecilik ve İçtimaî Mefkûrecilik" (1923)[107] adlı makalede, toplumsal olayların açıklanması için geliştirilmiş, birbirine kısmen yaklaşan, kısmen de uzaklaşan iki sosyoloji sisteminin varolduğunu belirtmektedir. Bunlar, Karl Marx ve Emile Durkheim tarafından kurulmuş olan sistemlerdir. İlk bakışta, maddî, biyolojik ve psikolojik olaylar gibi toplumsal olayların da nedensel yasalara bağımlı olduğunu kabul etmeleri bakımından, birbirlerine benzemektedirler. Gökalp'in burada sözünü ettiği, natüralist epistemolojik varsayımlar değil, sadece "neden" ve "sonuç" ile "determinizm"dir.[108] Ama sözkonusu iki sistem, bu noktadan başlayarak birbirinden ayrılmaktadır. Çünkü Gökalp'e

[107] "Tarihî Maddecilik ve İçtimaî Mefkûrecilik", *Yeni Gün* (8 Mart 1923); *Türkçülüğün Esasları*, s. 66-76'da ve *Fırka Nedir*, der., E. B. Şapolyo (Zonguldak, 1947), s. 40-44'te.

[108] *Fırka Nedir?*, s. 40.

göre, Marx'ın determinizminde bir tür "tekel" ortaya çıkmaktadır: bir neden oluşturma "ayrıcalığı", sadece ekonomik olaylara tanınmıştır; din, ahlâk, estetik, siyaset, dil ve zihinsel süreçler gibi diğer toplumsal olaylar, ancak sonuçları oluştururlar, yani gölge olaylardır ve kendileri bir etki yaratamazlar. Marksizm'in mekanik ve oldukça ekonomist bir yorumunu verdikten sonra Gökalp, Durkheim sosyolojisinde böyle bir nedensellik tekelinin bulunmadığını belirtir. Her türden toplumsal olaylar kendi başlarına "gerçeklikler"dir ve ekonomik olaylar gibi onlar da diğer toplumsal olayların nedenlerini oluşturabilirler.[109] Gökalp'e göre, Durkheim ekonomik olayların önemini inkâr etmemektedir; tersine, modern toplumlarda ekonominin toplumsal yapının temeli ("esas") haline geldiğini vurgulamış olan, Durkheim'dır.[110]

Gökalp, kendi çelişkisini fark etmeden, Durkheim'ı yorumlamayı sürdürmektedir. İlkel toplumlarda, sadece toplumun parçalarının kollektif vicdanından türeyen mekanik solidarite görülür. Buna karşılık gelişmiş toplumlarda, artan işbölümü ve karşılıklı meslekî bağımlılıktan (çağdaş yapısalcı-işlevselci akımların diliyle konuşursak, toplumsal farklılaşma ve işlevsel uzmanlaşmadan) türeyen organik solidarite de buna eklenmektedir. Ayrıca, işbölümü, ekonomik yaşamın "temeli"dir; modern toplumlardaki dinsel, siyasal, bilimsel, estetik ve ekonomik gruplar, artan işbölümünün ortaya çıkardığı uzmanlaşmış meslek gruplarıdır.[111]

Gökalp, Durkheim'ın tüm toplumsal olayları "tek bir kökene", kollektif vicdana "indirgediğini" de eklemektedir. (Burada Gökalp, Marksizm'de eleştirdiği nedensellik tekelini, ekonominin ve işbölümünün önemi üzerine söyledikleriyle

[109] *Ibid.*, s. 41.
[110] *Ibid.*,
[111] *Ibid.*

Durkheim'a tanımış oluyor.) Gökalp'e göre, 1908'den önce de Türkiye'de işçiler bulunuyordu. Ancak bu işçilerin kollektif bilincinde, bir işçi sınıfı oluşturdukları fikri yeralmıyordu; bu yüzden de Türkiye'de işçi sınıfı varolmamıştı.[112] Paradoksal bir biçimde, Marx'ın "kendinde sınıf" ve "kendi için sınıf" kavramlarına oldukça yakın düşen bu yorumuyla Gökalp, aynı zamanda Marksizm hakkındaki bilgisinin yetersizliğini de ortaya koymuş olmaktadır.[113]

"İktisada Doğru" (1922)[114] adlı yazısında da, yine "İktisat, sair içtimaî faaliyetlerin temelidir"[115] düşüncesini yinelemiştir. Böylece, Durkheim gibi Gökalp de, "idealist" ve "materyalist" monizme karşı nedensel "çoğulculuğu" savunduğu halde,[116] aslında bir çelişkiye düşmekte, bir yandan fikirlere (kültür ve idealler) nedensel tekel konumu değilse bile nedensel birincilik (öncelik) tanırken, bir yandan da ekonomiyi (ya da işbölümünü) temelde belirleyici saymaktadır. Ama bu da zaten, Marx'ın pozitivizminden geri kalmamaya çalışarak ideolojik korkuyla, ama teorik gönülsüzlükle ekonominin önemini vurgularken, tarihsel materyalizmi dar bir ekonomistik yaklaşıma indirgeyip çökertmeye çabalayan tüm pozitivist idealistlerin klasik açmazı değil midir? (Tabi, şu söylediğimizin, politik-ideolojik düzeydeki paraleli, solidarist ve faşist korporatizmin, sadece liberal kapitalizmi eleştirdikleri halde, kapitalizmi eleştiriyor gibi görünerek, Marksizm'in şimşeğini çalmaya çalışmalarıdır.)

Gökalp, buradaki sorundan tümüyle habersiz de değildir. Sadece üretimde doğrudan yeralan meslekî grupları değil,

[112] *Ibid.*, s. 41 vd.

[113] Gökalp'in anti-Marksizminin sert bir eleştirisi için bakınız Kerim Sadi, Ziya Gökalp: *Tarihi Materyalizmin Muarızı* (İstanbul, 1940).

[114] "İktisada Doğru", *Küçük Mecmua*, 1922 (7); *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 83-90 içinde yeniden yayımlanmıştır.

[115] *Ibid.*, s. 83.

[116] *Ibid.*, s. 89. Gökalp'in tam terimi "vahide irca"dır.

kendi faaliyetlerini sürdürebilmek için sosyo-ekonomik artığa bağımlı olan bilim, sanat ve felsefe gibi uzmanlık alanlarını da sayarak[117] işbölümünü ve dolayısıyla toplumsal farklılaşma ve işlevsel uzmanlaşmayı öne sürüp, ekonominin önemini yeniden vurguladıktan sonra, Marx'a ve Marksistler'e şu şekilde karşı çıkmaktadır:

> "Bu hakikat (iktisadın önemi) yalnız bu derecede kalsaydı, hiçbir kimse onu kabul etmekten çekinmezdi. Fakat Karl Marks ile taraftarları bundan müfrit bir mezhep çıkardılar... Görülüyor ki 'tarihî maddecilik'in esası, iktisadi hadiselerin ehemmiyetini gösteren sade, basit bir hakikattir."[118]

Gökalp'in Marksizm'e karşı duyduğu tepki, aslında bu anlayışın metodolojisinden çok, analitik ve felsefî boyutlarıyla toplum modeline yöneliktir. İleride göreceğimiz gibi, Marksizm'in zorunlu olarak çatışma barındıran toplum teorisi ve Marx'ın sınıf çatışması ve devrim kuramı, Gökalp'in allerji duyduğu görüşlerdi. Çünkü diğer tüm korporatist düşünürler gibi o da, uyumlu bir toplum varsaymakta ve istemektedir. Bu toplumda çıkar çatışmaları ve sınıflar savaşı yeralmaz; toplumsal organizmanın işlevsel olarak birbirini bağımlı ve karşılıklı birbirini tamamlayan organları olan meslekî gruplar arasında toplumsal barış hüküm sürer.

Bunu izleyen bölümde Gökalp'in toplum modeli ve siyasetin sosyal temellerinin analizi için önerdiği başlıca kategorilere geçeceğiz. Ama daha önce, yöntemini ve felsefesini daha açık bir şekilde aktarabilmek için, sosyoloji biliminin niteliği ve işlevi hakkındaki görüşüne ve "Mefkûre"sine değin-

[117] *Ibid*, s. 84-85 ve 88.
[118] *Ibid*, s. 86-87.

mek yerinde olacaktır.

Gökalp daha 1909'da, yani Durkheim'ın yapıtlarıyla henüz tanışmamışken, sosyolojiyi hem toplumsal sürecin ana mekanizmalarını anlamaya çalışan bilimsel bir disiplin, hem de toplumsal sorunların idealler doğrultusunda çözülebilmesi için uygulanması mümkün ve gerekli olan bilimsel (daha doğrusu "bilimselci") bir yöntem olarak görüyordu. "İlm-i İctima" (1909)[119] üzerine makalesinde, sosyolojinin işlevini şöyle tanımlamıştı: "İlm-i ictima; lisân, unsur, mezhep, sınıf, meslek ihtilâfâtından mütevellid efkâr-ı müessese-i sakîmeyi tenkîd ü ibtâl ederek yerlerine sahîh ve sâlim fikirler ikaame edeceğinden tebâyün-i ârâ ve tesâdüm-i hissiyâta nihayet vermiş olur... Emrâz-i ictimâ'iyyeyi bihakkın teşhis eyleyerek müdâvat ve hıfz-ıs-sıhha-i millet için iktizâ eden vesâit-i şâfiyye ve tedâbir-i vâfiyyeyi irae eder."[120]

Dolayısıyla, Gökalp'in siyasal ve toplumsal kuramı, açıkça hem analitik hem de reformcudur; zaten kendisi de hep bu ikisinin mükemmel bir şekilde birlikte varolacağını düşünmüş, aralarında gerilim olabileceğini aklına getirmemiştir.[121]

İkinci Meşrutiyet'ten iki yıl sonra Gökalp, "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler" (1910)[122] üzerine bir makale yazdı. Burada ilk kez, "mefkûre" kavramının bir tanımını geliştiriyordu. 1908 "siyasî inkılap"ının, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik gibi yaygınlaşmış "kuvvet-fikir"lerinin bir sonucu olduğunu ileri sürmekteydi. Ama artık ulusu, ikinci ve daha güç bir görev olan "içtimaî inkılap" bekliyordu. Toplumsal devrim "mekanik eylem"le değil, ancak "organik evrim"le, yani kuvvet-

[119] "İlmi İçtima", *Peyman* (28 Haziran 1909), Şevket Beysanoğlu, der., *Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı* (İstanbul, 1956), s. 94-95. Sosyolojistlik bilimselciliği ile Gökalp, her zaman için "ilmi içtima"yı "içtimaiyat"a tercih etmiştir.

[120] *Ibid.*

[121] Bakınız VII. Bölüm.

[122] "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler", *Genç Kalemler*, 1910 (8); *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 120-127'de.

fikirlerin kamu vicdanında yayılması, benimsenmesi ve "kuvvet-his"lere dönüşmesiyle gerçekleşebilirdi. Gökalp şunu da ekliyordu: "Mefkûre"lerin kabulü ya da reddi, akılcı iradenin kudreti içindeydi, ama kanaatler kolayca değiştirilemez; çünkü yüzyılların toplumsal alışkanlıklarının ifadesidirler.[123]

Gökalp'e göre toplumsal yaşamın tüm alanlarında yeni değerlerin oluşmasını sağlayan idealler, kuramcıların zihinlerindeki durağan ütopyalar değildir; zamanın ve gerçekliklerin belirlediği koşullar altında değişime uğrarlar.[124] Yeni yaşamın da bir "yöntemi" olacaktır; ama ideallerin önceden belirlenmiş, dogmatik değerler olmaması da, yine bu yöntemin gereğidir ve onun ilerlemeye açık ve yardımcı olabilmesini sağlayan bir özelliğidir.[125] Böylece Gökalp "mefkûre" kavramını toplumsal gerçeklerden kopuk ve volontarist olmayan bir idealizm içinde öne sürmektedir.

"Mefkûre" (1912)[126] başlıklı yazısında Gökalp, bu kavramı daha da açar. Ulusların yaşamında büyük felâketlerin ve tehlikelerin sözkonusu olduğu dönemlerde bireysel amaçlar ve kişilikler, her şeyi kucaklayan bir ulusal ideale tabi olurlar. Toplumsal bunalım ve siyasal karmaşa anlarında tüm bireylerin ruh ve kalpleri, bir "ulusal kişilik" içinde atmaya başlar; bireysel iradeler susar, tüm vicdanlara bir genel irade yerleşir. Benciller fedakâr kişilere, korkaklar kahramanlara dönüşür; öz-çıkar ulusal çıkara feda edilir. Bunalım atlatıldıktan sonra da ulusal idealler silinip gitmez; tüm toplumsal kurumlarda olgunlaşmayı ve bunları geliştirmeyi sürdürürler. En yüksek biçimini milliyetçilikte (ulusal bağımsızlık, ulusal gelişme, ulusal birlik) bulan ideal, toplum-

[123] *Ibid.*, s. 120.
[124] *Ibid.*, s. 123.
[125] *Ibid.*, s. 124.
[126] "Mefkûre", *Türk Yurdu*, 1912 (56); *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 51-57'de

sal bir olgudur; kamu vicdanında yeretmiş olması gerekir. "Mefkûreli fertler" diye bir şey olamaz; ancak "mefkûreli cemiyet" olabilir.[127]

Gökalp'in açıklamasına göre, başlangıçta "örf" biçiminde olan ideal, daha sonra "kanun" halini alır, yani hem resmen kodifiye edilir, hem de kurumsallaşır.[128] İdeal (mefkûre), toplumsallaşmış "fikir"dir. İdeal, "yaşanmamış bir düş" ya da bir "hedef" olmadığı gibi, "gerçekleştirilecek bir şey", bir "istek" ya da "dilek" de değildir. Tersine, yaşanan bir gerçeklik, herkese "coşku" (vecd) veren, kollektif bir psikolojik ve zihinsel durumdur. "Geçmişin gerçekliği", "bugünün eğiticisi" ve "geleceğin yaratıcısı"dır. Geçmişten gelip geleceğe uzanan bir düşünsel atılımdır.[129] Tüm bunlar açıkça idealist niteliktedir, ama volontarist değildir; çünkü ideal, bireysel iradenin ötesinde, toplumsal bir temele sahip olmak zorundadır. Gökalp'in burada da Durkheim'ın bir öncülünü benimsemiş olduğu görülüyor: kollektif fikirler toplumdaki yapısal değişimlerin bir sonucudur ve pozitivist metodolojiyle bilimsel olarak incelenmeye elverişlidirler. İdeali ya da idealleri saran duygusal öğe de, onun toplumsal, kamusal niteliğinin bir göstergesidir. Bu, bazı anti-rasyonalist kuramcıların ve savaşçılığı yücelten faşist kuramcıların kitle psikolojisi anlayışlarının tersine, herhangi bir irrasyonel öğe taşıdığı anlamına kesinlikle gelmemektedir.

1924'te yazdığı bir dizi makalede de Gökalp, ideal kavramını işlemeye devam etmiştir. "Hedefler ve Mefkûreler" adlı yazıda, Victor Hugo'nun "gerçeklikle temas ettiklerinde

[127] *Ibid.*, s. 54-55.

[128] Gökalp'in *Örf*'ü Durkheim'ın ahlâkî yargı ya da kanaatine tekabül etmektedir, ama Gökalp bazen âdet anlamında da (bkz. s. 76), ve her zaman *münteşir* (latent) telmihiyle kullanmaktadır. Gökalp'in *müessesese*'si Durkheim'ın "kurumu"na tekabül etmektedir ve *müteazzi* (manifest) telmihine sahiptir.

[129] *Ibid.*, s. 56-57.

idealler çöker" önermesi ile, Alfred Fouillee'nin "tüm idealler sonunda gerçekliğe dönüşür"[130] iddiasını eleştirmektedir. "Mefkûre" adlı yazıda ise, ideali, tüm bireysel ve toplumsal bozuklukları giderebilen ahlâksal bir deva olarak sunar.[131] Aynı bağlamda, "Ümit" başlıklı makalede de, filozofun görevinin ulusuna bir "umut felsefesi" sunmak, bilim adamının görevinin ise bir "umut yasası" keşfetmek olduğunu ileri sürer ve kendisinin yaşamı boyunca sürdürdüğü çalışmaların temel ilkesini de, "gerçekliğe dayanan bir umut felsefesi kurmak" biçiminde tanımlar.[132] Nietzsche'nin gerçek devrimin değerlerde bir devrim olduğu görüşünü de reddeden Gökalp'e göre gerçek devrim, ideallerde bir devrimdir; bu da değerlerde bir devrime ve daha sonra da kurumlarda bir devrime yolaçacaktır.[133] Ayrıca, irrasyonel umudun rasyonel umutsuzluktan iyi olduğunu ve manevi güçlerin maddi güçlerden kuvvetli olduğunu da belirtir.[134] Ancak, bu sloganımsı basitleştirmeler, yine, daha önce belirttiğim kuram ve mit ayrımı gözönünde tutularak, belli bir ihtiyatla değerlendirilmelidir.[135]

"Meçhul Bir Filozof" (1924)[136] adını taşıyan otobiyografik makalesinde Gökalp, bir bakıma "vasiyetname"sini yazmıştır. Gökalp'le konuşan "meçhul filozof", toplumsal idealleri olan, ama kitlesel topluluklara aktif olarak pek katılmayan bir kişi olarak tanımlar kendini. Rousseau'yu hatırlatan bir

130 "Hedefler ve Mefkûreler", *Cumhuriyet* (13 Eylül 1924); *Çınaraltı Konuşmaları* (Ankara, 1966), s. 90-96; s. 94.

131 "Mefkûre", *Cumhuriyet* (11 Mayıs 1924); *Çınaraltı Konuşmaları*, s. 30-32'de.

132 "Ümit", *Cumhuriyet* (23 Ağustos 1924); *Çınaraltı Konuşmaları*, s. 81-85; s. 83.

133 *Ibid.*, s. 84.

134 *Ibid.*, s. 81-82.

135 Aynı şey, "Nietzsche'nin tasarladığı süpermanlar Türkler'dir" (*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 126) yollu maneviyat yükseltici abartmalar için de geçerlidir. Gökalp nerede duracağını biliyor idiyse de, faşizan-korporatizmin başlıca özelliklerinden olan şoven milliyetçilik sularına yelken açtı açacak izlenimini zaman zaman vermemiş değildir. Nitekim cumhuriyet döneminde pek çok kişi o sularda seyretmişlerdir.

136 "Meçhul Bir Filozof", *Cumhuriyet* (8 Mayıs 1924); *Çınaraltı Konuşmaları*, s. 21-23.

dille, kişinin, insanlardan uzak dursa bile, yine de onların sorunlarından uzak kalmayabileceğini söyler. İnsan, diğer bireylerle somut ilişkiler kurmadan, insanlığın yaşadığı olaylarda yeralabilir ve toplumsal görevlerini yerine getirebilir. Filozof, insanların genellikle hırslı ve hararetli mücadelelere giriştiklerini, oysa kendisinin hırs ve heyecandan hoşlanmadığını, her zaman sakin ve vecidli bir hayat sürmek istediğini de ekler sözlerine.[137] Burada otobiyografik bir imâ'nın yanısıra, hem idealleri bulunan hem de bilim adamı olan bir kişinin, kendi idealist toplumsal aktivizminde, kayıtsız değil ama hırssız ve tarafsız kalması gerektiği yolunda genel bir ilke de dile getirilmiş gibidir. Gökalp için teori ve akıl, tanımları gereği, en az pratik ve duygular kadar önemlidir ve bu ikisi her zaman diyalektik bir ilişki içindedir.

Toplumsal "mefkûre", yani yüksek milliyetçilik ideali, "toplumun kendi hakkındaki bilgisi"dir, halkın kollektif vicdanında yatan örtük normların kollektif bilinçte açık ideallere dönüşmesidir. "Mefkûre, esâsen bir içtimaî zümrenin kendi fertleri tarafından duyulmasıdır." Buradaki terminoloji Hegel idealizmine yakın görünüyorsa da, epistemoloji farklıdır. Çünkü Gökalp'e göre "... Mefkûreler, tarihî kavga ve gürültülerden, içtimâî buhranlardan" doğmaktadır.[138] Dolayısıyla idealler, ruhun ya da aklın toplumsal koşullardan bağımsız açılımının sonucu gibi sunulmamaktadır.

Bu, ulusal grup ve milliyetçilik ideali için olduğu gibi, diğer toplumsal gruplar ve idealler için de geçerlidir. Bir toplumsal kollektivitenin kendi bilincine varması, bir benzetmeyle nesnenin özneye dönüşmesi, toplumsal ve kollektif olarak gerçekleşmektedir.

[137] *Ibid.*, s. 22.

[138] "Milliyet Mefkûresi", *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (1918); Niyazi Berkes, *Turkish Nationalism and Western Civilization* (New York, 1959), s. 79-82; s. 79.

Gökalp için en yüce ideal, milliyetçilik idealidir. Ama bundan başka toplumsal idealler de vardır. İzleyen bölümde diğer ideallere ve bunların hiyerarşisine geçmeden önce, milliyetçilik idealinin esas olarak kültürel anlamıyla alınması gerektiğini tekrar belirtelim. Ayrıca, kuramsal olarak, meslekî ideal ve ahlâk da Gökalp'in analitik toplum modelinin belkemiğidir. Başka bir deyişle, milliyetçiliğin somut bir toplumsal temele oturması gerekir. O da meslek grupları ve meslek ahlâkıdır. Şunu da ekleyebiliriz ki, Gökalp için, milliyetçilik ideali bunalım dönemlerinde toplumsal birliğin temel kaynağını oluştururken, meslek ideali de istikrar dönemlerinin toplumsal dayanışmasını sağlamaktadır.

V

SİYASETİN TOPLUMSAL TEMELLERİ

Ahlâk Türleri ve Dayanışma Zümreleri

Gökalp'e göre, hem kültür ve uygarlık grupları arasında, hem de kültür grubunun içindeki zümreler ve bunların normları arasında gerilimler bulunabilir; ama örneğin aile, sınıf, ulus bağları arasındaki gerilimler giderilebilir. Zaten sosyoloji biliminin görevi de toplumsal grupların ve bunların normlarının hiyerarşisini keşfedip gereksiz çatışmaları önlemek, toplumda uyum ve dengeyi sağlamaktır.[1]

Gökalp'e göre, temelde üç tür toplumsal grup (içtimaî zümre) vardır: aile grupları, meslek grupları ve siyasal gruplar. En önemlisi de siyasal gruplardır, çünkü bunlar "kendi başına yaşayan" bağımsız ve kendine yeterli topluluklardır.

[1] Gökalp'in bu konudaki iyimserliği için bakınız VII. Bölüm.

"Ailevî zümrelerle meslekî zümreler ise bu heyetlerin parçaları, kısımları mahiyetindedir. Yani, siyasî zümreler birer sosyal uzviyettir; ailevî zümreler bu uzviyetin hücreleri, meslekî zümreler de organları gibidir. Bundan dolayıdır ki, ailevî ve meslekî zümrelere 'ikinci derecede zümreler' adı verilir."[2]

Ancak, Gökalp'in bu anlayışı, Türkiye Cumhuriyeti'nin anayasa hukukunda hayli rağbet görmüş olan Alman hukuksal-organizmacı devlet kuramlarındaki "Devlet, örgütlenmiş ulustur" eğiliminden farklıdır. Aşağıda göreceğimiz gibi, Gökalp'te, sonraları Avrupa'daki faşist korporatizmin bir özelliğini oluşturacak olan, devletin topluma önceliği yolunda bir düşünce bulunmadığı gibi, dar anlamda bir devlet kuramı bile yoktur. Durkheim'da toplumun devlete önceliği olması gibi, Gökalp'te de birincil siyasal grup olarak ulus, devletin üstünde tutulmaktadır. (Tabii, buradaki ayrım çizgilerinin oldukça ince olduğu teslim edilmelidir.)

Evrim aşamalarını bugüne doğru izleyen Gökalp, siyasal grupları şu şekilde sınıflandırmıştır: siyasal örgütlenmenin aileye dayandığı kabile sistemleri (cemia), çeşitli etnik ve dinsel gruplardan oluşan feodal sistemler ve imparatorluklar sistemleri (camia) ve dil, kültür ve idealler birliğinin sonuçta siyasal bağımsızlığa ve türdeş bir bütünlüğe ulaştığı ulusal sistemler ya da ulus-devlet toplumları (cemiyet). Bunlardan sadece sonuncusu, çağdaş ulus-devlet, "gerçek toplum"dur, yani bir etnik grubun kendini gerçekleştirmesidir.[3] Çünkü görmüş olduğumuz gibi, milliyetçilik ideali "ortak vicdan"ın ya da kamu vicdanının en yüksek biçimidir ve millet de, iş-

[2] "Millî Vicdanı Kuvvetlendirmek", *Türkçülüğün Esasları* (Ankara, 1976), s. 73-83; s. 77.
[3] *Ibid*, s. 78.

bölümünün, yani yapısal farklılaşma ve işlevsel uzmanlaşmanın en ileri aşamasıdır.[4]

Gökalp'e göre, uyumlu bir toplumun ve uzlaşmaya dayanan siyasetin harcı, toplumsal birlik ve dayanışmadır. Birlik ve dayanışmanın temeli ise, "ortak vicdan", paylaşılan "ahlâkî mefkûreler'dir. "Ahlâkî Türkçülük" (1923)[5] adlı yazısında Gökalp, ahlâk türlerini ya da düzeylerini betimler: vatanî ahlâk, meslekî ahlâk, aile ahlâkı, medenî ahlâk, uluslararası ahlâk.

Gökalp, Türkler'in, tarih boyunca Türk ulusal kültürüne dayanan bu ahlâkî idealler sayesinde erdemli yaşadıklarını ileri sürmektedir.[6] Gökalp'in ahlâk üzerine görüşlerinin bu *locus classicus*'unda, İslâmî-dinsel kaynaklar yerine artık ulusal-kültürel kaynakları çok daha fazla vurgulamış olması ayrıca dikkat çekicidir.

"Bütün"ün ahlâkı olan "vatanî ahlâk", kişinin anayurdunu, ulusunu ve hepsinin üstünde, ulusal kültürünü sevmesi demektir.[7] Özyönetime, eşitliğe ve barışa,[8] demokrasiye, insan ve kadın haklarına ve dayanışmaya[9] bağlılık, adanmışlık gibi değerleri içerir. Ahlâkın en yüksek biçimi de budur, çünkü "ulus" ("millet" yahut "vatan"), bağımsız ve kendine yeterli bir toplumsal organizma olan tek toplumsal grup ya da

4 *Ibid.*, s. 80 ve 83.
5 "Ahlâkî Türkçülük", *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul, 1976), s. 141-162.
   a. Türklerde Ahlâk, s. 141-142.
   b. Vatanî Ahlâk, s. 142-146.
   c. Meslekî Ahlâk, s. 146-149.
   d. Aile Ahlâkı, s. 149-156.
   e. Cinsî Ahlâk, s. 156-158.
   f. Gelecekte Aile Ahlâkı, s. 158-159.
   g. Medenî ve Şahsî Ahlâk, s. 159-161.
   h. Milletlerarası Ahlâk, s. 161-162.
6 *Ibid.*, s. 141-142.
7 *Ibid.*, s. 143.
8 *Ibid.*, s. 144.
9 *Ibid.*, s. 145.

topluluktur.[10]

Gökalp'in ulusal ahlâk görüşü, çok net bir biçimde, coğrafyaya değil, kültürel bağlılıklara dayandırılmıştır: "Ülkeden geçilir, töreden geçilmez."[11] Töre de, ulusal kültürde gömülüdür. Konuyla ilgili başka bir makalede de Gökalp, ülke ve kültür arasındaki ilişki üzerine görüşlerini açmaktadır:

"Vatanî ahlâkın yüksek olması, millî tesanüdün temelidir. Çünkü vatan, üstünde oturduğumuz toprak demek değildir. Vatan, 'millî kültür' dediğimiz şeydir ki, üstünde oturduğumuz toprak onun ancak kabından ibarettir. Ve ona kap olduğu içindir ki mukaddestir. O halde, vatanî ahlâk, millî mefkürelerden, millî vazifelerden mürekkep olan bir ahlâk demektir."[12] Bu alıntı, Gökalp milliyetçiliğinin yitirilmiş toprakları geri alma eğilimi taşımadığının en güçlü kanıtlarından birini oluşturmaktadır; onun dil ve kültür milliyetçiliğiyle de tümüyle tutarlıdır.

"Aile ahlâkı", yani "hücre"nin ahlâkı yine Türkler'in eski kültürel değerlerine dayanmaktadır ve toprakta komünal mülkiyet,[13] "pederşahî aile"nin otokrasisine karşı "pederî aile"deki demokrasinin benimsenmiş olması,[14] konutun dokunulmazlığı, erkek ve kadının eşitliği ve tekeşlilik[15] gibi normlar içerir. Bireyin ulusal ahlâkın öğelerini ilk özümsediği ortam olan aile, Gökalp'in gözünde yetkeci özellikler taşımamaktadır. Oysa, Avrupa'nın faşist korporatist kuramlarında, aile yetkecidir ve totaliter devletteki buyuran-buyurulan ilişkisi burada başlamaktadır. Aile, tüm korporatizmlerde toplumun ve devletin temeli kabul edilmekle bir-

[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*, s. 143.
[12] "Millî Tesanüdü Kuvvetlendirmek", *Türkçülüğün Esasları*, s. 84-96; s. 84.
[13] "Ahlâkî Türkçülük", *loc. cit.*, s. 150.
[14] *Ibid.*, s. 152.
[15] *Ibid.*, s. 154-155.

likte, faşist korporatizmle solidarist korporatizm arasında bu konuda da belli bir fark vardır ve Gökalp'in aile anlayışı açıktır. Cumhuriyetçi bir devlette, toplumsal organizmanın hücresi olan ailenin de cumhuriyetçi ilkelere dayanması gerektiğini; demokrasinin temelinin eşitlik, cumhuriyetin temelinin özgürlük olduğunu, dolayısıyla ailenin de eşitlik ve özgürlük üstüne kurulması gerektiğini yazar.[16]

Gökalp'e göre "medenî ahlâk"ın iki amacı vardır: "Şefkat" (bireylere iyilik etmek) ve "adalet" (bireylere tecavüz edilmemek).[17] Son olarak Gökalp, ulusların karşılıklı yardımlaşmasını da uluslararası ahlâk olarak adlandırmıştır. Uluslararası ahlâk, barış ve diğer ulusların siyasal dinsel ve kültürel varlıklarına saygıyı içerir.[18] (Ayrıca bkz. VI. Bölüm, 6. Başlık.)

Meslekî Ahlâk, Meslek Zümreleri ve Korporasyonlar

Meslekî ahlâk, yani "organ"ın ahlakında Gökalp, Durkheim'ın meslekî ahlâkıyla eski Türk kültürel normlarını birleştirmeye çalışmıştır. Gökalp'e göre meslekş başarı ve ahlâk eskiden Türkler arasında çok büyük bir öneme sahipti. Öte yandan, "iktisadî meslekler", Ahilik'le yakın bir bağlantı içindeydi. Ahilik, meslekleri "fütüvvet" ("halkı nefsine tercih ve takdim eylemek") esasına göre *"zaviyeler"* halinde örgütlemiş, Osmanlı loncaları da bu geleneği temel alarak kurulmuştu.[19]

[18] *Çınaraltı Konuşmaları* (Ankara, 1966), s. 101. Gökalp'in evlilik (1926) ve soyadı (1934) ile ilgili daha sonraki aile hukuku reformlarını önceden tahmin ettiği s. 43-45 ve 46-50'ye de bakınız.

[17] "Ahlâkî Türkçülük", *loc. cit.*, s. 160.

[18] *Ibid.*, s. 161-162. Gökalp'le etnik ya da dinsel üstünlük duygusu yoktur. ("Uluslar arasında eşitlik" konusundaki görüşleri için bakınız VI. Bölüm.) Gökalp için ulusal/kültürel ve İslâmcı/dinsel değerler ulus-devletler *içindeki* dayanışmaya aittir; uluslararası siyaseti ilgilendirmezler. Uluslar *arasındaki* dayanışma, uluslararası ahlâka ve bilime dayanır.

[19] *Ibid.*, s. 146-147. Gökalp, *tarikatın* gerçekte *yollar*, yani meslekler arasında işbö-

Gökalp meslekî örgütleri, yani korporasyonları böylece ulusal kültürle temellendirdikten sonra, çağdaş bir korporatif örgütlenmenin ana hatlarını belirtmeye girişir ve bu konuda Durkheim'ın *Toplumda İşbölümü* [20] için 1902'de yazdığı Önsöz'de geliştirmiş olduğu yaklaşımı çok yakından izler:

> "Eski devirde bu nevi esnaf teşkilatı nahiyevî bir mahiyeti haizdi. Yani her şehrin esnaf loncaları kendisine mahsustu... Fakat nahiye iktisadı yerine, millet iktisadı kaim olunca, bu loncalar muzır bir mahiyet iktisap ettiler... Millî iktisat devrinde ise ancak millî loncalar faydalı olabilirlerdi. İşte bu sebepten dolayıdır ki bugün eski esnaf loncalarını idameye çalışmak doğru değildir. Onları yıkarak, yerlerine merkezleri devlet merkezinde olmak üzere millî loncalar yapıp ikame etmelidir."[21]

Gökalp, bir kentteki tüm mesleklerin korporasyonlar halinde örgütlenmesi gerektiğini savunur. Bu korporasyonlar, artık *şeyh*ler ya da *kethüda*lar değil, kâtib-i umumîler tarafından yönetilecektir.[22] Her kentte, ekonomik yaşamı düzenlemek üzere, tüm korporasyonların delegelerinden oluşan bir "iş borsası", bir merkezî kurul bulunacaktır.[23]

Aynı zamanda bu korporatif örgütlenme, yerel düzeyden ulusal düzeye doğru genişletilmelidir. Böylece, tüm kentlerdeki aynı işkoluna ait korporasyonlar, genel merkezleri devlet merkezinde olmak üzere, ulusal federasyonlar halinde ör-

lümü anlamına geldiğini de ileri sürmektedir. Gökalp, korporasyon yerine "lonca", "ocak", "hey'i teşkilat" diyor.

20 Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (New York, 1964).

21 *Türkçülüğün Esasları*, 146.

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*, s. 147.

gütlenecektir. Federasyonların genel merkezlerinin seçtiği delegeler de, bir loncalar konfederasyonu oluşturacak ve konfederasyon genel merkezinin, yani bir büyük korporasyonlar konseyinin üyelerini seçeceklerdir. "Zihnî meslekler"in üyeleri de, kendi konfederasyonları aracılığıyla bu büyük konseyde yeralacaktır. Gökalp, modelini şöyle özetlemiştir: "O zaman bütün meslekî zümreler, muntazam bir ordu halinde birleşmiş olurlar."[24]

Gökalp'e göre bu korporatif örgütlenme, meslek ahlâkı adına yaptırımlar getirerek, Türkiye'nin bu konudaki boşluğunu giderebilecektir. Korporasyonlar, "vazifenâme"ler ve haysiyet divanları aracılığıyla üyelerini denetler, kendi yetki alanları içinde davranış normları sağlarlar. Karşılıklı yardımlaşma, meslekî eğitim ve işkolunun geliştirilmesi de işlevleri arasındadır.[25] Durkheim için meslekî ahlâk ve korporatif örgütlenme, temelde, ileri işbölümü düzeyine sahip toplumlardaki merkezkaç eğilimleri, yani sanayi kapitalizminde sermaye ile emek arasındaki çatışmayı denetim altında tutmaya yönelik bir önlemdir. Gökalp ise bunlara, ekonomik gelişme için de ahlâksal ve örgütsel temel oluşturma işlevini ekler gibidir: Birleşik bir ulusal çaba içinde işbölümünün sanayileşme yönünde derinleştirilmesi için bir ekonomik ordu kurulacaktır.

Gökalp, "Millî Tesanüdü Kuvvetlendirmek" (1923)[26] adlı yazısında, kendi korporatif şemasında yeralan meslekî grupları da saymıştır; mühendisler, doktorlar, müzisyenler, ressamlar, mimarlar, yazarlar, askerler, avukatlar, tüccarlar, çiftçiler, fabrikatörler, demirciler, marangozlar, terziler, fırıncılar, kasaplar, bakkallar, vb. olmak üzere en az on yedi

[24] *Ibid.*, s. 147-148.
[25] *Ibid.*, s. 148
[26] "Millî Tesanüdü Kuvvetlendirmek", *Türkçülüğün Esasları*, s. 84-96.

kategori.[27] Toplumsal farklılaşma düzeyine, toplumsal sınıfların ve sınıf kesimlerinin siyasal güçlerine, bir ülkede belli bir dönemde egemen değer yargılarına bağlı olarak, korporatist teori ve pratikteki sınıflandırma şemaları büyük çeşitlilik gösterir. Bu bakımdan, Gökalp'in şeması da, bunlardan herhangi biri kadar gerçekçi ya da keyfî olarak değerlendirilebilir. Yine de onun sınıflandırmasında dikkati çeken, esnaf kategorilerinin bolluğunun Türkiye'nin 1920'lerdeki düşük sanayileşme düzeyini yansıtmasıdır. İşçilere ilişkin herhangi bir kategorinin bulunmayışı da ayrıca ilginçtir.

Gökalp'e göre meslek zümreleri birbirlerine karşılıklı muhtaçtırlar; birbirlerinin "lâzım ve mülzemi"dirler.[28] Bu bakış açısı Kemalist tek-parti yönetimi boyunca (1923-1945) resmî düstur haline gelmiş, "önderlerin" ve "alt-önderlerin" (günün terminolojisinde *chefs* ve *sous-chefs*) demeç ve konuşmalarında kalıp olarak yinelenmiş, parti programlarının önemli maddelerinden hiç eksik olmamıştır. Ne var ki, Gökalp'in solidarist korporatist kuramı, kapsayıcılığı ve çoğulculuğuyla daha içtenlikliydi; daha sonraki korporatist döneminki ise, daha dışlayıcı ve retorikti. Üstelik, Gökalp'in sınıflandırması gerçekten meslekî bir ayrıma dayandırılırken, Cumhuriyet Halk Partisi'nin programlarındaki korporatist yaklaşım, tersinin iddia edilmesine karşın, daha sınıfsal bir ayrım ve sınıflandırmayı temsil ediyor gibiydi:

> Halkçılık (Md. 5/C): Türkiye Cumhuriyeti halkını ayrı ayrı klaslardan karışık değil, fakat ferdiğ ve sosyal hayat için, işbölümü bakımından, türlü hizmetlere ayrılmış bir sosyete saymak esas prensiplerimizdendir; çiftçiler, küçük zanaat sahipleri, esnaf ve işçilerle, özgür

[27] *Ibid.*, s. 88-89.
[28] *Ibid.*

ertik sahipleri, endüstrieller, tecimerler ve işyarlar Türk ulusal kuramının başlıca çalışma örgenleridir. Bunların her birinin çalışması, öbürünün ve kamunun hayatı ve gençliği için bir zorağdır.

Partimizin bu prensiple amaçladığı gaye, klas kavgaları yerine sosyal düzenlik ve dayanışma elde etmek ve asığlar arasında, birbirlerine karşıt olmayacak surette uyum kurmaktır. Asığlar* kapasite ve çalışma derecesine göre olur."[29]

Gökalp için, meslekî gruplar arasındaki işlevsel bağımlılık ve karşılıklı yardımlaşma, modern toplumların ileri işbölümü aşamasındaki organik solidaritesi demektir. Ancak bu dayanışmanın yeterince güçlü olabilmesi için, bir toplumdaki işbölümü de "gerçek" olmalıdır; yani tüm meslekî gruplarca paylaşılan bir ortak vicdan tarafından desteklenmelidir. Aksi takdirde gruplar arasındaki ilişki birlik ve dayanışma olarak değil, ancak "karşılıklı parazitlik"[30] olarak nitelenebilir. Bu da bizi önemli bir soruya, ayrı ayrı meslekî gruplarla korporasyonlar arasındaki ilişki ve bunların genel olarak toplum ve devletle ilişkisi sorununa getirmektedir. Bu ilişkiler ağı, herhangi bir korporatist şemada bireyin statüsünü belirleyici bir öneme sahiptir.

Birey ve Toplum, Korporasyonlar ve Devlet

Gökalp'in sisteminde toplumsal gruplar arasındaki ve bunların birincil ve ikincil olanları arasındaki ilişki nasıl kurul-

(*) *Klas:* sınıf, *ferdiğ:* ferdi/bireysel, *özgür ertik sahipleri:* serbest meslek sahipleri, *endüstrieller:* sanayiciler, *tecimerler:* tacirler, *işyarlar:* memurlar, *zorağ:* zorunluluk, *asığ:* çıkar.

[29] *Cumhuriyet Halk Partisi, 1935 Programı* (Ankara, 1935), s. 6.

[30] *Türkçülüğün Esasları, loc. cit.*

muştur? Bu grupların üyesi olan Birey'in meslekî grupla, - temelde meslekî gruplardan oluşan- Toplum'la ve Devlet'le ilişkisi nedir? Sorunun cevabı, Gökalp'in faşist korporatizmden farklı olan solidarist korporatizminden kolaylıkla çıkarsanabilir. Ama yine de, doğrudan metinlere dayanan bir inceleme gerekecektir; çünkü bu sorun etrafında çeşitli tartışmalar ve yanıltıcı yorumlar yapılmıştır.

Örneğin, Uriel Heyd'in değerlendirmesi şöyledir:

Din, ahlâk ve uluslararası hukukun, bir ulusun politikasının belli sınırları aşmamasını talep ettiği ve ulusa bağlılığın bu sınırları aşmaması gerektiği yolundaki Batı Avrupa'ya özgü liberal görüşü, Gökalp kabul etmemektedir. Ona göre, İslâmiyet, Türk milliyetçiliğini sınırlandırmanın tersine, yurtseverlik duygusunu saldırgan biçimler aldığında bile, güçlendiren bir etmendir. Bu görüşünü de, İslâm'a özgü Cihad, yani inançsızlara karşı Kutsal Savaş kavramıyla ve Muhammed'in, tüm insanların değil inanç sahiplerinin kardeşliğini vurgulamış olmasıyla desteklemektedir. Gökalp için ahlâk da ulusun üstünde değildir. Ulus tüm ahlâksal değerlerin kaynağı ve modeli olduğundan, ahlâk da ülke sevgisiyle ve ulusa hizmetle özdeştir.[31] Heyd, bu yorumunun hemen ardından, Gökalp'in "Vazife" (1915) adlı şiirine yerverir:

O gönlüme Arş'tan inen bir sestir:
Milletimin vicdanına ma'kestir!
Ben askerim, o üstümde kumandan,
Baş eğerim her emrine sormadan!
Gözlerimi kaparım!
Vazifemi yaparım![32]

[31] Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism* (London, 1950), s. 123.
[32] *Yeni Hayat* (İstanbul, 1941), s. 12.

Daha sonra Heyd, şu sonuca varır:

Milliyetçiliği en yüksek ideal sayan Gökalp'in sisteminde, Batı uygarlığında aksiyomatik olarak mutlak bir değer olan bireyin yeri yoktur. Gökalp'in tanımıyla, kendini merkez almış ego olan birey, hiçbir zaman ahlâksal bir ideal oluşturamaz. Kişilik de, görmüş olduğumuz gibi, sadece toplumu, yani ulusu temsil ettiği ve yansıttığı için onur ve saygı kazanabilir.[33]

Heyd'in bu değerlendirmesinde ciddi çözümleme ve yargı hataları vardır, çünkü çözümlemesi kuramsal bir temele dayanmamaktadır. Hataları da, Gökalp'in sistemini yeniden kurarken, kuramsal yazılarından çok seçilmiş şiirlerine ağırlık vermesinden kaynaklanmaktadır. (Yoksa, bu şiirin tek başına ters yoruma hayli açık olduğu su götürmez.) Gökalp'in ulusların eşitliği ve nihai bir değer olarak uluslararası barış üzerine görüşlerini ileride ele alacağız. Gerçi Heyd çalışmasında bunlara yervermemiştir ama, kullandığı malzeme bile, Gökalp düşüncesinde bireye yerolmadığı, Gökalp milliyetçiliğinin saldırgan nitelikte olduğu ve uluslararası hukuku gözardı ettiği yolundaki sonuçlara varmasına izin vermez. Heyd'in Gökalp'in sistemini bütünlüğü içinde ve nüanslarıyla anlamamış olduğu açıktır.

Heyd, Batı Avrupa uygarlığıyla liberalizmi özdeşleştirmektedir. Başka bir deyişle, Batı'yı, liberal Batı'ya indirgemektedir. Oysa Batı'nın başka yüzlerinin de (örneğin solidarizm ve faşizm) olduğunu biliyoruz. Aynı zamanda, Batılı olmayan ülkelerin ve düşünürlerin her zaman Batı'nın sadece liberal yönünü taklit etmeye çalışmış olmadıkları da bir gerçektir. Ayrıca, Gökalp'i liberal Batı öncülleriyle uzlaşmadığı için eleştirmek, üstelik Gökalp açıkça bunun tam tersini yapmak iddiasındayken ve tam da liberalizmin Batı'nın ken-

[33] *Idem.*

di içinde şiddetli saldırılara maruz kaldığı bir sırada, oldukça anlamsızdır. Gökalp'in liberalizme örneğin Durkheim'dan daha uzak olmadığı da unutulmamalıdır.

Heyd'in Batı uygarlığında "aksiyomatik" olduğunu düşündüğü anlayış, sadece klasik liberalizm için aksiyomatiktir. Liberal Batı kadar Batılı sayılması gereken Ortaçağ Avrupası ve solidarist ya da faşist Batı için ise, aksiyomatik olduğu söylenemez. Belki Batı basitleştirici bir indirgemeyle, liberal ve faşist Batı olarak iki kutuba ayrılıp faşizm, bireyi devletin içinde eriterek yokettiği için Batı uygarlığından bir sapma sayılabilse bile, solidarizmi aynı kolaylıkla gözardı etmek mümkün değildir. Bireyin aksiyomatik önceliğini reddeden ve ona sadece toplumun tümleşik bir parçası olarak anlam yükleyen solidarizmin sonuçta yapmaya çalıştığı, bireyi *laissez-faire* liberalizminin atomist bireyciliğinden çıkarmaktan ibarettir.

Aslında açık seçik bir solidarist ahlâk kuramına dayanan şiirsel sloganlardan yola çıkarak, Gökalp'in toplum, ya da Heyd'in deyişiyle, "toplum, yani ulus"[34] karşısında bireyin kişiliği ve değerine saygısı olmadığı sonucuna varmak, isabetsiz ve haksız bir değerlendirmedir. Heyd, Gökalp'in "ulus"u, "toplum"un yerine geçirdiğini iddia ederken, bunu Durkheim'dan büyük bir sapma saymakta ve totaliter bir siyaset anlayışının göstergelerini barındırdığını düşünmektedir. Oysa yukarıda da belirtildiği gibi, Gökalp için ulus, ulusal toplumdan daha fazla bir şey değildir; bireye akıl değil duygu yoluyla hakim olan irrasyonel bir "volklich" milliyetçiliğin çağrışımları ise, Gökalp'te hiç bulunmaz.[35] İrrasyonel milliyetçilik, gerçekten de faşist korporatist düşüncenin bir özelliğidir. Bu

[34] *Idem.*

[35] Gökalp'te pratiğin teori tarafından denetlenmesi gibi, coşku da mantık tarafından denetlenir.

anlayışı solidarist korporatist düşünceye de maletmek, liberalizmin yanlış ve kaba bir basitleştirmesidir. Solidarizmde birey, toplum içinde anlam kazanır, ama ne toplum ne de devlet tarafından yadsınması sözkonusu değildir. Üstelik Gökalp ve genel olarak solidarist korporatistler, devleti sivil topluma ya da ulusa tabi kılmakla kalmamakta, aynı zamanda devletle diğer toplumsal kuramlar arasındaki ilişkiyi, bu kurumların devlet karşısında özerk olabilecekleri bir biçimde kurmaktadırlar. Son olarak, birey, devletin saldırılarına karşı tam da devlet ve birey arasında tampon işlevi gören meslekî gruplar ve bunların korporasyonlarıyla korunmaktadır. Solidarizmde topluca sivil toplumu oluşturan mesleki gruplar bile, bireysel kişiliğin gelişimi için vardırlar. Bireysel kişilik "toplumsal" olmak zorundadır, ama bu onun toplum ya da ulus içinde erimesi anlamını taşımaz.

Solidarist korporatizm, liberalizmi sadece analitik ve ideolojik bir toplum *modeli* olarak reddeder; çünkü genel olarak ekonomik ve siyasal liberalizmin atomist ve egoist bireyciliğinde, sadece toplumun denge ve uyumuna karşı değil, bireyin gerçek gelişimine karşı da bir tehdit görmektedir. Buna karşılık, faşist korporatizmin tersine özel olarak bazı liberal *idealleri*, kültürel ve felsefî hoşgörüyü ve çoğulculuğu reddetmez. Bir bakıma solidarist korporatizm, faşist korporatizm için sözkonusu olmayan bir biçimde liberalizme yakındır. (Tabii bu, solidarist korporatizmin felsefî bakımdan sahip olması *gereken* niteliğidir. Teorinin, istenen sonuçları pratikte üretmeyi *başarıp başaramadığı* ayrı bir sorundur. Zaten Gökalp'in düşüncesinde, görmüş olduğumuz gibi, Kant ve Rousseau'ya yakın öğelerin de Durkheim kadar belirgin bir biçimde bulunmaları raslantı değildir.

Gökalp'in dile düşmüş şiiri "Vazife"de yerverdiği, ulusal çıkarın hizmetindeki toplumsal görev anlayışını, totaliter bir ideoloji ve rejime eleştirisiz bir bağlılığın göstergesi sayabil-

mek için; onun bireyin ahlâksal sorumluluğu, toplumsal ama özgür eğitim, çoğulcu bir hoşgörü, siyasal ve kültürel yaşamda akılcı söylem üzerine kuramsal yazıları hakkında hiçbir şey bilmiyor olmak gerekir.

Liberal modelden farklı olarak, solidarist modelde bireyin sadece hakları değil, görevleri de bulunduğu doğrudur. Ne var ki bu olgu, "Gökalp Prusya ideallerinden etkilenmişti"[36] sonucuna varmak için yeterli değildir. Gökalp gerçekten de bireysel gelişimi toplumsal eğitime bağlamış; bireyi değiştirmekle toplumun değiştirilemeyeceğini, buna karşılık eğitim yoluyla toplumu değiştirerek bireyin de değiştirilebileceğini ileri sürmüştür.[37] Ancak, ona göre eğitim, diğer herhangi bir toplumsal, siyasal ya da yönetsel kurumdan özerk, kendi özel uzmanlaşma alanının dışındaki herhangi bir etkiden bağımsız yürütülmelidir. "Dârülfünun" (1918) adlı şiirinde Gökalp şöyle der:

...
Ben derim ki: "İdare her hüneri
Bilmez, çünki mütehassıs değildir...
...
Salâhiyet, mansıb gibi yukardan
Verilmez, hep ihtisasla alınır...
...
Bir müderris ya ilmiyle ta'ayyün
Eylemiştir, sizden ta'yın istemez.
...
İlmi verin âlimlere, siz yine
Ele mülkün dizginini alınız;

[36] Bakınız Heyd, *op. cit.*, s. 124, özellikle 1. dipnot.
[37] Bakınız, aşağıda, "Terbiye Mûnazaraları", *Millî Terbiye ve Maarif Meselesi* (Ankara, 1972).

Dârülfünun emirle düzelmez,
Onu yapar ancak serbest bir ilim;
Bir mesleğe haricinden fer gelmez
Bırakınız, ilmi yapsın muallim!..."[38]

Gökalp'in, solidarist korporatizminin altında işte böyle bir özerklik ve çoğulculuk anlayışı yatar. Daha derindeki toplum ve ahlâk felsefesi ise, kolaya kaçılmadan değerlendirilirse, bununla çelişik değildir:

Sakın "Hakkım var" deme,
Hak yok, vazife vardır
...
Ben, sen yokuz, biz varız
Hem Ogan, hem kullarız.
"Biz" demek, "Bir" demektir,
Ben, sen ona taparız

Ne derece hizmetin
Varsa, odur himmetin;
"Kıymetim var" deme ki
Gerçek ola kıymetin...[39]

Bu da, en saf ve basit haliyle solidarist ahlâktan başka bir şey değildir. Solidarist ahlâk, önemini reddetmediği bireyi, toplumsal birlik ve dayanışmaya ve kamu yararına olan hizmetine göre değerlendirir. Solidarizm, bireyle toplumu birbirinin karşısına koymadığı gibi, devleti de bireyin tepesine çıkarmaz; tersine, tüm bunların bir dengesini oluşturma-

[38] "Darülfünun", *Yeni Hayat* (İstanbul, 1941), s. 36 içinde yeniden yayımlanmıştır. Böylesi bir özerklik anlayışının, 1980'lerin Türkiye'sinde bile kök salmadığı dikkate alınmalıdır.

[39] "Ahlâk", *Yeni Hayat*, s. 11'de. (ilk basımı 1915'te.)

ya çalışır. Aynı zamanda, bu şiirdeki ahlâk felsefesi, faydacı bir felsefe de değildir; hatta Durkheim'ın solidarizminde ılımlı bir ölçüde bulunan faydacılık boyutu da, tasavvufi bir alçakgönüllülükle yumuşatılmıştır. Bu, Gökalp'in başka bir yerde ifade ettiği, Kant'ın kategorik emperatif anlayışıyla da bağlantılı olarak düşünülebilir: "Bazılarınca, ahlâk cemiyetin intizamı için bir vasıtadır. En yüksek faziletlerin, hiçbir [pratik] gayeye mâtuf olmayan fiillerde tecelli ettiğini... gösterdik."[40]

Gökalp'in korporatizmi, toplumsal yaşamın tüm alanlarını kapsayan tümleşik ve totaliter bir korporatizm değildir. Hatta örneğin Parsons'daki gibi kültürel alt-sistemdeki özerklik ve çeşitlilikleri tanımayan, birleştirici bir normatif model bile oluşturmamaktadır. Gökalp, kültürel alt-sistemin, sistemin korunması ve sürdürülmesinde işlevsel olamadığı durumlarda bile, siyasal alt-sistemin de kültürel alana baskıcı bir müdahalede bulunmasını kabul etmez. "Hars ve Siyaset" (1918)[41] adlı yazısında bu noktayı açıkça vurgulamış, fikir ve sanat alanlarının "mutlak özgürlük" alanları olduğunu belirtmişti."[42] Sanatçılar ve filozoflar yapıtlarını genel kamuoyuna, resmî yetkililer de politikalarını sanatçı ve filozoflara dayatamazlar. Fikirler ve sanatsal yaratılar ancak "teklif" edilebilir; siyasal alandaki yaptırımların tersine, "tahmil" edilemezler.[43] Otorite ("velayet") kavramı ise kültür ve siyaset alanlarında birbirinden tümüyle farklı anlamlar taşır: Siyasal alanda yasal yaptırımı içerir; kültürel alanda ise, kamuoyunun serbest değerlendirmesinin sonucu olarak kazanı-

[40] "İktisada Doğru", *Küçük Mecmua*, 1922 (7); *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (Ankara, 1976), s. 83-90; s. 88

[41] "Hars ve Siyaset", *Yeni Mecmua*, 1918 (57); *Hars ve Medeniyet* (Ankara, 1972), s. 66-74 içinde yeniden yayımlanmıştır.

[42] *Ibid.*, s. 66.

[43] *Ibid.*, s. 67.

lır. Gökalp, din ve siyaseti ayırdığı gibi, kültür ve siyaseti de birbirinden ayrı tutmaktadır.

Seçkinler ve Halk

Bundan önceki bölümde, Gökalp'in korporatizminin totaliter olmadığı gibi, otoriter de olmadığını ileri sürdüm. Onun çoğulcu öğeler taşıyan korporatizmi, terimin dar anlamıyla, seçkinci de değildir. Gökalp, seçkinler sorunu üzerinde uzun uzadıya durmuştur. Ne var ki, seçkin kuramcılarının tersine, Gökalp'te seçkin kavramı, toplumsal-siyasal kuramının merkezinde yeralmaz; milliyetçi halkçılık kuramında bir ara kategori durumundadır.

Gökalp'in seçkin ya da seçkinlik kavramını tanımlayışını aktararak başlayalım: "Bir milletin aydınlarına, fikir adamlarına, o milletin 'seçkinleri' [güzideler] adı verilir. Seçkinler yüksek bir eğitim ve öğretim görmüş olmakla halktan ayrılmış olanlardır."[44] Gökalp için seçkinin, gerekli koşulu eğitim olan bir "aydın seçkin" olduğu, bu alıntıdan açıkça anlaşılmaktadır. Gökalp'in seçkini, ne Mosca ve Michels'deki gibi temelde siyasal ve örgütsel bir kategori, ne de Pareto'daki gibi temelde psikolojik bir kategoridir; evrensel bir nedensellik yasası olarak da ileri sürülmemiştir. Sözkonusu klasik seçkin kuramcılarında, seçkin kavramı, sadece siyasal ve toplumsal olayları açıklamak için kullanılan temel bir analitik kategori olmakla kalmaz, aynı zamanda olumlu bir normatif değer yargısıdır. Başka bir deyişle, bu kuramcılar için seçkincilik, hem bir bilim hem de bir ideolojidir.[45]

Klasik seçkin kuramcılarından tümüyle farklı olarak, Gökalp'te seçkin kategorisi, ne analitik, ne de ideolojik ba-

[44] "Halka Doğru", *Türkçülüğün Esasları*, s. 46-50, s. 46.
[45] Bu ayrım için bakınız Geraint Parry, *Political Elites* (New York, 1970).

kımdan fazla bir önem taşımaz. Siyasal-toplumsal kuramında merkezî bir açıklayıcı konuma sahip olmadığı gibi, normatif kuramındaki herhangi bir öğe de seçkinciliğe yolaçmaz ya da seçkincilikten türetilmemiştir. Bunun yerine, halkla yönetim arasındaki tarihsel ikiliği açıklamak ve eleştirmek, Türkiye'nin, aynı zamanda bu ikiliği de giderecek ulusal-kültürel canlanışı için bir yolarama amacıyla kullanılmıştır. Bu yaklaşım, Gökalp'in idealist aktivizmiyle, teori ve pratik arasındaki ilişki üzerine görüşleriyle de tutarlılık içindedir.

Gökalp için siyasette halkçılığın anlamı demokrasi ve eşitliktir. Kültürde halkçılık ise, toplumsal birlik ve dayanışmanın ulusal halk kültürü temelinde kurulmasıdır. Bu çaba içinde aydın seçkin de, Batı "uygarlığına" dahil olan yabancı kültürlerin değerlerini, ulusal halk kültürüne uygun olmadıkları halde, dayatmaya kalkışmak yerine, halkın ortak vicdanında somutlaşmış bulunan ulusal "kültüre" dönmelidir. Gökalp bu düşüncesini şöyle açıklamaktadır:

> "Bir milletin aydınlarına, fikir adamlarına o milletin 'seçkinleri' adı verilir. Seçkinler, yüksek bir eğitim ve öğretim görmüş olmakla, halktan ayrılmış olanlardır. İşte, halka doğru gitmesi lâzım gelenler bunlardır. Seçkinler, halka doğru niçin gidecekler? Bu soruya bazıları şöyle cevap veriyor: 'Seçkinler, halka millî kültür götürmek için' gitmelidirler. Halbuki... görüldüğü üzere, memleketimizde, 'millî kültür' denilen şey yalnız halkta vardır. Seçkinler, henüz millî kültürden nasiplerini almamışlardır. O halde millî kültürden mahrum bulunan seçkinler, millî kültürün canlı bir müzesi olan halka, ne suretle millî kültürü götürebileceklerdir?.. Seçkinler medeniyete mâliktir... O halde seçkinlerin halka doğru gitmesi şu iki maksat için olabilir: 1) Halktan millî kültür terbiyesi almak için, halka doğru

gitmek. 2) Halka medeniyet götürmek için halka doğru gitmek."[46]

Türkiye'de seçkinlerin "gayrı-millî" okullarda "gayrı-millî" eğitim görmesini eleştirdikten sonra Gökalp, müfredat programlarının ve kültürel etkinliklerin ulusallaştırılmasını ve seçkinlerin ulusal kültürden (dil, halk edebiyatı, müzik, sanat, din, mimarlık, mizah, vb.) geçmişteki yabancılaşmasını dengelemek üzere, halkın yaşamına katılmalarını önerir. Ayrıca, Puşkin, Dante, Petrarch, Rousseau, Goethe, Schiller ve D'Annunzio'nun da, hep kendi ulusal kültürlerinden aldıkları esin sayesinde dâhi sanatçılar olabildiklerini ekler.[47] Gökalp'e göre sosyoloji bilimi de, köylüleri "eşek Türk", Anadolu kent sakinlerini ise "taşralılar" olarak aşağılayan Osmanlı seçkinlerinin tutumunun tersine, estetiğin ancak kendi değerlerini yadsımayan kültürlerde gelişebileceğini göstermiştir. "Halka bütün olarak verilen unvan, *avam* kelimesinden ibaretti."[48] Osmanlı saray seçkinleri (havas), halkı küçümsemişler ve ulusal halk kültürünü reddetmişlerdir; tam da bu nedenle, dilleri, edebiyatları, müzikleri, felsefeleri, ahlâkları, siyasal ve ekonomik düşünceleri yaşama ve gelişme imkânı bulamamıştır.

Osmanlı seçkinlerinin kozmopolit Batıcılığını eleştirmeyi sürdüren Gökalp, yeni Türk seçkinlerini de uyarmaktadır: Bunlar, eğer "ulusal seçkinler" olmak istiyorlarsa, Türk kültürünün sözde kalan bir yüceltilmesiyle yetinmeyerek, hem öğretmek hem de öğrenmek üzere Anadolu'nun içlerine gitmelidirler.[49] Dolayısıyla Gökalp'e göre seçkin olmanın yeterli koşulu, "millî olma", bunun önkoşulu da eğitimdir.

[46] "Halka Doğru", s. 46-47.
[47] *Ibid.*, s. 47-48.
[48] *Ibid.*, s. 48.
[49] *Ibid.*, s. 50.

Gökalp için seçkin kavramı, olumsuz anlamıyla *havas* teriminde karşılığını bulur; yukarıda belirlenen olumlu anlama ise *güzide* terimini kullanır. Bu terim halkla bir olan, halktan sadece pozitif bilimler alanında görmüş olduğu eğitim nedeniyle ayrılan ulusal seçkinlere işaret eder. Bu nedenle, Gökalp'teki seçkin kavramı, yalnız kozmopolitliği reddetmez, vesayetçiliği de reddeder. İttihatçılar'ın ve bir ölçüde de Kemalistler'in tersine Gökalp, halkı ve halk kültürünü edilgen, istenildiği gibi doldurulabilen bir taşıyıcı ya da biçimlendirilebilen bir hammadde olarak görmez. Bu vesayetçi tutuma halkın, tek-parti tarafından parti okullarında ve partinin güdümündeki merkezlerde ve iki dereceli seçimler sürecinde eğitilip siyasî rüşde erişmeden, siyasete de katılamayacağı anlayışı eşlik eder.

Halk öncü durumundaki seçkinlere kitle temeli sağlayacak, esasen irrasyonel ve saf olduğu için de, Mosca'nın deyişiyle "siyasal formüller" ya da Pareto'nun deyişiyle "mitler"le harekete geçirilebilecek, güdülebilecektir. Gökalp'te ise, ikamecilik ve halkı gütme anlayışının izine rastlanmaz. Halk hem kaynak hem de amaçtır ve bu, bir retorik olarak değil, ciddi ve samimi bir tarzda ileri sürülmektedir.

Gökalp'te halk ve halk kültürü romantik bir abartmayla idealleştirilmemiştir; aydın seçkinlerin bunları duygusal bir şekilde, eleştirisizce taklit etmesi sözkonusu değildir. Dolayısıyla Heyd'in, Gökalp'in halkçılığını Rus Narodnikleri'ne ya da Fichte ve Treitschke'nin övüngeç romantik milliyetçiliğine benzetmesi[50] yine fazla kolaycı ve hatalıdır; çünkü Gökalp'te bireysel ve toplumsal "akıl" öğesi, şimdiye dek yeterince gördüğümüz gibi, her zaman mevcuttur. Öbür yandan, Heyd'in Gökalp'in halk kavramını Rousseau ve Herder'e benzetmesi isabetlidir ama, aynı karşılaştırmada Le Bon'a da

[50] Heyd, *op. cit.*, s. 69.

yer vermesi kendi içinde tutarsızdır.[51] Çünkü hem Gökalp, Le Bon'da irrasyonel psikolojik güdüleri olan, oynak bir yığın olarak geçen halk kavramını açıkça eleştirmiştir, hem de Rousseau ve Herder, halk ve ulus üstüne düşünceleri bakımından Le Bon'dan çok farklı düşünürlerdir.

Bir bakıma İttihatçılar'ın ve Kemalistler'in kendi "yukarıdan reform" anlayışları karşısında bir güçlük olarak gördükleri durum, yani geri kalmış, âtıl bir kitlenin varlığı Gökalp için bir fırsat oluşturuyordu: hâlâ "gerçek devrim"e temel sağlayabilecek bir şey vardı. Seçkin-halk ayrışmasının yolaçtığı sorunlar varsa, o zaman kendini geliştirme yükümlülüğü halka değil seçkinlere düşüyordu. Seçkin ve halk kavramları üzerindeki vurguyu bu şekilde tersine çeviren Gökalp'in solidarist korporatizmi, seçkinci vesayetçi ve paternalist olmayan bir yaklaşımdır. Bunları değişen derecelerde içeren başka solidarizmlerden de farklıdır. Faşist korporatizmde ise bu üç özellik fazlasıyla bulunduğu gibi, daha ötesi de sözkonusudur; çok katı, piramitsel hiyerarşilerin savunusu yapılmıştır. Ayrıca Gökalp'in, yukarıdaki teknik anlamıyla bir seçkin kuramcısı olmadan seçkin sorununa ciddi olarak eğilirken, seçkincilikten faşizme kaymış çok sayıdaki çağdaş düşünürden biri olmaması da dikkat çekicidir. Tabii burada kasdettiğimiz, Mosca, Pareto, Michels ve Sorel gibi düşünürlerdir. (Mosca'nın sonradan düşüncelerini değiştirmiş olduğunu da belirtelim.)

Seçkinler ve halk arasındaki ayrışma sorununu irdeleyen Gökalp, "Hars ve Medeniyet Üzerinde Bir Musahabe"de (1923)[52] de bu ikiliği ve uluslararası uygarlığın öğelerinin ulusal kültüre doğal yollarla girmesinin koşullarını incele-

[51] *Ibid.*

[52] "Hars ve Medeniyet Üzerinde Bir Musahabe", *Hakimiyeti Milliye* (1 Mayıs 1923); *Hars ve Medeniyet*, s. 118-124'te.

mektedir. "Türk Harsı ve Osmanlı Medeniyeti" (1923)[53] makalesinde ise, toplumsal yaşamın çeşitli alanlarından örnekleri verdikten sonra, "normal cemiyetler"de ve "sağlam milletler"de seçkinler ile halk arasında karşılıklı bir ilişkinin bulunduğunu belirtmektedir. Buna karşılık, Türkiye'de seçkinler halkı, *avam* ve *hevam* olarak ele almakta ve halka ait her şeyi kaba, adi ve bayağı görmektedirler.[54]

Gökalp özellikle Türk halk ahlâkını Osmanlı seçkinlerinin ahlâkıyla karşılaştırmaktadır. İlkinde eşitlik, dürüstlük, özveri ve alçakgönüllülük gibi değerlerin aksine, ikincisi "madune karşı tecebbür" ve "mafevke karşı tabasbus"a[55] dayanmaktadır. Gökalp, bu görüşünü felsefedeki paralel karşıtlıkla sürdürmektedir: Osmanlı seçkini refah ve hazzı yüceltirken, Türk halkı toplumsal idealler vasıtasıyla stoacı mutluluğa öncelik tanımaktaydı.[56] Gökalp, görüşlerine katı bir notla son vermektedir:

> "Türk harsının böylece toplanmamış, dağınık bir halde kalmasının sebebi, Osmanlı güzidelerinin "millet haini" olmasıdır... [Bunlar] millî harstan kaçıyorlar, bozuk şark medeniyetine dört elle sarılıyorlardı. O halde millî harsımızın henüz tedvin ve tanzim edilmemesi, ne harsımıza, ne de halkımıza ait bir kabahat değildir. Bu kabahat tamamiyle Osmanlı güzidelerinindir."[57]

Böylece, Gökalp, önceki Osmanlı seçkinlerinin İran taklitçiliğini ve Tanzimat seçkinlerinin Fransız taklitçiliğini[58]

[53] *Ibid*, s. 118-119.
[54] *Ibid*, s. 121.
[55] *Ibid*., s. 122.
[56] *Ibid*., s. 123.
[57] *Ibid*, s. 124.
[58] "Millî Kültür ve Medeniyet", *Türkçülüğün Esasları*, s. 31-45; s. 38.

yargıladığında, bu kültürel ayrışmaya dayandırdığı bir tür sınıf boyutu da getiriyor gibidir:

> "...Osmanlı tipi Türk kültürüne ve hayatına zararlı olan emperyalizm sahasına atıldı, kozmopolit oldu, sınıf menfaatini millî menfaatin üstünde gördü."[59]

Gökalp'e göre, Osmanlılar'ın kozmopolit "yönetici sınıfı" kendisini "egemen ulus" olarak görmeye başlarken, "yönetilen sınıfı" oluşturan Türkler, "hükmedilen ulus" olarak görülmeye başlanmıştır.[60] Bu iki sınıfın ayrı ve farklı eğitimler almış olmaları nedeniyle, aralarında uyum olamazdı. Üstelik saray yanlısı aydınlar sarayın israf ve sefahatini desteklemek için halkı resmî sınırlar dahilinde soymaktaydılar. Bu nedenle halkın kendini ezenleri benimsemesi mümkün değildi.

Daha önce de "Halk Medeniyeti" (1913) üzerine bir makalede Gökalp, her ulusun iki uygarlığa (Gökalp'in bu kavramı burada alışılmışın dışında ve tutarsız bir biçimde kullandığını belirtelim) sahip olduğunu yazmıştı: popüler uygarlık ve resmî uygarlık.[61] Resmî uygarlık popüler uygarlık ile uyumlu olmadığı zaman iki seçkin türü, bir düalizm ortaya çıkmaktadır: popüler ve ulusal seçkinler karşısında resmî ve ulusal olmayan seçkinler. Böylece Gökalp, "resmî seçkinler" şeklindeki eleştirel kavramı öne sürmesiyle de, seçkin kuramcılarının pozitivistik determinizminden ayrılmaktadır. Bu tür bir "resmî seçkin", halka ait kültürel normlara uymadığında ve böylece yalnızca kültürel açıdan değil, baskı ve zulmün türevleri olan ekonomik ve siyasal ayrıcalıklarıyla da "ulusal seçkin" olmaktan çıktığında, kamu vicdanını ren-

[59] *Ibid.*, s. 38-39.
[60] "Millî Dayanışmayı Kuvvetlendirmek", loc. cit., s. 85.
[61] "Halk Medeniyet, I", *Halka Doğru*, 1913 (XIV); *Hars ve Medeniyet*, s. 108-110'da.

cide eder ve meşruiyetini yitirir.

Çağdaşı Max Weber iktidar ve otoriteyi salt mekanistik bir formalizmle incelerken, Gökalp eleştirel bir biçimde iktidarın meşruiyetiyle ilgilenmiştir. Weber, toplumda "emperatif koordinasyon"[62] gereğinin zorunlu sonucu olarak ortaya çıktığını kabul ettiği otorite biçimlerini gayet pozitivistçe ve deterministçe sınıflandırmaktan öteye gidemezken, Gökalp, gelişkin bir teori ortaya koymamış olsa bile, meşru iktidarın kaynakları ve normatif kriterleri üzerinde durmayı ihmal etmemiştir.

"Velâyet ve Sulta" (1924)[63] konulu son makalelerinden birinde Gökalp, *autorité* sözcüğünün iki çağrışımını birbirinden ayırmaktadır. Otoritenin bir türüne, "saygı ve sevgiyle itaat" edilir. "Velâyet" (meşru iktidar) olarak adlandırılan bu otorite biçimini, devrimciler ve ahlâkçılar "meşru"[64] olarak kabul ederler. Bir başka otorite biçimine ise, "korku ve nefretle itaat" edilir. Bu otorite biçiminin adı *"sulta"*dır; ahlâkçı ve devrimciler bunu gayrımeşru sayarlar ve yıkılması gerektiğini düşünürler.[65]

Gökalp, "kamu otoritesi" (velâyet-i amme) ve "özel tahakküm" (sulta-i hassa) arasında da bir ayrım yapmaktadır ve ikincisine kamu görevlilerinin güçlerinin "kişisel güce" dönüşmesi anlamını yüklemektedir. Gökalp, bu kavramlar içinde kabile, patriyarki ve sultanlık sistemlerinde -terminolojide Weber'inkine benzeyen, ancak kuramda ve felsefede

62 Bakınız Max Weber, *Theory of Social and Economic Organization*, der., Talcott Parsons (New York, 1957). Weber'in "Machtpolitik"inin ve meşruluk sorununu ihmal etmesinin bir eleştirisi için bakınız Otto Stammer, der., *Max Weber and Sociology Today* (Oxford, 1971). Özellikle Raymond Aron ve Wolfgang Mommsen taralından yazılan makaleler.

63 "Velayet ve Sulta", *Cumhuriyet* (10 Mayıs 1924); *Çınaraltı Konuşmaları* (Ankara, 1966), s. 27-29'da. Bu makalenin bir başka versiyonu için ("Sulta ve Velayet"), bakınız VI. Bölüm.

64 *Ibid.*, s. 27.

65 *Ibid.*

tümüyle farklı bir biçimde- kamu güçlerinin bireyler tarafından gaspedilmesini kısaca incelemektedir. Gökalp, "cumhuriyet"in tüm kişisel iktidarların ortadan kaldırılması ve kamu otoritelerinin kurulması anlamını taşıdığını da eklemektedir. Bu anlamda otorite özgürlükle çelişik değildir; aksine özgürlüğü düzen içinde geliştirir.[66] Burada yine pozitivistlerin "düzen ve ilerleme" parolasını çağrıştıran bir egemenlik anlayışıyla karşı karşıyayız.[67] Artık Gökalp'in siyaset ve siyasal örgütlenme teorisine geçebiliriz.

[66] *Ibid*

[67] A. Comte ve E. Durkheim'ın "ideolojik pozitivizm"i anlamında pozitivist.

VI

SİYASET VE SİYASAL ÖRGÜTLENME KURAMI

Siyasetin Tanımı

Gökalp'in sisteminde tüm toplumsal olaylar, -tabii siyasal olaylar da dahil olmak üzere- kendinde bir gerçekliğe sahiptir ve bu açıdan başka toplumsal olayların nedeni olabilir. Ancak, bir yandan düşüncelerin öte yandan da işbölümünün Gökalp için nedensel önceliği hatırlanırsa, yalın ve dar anlamıyla siyasetin ve dolayısıyla siyaset biliminin, Gökalp'in sisteminde üstükapalı bir biçimde ikincil konumda kaldığı söylenebilir. Ancak, Gökalp'in idealist siyaset felsefesindeki iradî, ahlâkî ve kültürel öğelerin ağırlığını dikkate aldığımızda, siyaset Gökalp'in sisteminde yine de çok önemli bir roloynar. Gökalp'e göre, siyaset ve siyasal etkinlik mekanik bir şey olmadığı gibi ve incelenmesi de iktidarın konum ve dağılımının biçimsel olarak tanımlanması ve ölçülmesinden ibaret değildir. Gökalp'in idealist aktivizmi dikkate alındığında siyaset,

iradî ve öznel olarak anlamlı bir etkinliktir. Ayrıca siyaset, nesnel bilimsel incelemeye de konu olabilir. Sonuç olarak siyaset bilimi, pratiği teorik olarak biçimlendirme gücündedir.

Gökalp'in özgül siyaset tanımlarından birinin "Hars ve Siyaset" (1918)[1] üzerine bir makalede verilmiş olması rastlantı değildir. Gökalp'e göre, her toplumda iki "toplumsal irade" bulunmaktadır: kültür ve siyaset. Kendi siyaset anlayışına geçmeden önce Gökalp, Friedrich Nietzsche ve Alfred Fouillée'nin bu konudaki görüşlerini incelemektedir. Nietzsche, hayatın itici gücünün "iktidar iradesi" olduğunu; hem bireyin hem toplumun tüm varlıkları kendi nüfuz ve iktidarları altına alma eğiliminde olduklarını ileri sürmekteydi. Öte yandan Fouillée, hayatın itici gücünün "bilinç iradesi" olduğunu; birey gibi toplumun da tüm varoluşu kendi bilinci içine almak eğiliminde olduğunu savunmaktaydı. Gökalp, önemli bir "toplumsal gerçekliği" sezmeleri açısından her iki düşünürün de haklı olduklarını söyler. Ancak, her ikisinin de genel gerçekliği özel bir gerçekliğe indirgemeleri nedeniyle yanılgıya düştüklerini belirtir.[2] Oysa kabaca bakıldığında, Fouillée'deki "bilinç iradesi" Gökalp'teki "hars"a, Nietzsche'deki "iktidar iradesi" ise "siyaset"e oldukça yakın düşmektedir.

Gökalp'in sentetik tanımına göre hars, "bir milletteki bütün nazarî içtihatların ve hissî intibaların mecmuudur." Siyaset ise, "bir milletteki emelî mücâhedelerdir."[3] Buna bağlı olarak, teorinin (içtihat) işlevi, "yalnız hakikatları, şuurumuzun dahiline almaktan ibarettir", oysa, mücahedenin işlevi "cemiyetin içinde fenalıkları yokederek yerlerine iyilikleri

1 "Hars ve Siyaset", *Yeni Mecmua*, 1918 (57); *Hars ve Medeniyet* (Ankara, 1972), s. 66-74'te.

2 *Ibid.*, s. 66. Gökalp'in metinde kullandığı Fransızca terimler *volonté de conscience ve volonté de puissance*'dır.

3 *Ibid.* Gökalp'in "nazarî içtihatlar"ı ve "hissi intibalar"ı ile Durkheim'in "olgu yargıları" ve "değer yargıları" arasındaki benzerliğe dikkat ediniz.

ikame etmek ameliyesinden ibarettir."[4]

Gökalp'de kültür alanının taşıdığı büyük öneme, ödün vermez bir çoğulculuk ve özerklik anlayışı eşlik eder. Faşist kültürel tekçilik ya da seçkinci kültürel vesayetçiliğin tersine, düşünceler alanı mutlak özgürlük alanlarından biri olduğu için, Gökalp'in kültürel ve felsefî liberalizmi, içten kültürel, dıştan siyasal sınırlamalar tanımaz.[5] Gökalp şöyle der:

> "... Hars, meydana koyacağı içtihatlarla hükûmet ve siyasî kuvvetlerin mücahedesine rehberlik eder. Demek ki harsın siyaset üzerindeki tesiri ona umdeler hazırlamak olduğu gibi, siyasetin de hars üzerinde yapacağı tesir yalnız hars'ın husul vasıtalarını hazırlamaktan ibarettir."[6]

Bu arada Gökalp, "maatteessüf memleketimizde henüz harsî mekteplerle siyasî fırkalar arasındaki fark anlaşılamamıştır"[7] şeklinde yakınır. Öte yandan belki kültürel normları yaygınlaştırmak için hükümet yaptırımları ve parlamenter çoğunluklar sağlamaya çalışmanın da son tahlilde boşuna olduğunu ekler; çünkü bilimsel doğrular ve sanatsal güzellikler ancak özerk meslekî uzmanlık temelinde değerlendirilebilir. Siyaset ve yasama, bilim ve sanat yapıtlarını ne doğrulayabilir, ne de yanlışlayabilir.

Gökalp'in bu kültürel liberalizm ve çoğulculuğu, salt ahlâkî görecelikten hareket etmemektedir. "Musaafe ve Müsamaha" (1922) adını[8] taşıyan makalesinde Gökalp, "mantıkî

4 *Ibid.*, s. 67.
5 *Ibid.*, s. 73.
6 *Ibid.*
7 *Ibid.*
8 "Musaafe ve Müsamaha", *Küçük Mecmua*, 1922 (32); *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (İstanbul, 1976), s. 95-98'de.

hatalar" ve "ahlâkî kabahatlar"ı birbirinden ayırdeder. Bir insan ussal yanlışları nedeniyle eleştirilebilir, ama bunlar yüzünden mahkûm edilemez. Oysa kimileri, bu ayrımı yapma yeteneğinde olmadıklarından, yalnızca ussal yanlış yapmış olanları mahkûm ederler. Buna hoşgörüsüzlük (musaafesizlik) adı verilir. Sonuç olarak, eğer ahlâkî niyet iyi ise, yanlışlar affedilebilir.[9] Gökalp, bazı yazarların ise "musaafe'yi, "müsamaha", yani bir insanın ahlâkî kabahatlerini görmezlikten gelme olarak anladıklarını söyler. Oysa ulusların buna tahammülü yoktur -özellikle, bir ahlâkî "inkılap" başarmaya çalıştıkları dönemlerde. Hoşgörü, özgürlüğün en temel koşuludur; ancak içinde yaşanılan dönemde, müsamaha musaafenin yerine geçerek Avrupa'da egemen olmaktadır. Bunun sonucunda, Avrupa ahlâkı "maddeci" olmakta ve "ahlâkî idealler", "iktisadî tutkular" karşısında gerilemektedir. Bu eğilim, sonunda Avrupa'nın ahlâkî açıdan iflâsına yolaçacaktır. Başka bir anlatımla Gökalp, liberal kapitalizmin atomist ve egoist bireyciliğini solidarist korporatist kapitalizmin dayanışmacılığı ve kamuculuğu karşısında mahkûm etmektedir.[10]

Bunlar Gökalp'in birey ve toplum, hak ve görev, özgürlük ve otorite arasındaki ilişkiler konusundaki görüşleriyle de tutarlıdır. Denebilir ki Gökalp, siyasal ve kültürel liberalizmin bazı temel ilkelerini bir "ideal" olarak saklı tutarken, liberalizmi total bir analitik ve felsefî toplum "modeli" olarak yadsımaktadır. Zaten bu kısmî liberalizmi sayesindedir ki, Gökalp ahlâkî ve toplumsal kollektivizme ya da faşist korporatist totaliterliğe düşmekten kurtulur.

Gökalp'in siyaset teorisinin ayrıntılarına geçmeden önce, bu teorinin ardında duran bazı ana kavramlara değineceğiz.

[9] *Ibid.*, s. 95.
[10] *Ibid.*, s. 96-97.

"Altı Ok"un Kökenleri

Kemalizm'in simgesi olan Altı Ok'un, yani Cumhuriyet Halk Fırkası'nın ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuramsal temelleri Gökalp'in düşünce sisteminde bulunmaktadır. Bu altı ilkeden üçü, kuramsal açıdan problematik değildir ve Gökalp'in erken formülasyonu çerçevesinde ve fazla siyasal tartışmaya yolaçmadan Türk siyasal yaşamına yerleşmişlerdir. Bu ilkeler, Milliyetçilik, Cumhuriyetçilik ve Laiklik'tir.

Dördüncüsü olan İnkılâpçılık ise, yine siyasal tartışma olmaksızın Türk siyasal kültüründe pekişmiştir. Oysa bu ilke önemli ve ilginç olduğu kadar da problematiktir. (Aşağıda açacağız.) Devletçilik ve Halkçılık ilkeleri de kuramsal açıdan problematiktir ve siyasal olarak da ihtilaflı olmuştur. Bu son ikisi, aynı zamanda Gökalp'in düşüncesinin, farklı gruplar tarafından farklı yönlerde çarpıtılmaya en açık ilkeleridir. (Bunları da aşağıda açacağız.)

Kemalist Cumhuriyet Halk Partisi'nin Altı Ok'u, 1937 Anayasası'na dahil edilerek, tek-parti devleti anayasal düzeyde meşrulaştırılmıştır. Tüm bu ilkeler 1961 Anayasası'nda olduğu gibi, birçok siyasal parti ve ideolojik grubun programlarında da, şu ya da bu nüanslarla, Gökalpçilik olarak değilse de Atatürkçülük olarak varlıklarını hep sürdürmüşlerdir.

Gökalp'in, niteliğini yukarıda incelediğimiz kültürel ve barışçı milliyetçiliği, çeşitli gruplar tarafından bazen yanlış bir biçimde yorumlanmış olması bir yana, Atatürk'ün "yurtta sulh, cihanda sulh" şiarıyla sürdürülmüş ve günümüze kadar Türkiye'nin resmî siyaseti olmuştur.

Cumhuriyetçilik, aynı şekilde, 1921 Anayasası'ndaki ulusal egemenlik maddesinden sonra, 1923'te Cumhuriyetin de ilanıyla kaçınılmaz bir sonuç olmuştur. Laiklik ilkesi de 1924 Anayasası'nın 1928 yılında değiştirilmesiyle resmî bir

olgu haline gelmiştir. (İslâm ve "etik korporasyon" hakkındaki görüşlerine karşı, akılcılığını ve laikliğini yukarıda görmüştük). Gökalp'in Cumhuriyetçiliğine gelince, bunun kanıtları kuramsal yazılarından çok önceki gençlik şiirlerinde bile bulunmaktadır. 1895 gibi erken bir tarihte, Gökalp şöyle yazmaktaydı:

> "Hukuku hıfz için teşkil olunmuşken hükûmetler,
> Neden terkedelim her hakkı bir sultana bilmem ki"[11]

ve

> "Güneş doğdu, zulüm, kalamaz artık,
> Hürriyet ne imiş şimdi anladık.
> Hür olmak isteriz, ortadan çekil!
> Hükümran millettir, hükümdar değil!"[12]

Jön Türkler'in ve İttihatçılar'ın çoğunun monarşiye ilişkin eleştirilerinin lejitimizm sınırının ötesine geçmediği bir dönemde, Gökalp'in bu monarşi karşıtı tutumu, demokrasiyi Cumhuriyetçilikle özdeşleştirmesinin zorunlu bir sonucudur. Öte yandan onun eşitlik ve özgürlük anlayışı, ne "doğal hukuk" kuramına ne de klasik liberal hukukun bireyci yaklaşımına dayandırılmıştı. Gökalp'in eşitlik ve özgürlük anlayışı daha çok onun siyasal ve hukuksal solidarizmi bağlamında anlaşılmalıdır.

Gökalp'e göre "burjuva hukukçuları" (Gökalp, "liberal-burjuva" hukukçular demek istiyor) tarafından 1789 Fransız Devrimi sırasında ve öncesinde savunulan doğal hukuk ku-

[11] "Gazel"den. Şevket Beysanoğlu, *Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı* (İstanbul, 1956), s. 22'de.
[12] "Mektepte Cumhuriyet İlanı", *loc. cit.*, s. 26.

ramı, ayrıcalıklı sınıflara karşı tarihsel görevini yerine getirmiştir. O zamandan bu yana ise doğal hukuk, "sabit bir tarzı idare"nin gelişmesini engelleyerek, yalnızca "daimî bir ihtilâl mikrobu"nun beslenmesine yaramıştır.[13] Gökalp, devrimden sonra yaygınlaşmaya başlayan "1791 güneşi bir kez daha doğarsa, artık burjuva olmayan bir toplum üzerine doğacaktır" ürküntüsünü paylaşmaktadır. Aynı şekilde Durkheim ve Comte'da görülen, geçmişle ani bir kopuşu gerektiren ve şiddete dayalı her türlü ayaklanma, yani toplumsal devrime karşı korku ve allerjiyi de paylaşmaktadır.[14] Yukarıda da belirttiğim gibi Gökalp için eşitlik ve özgürlük, klasik liberalizmdeki değil, çelişkileri kendi içinde giderek doğrusal bir evrim çizgisinde gelişmeyi sağlayan, anti-liberal, solidarist bir eşitlik ve özgürlük anlayışıdır.

Gökalp, Avrupa'da "tarihselci hukuk bilimi" ve "solidarist hukuk bilimi" okullarının liberal burjuva doğal hukuk anlayışının yerini aldığını belirtmektedir. Almanya'da Jhering ve özellikle Hegel, devleti güçlendirecek ve dolayısıyla devrimi önleyecek ilkeler getirmiş, daha sonra da Fransa'da Léon Duguit'nin "gerçekçi hukuk bilimi", liberal yaklaşımın, yerini almıştır. Gökalp, 1908 öncesi Türkiye'de egemen olan "vazife yok, hak vardır" şeklinde bireyselci ilkenin yerini artık "ulusal" (ulusal dayanışmaya dayanan) bir hukuk düşüncesinin aldığını söylemektedir.[15] Gökalp, bir başka solidarist felsefecinin, Lévi-Bruhl'un, pratik ahlâkî konularda, benimsenen ahlâkî felsefesi ne olursa olsun, ulusal ve toplumsal dayanışma ilkelerinin her zaman üstün tutulması şeklinde görüşünü de yinelemektedir.[16]

[13] "Maarif Meselesi", *Muallim*, 1916 (11 ve 12); *Millî Terbiye ve Maarif Meselesi* içinde yeniden yayımlanmıştır (Ankara, 1972), s. 105-122; s. 109-110.
[14] Benzer bir saptama için bakınız Heyd, *op. cit.*, s. 136.
[15] Millî Terbiye ve Maarif Meselesi, s. 109-110.
[16] *Ibid.*, s. 112. Gökalp, burada Türkler'in ve Araplar'ın hukuk ahlâkını da karşılaş-

"Umumculuk" (1923)[17] adlı makalede Gökalp, bireycilik ve dayanışmacılığı iki karşıt ahlâkî felsefe ve siyasal ahlâk olarak ortaya koymaktadır. İlki çıkarcılık, iktidar, gösteriş ve statü tutkusu özelliklerini taşırken, ikincisi toplumsal hizmet ve dayanışmacı erdemi öngörür. Gökalp umumculuğu (ya da kamuculuğu) gerçek demokrasinin bir öncülü olarak kabul etmektedir. Gökalp'in demokrasi ideali, liberal demokrasi değil; bireysel özgürlüğün, toplumsal dayanışma ve kamu çıkarını olumsuz etkilemediği oranda anlam kazandığı solidarist demokrasidir. Gökalp'in umumculuğu, bazı yorumcuların totaliterliği çağrıştırdığını ileri sürdükleri gibi, kollektivizm ya da cemaatçilik ya da ümmetçilik değil; bu yazıda çok açık belirttiği gibi kamuculuk, kamu yararını gözetme anlayışıdır.

Yukarıda Gökalp'in seçkinler ve halka ilişkin görüşlerini aktarmış ve onun halkçılığının retorik ve seçkinci olmadığını söylemiştik. Şimdi Gökalp'in halkçılık ve demokrasi arasındaki ilişki konusundaki görüşünü inceleyelim. Heyd'e göre, "Gökalp'in demokrasi görüşü liberal anlayışlardan oldukça farklıdır. Savunduğu rejimi, demokrasi kavramı karşılığı kullandığı *halkçılık* olarak adlandırdığı doğrudur. Ancak gerçekte nihaî denetimi halk kitlelerine değil, ulusa daha doğrusu ulusal seçkinlere bırakmaktadır. Gökalp, demokrasinin cahil kitlelerin değil, ama 'biz halkız' demeleri nedeniyle halkı oluşturan seçkinlerin yönetimi olduğunu kategorik olarak ifade etmektedir."[18]

Heyd'in burada sunduğu, Gökalp değil, Kemalizm'in

tırmaktadır (yani ortodoks İslâmı). Birincisi, hukukbiliminde kamu otoritesini, ahlâkla sosyal adaleti vurgulamaktadır; ikincisi, özel otoriteyi ve kişisel hayırseverliği öne çıkarmaktadır.

[17] "Umumculuk", *Küçük Mecmua* (5 Mart 1923); *Fırka Nedir?* der. E.B. Şapolyo (Zonguldak, 1947), s. 30-31 içinde yeniden yayımlanmıştır.

[18] Heyd, *op. cit.*, s. 133.

"halk için, halka rağmen" versiyonudur. IV. bölümde Gökalp'in "halk" anlayışının, ne açıkça reddettiği ve eleştirdiği *avam* ya da *hevam* ayrımına, ne de Heyd'in savunduğu gibi bir tür vesayetçi ikamecilik anlayışına dayanmadığını belirtmiştik. Öbür yandan elbette Gökalp'in demokrasi görüşü açıkça ve kesin bir biçimde "liberal anlayışlar"dan farklıydı. Gökalp'in amacı Durkheim ve Duguit gibi, liberalizmi solidarist korporatizmle aşmaktı. Heyd'in buradaki hatası bir düşünürü, zaten eleştirdiği ve olmak istemediği bir şeyi olamamakla suçlamasıdır.

Yalnız şu da var ki, Heyd'in seçkinlerin "biz halkız, dedikleri için halk olan kişiler" olduğu savı, gerçekten de Gökalp'in halkçılık ya da "halktan olma" tanımıdır. Ama bir farkla: Gökalp bu öznel özdeşleşmeyi seçkinlerle, yani aydınlarla sınırlamaz; ulusal toplumun tüm zümrelerine yaygınlaştırır. Kendini halktan sayan herkes halktır, halktandır. Gökalp halkçılık kavramını, ikircikli değilse de, iki anlamlı kulanmaktadır. Biri, orta sınıfların bir platformu olan halkçılıktan farklı olarak, organizmacı ve kapsayıcı bir toplumsal bütünlüktür; tesanüt içinde bir birliktir.[19] Öbürü, "demokrasi" ya da "halk hükümeti"dir. Siyasal ve yasal eşitlik, ulusal egemenlik demektir. Genel ve doğrudan oyu gerektirir.[20]

Gökalp'in halkçılık anlayışında önemli olan "halk"ı tanımlama biçimidir:

> "Türkiye'de 'Halk' unvanını yalnız bir sınıf, inhisarı altına alamaz. Zengin olsun, fakir olsun herkes halktan-

[19] Popülizm türleri için, bakınız Ernest Gellner ve Ghita Ionescu, der., *Populism* (New York, 1969).

[20] Buna karşılık, "İki dereceli seçim" (1946'ya kadar) ve "dilek sistemi" şeklindeki iki temel ilkeye dayandırılan Kemalist "otoriter demokrasi"nin, Cumhuriyet Halk Partisi'nin uzun süre genel sekreterliğini yapan Recep Peker tarafından resmi bir tanımı için bakınız Tarık Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler* (İstanbul, 1952), s. 438.

dır. Halkın içinde sınıf imtiyazları yoktur... İhtimal ki eski kanunnamelerimizdeki hukukî kaideler müsâvat umdesine muvafık değildir. Bunları hakka ve adâlete muvafık bir şekle ifrağ etmek için, Büyük Millet Meclisi'nin birkaç celsesi kâfi değil midir?"[21]

Gökalp için "halk"ın, eşit siyasal hakları ve yasalar önünde eşit statüsü olan yurttaşlar bütünü anlamını taşıdığı açıktır. Demokrasi de, yasal-siyasal eşitlik demektir. Burada problematik olan Gökalp'in halkı, ekonomik ölçütler temelinde farklılaşmış toplumsal sınıflardan oluşmasına rağmen, tümünün kendilerini öznel açıdan da bu bütünle onun ayrılmaz parçaları olarak özdeşleştirmeleri nedeniyle anlamlı ve uyumlu bir topluluk olarak görmesidir. Başka bir anlatımla, Gökalp'in genellikle muğlak bir biçimde kullandığı "sınıf" terimi, burada o kadar da muğlak değildir, ama yine de temel kategori değildir. Ayrıca Gökalp, Durkheim'ın Marks'ın determinist öngörüsüne alternatif olarak ileri sürdüğü tezle tam bir uyum içindedir: İşbölümünün derinleşmesi, yani sanayi kapitalizminin gelişmesi, zorunlu bir biçimde sınıf kutuplaşmasına ve sınıf savaşımına yolaçmaz- yeter ki meslekî ahlâk ve korporatif örgütlenme yoluyla bir ulusal dayanışma ve birlik ruhu yerleşsin kamu vicdanında.[22] İşte herkesin kendini halktan sayması gerektiği, bu düşünüşün bir başka ifadesidir.

Gökalp bu oydaşmacı toplum modeliyle, hem analitik hem de normatif açıdan uyumlu olmak üzere, devleti ve hükümeti sınıflarüstü ve tarafsız görmekte, Türk hükümeti ve ordusunun "tarafsız" ve "tüm ulusa ait" olduğunu ve "bir sı-

[21] "Hükümet ve Tahakküm", *Küçük Mecmua* (4 Aralık 1922); *Fırka Nedir*! s. 33-35; s. 33.

[22] "Hükümet ve Tahakküm", loc. cilt., s. 34 ve 33.

nıfın diğeri üzerindeki baskı aracı olmadığını" belirtmektedir.[23] Bu açıdan Gökalp, bazı "yabancı yazarların" savunmaya çalıştığı gibi, Türkiye'nin yeni hükümet biçimi ile Bolşevizm arasında hiçbir benzerlik bulunamayacağını da ileri sürmektedir. Birincisi, Bolşevizmin iktisadî programı büyük sanayiyi zorunlu kılmaktadır; oysa Türkiye buna sahip değildir. Siyasal alanda da benzerlikten sözedilemez, çünkü Bolşevik kuramda tüm hükümetler, "burjuvazinin diktatörlüğü" ya da "proletaryanın diktatörlüğü" olarak bir sınıfın diğeri üzerindeki baskı aracı olarak kabul edilmektedir. Rusya'da hükümet, silahlı proletaryanın denetimi altındadır. Buna karşılık Türkiye'de hükümet ve ordu kollektif vicdanın kaynağı ve temsilcisi olan Büyük Millet Meclisi'nin denetimi altındadır. Gökalp, "hakikî hükümet telâkkisi(nin), asla tahakküme istinat etme(diğini);[24] devletin, kamu yararını düzenlemesi ve koruması esasına dayandığını da ekler. (Ziya Gökalp'in devletçiliği için Bkz. VII. Bölüm.)

İdeolojiler, Rejimler, "İnkılâpçılık"

Daha önceki bölümlerde Gökalp'in siyaset tanımını, demokrasi anlayışını ve siyaset felsefesinin temel kavramlarını inceledik. Bu bölümde ise, siyasal ideallerin gerçekleştirilmesi için gerekli siyasal örgütlenme ve kurumsal mekanizmalar gibi daha somut sorunlara ilişkin görüşlerini inceleyeceğiz. Gökalp'in düşüncesinin bu bölümü, sisteminin bütünü içine oturtulmadığı ya da nüanslara dikkat edilmeksizin yüzeysel biçimde ele alındığında yanlış yorumlanmaya en çok olanak tanıyanıdır.

[23] *Ibid.*

[24] "Fırka Nedir?" Hakimiyeti Milliye (19 Nisan 1923); *Fırka Nedir?* s. 11-13 içinde yeniden yayımlanmıştır.

Gökalp'in ideolojiler ve rejimler konusundaki görüşleri siyasal partilerin özelliklerine ilişkin 1923'te yazdığı bir dizi makalede yoğunlaşmıştır. "Fırka Nedir?" (1923),[25] başlıklı bir giriş makalesinde Gökalp, siyasal partileri siyasal yaşamın vazgeçilmez unsurları olarak kabul etmektedir. Parti örgütlenmelerinin "umumculuk"u ve disiplininde (ki "zorunlu bir kötülük"tür) "anayasaların liberalizmi" ve "meclis üyelerinin bireyciliği"nden kaynaklanan tehlikelere karşı koruyucu bir unsur bulmaktadır. Parlamentoların, ulusal egemenliğin ("ulusun kollektif vicdanının egemenliği"nin) merkezi olduğu doğrudur; ancak milletvekilleri bir kez seçildiklerinde, kollektif vicdanın vekilleri ve ulusal egemenliğin manivelaları olarak tanımlanabilecek partileri tarafından denetlenmedikleri takdirde, "bencil ve çıkarcı" bir biçimde hareket etme eğilimindedirler.

Gökalp temel siyasal kararları alanların hükümet kurumları değil, "siyasal güçler" ve özellikle siyasal partiler olduğunu ileri sürmektedir. Burada Gökalp, siyasetin incelenmesinde formel-hukuksal yaklaşımları aşmakta ve karar almanın enformel ve gayrı-resmî yapılarına da önem vermektedir. Aynı zamanda, birçok çağdaşlarının partili parlamenter siyasete karşı olan yaygın ruh halini de paylaşmaktadır. Partisiz devlet ya da tek-parti devleti kuramlarının gelişmeye başladığı ve çok partili parlamentarizmin müflis ve anarşik ilan edildiği bir dönemde Gökalp, partilerin yalnızca "sekreterlik ve enternasyonalizm" gibi "kötülüklerinin" engellenerek, yüce ulusal çıkara tabi kılınmasını talep etmektedir. Tüm bunlar, onun kuramsal açıdan çoğulcu olan ve kamu çıkarına tabi olmaları koşuluyla meslekî çıkarların çeşitliliğini kabul eden solidarist korporatizmi ile uyumludur. Gö-

[25] *Ibid.* Kemalistler'in Sivas Kongresi'nde "partiler politikası", "tefrikacılık" olarak nitelendirilmişti.

kalp'in solidarist korporatizmini faşist korporatizmden farklı kılan da bu kısmî ya da tortusal liberalizmdir.

"Fırkaların Siyasî Tasnifi" (1923)[26] konulu bir başka makalede bir ikiye-iki matriksiyle ifade edebileceğimiz, basite indirgeyici ama net bir parti sınıflandırması vermektedir:

	ILIMLI	AŞIRI
GELENEKÇİ	Muhafazakârlar	Gericiler
İNKILÂPÇI	Liberaller	Radikaller

Korporatist yoldaşlarının organizmacı benzetmelerine sadık kalarak Gökalp, Muhafazakâr ve Liberal partileri "normal" ve "gerekli"; Mürteci ve Radikal partileri ise "patalojik" ve "arzu edilmez" olduğu kadar, ulusal toplumun birliği ve bekası bakımından zararlı kabul etmektedir.

Bu sınıflandırmada problematik olan "inkılâpçılık" ölçütüdür. Görünüşte, gelenekçilik ve inkılâpçılık daha çok içerik, ılımlılık ve aşırılık ise daha çok bir yöntem ve derece sorunudur. Sırasıyla gericiliği, radikalliği ve tutuculuğu eleştiren Gökalp'in ekonomik liberalizmi tümüyle reddeden, ama siyasal (ve kültürel) liberalizmin bazı ideallerini koruyan solidarist korporatizmiyle çelişkili değildir; onu, siyasal liberalizm de dahil, liberalizmin total kritiğini yapan faşist korporatistlerden ayırır.[27]

Asıl sorun, devrimi kategorik olarak reddettiğini bildiğimiz Gökalp'in "inkılâpçılık" kavramında gibi görünmektedir. Oysa, inkılâpçılık kavramının, hem Osmanlı hem de cumhuriyet siyasal söylemindeki, içerik ve yönteme ilişkin anlam yüklerini doğru dikkate aldığımızda sorun ortadan kalkmak-

[26] "Fırkaların Siyasi Tasnili", *Hakimiyeti Milliye* (23 Nisan 1923); *Fırka Nedir?* s. 13-15 içinde.

[27] "Fırkaların Siyasî Tasnili", s. 13.

tadır. Jön Türk, İttihat ve Terakki, Kemalizm ideoloji ve hareketlerini inceleyenler, *inkılâpçı* kavramına, devrimci, evrimci, modernist, ilerici, reformist ve radikal reformist gibi çok çeşitli anlamlar yakıştıragelmişlerdir. Tüm bunlarda gerçekten bir pay bulunabilir, ama "inkılâpçı"nın tam karşılığı olarak kullanıldıklarında son derece yanıltıcıdırlar. Bu nedenle, hem *inkılâpçıların* öznel niyetlerinin, hem de eylemlerinin nesnel sonuçlarının daha iyi kavranabilmesi için "dönüşümcü" terimini öneriyorum.

"Dönüşümcülük" terimini tercih etmeme dayanak olarak Gökalp'in *inkılâpçılık* tanımını vermeden önce de, bazı sözcüklerin anlamının üzerinden geçmek istiyorum. "Devrim", Türkçe'de "ihtilâl" demektir. Benzerlikle tekâmül/evrim; muasır/çağdaş; terakki/ilerleme; ıslahat/iyileştirme demektir.

"İhtilal"in karşıtı olan "İnkılâp" da, ihtilâl demek olan devrim değil, olsa olsa "dönüşüm"dür.

Jön Türkler, İttihatçılar ve Kemalistler kendi hareketlerini ve ideolojilerini devrim ve devrimci (yani ihtilâl ve ihtilâlci) olarak nitelendirmemişlerdir. Kendilerine yakıştırdıkları terimler İnkılâp ve inkılâpçıdır. Hepsi de temelde ihtilâlden sakınan ideolojik pozitivistler oldukları için, sosyal ve siyasal değişimin ve ilerlemenin "düzen ve birlik içinde" olmasını savunmuşlardır. İşin içine sınıf çatışmalarının karıştığı, belli toplumsal ve ekonomik ilişki ve kurumların yıkıldığı gerçek bir devrim anlayışı değildir onlarınki.* Onların kastettiği ve amaçladığı, bir "millî burjuvazi yaratmak", üstelik

(*) Türkiye'deki askerî darbelere ihtilâl demek (olumlayarak ya da olumsuzlayarak) ne kadar yanlışsa, inkılâpçılığı da devrimcilik saymak o kadar yanlıştır. 1930'larda resmî dil arılaştırılırken Kemalist C.H.P. programlarında inkılâpçılığın devrimcilik olarak değiştirilmiş olması, bir sözcük kaymasıdır; Kemalistler'in buna yükledikleri öznel anlam değişmemiştir. Kemalizm'e geniş anlamda devrimcilik yakıştıran 27 Mayısçı anlayış da teorik olarak hatalıdır. Önsöz'de işaret ettiğimiz üzere, devrimsel nitelikler taşıyan "Kültürel Kemalizm"dir. Burada bile, daha doğru terimin "radikal reformist" türünden bir şeyler olması gerektiğini düşünüyorum.

siyasal kurumları ile de liberal değil, korporatist bir burjuva toplumu yaratmaktı. Bir bölümünde ikircikli ya da eğreti bir Fransız devrimi retoriği vardıysa da, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi egemen ideolojileri yalnız post-liberal değil, değişen açıklık derecelerinde anti-liberal bir korporatist kapitalist ideolojiydi. (Bu bakımdan, siyasal ve kültürel liberalizmden en fazla iz taşıyan belki de Ziya Gökalp'in düşüncesiydi.)

Gökalp bu konuda son derece açıktır: "İnkılâpçılar cemiyeti ıslâh etmek ve cemiyetin terakkî ve tekâmülünü çabuklatmak isteyenlerdir. Ananecilerse, eski ananeleri muhâfaza etmeğe çalışanlardır."[28] Gökalp'e göre, dönüşümcülük, çağdaşlığa giden yolda ilericilik ve evrimciliği de içerir. Dönüşümcülük, aşırılıklar olan gericiliğe ve radikalliğe karşıdır. Muhafazakârlığa da, ılımlı olduğu için değil, gelenekçi olduğu için karşıdır. Yukarıdaki şemada açıkça reddedemediği şey, liberalizmdir (tabii yukarıda işaret ettiğimiz üzere, kısmî bir liberalizm anlamında). Bu açıdan, Gökalp'in normatif olarak ilerici, eşitlikçi ve çoğulcu olan solidarist korporatizmi Comteçu muhafazakârlığı aşamamış olan İttihatçılar'dan da, seçkinciliği ve otoriterliği aşamayacak olan Kemalistler'den de farklıdır. Gökalp'in "liberalizm"i, dönemin yaygın anlayışına göre gerçek demokrasi sayılan "otoriter demokrasi"nin karşıtı olarak kolaylıkla ve tümüyle "anarşik demokrasi"ye indirgememiş olması kayda değerdir.

Gökalp'e göre dönüşüm, devrimci olmayan, hızlandırılmış evrimci değişmedir; "inkılâp, tedricî bir mahiyette olan şuursuz tekâmülün âni bir hamle ile şuurlaşmasından başka bir şey değildir."[29] Toplumun "yapısı"ndaki bir değişmeyi izleyen zihniyet değişmesine örnek olarak Gökalp, Türk milliyetçiliğinin ancak I. Dünya Savaşı'nı izleyen dönemde çok-

[28] *Ibid.*, s. 14.
[29] *Ibid.*

dilli imparatorluğun dağılmasından sonra, toplumun homojenleşmesiyle temel kazanmasını vermektedir.

Burada herhangi bir idealist volontarizm sözkonusu değildir: "... inkılâbı vücûde getiren inkılâbcılar değildir. Belki inkılâbcıları yaratan cemiyetin ruhunda kendiliğinden husûle gelen bu şuursuz inkılâblardır."[30] Dönüşümcüler için geriye, bu toplumsal gerçekliği, kollektif vicdanı kollektif bilince dönüştürebilecek bu potansiyeli kavramak ve ifade etmek, ölü kural ve gelenekleri ortadan kaldırarak bu potansiyeli gerçekleştirmek kalmaktadır.

Tüm toplumlarda dönüşümcüler, gelenekçilerle karşı karşıya gelirler. Kollektif vicdanın en yüce biçimi olan "toplumsal idealler"in aksine, "gelenekler", kurumlar, resmî örgütler ve süreçler haline, yani "eşya haline gelmiş" kollektif normlardır. Kollektif vicdana uymaya devam eden gelenekler "yaşayan olgular"dır; oysa yalnızca biçimsel olarak varlığını sürdüren, ama kollektif vicdan tarafından benimsenmeyen gelenekler, "cansız gelenekler"dir. Muhafazakârlar birincisini, gericiler ikincisini savunurlar.[31]

Her toplumda gelenekçi ve dönüşümcü partilerin, ya da tercihen bunların "normal" türleri olan muhafazakâr ve liberal partilerin bulunması "zorunlu"dur. Liberaller "inkılâbı şuursuz tekâmülün ulaşmış olduğu noktaya kadar getirip orada durmak isteyenlerdir". Radikaller ise, "gizli tekâmülün bir içtimaî şe'niyet hâline getirdiği tahavvülleri fiiliyat sâhasına çıkarmakla iktifa etmiyerek canlı ve cansız bütün ananeleri değiştirmek isteyenlerdir."[32] Gökalp'e göre, liberaller nesnel ve gerçekçi oldukları için, yaptıkları dönüşümler de genellikle başarılıdır. Buna karşılık, radikaller hem gele-

[30] *Ibid.*I, s. 14.
[31] *Ibid.*, s. 15.
[32] *Ibid.*

neklerin hem de ideallerin "bireysel iradelerin" değil, "toplumsal nedenlerin" ürünü olduklarını idrak edemediklerinden, gerçekleştirdikleri dönüşümler de genellikle sınırlıdır.

Gökalp, İngiltere'de partilerin birbirlerini aşırı uçlara gitme konusunda frenlediklerini ileri sürmektedir: "İnkılâb, koşmakta bulunan cins bir arap atına benzetilirse, Liberalizm ona mahmuz vazifesini, Muhafazakârlık da dizgin rolünü iyfa ederler."[33] Ancak Gökalp, Türkiye'de hâlâ kozmopolit, milliyetçilik muhalifi, yurtsever olmayan, güvenilmez, çok sayıda patalojik aşırı partinin, liberalleri ve muhafazakârları sürekli koalisyonlara -İttihat ve Terakki'de olduğu gibi Cumhuriyet Halk Partisi'nde de- zorlamış olmasından üzüntü duymaktadır. Sonuçta Gökalp'in ulaştığı nokta, Kemalistler'in yaptığı gibi bir tek-particilik kuramı geliştirmek değil, ama bunun geçici bir süre için zorunlu olduğunu isteksizce kabul etmektir.

"Fırkaların İçtimaî Tasnifi" (1923)[34] üzerine bir başka makalede Gökalp, parti-sınıf ilişkilerini ve siyasal partilerin sınıfsal temellerini incelemektedir. Partilerin siyasal açıdan sınıflandırılması, "özgürlük anlayışları"ndaki farklılıklara dayanırken, toplumsal açıdan sınıflandırılması "eşitlik anlayışların"daki farklılıklara ve böylece "sınıfsal temelleri"ne dayanmaktadır. Sınıfları, oldukça keyfi ve totolojik bir biçimde, "bir cemiyette, müsâvatın husûle gelmesine mâni olan, yâni cemiyeti gayrı müsâvi kısımlara ayıran zümreler"[35] olarak tanımladıktan sonra, Gökalp Avrupa'daki ve Türkiye'deki sınıf yapılarını karşılaştırmaktadır.

Gökalp'e göre, çağdaş Avrupa'da yalnızca iki sınıf vardır: burjuvazi ve emekçi sınıf.

[33] *Ibid.*
[34] "Fırkaların İçtimaî Tasnifi", *Hakimiyeti Milliye* (29 Nisan 1923); *Fırka Nedir?* s. 15-17 içinde.
[35] *Ibid.*, s. 15.

KÜTÜPHANESİ

"Burjuva fırkası her yerde başka bir ünvan altında gizlenir. Bâzan ferdci, bâzan milliyetçi olur, bâzan da devlet sosyalist'i, yahut solidarist gibi nam alır. Amele fırkasının daimî ünvanı sosyalizm'dir. Sosyalizm yalnız büyük istihsal vasıtalarını millîleştirmekten ibâret kalırsa (Kollektivizm) adını alır. Bununla iktifa etmeyerek küçük istihsal vasıtalarını ve istihlâki de içtimaîleştirmeğe kıyam ederse (Komünizm) ismiyle adlanır."[36]

Gökalp'in solidarizmi ve devlet sosyalizmini, o dönemde birçoklarının yaptığı bir hataya uyarak, kapitalizm ve sosyalizm arasında "üçüncü yol" seçenekler olarak değil, liberalizm ile birlikte burjuva tarzı siyasetler altında sınıflandırması dikkat çekicidir.

Gerçekten de, Avrupa'da sınıf kutuplaşmasının ileri derecesine işaret eden Gökalp, o dönemde çoğu sosyalist partiler bolşevikleşirken, çoğu burjuva partilerin faşistleştiğini de belirtmektedir. "Ünlü Mussolini'nin 300.000 kişilik burjuva gençlikten silahlı bir Faşist parti yaratarak", işçi sınıfının "devrimci komünizm"ini önlemesi İtalya'ya özgü değildir; bu olgu Avrupa'nın her yerinde tekrarlanmaktadır: "Komünistler, burjuvaları gâsıp ve hırsız addetmektedir. Faşistler de komünistleri millî mefkûreyi ve millî harsı yıkmaya çalışan vatansız bir zümre suretinde görmektedirler."[37]

Bu yazının tarihi (1923) dikkate alındığında, Gökalp'in Avrupa'nın tüm ülkeleri, kentleri ve köylerinde birbirinin baş düşmanı olan "iki cephe" bulunduğu şeklindeki gözlemi, o gün için hem bir abartma hem de bir öngörü olmaktadır. Gökalp'in yakınlık duyduğu taraf ise, kuşkusuz komünistler

[36] *Ibid.*
[37] *Ibid.*, s. 16.

değil burjuvalardır. Ama faşist ya da liberal burjuvalar değil, solidarist korporatist modelinde halkın bir parçası olan burjuvalar.

Gökalp, Avrupa'da giderek yayılan bu "iç kaos"un, Avrupalılar'ı bağımsızlık ve özgürlükleri için savaşan sömürgeleştirilmiş İslâm devletlerine müdahalede bulunmaktan alıkoyacağını da öngörmektedir.[38]

Gökalp, Türkiye'de sınıflar "ikiye indirilemez" diyerek, henüz bir sınıf kutuplaşmasının sözkonusu olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, Türkiye'de dört sınıf bulunmaktadır:

1. Feodal reisler
2. Küçük burjuvalar
3. Teşkilâtsız ameleler
4. Fellahlar-Serfler[39]

Avrupa'da "içtimaî ve siyasî tekâmüller"in feodal beyleri ve serfleri ortadan kaldırmış olmasına karşılık, Türkiye'de "bazı cenub vilâyetlerinde hâlâ bir nevi feodalizm hüküm sürmektedir". Siyasal-yasal feodalizm ve ekonomik feodalizm arasında bir ayrım yapan Gökalp, siyasal-yasal feodalizm için "bu feodalizm, hukukî müeyyideye malik resmî bir müessese halinde değildir... Kanunlarımız, ne feodal reisler, ne de boyunduruklu fellâhlar tanır"[40] demekte ve halkçılık tanımının özelliği olan siyasal demokrasi ve yasal eşitliği yinelemektedir.

Burada Gökalp, o günün Türkiye'sinde feodal, ya da yarı-feodal, yapıların bulunduğunu kabul ettiği gibi, sınıfların varlığını da inkâr etmiyor. Gökalp, sınıf mücadelesini elbette istemiyor; ama Kemalistler'in, Türkiye'de sınıfların olmadığı retoriğine de vardırmıyor işi.

[38] *Ibid.*
[39] *Ibid.*
[40] *Ibid.*

Gökalp, sınıfların değil ama sınıf kutuplaşmasının yokluğunun, iki temel sınıfın sayısal ve örgütsel güçsüzlüğünden kaynaklandığını ima etmek için, özellikle "küçük" burjuvazi ve "örgütsüz" işçilerden sözetmektedir.

> "Diğer sınıflara gelince, bugün bizde ne *şuurlu* bir burjuva sınıfı ne de *şuurlu* bir amele sınıfı mevcud değildir. Binaenaleyh, Türkiye'de amele sınıfının burjuva sınıfı aleyhine kıyam etmesi zamanı henüz gelmemiştir. Burjuva sınıfının tarihî bir rolü vardır ki, bunlar henüz memleketimizde icra olunmamıştır. Bunların birincisi feodalizm'e nihayet vermek, ikincisi millî bir sanâyî yaratmaktır. Burjuva sınıfı muzır bir unsur olmadan evvel, faydalı bir âmil olarak ortaya çıkar. Bunun ilk işi, köylerdeki feodalizm'i yıkmaktır. Binaenaleyh bizim için burjuva'nın zararlarından evvel feodalizm'in daha vehâmetli olan zararlarına nihayet vermek lâzımdır. Bütün Avrupa milletlerinde, senyörlere karşı kıyâm ederek feodalizm'i kökünden yıkan burjuva'lardır. Bizde de, tavsif ettiğim feodalizm'e nihayet verecek sınıf ancak burjuva'lar olabilir. Filvaki, cenub vilâyetlerinde hükûmet tarafdarı ve halk tarafdarı olanlar, yalnız şehirde ticaret veyahut san'atla yaşayan kimselerdir. Maamâfi, teessüfe şâyân olan bir cihet vardır ki, o da memleketimizde bu sınıfın henüz çok zâif bulunmasıdır. Bundan dolayıdır ki feodalizm'e karşı yapmakla mükellef olduğu inkılâbı hâlâ yapamamıştır. Millî bir sanâyî ve iktisad teşkilâtı yapmak hususundaki vazifesine gelince, bunu da henüz iyfa edememiştir."[41]

[41] *Ibid.*, s. 17 (vurgu bana aittir).

Gökalp, burjuvazinin tarihsel olarak ilerici misyonunu olduğu kadar, "zararlarını"da kabul etmektedir. Bu Gökalp'in hor gördüğü şeyin, yalnızca burjuvazinin bazı katmanları, özellikle üretken olmayan etkinliklerden aşırı ve haksız kârlar sağlayan ticaret ve finans burjuvazisi olduğunu bilmediğimiz takdirde yanıltıcıdır (Bakınız VII. Bölüm); yoksa Gökalp, hem İttihatçılar'ın hem de Kemalistler'in bir ulusal sanayi burjuvazisi yaratmak amacını paylaşmaktadır. Yine bu alıntıdan, Gökalp'in gelecekte gerçekleşebilecek bir sosyalist devrimi de karamsar bir determinizmle öngördüğü sonucunu çıkarmak olacaktır. Çünkü onun solidarist korporatizmiyle önlemeye çalıştığı, işte tam da bu olasılıktır. En kaderci görünen anlarında bile, "sosyalizm ideali" ergeç doğduğunda bile, onun ancak en yüce ideali oluşturan "milliyetçilik ideali"nin yardımcısı olabileceğini düşünmektedir.[42]

Gökalp, Türkiye'de sınıflar ve partiler arasındaki problematik ilişki konusunda da şu sonuca varmaktadır:

> "Halk Fırkası, mürteci ve radikal kuvvetlerin vatana muzır olan mevcudiyetlerine nihayet vermek için, *daha bir müddet* (*abç*) liberallerle muhafazakârları kendi içinde ve koalisyon halinde bulundurmağa mecbur olduğu gibi, iktisadî feodalizm'in senyörleriyle müfritlerini halk kütlesi içinde eriterek müsâvi kılıncaya kadar ve memlekette millî iktisadla büyük sanâyî vücûde getirinceye kadar amele ve burjuva sınıflarını kendi sinesinde birleştirmekle mükelleftir. Vatanın böyle mukat'î bir vahdete muhtaç olduğu böyle bir mühim zamanda, bütün milleti içine alabilecek şumüllü bir fırkanın teşekkülü, memleketi şimdiye kadar tefrike çı-

[42] Bu, ilk bakışta "nasyonal sosyalizm"i çağrıştırıyorsa da, Gökalp'in korporatizmi buna izin vermeyecek kadar solidaristtir.

karmaktan başka hiçbir neticesi olmayan fırkacılıktan da kurtaracaktır."[43]

Burada, başlamak üzere olan tek-parti döneminin bir öngerekçesini buluyoruz. Ancak bir farkla: Gökalp, tek partiyi "belli bir süre" için önermekte ve Kemalistler'in daha sonra yapacakları gibi sürekli bir "tek-parti kuramı" öne sürmemektedir. Gökalp'in Cumhuriyet Halk Fırkası'na ilişkin görüşlerine geçmeden önce, çıkarların temsili sistemi konusundaki düşüncelerine değinmeliyiz.

Korporatif Millet Meclisi ve Çıkarların Temsili

1921 Anayasası'nın tasarısında bulunan, ancak meclis tartışmalarında kabul görmeyen meslekî temsil esasını, Gökalp 1922'de yeniden gündeme getirmiştir. "Türk Meşrutiyeti'nin Tekâmülü"[44] başlıklı bir makalede "bilimselci" bir tavırla "sosyoloji noktai nazarından en mükemmel millet meclisi, milletteki muhtelif tesanütleri temsil eden meclistir"[45] demektedir. Ulusal toplumun "mekânik dayanışmasının" (kollektif duygulara dayanan birincil manevi bağlar) ve "organik dayanışmasının" (işbölümü ve ekonomi açısından karşılıklı bağımlılığa dayanan ikincil manevi bağlar) millet meclisine de yansımasını gerçekleştirmek amacıyla Gökalp, üç tür milletvekilinin seçilmesi gerektiğini ileri sürmektedir:

1.Her livâdan seçilecek, bölgesel sorunları bilen ve yörede iyi tanınan "mahallî" milletvekilleri;

2. Ülke temelinde seçilecek, ulusal çıkarın bilincinde ve ulus tarafından iyi tanınan "millî" milletvekilleri;

[43] *Ibid.*, (vurgu bana aittir).
[44] "Türk Meşrutiyetinin Tekamülü", *Küçük Mecmua* (11 Aralık 1922); *Fırka Nedir?* s. 31-32 içinde.
[45] *Ibid.*, s. 31.

3. Doktorlar, öğretmenler, mühendisler, tacirler, zanaatkârlar ve "halkçılar"(!) gibi, meslekî grupların farklı çıkarlarını temsil edecek "meslekî" temsilciler.[46]

Bunlardan ilk ikisi mekânik solidariteyi, üçüncüsü organik solidariteyi yansıtacaktır. Gökalp, varolan Millet Meclisi'nin (1920-1923) bu açıdan yetersiz olduğunu ve gelecek seçimlerde bölgesel yerel milletvekillerinin sayısının korunmasını, ancak 50 ulusal ve 50 meslekî milletvekilinin daha seçilmesi gerektiğini savunmaktadır. Böylece yerel ve meslekî milletvekilleri, ulusal miletvekillerinin "umumculuğunu" denetlerken, ulusal milletvekilleri de ilk ikisinin "hususculuğunu" denetleyeceklerdir. Gökalp aynı zamanda Durkheim'ın "Önsöz"ünde yeralan aynı sözcüklerle, elli meslekî sandalyenin "memleketimizde mesleklerin ilmî ve amelî kıymetlerine göre adilâne bir taksime tâbi tutulması"[47] gerektiğini de eklemektedir.

Üyelerinin üç temelde seçileceği bu korporatif parlamentoda, ulusun "kamu", "özel" ve "meslekî" yaşam ve vicdanları temsil edilecek ve meclisi "sosyolojik açıdan daha kabul edilebilir" kılacaktır. Ayrıca Gökalp, bir başka koşul daha öne sürmektedir: Varolan iki dereceli seçim, demokratik bir hükümet biçimine "uygun olmadığından", bir sonraki seçimler doğrudan oy esasına göre yapılmalıdır.[48]

Gökalp'in önerdiği korporatif meclis biçiminde meslekî temsil bölgesel temsile eklenmiştir. Bu da, korporatist anayasal kuramda "karma korporatizm" olarak adlandırılır. Gökalp, kısa bir süre sonra Avrupa'nın faşist korporatist rejimlerinin "saf korporatizm"inde görüleceği gibi, liberal bir ilke olan bölgesel temsilden tümüyle vazgeçmez. Gökalp, bölge

[46] *Ibid.*
[47] *Ibid.*, s. 32.
[48] *Ibid.* (Ancak bu 1946'ya kadar gerçekleşmeyecektir. Kemalistler, Gökalp'in "halkın rüşdü"ne olan güvenini paylaşmıyorlardı.)

esasına göre seçilen ve siyasal partilerden oluşan parlamentoları müflis olarak ilan edecek kadar da ileri gitmemekte; bunları yalnızca meslekî temsil biçimindeki korporatif ilkeyle tamamlamak istemektedir. "Ferdî Hükümet-İçtimaî Hükümet" (1922)[49] konulu bir makalede, Avrupa'nın parlamenter sistemlerinin çoğunun, bölgesel esasa göre seçildiklerinden, "ferdî" hükümetler olduklarını ve bu nedenle öz çıkarlar ve siyasal tutkular tarafından yönlendirildiklerini savunmaktadır. Avrupa'nın büyük bölümünde, toplumlar "sosyolojik açıdan hatalı" bir biçimde, bireyler tarafından yönetilirken; Türkiye'de toplum, tüm dayanışmaların temsili sayesinde, ulusal toplumun bir mikrokozmunu oluşturacak olan, bir grup idealist, kamucu ve uzman kişi tarafından yönetilecektir.

Gökalp'in anayasal korporatizminin yalıtılmış bir öneri olmadığını vurgulamamız gerekiyor. Bu, onun genel korporatist toplum kuramının siyasal uzantısıdır. Durkheim'ın çalışmalarıyla tanışmasından kısa bir süre sonra yazdığı, "İçtimaî Neviler" (1914)[50] başlıklı bir makalede Gökalp, geleceğin ulusal toplumlarına evrimci bir bakış açısı getirmektedir. Toplumları, yapılarına göre şöyle sınıflandırmaktadır: 1. Feodal toplumlar (köy temeli), 2. Komünal toplumlar (kent temeli), 3. Kent devletleri 4. Birleşik toplumlar (komünal kentler ve feodal köyler), 5. Korporatif toplumlar. Gökalp, ilk dört toplumda temel birimlerin bölgesel gruplar olduğunu, buna karşılık hey'i toplumlardaki temel birimlerin ulusal karakterdeki meslek grupları olduğunu söylemektedir. Komünal toplumlardaki yerel loncaların yerini korporatif toplumlarda büyük merkezlerde meslek örgütlerinin delegelerinden oluşan korporatif konseylerin alacağını ve *bütün ileri Avrupa*

[49] "Ferdî Hükümet" - "İçtimaî Hükümet", *Küçük Mecmua* (27 Kasım 1922); *Fırka Nedir?* s. 28-29.

[50] "İçtimaî Neviler", *İslâm Mecmuası*, 1914 (20); *Turkish Nationalism and Western Civilization*, çev. Niyazi Berkes (New York, 1959), s. 123-125.

ülkelerinin bu yönde gelişmekte olduğunu belirtmektedir. Türk ulusunun bugün için komünal tipe ait olduğunu ve gelecekte korporatif türe gireceğini sözlerine eklemektedir.[51]

Gökalp, korporatif toplumları, gelişmenin en yüksek aşaması olarak değerlendirirken, bir bakıma korporatizmin daha sonraki bazı Avrupalı kuramcılarını, özellikle 20. yüzyılı "korporatizm yüzyılı" olarak selamlayan Mihail Manoilesco'yu anıştırmaktadır. Gökalp, "Bir Kavmin Tetkikinde Takibolunacak Usul" (1915)[52] başlıklı makalesinde de şöyle diyordu:

> "Mamaafih hars maddî bir teşkilât suretinde de tecelli eder. Her hey'etin payitahtda bir ihtisas merkezi olduğu gibi bu ihtisas merkezlerinin murahhaslarından mürekkeb olmak üzere büyük bir 'Hars derneği-Ligue culturelle'de olabilir. Bu nevi kavimlere 'Hey'et esasına müstenit milletler' nâmı da verilebilir."[53]

Ancak, bu "kuvve-i harsîye", "icrâ ve teşrî kuvvetlerinin tesirinden tamamiyle âzâde"[54] olmalıdır. Görülüyor ki Gökalp'in korporatizmi, kültürel korporasyonları devletin denetimine tâbi kılan totaliter bir korporatizm değildir; kapsamlı olmakla beraber çoğulcu ve özerklikçidir. Meslekî grupların ulusal düzeyde korporatif örgütlenmesi ve devletle ilişkileri konusunda Gökalp'i yanlış anlamamalıdır.

Türkçülüğün Esasları'ndaki (1923) "Hukukî Türkçülük" bölümünde Gökalp, sivil toplumun korporasyonlarıyla devlet arasındaki hassas ilişki konusunda nettir. Hukukî Türkçülü-

[51] *Ibid.*, s. 125 (vurgu bana aittir). (Berkes'in çevirisinden aktarıldığı için bazı terim kaymaları olmuş olabilir.)

[52] "Bir Kavmin Tetkikinde Takibolunacak Usul", *Millî Tetebbular Mecmuası*, 1915 (2); Berkes, *op. cit.*, s. 113-115 içinde yeniden yayımlanmıştır.

[53] *Ibid.*, s. 121.

[54] *Ibid.*, s. 122.

ğün üç amacı vardır. Birincisi, teokrasi ve klerikalizmin hiçbir kalıntısının bulunmadığı, yasal eşitliğin ve ulus egemenliğinin üstün olduğu bir çağdaş devlet kurmaktır. İkincisi çağdaş bir aile sistemi yaratmaktır. Üçüncüsü ise, "meslekî velâyetleri amme velâyetinin müdahalesinden kurtararak, mütehassısların selâhiyetine dayanan meslek muhtariyetleri tesis etmektir."[55]

Gökalp, üniversitelerin, avukatlar, doktorlar, öğretmenler ve mühendislerin meslekî örgütlerinin özerkliğinin, yeni yasalarla güvence altına alınması gerektiğine de eklemektedir. Gökalp'e göre meslek grupları ve onların korporasyonları, kendi yetki alanlarında özerk olmalı ve yasal açıdan siyasal devlete tabi olmamalıdırlar. Gökalp'in (ve Durkheim'ın) solidarist korporatizmini, "her şey devletin içinde, hiçbir şey devletin dışında değil" diyen faşist korporatizmden ayıran da budur.

Şef, Parti, Devlet

Gökalp'in, siyasal liderlik, tek-parti ve devlete ilişkin görüşleri yanlış anlaşılmaya müsaittir. Ne var ki, toplumda liderlerin ve seçkinlerin önemini, geçici bir süre için kapsayıcı bir siyasal partiyi ve iktisadî devletçiliği (Bkz. VII. Bölüm) vurgulamış olması; onun 1923-1945 döneminin "şef sistemi"nin, vesayetçi seçkinciliğinin, tek-particiliğinin ve otoriter devletçiliğin doğrudan kaynağı olarak yorumlanmasına yetmez. Çağının temsilcisi bir düşünür olan Ziya Gökalp'in Türk siyasal kültürünün egemen unsurlarını sarsması zaten beklenemezdi. Ama, kendisinden sonra bu unsurları ileri uçlara götüren izleyicilerinin ve uygulamaların doğrudan kaynağı da sayılamaz. Gökalp'in bazı konulardaki görüşlerinin yanlış

[55] "Hukuki Türkçülük", *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul, 1976), s. 162-164; s. 163.

anlaşılması ya da sunulması, özellikle teorik ve felsefî yazılarındaki nüansları dikkate almamaktan ve kimi sloganımsı deyişlerini ön plana çıkarmaktan ileri gelmiştir.

Örneğin, İttihatçı ve Kemalist liderler için yazdığı ve onlara "kahramanlar", "dahiler", "kurtarıcı ve rehberler" olarak seslendiği bazı şiirler, yalnız güçlü insanları yüceltmek olarak değil, aynı zamanda Gökalp açısından da siyasal oportünizm olarak yorumlanmıştır. Hilmi Ziya Ülken, Gökalp'in yazılarından oluşan bir derlemeye yazdığı önsözde bu görüştedir.[56] Ancak, Gökalp'in Talat Paşa, Enver Paşa ve Mustafa Kemal Atatürk üzerine yazdığı şiirler dikkatle okunur[57] ve onun toplum ve aydın seçkinler konusundaki kuramsal görüşlerinin ve toplumsal idealizm felsefesinin bağlamına yerleştirilirse, siyasal oportünizm taşımak bir yana düşünsel olarak da tutarlı olduğu görülebilir. Bu şiirlerde Gökalp, liderleri "toplumun bilinci", "birleştirici önderi" ve "halkın niyetini bilmesi" nedeniyle ulus iradesinin şahıslanması olarak görmektedir.[58]

Gökalp'in bu liderlerde görmek istediği nitelik, halk kültürüne dayanan ulusal uyanışın bir aracı olmalarıdır. Gökalp'in tarihte düşüncelere ve insan iradesine, fazla volontarizme kaçmadan, önemli bir etmen statüsü tanıyan "toplumsal idealizm"i veri alındığında; "olan" ile "olması mümkün" ve "olması gereken" arasında köprü olarak hizmet etmeyi vaat eden herhangi bir ulusçu önder onun için baştacıdır. Onun eleştirel akıl ve bireysel ahlâk konusundaki ısrarı ve kişisel örneği de dikkate alınırsa, onda bir kişilik kültü ve kişiye tapma anlayışı bulunduğu söylenemez. Eğer Türkiye'de,

[56] Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp* (İstanbul, 1939).

[57] *Yeni Hayat* (İstanbul, 1941) içinde yeniden yayımlanmıştır; "Talat Paşa" (1915), s. 39; "Enver Paşa" (1915), s. 40; "Atatürk'e" (1923), s. 45-48.

[58] Bu, Atatürk'ün çeşitli reform projelerini, vakti gelinceye kadar millî bir sır olarak vicdanında sakladığı yolundaki ünlü sözünü anıştırıyor.

ondan sonra, şefin hem devlet başkanı hem de tek-partinin başkanı olduğu "Ebedi Şef" (Atatürk) ve "Milli Şef" (İnönü) dönemleri birbirinin ardısıra yaşandıysa, bu Gökalp'in öğretilerinden çok, o dönemin "Führer Prinzip" salgını ile ilgilidir. Türkiye'de patrimonyal ve sultanist bir siyasal gelenek tarafından "rehber ilkesi"ne sağlanan verimli zemin, Kemalist "şef sistemi"nin daha büyük bir bölümünü açıklar.[59] Gökalp'in bu konudaki görüşleri olsa olsa atavist bir siyasal kültürü törpüleme yolunda zayıf bir girişim olarak görülebilir. Örneğin, "Deha" (1916) konusunda şöyle yazıyordu:

> "Okumuşlar! Bırakınız gururu
> Millî harsı öğreniniz milletten!...
> O vicdandır, sizse onun şuuru;
> Köksüz şuur uzak değil cinnetten..."[60]

Burada, kitleleri güden şefler değil, onları temsil eden önderler vurgusu açıkça ağır basmaktadır.

Gökalp'in kahramanlar ve dâhilere ilişkin görüşlerinin niteliği, kuramsal düzyazı yapıtlarında daha iyi görülebilir. "İçtimaiyat ve Fikriyat: Cemiyette Büyük Adamların Tesiri" (1917)[61] başlıklı bir makalede Gökalp, büyük adamların ikiye ayrılabileceğini söylemektedir. Fatihler, inkılâpçı önderler, kahramanlar gibi büyük adamlar tarihte yeni hareketleri başlatacak kadar güçlü inanca ve iradeye sahiptirler. Buna karşılık, mucitler, buluş ve keşifleriyle bilim ve uygarlık

[59] Kemalist tek-partinin siyasal ve anayasal kuramının bir başka açıklaması için bakınız Vasfi Raşit Seviğ, *Teşkilatı Esasiye Hukuku* (Ankara, 1938). Yazarın temel tezi, İtalyanlar'ın ve Almanlar ın, Kemalistler'in mucizevi "şef sistemi"ni ödünç alarak kendi "mucize"lerini gerçekleştirdikleridir. Ancak, yazara göre bunlar, sistemi aşırıya götürmüşlerdir.

[60] "Deha", (1916); *Yeni Hayat*, s. 23'te yeniden yayımlanmıştır.

[61] "İçtimaiyat ve Fikriyat: Cemiyette Büyük Adamların Tesiri", *İçtimaiyat Mecmuası*, 1917 (1); Berkes, *op. cit.*, s. 156-170 içinde yeniden yayımlanmıştır.

alanında büyük ilerlemelere yolaçan büyük adamlardır.[62] Birinci grup, halk arasında zaten başlamış olan uyanış ve canlanış eğilimlerini yoğun biçimde kendi ruhunda hisseden öncülerdir.[63] Mucitlerin ortaya çıkması ise, işbölümünün derinleşmesinin sonucudur. Onlar da, hem toplumsal evrimin bir ürünü hem de toplumsal evrimin çabuklaştırıcısıdırlar.[64] Gökalp bu iki grup büyük adamı da dâhiler olarak nitelendirir. Bunlar ulusların yaratıcı imgelemini oluştururlar; akılcı iradenin ve bilimsel yöntemin temsilcileri değildirler. Kamu vicdanındaki duyguları kamu bilinci düzeyine çıkaran kişilerdir.[65]

Gökalp'e göre, bir üçüncü büyük adam türü de, bir ulusun iyi öğrenim görmüş tahlil ve tenkid gücüne sahip zihinleridir. Bazılarının hatalı olarak iddia ettiği gibi sosyoloji bilimi bireylerin toplum üzerindeki etkisini inkâr etmez, tersine Durkheim'ın dediği gibi bu etkinin niteliğini ve toplumsal kaynaklarını açıklar. Bireyin toplum üstündeki etkisi dâhiler ya da düşünce adamları tarafından gerçekleştirilir. Deha, kollektif vicdanda yükselen değişikliklerin dâhilerde şahıslanması ve bilinçlenmesidir; ama büyük değişimler akıl ve toplumbilim yoluyla da gerçekleştirilebilir.[66]

Büyük adamlar ve liderlere ilişkin sosyolojik çözümlemelerinin değeri ne olursa olsun, Gökalp'in büyük adamlara yüce ya da gizemli bir rol tanımadığı,[67] hele kişisel siyasal egemenlik için gerekçeler yaratmadığı açıktır. Verdiğim alıntı-

62 *Ibid.*, s. 157.

63 *Ibid.*, s. 158-159.

64 *Ibid.*, s. 163.

65 *Ibid.*, s. 164.

66 *Ibid.*, Bu görüşleri Berkes'in çevirisinden aktardığım için bazı anlamları kaydırmış olabilirim.

67 Örneğin, Türk devriminin Atatürk'ün düşüncesinin bir fotoğrafından başka bir şey olmadığını ileri süren bir görüş için bakınız Mahmut Esat Bozkurt, *Atatürk İhtilali* (İstanbul, 1940).

lardan Gökalp'in bilge kişiye ve rasyonel felsefeciye, hatta kahraman eylem adamından ve parlak pozitif bilim ve teknoloji adamından daha üstün bir yer tanıyarak, bilimsel rasyonalite ve bireysel akla yer verdiği en azından açıklığa kavuşmuş olmalıdır.

Bu noktayı vurgulamamın iki amacı var. Birincisi, Gökalp kimilerince kişisel iktidarın ve otoriter, hatta totaliter düzenin "kuramsal babası" olarak görülmüştür. Oysa Gökalp, çağdaş Türk siyasal söyleminin biçimlendiricisidir ama, düşüncesinin çarpıtılmalarının değil. Atatürk'ün "fikirlerimin babası" dediği[68] Ziya Gökalp için, büyük ve dâhi adam olabilmek için öncelikle halkın üstünlüğüne, onun kültürüne ve siyasal egemenliğine içtenlikle inanmak gerekiyordu.

İkincisi, karizmatik liderler, plebisiter diktatörler, duçeler, führerler, "halkla şefler arasında elektrik akımları"na ilişkin kuramların, "oligarşinin demir yasaları"nın vb., Avrupa siyasal ve toplumsal düşüncesini kasıp kavurduğu bir çağda; liderlik olgusunun oldukça demokratik ve akılcı bir tahlilcisi olarak ortaya çıkmaktadır. Avrupa'da yurttaşın usallığına ve parlamentonun etkinliğine olan inanç zayıflamakta; kitlelerin irrasyonelliğine ve yönlendirici seçkinlerin ve liderlerin gerekliliğine olan inanç artmaktaydı. İnsan aklına ilişkin kuşkucu iyimserliğiyle Gökalp, *bütüncül* bir model olarak liberalizmi eleştirmesine rağmen, işi faşizan ve faşist korporatistlerin aşırı uçlarına vardırmamıştır. Hiyerarşik toplum modellerinin, totaliter devlet sistemlerinin, karizmatik liderlerin, otokratik şeflerin, antropoloji-psikolojik-felsefî sözde bilimsel gerekçelerle payandalanmaya çalışıldığı bir dönemde Gökalp; zaman zaman ince sınır çizgilerini zorlamakla birlikte, düşünce sistemi iç-gerilimlerle dolu olsa

[68] Bakınız Enver B. Şapolyo, *Mustafa Kemal Paşa ve Millî Mücadelenin İç Alemi* (İstanbul. 1967), s. 153.

da, son tahlilde, faşizme göre daha akılcı, çoğulcu ve eşitlikçi olan solidarizmde durabilmiştir.

"Sulta ve Velayet" (1923)[69] adlı bir makalede Gökalp, iki iktidar biçimini karşılaştırmaktadır. Kişisel iktidar anlamında kullandığı *sulta*; keyfidir, özgürlüğe, eşitliğe ve demokrasiye karşıdır ve patriyarkal aileye, feodalizme ve imparatorluk sistemlerine özgüdür. Meşru iktidar ya da yalnızca otorite anlamında kullandığı *velayet* ise, demokrasi ve toplumsal düzenin temelidir. "Özel otorite" (velayeti hassa) ailede disiplini (inzibat) sağlarken, "kamu otoritesi" (velayeti amme) toplumda disiplini sağlamaktadır. Gökalp, disiplin ile kurallara itaati ve görevlerin yerine getirilmesini kastetmekte, disiplinsiz bir toplumda özgürlük ve eşitlik olamayacağını eklemektedir. Buradaki, aile-disiplin-toplumsal düzen üçgeniyle Gökalp, bir kez daha faşizan korporatizme doğru yelken açar gibiyse de, yine solidarist sularda kalmaktadır. Ailede demokrasiye ve toplumsal, siyasal, kültürel yaşamda çoğulculuğa ilişkin daha önceki görüşlerini hatırlarsak, Gökalp'in disiplinciliğinin kökeninde sadece savaş ve imparatorluk sonrası toplumu birarada tutma kaygısı, birlik ve dayanışma içinde ulusal canlanma ve gelişmeyi sağlama niyeti bulunmaktadır. Ulusun siyasal ve ekonomik yaşamında atomistik eğilimler ile kültürel ve ahlâkî yaşamındaki anomi Gökalp'i korkutmaktadır.

Ancak, Gökalp'in bu makaledeki, otoriteye ilişkin bazı sözleri, şimdiye kadar söylediklerinin hepsinden daha problematiktir: "Velâyet, sevdiğimiz, hürmet ettiğimiz bir reisin, üzerimizdeki nüfûzudur... Velâyeti altında bulunduğumuz şahsı sevdiğimiz ve muhterem tanıdığımız için, ona ekseriyetle tav'an itâat ederiz, kerhen itâat ettirilmemize hâcet

[69] "Sulta ve Velayet", *Küçük Mecmua* (19 Şubat 1923); *Fırka Nedir?* s. 37 içinde yeniden yayımlanmıştır.

kalmaz; kerhen itâata mecbur edilenler, velâyetin temelleri olan muhabbet ve hürmeti kalbinde taşımayanlardır."[70] Bu döngüsel otorite tanımında Gökalp, ilk kez ve makalenin giriş bölümüyle çelişkili bir biçimde, herhangi bir nesnel yasal norm ya da kurumsallaştırılmış kuraldan yoksun bir kişisel etki şeklinde bir otorite tanımı getirmektedir. İkinci olarak, arzu edilir lider ve fiilî lider arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına yolaçacak şekilde, sevgi ve saygıya ilişkin normatif bir ölçüt belirtmekte de eksik kalmaktadır. Her ne kadar daha sonra "Bir veli, velâyeti altında bulunanların lehinde olmayan, yahut aleyhinde bulunan bir fiile teşebbüs ederse, derhal velâyeti sâkıt olur"[71] şeklinde bir kayıt getiriyorsa da, bunun için gerekli koşulları belirtmemektedir. Ayrıca, "lehte olan"ın ölçütü de verilmemiştir. Ama, Gökalp'in genel solidarizmini hatırlayarak bu boşlukları "toplumsal dayanışmaya ve kamu çıkarına hizmet" şeklinde doldurmamız mümkündür.

Bir başka belirsizlik Gökalp'in tek-particilik ve güçlü yürütmeye ilişkin görüşlerini de kuşatmaktadır. Atatürk'ün partisinin programını açıklamak ve desteklemek için 1923'te yazdığı *Doğru Yol*[72] başlıklı bir broşürde Gökalp, güçler ayrımının, hatta güçler dengesinin yürütmeyi yasamaya karşı "hükümet darbesi" girişiminde bulunmaya teşvik ederek "anarşi"yi özendirdiğini ve 1921 Anayasası ile benimsenen güçler birliği sisteminin en "doğal"ı olduğunu ileri sürmektedir.[73] Ancak Gökalp bunu, güçlerin, Millet Meclisi'nde yoğunlaşması anlamında kullanmıştır. Kemalistler ise, yürütme organında güçleri yoğunlaştırmalarını gerekçelendirmek için Gökalp'in "doğallık" kuramını tersine çevirmişler, bu da sırasıyla Kemal Atatürk'ün ve daha sonra İsmet İnönü'nün

[70] *Ibid.*
[71] *Ibid.*
[72] *Doğru Yol; Fırka Nedir?* s. 45-50 içinde yeniden yayımlanmıştır.
[73] *Ibid.*, s. 47-48.

şahsında merkezileşme sonucunu vermiştir. 1921 ve 1924 anayasalarının lâfzına rağmen, Atatürk, devlet başkanı, meclis başkanı ve bakanlar konseyinin *ex-officio* başkanı ve tabii ki tek-partinin "değişmez genel başkanı" olarak "şef sistemi'nin odağı haline geldi. Anayasal düzeyde bir diktatörlük kuramı bazı Avrupa ülkelerindeki "yetki kanunları" anlamında açıkça geliştirilmemişti ama, Gökalp'in "güçler birliğinin doğallığı"nın, yasamanın üstünlüğünün yerini yürütmenin üstünlüğünün almasının gerekçesine dönüştürülmesi her halükârda tamamlanmıştı.[74] Kısa bir süre içinde korporatist kurumlar ve yasalar bolluğunun eşlik ettiği tekparticilik ve yarı-totaliter devletçiliğe ilişkin kuramlar serpildi. (Ayrı bir çalışmanın konusu olan bu sorunlara VIII. Bölüm'de biraz değineceğim.)

Gökalp'in belirgin bir şef, tek-parti ve otoriter devlet "kuramı" yoktu. Onun demokratik ve eşitlikçi halkçılığı, meslekî temsilin yanısıra siyasal partilerin işlevine verdiği önem, korporasyonların devlet karşısında özerkliğini öngören solidarist korporatizmi ve parlamentonun yürütme üzerindeki üstünlüğünde ısrarı, böyle bir kurama zaten yolaçamazdı. Örneğin, ileride yapılacak şu "devlet tarifi" Gökalp'in düşüncesine sığmazdı:

> "Demek oluyor ki bugün milleti devlete zıt bir mefhum gibi öne sürmek bilhassa biz Türkler için yanlıştır. Türk dehâsının, içinden yetiştirdiği, Türk dehâsını cisimlendiren bir Türk çocuğu bugün milletin başındadır. Bizde fırka yoktur, fırka ayrılık, parti, parça ifade eder. Devlet denen salâhiyetler bütünlüğünü şu veya bu vasıta ile ele geçirmek ve devlet iktidarını diğer gruplar aleyhinde istismar etmek bahis mevzuu değil-

[74] Güçlerin birliğinin doğallığı konusunda bakınız M. Kemal Atatürk, Söylev. s. 124.

dir. Bugün kendisine "Cumhuriyet Halk Partisi" yerine pek güzel "Cumhuriyet Halk Taazzuvu" denebilecek olan teşekkül, milletin kendi mukadderatını bizzat idare edebilmek için kendine rehber seçtiği yurddaşlarının toplantısından ibarettir ve elbette ki rehberlerin de bir rehberi vardır ve o da en büyük Türk, Atatürk'tür ve bu aşağıdan yukarıya doğru, milletten devlet reisine müteveccih taazzuv teselsülü devlet tezile millet antitezinin Türklük sentezi halinde tahakkukundan ibarettir. O halde Türk inkılâbı ideolojisine göre devleti şu kısa cümle ile tarif mümkündür: "Devlet, Atası etrafında toplanan millettir."[75]

Oysa Gökalp, Kemalist hareketi 1923'te gördüğü haliyle candan destekliyordu. "Reyimi Kimlere Vermeliyim?" (1923)[76] başlıklı bir yazıda Gökalp, gerekli nitelikleri taşıdığını, yani (1) güvenilir liderlere, (2) açık ve anlaşılır bir programa ve (3) hürriyetperver, terakkiperver, müceddid ve müsavatçı ilkelere sahip olduğunu söyleyerek, Atatürk'ün Halk Fırkası'nı onaylıyordu. Bu yazıda Gökalp, liderlerde aradığı koşulları yinelemekte ve eşitlikçilik ilkesini açmaktadır: Kamu çıkarı için çalışan bir parti eşitlikçi olmak zorundadır. Buna bağlı olarak da, "imtiyazlı yahud mütegallib sınıfların halk üzerindeki tahakkümünü izâleye"[77] çalışmalıdır. Bu güçlülükte sözlere, Cumhuriyet Halk Fırkası programlarının lâfzında pek rastlanmayacaktı.

[75] Orhan Arsal, *Devletin Tarifi* (Ankara, 1938), s. 32. Ankara Halkevi'nde yapılan bu konuşma resmi parti yayını olarak yayımlanmıştır. Resmi ideolojiyi yaymak için verdirilen konleranslar dizisindedir.

[76] "Reyimi Kimlere Vermeliyim?" *Hakimiyeti Milliye* (17 Nisan 1923); *Fırka Nedir?* s. 20-21.

[77] *Ibid.*, s. 21.

Millî Demokrasi ve Uluslararası Barış

Kant için olduğu kadar Gökalp için de barış, en temel ahlâkî ilkedir. Barış eşitliği gerektirir: vatandaşlar arasında eşitlik ve uluslar arasında eşitlik. Derin bir eşitlikçilik taşıyan Gökalp düşüncesi, özünde demokratiktir.

Ölümünden kısa bir süre önce yazılmış olan ve "Yeni Türkiye'nin Hedefleri"[78] başlığını taşıyan bir dizi makalede Gökalp, her konuya bir makale ayırarak "demokrasi ilkeleri" ya da "demokrasi idealinin ilkeleri"ne ilişkin görüşlerini ortaya koymaktadır:

1. "Irkların Müsaviliği"
2. "Milletlerin Müsaviliği"
3. "Kadınla Erkeğin Müsaviliği"
4. "Kastların ve Sınıfların Müsaviliği"
5. "Milletlerin Sevişmesi"
6. "Suni Eşitsizliklerin Kaldırılması" ve "Tabiî Eşitsizliklerin İkamesi"
7. "İnsanlar Hürdürler."[79]

Başka bir anlatımla Gökalp'e göre demokrasi, eşitlik, özgürlük ve ırklar, uluslar, insanlar, cinsler ve sınıflar arasında sevgiye dayanmaktadır.

"Irkların Müsaviliği"nde milliyetçiliği ırkçılıkla temellendirmeyi reddeden önceki görüşlerini yinelemektedir. En gelişmiş yönetim biçimi olan demokrasinin, eşitliği gerektirdi-

[78] Hikmet Tanyu, der. *Yeni Türkiye'nin Hedefleri* (İstanbul, 1974) olarak daha sonra derlenmiştir.

[79] 1. *Yeni Türkiye* (1 Temmuz 1923); s. 33-37.
2. *Yeni Türkiye* (2 Temmuz 1923); s. 37-41.
3. *Yeni Türkiye* (3 Temmuz 1923); s. 41-45.
4. *Yeni Türkiye* (4 Temmuz 1923); s. 45-49.
5. *Yeni Türkiye* (5 Temmuz 1923); s. 49-53.
6. *Yeni Türkiye* (6 Temmuz 1923); s. 53-58.
7. *Yeni Türkiye* (9 Temmuz 1923); s. 58-61.
(Sayla numaraları *Yeni Türkiye'nin Hedefleri*'ne aittir.)

ğini belirttikten sonra, bazı ırkların ötekiler karşısında üstünlüğünü savunmak amacıyla toplumsal olguları biyolojik kalıtıma indirgeyen yazarlara karşı çıkmaktadır.[80] Biyolojinin eşitliğe ve demokrasiye karşı bu tarzda kullanımının kabul edilemez olduğunu tartışmasız bir biçimde savunmaktadır. Gökalp, Durkheim'a da atıfta bulunarak, insanların sosyal doğduklarını ve toplumsal özelliklerini eğitim yoluyla toplumdan aldıklarını ileri sürmektedir. Kalıtsal ve önceden belirlenmiş bir engel sözkonusu olmadığına göre, tüm ırklar uygarlık yolunda ilerleyebilirler.[81]

"Milletlerin Müsaviliği"nde Gökalp, kendine özgü kavram çiftleri kullanarak, demokrasinin (halkçılığın) birinci ilkesi ırkların eşitliği ise, ikinci ilkesinin ulusların eşitliği olduğunu belirtmektedir. Le Bon'un ulusu, bir de "tarihsel ırk" şeklinde tanımlamasını ve tüm ırk gruplarını kalıtsal olarak geçen bir "ırk karakteri"ne sahip görmesini reddeden Gökalp, yalnızca ulusal kültüre dayanan bir eğitim aracılığıyla iletilen bir "ulusal karakter"den sözedilebileceğini savunmaktadır.[82]

Gökalp, bir ülkenin halklarının, köken olarak farklı gruplara ait olsalar bile, ortak kültür sayesinde bir ulus haline gelebileceğini ileri sürmektedir.[83] Gökalp, Le Bon'un, öteki ırklarla karışma nedeniyle ulusların yozlaştığı yönündeki açıklamasını reddetmekte ve ulusal ve toplumsal çözülmenin nedeninin ulusal kültürün kaybedilmesi ve ırklarla değil ama yabancı kültürlerle karışması olduğunu savunmaktadır.[84] Gökalp'e göre, toplumsal evrim ve çürümenin gerçek nedenleri ırksal ya da kalıtsal değil, demografik, morfolojik,

[80] *Ibid.*, s. 33-35.
[81] *Ibid.*, s. 36.
[82] *Ibid.*, s. 37.
[83] *Ibid.*, s. 38.
[84] *Ibid.*, s. 39.

coğrafî ve kültürel etmenlerdir.[85]

"Kastların ve Sınıfların Müsaviliği"nde Gökalp, bilimsel sosyolojinin, kast sisteminin, kalıtım yoluyla kuşaklar arasında iletilen teknik yeteneklerde hiçbir gelişme meydana getirmediğini saptadığını ve kast sistemindeki eşitsizliklerin nedeninin ve haklı gösterilme çabalarının ırksal üstünlük gibi şeylerle temellendirilemeyeceğini belirterek, bir başka dayanışmacı sosyologun, Célestine Bouglé'nin araştırmasına atıfta bulunmaktadır.[86] Ancak kendi açıklaması, bu özel toplumsal katmanlaşmanın nasıl ortaya çıktığını açıklamaktan çok, toplumların verili toplumsal yapılarını ideolojik olarak nasıl yeniden ürettiğine ilişkindir. Ama yaklaşımının normatif vurgusu da çok açıktır. Kollektif vicdanlarının ve ortak değer yargılarının etkisi altında, toplumların, "maşeri vicdanının tesiri ile bütün zümreleri ve hatta bütün eşyayı mistik bir tasnif içine alarak bir silsilei meratip husule getirdiğini"[87] belirtmektedir. Bu düşünsel üretim (ya da isterseniz ideolojik yeniden üretim) kimi zamanlarda dine, kimi zamanlarda ise başka normatif sistemlere dayanıyor olabilir. Her halükârda eşitsizliklere yolaçan etmen, kalıtsal değil toplumsal bir olgudur; bu nedenle Gökalp normatif-pratik bir tutum takınarak bu eşitsizliklerin kamu vicdanı yoluyla, yani tüm gruplara ve bireylere "eşitlik" ve "özgürlük" normları "telkin" edilerek ortadan kaldırılması gerektiğini söylemektedir.[88]

"Milletlerin Müsaviliği"nde Gökalp, uluslar arasında rekabet, nefret ve savaşın, evrimin temel yasası olduğu yolundaki kuramları mahkum etmekte ve sevgiye dayalı işbirliğini ve barışı savunmaktadır. Von Bernhardi gibi, Darwin'in

[85] *Ibid.*, s. 40-41
[86] *Ibid.*, s. 46.
[87] *Ibid.*
[88] *Ibid.*, s. 48.

ancak en güçlülerin yaşamlarını sürdürebilecekleri "varsayımını", kendi "güç, haktır" tezlerine dayanarak yapmaya çalışan "emperyalist" yazarları eleştiren Gökalp, Darwinizmin botanik ve zoolojide bile ancak kısmen bir açıklayıcı değere sahip olduğunu ve kat kat karmaşık toplumsal olaylar için anlamlı olmadığını da eklemektedir.[89]

Gökalp, çarpıtılmış bir Darwinizm'in, yalnızca, özgürlük ve eşitliği ihlâl eden tüm kurumların kaldırılmasını talep eden "demokrasi ideali"ne muhalif olan kölecilik, serfçilik, feodalizm, emperyalizm, mutlakiyetçilik, şovenizm ve bağnazlığı mazur göstermek için kullanılabileceğini söylemektedir.[90] Gökalp, döneminde yaygın olan her türden Sosyal Darwinizmi ve savaşçı ideolojiyi reddetmektedir. Milletleri birbirine düşman yapanların mutaassıp papazlarla, emperyalistler ve kapitalistler[91] olduğunu da eklemektedir. Bunlar olmasaydı, doğal dostlar olan uluslar arasında kardeşlik galip gelirdi. Ulusal kültürlerin çeşitliliğini kucaklayan, karşılıklı ekonomik bağımlılık ve bilimsel değişim gibi uygarlıktan kaynaklanan dayanışmalarla birarada tutulan bir uluslararası topluluk doğardı.[92]

"Suni Eşitsizliklerin Kaldırılması"nda Gökalp, sivil toplumun Rousseauvari bir eleştirisini yaparken karşımıza bir radikal demokrat olarak çıkmaktadır. Köle ve efendi, ortakçı ve toprak ağası, işçi ve işveren, eğitimsiz ve eğitimli arasında varolan eşitsizliklerin çoğu, kölelik, serflik, mülkiyet ve miras gibi insan yapısı toplumsal kurumların sonucudur. Gökalp, bu tür eşitsizliklerin, kişilik özelliklerinden kaynaklanan doğal eşitsizliklerden farklı olarak, yapay eşitsizlikler

[89] *Ibid.*, s. 50.
[90] *Ibid.*, s. 51.
[91] *Ibid.*, s. 53. Gökalp'in "kapitalizm"i olduğu gibi "sınıf" sözcüğünü kullanımındaki belirsizlikleri için, bakınız Bölüm 7.
[92] *Ibid.*, Cf. aynı şekilde bakınız Bölüm 7.

sayılması gerektiğini düşünmektedir.[93]

"Zeki fertleri rençberlik eden ve gabi fertleri en mühim müesseselerin başına geçen bir cemiyet hiç medeniyette ve *intizamda* yükselebilir mi?"[94] diye soran Gökalp, her çocuğun özellikle beslenme ve eğitim açısından "dünyaya gelir gelmez müsavi haklara" sahip olması gerektiğini savunmaktadır.[95] Böylece fırsat eşitliğini savunan ve koşulların eşitliğine kadar gidemeyen Gökalp, şunu da eklemektedir: "Fakat bu gayeye vusul için, bolşevik, komünist ve hatta sadece kollektivist ve sosyalist olmağa lüzum yoktur."[96] ***Halkçılık*** (burada Gökalp, bu kavramı hem demokrasi, hem de halkçılık anlamında kullanmaktadır),[97] özel mülkiyeti kaldırmaksızın başarıya ulaşabilir.

Gökalp'in demokrasinin temel bir ilkesi olarak fırsat eşitliği konusundaki ısrarı, hem bireyin serbest gelişimi, hem de toplumun çıkarı içindir. "Zaten halkçılığın gayesi körü körüne müsavatçılık değildir... Tüm adalet herkese lâyık olduğu mevkii vermektir."[98] Platoncu bir "haddine göre" adalet dağıtımı kavramını anımsatan bir biçimde ifade edilmesine karşın, Gökalp'in burada kastettiği, mükâfatın saf solidarist bir anlayışla, bireyin topluma sunduğu hizmetle orantılı olmasıdır. "Bir cemiyetin bekası ve terakkisi, her ferde ifa ettiği hizmetle mütenasip mükâfatlarda bulunmasıyla meşruttur."[99] Başka bir anlatımla toplumsal değerin ölçütü, toplumsal hizmettir. Buna karşılık, kendi icadı olan bu eşitsizlikleri kaldırmak da toplum için bir görevdir. Çünkü sosyal adalet, bütün fertlerin eşit "ihtimam" ve "himaye"ye "maz-

93 *Ibid.*
94 *Ibid.*, s. 54 (vurgu bana aittir).
95 *Ibid.*
96 *Ibid.*
97 *Ibid.*
98 *Ibid.* s. 55.
99 *Ibid.*

har" olmasını gerektirir.[100] Gökalp, doğal eşitsizliklerin, yapay eşitsizliklerin kaldırılmasıyla bile varlığını sürdüreceğini, ancak bunların eğitim ve öğretim ile azaltılabileceğini de sözlerine eklemektedir.[101]

Gökalp'e göre, üç tür toplumsal nimet vardır (içtimaî nimetler), siyasal haklar, eğitsel ve kültürel fırsatlar (feyizler) ve üretim alet ve teknikleri (ki bunların mülkiyeti, 'refah'a götürmektedir). "İşte dünyaya gelen bütün insan yavruları, cemiyet tarafından bu üç kısım içtimaî kuvvetlerle aynı derecede techiz edilmelidirler."[102] Bunların bazılarını bir sınıfa verip diğerlerine vermemek sosyal "ahengi" bozmak demektir. Gökalp, örneğin Türkiye'de kadınlara eğitim olanağı verildiğini, ancak oy hakkı verilmediğini; topraksız köylülere ise seçme ve seçilme hakkının tanındığını, ancak onların toprak sahipleri tarafından ezilmesi karşısında hiçbir şey yapılmadığını belirtmektedir. Dahası borçları nedeniyle toprağa bağlanan köylülerin seyahet etme ve yer değiştirme özgürlükleri de yoktur.[103]

"İnsanlar Hürdürler"de Gökalp, biyolojiye dayandırılan eşitsizliği böylece çürüttükten sonra, psikolojiye dayandırılan ve özgürlüğe karşı olan iddiaları da çürüteceğini belirterek söze başlamaktadır. Bireysel psikolojik istek ve tutkuların, toplumsal ideallerin gücüyle, yani hem "duygusal irade" (vecdî irade) hem de "ussal irade" (cehdî irade), başka bir deyişle de bilişsel ve duygusal solidarist ahlâk ile aşılabileceğini ileri sürmektedir.[104] Gökalp, siyasal özgürlüğün, yine bir toplumsal ürün olan manevî özgürlüğü de gerektirdiğine işa-

[100] *Ibid.*, s. 56.
[101] *Ibid.*, s. 56.
[102] *Ibid.*
[103] *Ibid.*, s. 57. Kadınlar, oy kullanma hakkına 1934'le kavuştular, 1946'ya kadar süren iki dereceli seçim de köylülerin seçilmesini fiilen engelledi.
[104] *Ibid.*, s. 58-59.

ret ederek sözlerine son vermektedir. Bu da siyasal vesayet ve tek-partiye dayalı güdümlü demokrasi anlayışına temel olamayacak bir anlayıştır.

Demokrasi ve uluslararası barış üzerine pek derin olmayan ama bu çok yalın görüşleriyle Gökalp, tam bir eşitlikçi ve hümanist düşünür olarak belirmektedir. Eşitlik ve özgürlüğe ilişkin olarak, atomistik bireyci görüşlerin yerine solidarist görüşler getirmektedir. Kimi yorumcuların ve siyasal grupların yapmış olduğu gibi, Gökalp'in ulusçuluğunun saldırgan ve yayılmacı, halkçılığının ise totaliter ve antidemokratik olduğunu ileri sürmek uygunsuzdur.

VII

GÖKALP'İN SİYASET TEORİSİNİN PROBLEMLERİ

Siyaset Felsefesi ve Siyaset Teorisi

Gökalp sistemini, bağlamına göre, "toplumsal idealizm" (içtimaî mefkûrecilik) ve "toplumsal dayanışmacılık" (içtimaî tesanütçülük) olarak adlandırmaktadır. Siyaset üstüne yazılarında, demokratik bir hükümet biçimini kastettiğinde de, bir siyasal inançlar sistemini kastettiğinde de, "içtimaî halkçılık" terimini kullanmaktadır. Siyasal yazılarında kullandığı bir başka terim "toplumsal hükümet"tir (içtimaî hükümet).

Bu terim bolluğunun altında tutarlı bir mantık ve bilinçli bir plan yatmaktadır. Belirleyici öğe de, Gökalp'in sistematik bir biçimde ve "sosyalist" sözcüğünün antitezi olarak "tesanütçü" (dayanışmacı/solidarist) sözcüğünü kullanmasıdır. Öte yandan, "içtimaî halkçılık" terimini kullandığında, bundan "sosyal demokrasi"yi de anlamak gerekmektedir. Gö-

kalp'in kastettiği, teknik anlamda sosyal demokrat içeriği bulunmayan, ama liberal demokrasiye bir antitez oluşturan halkçı demokrasi ya da solidarist demokrasidir.

Gökalp'in siyasal-toplumsal *felsefesinin* toplumsal idealizm, genel *toplumsal kuramının* toplumsal dayanışmacılık, *siyasal kuramının* ise, halkçı demokrasi olduğunu biraz şematik ama yanlış olmayan bir biçimde öne sürebiliriz.

Gökalp'in sistemindeki bu kavramsal hiyerarşi, idealist pozitivizmiyle tutarlıdır. Metodolojik açıdan pozitivist ve ampirisist olan analitik kuramını, epistemolojik çıkış noktası idealist olan genel felsefesiyle bağdaştırmaya çalışmıştır. Bu yüzden de siyaset teorisi, normatif öğelerle hayli yüklüdür. Böylelikle, siyasal-toplumsal kuramının teori ve pratiği birleştirecek, nesnel koşulları istenilen yönde dönüştürmek amacıyla da bilimsel olarak inceleyecek bir kuram olmasını ummuştur. Son tahlilde vurgu, idealist aktivizmin hizmetinde olacak bilimsel nesnelliği gözden kaçırmamak koşuluyla, normatif yan üzerindedir. Gökalp, olgu ile akıl arasında, birincisinin ikincisi tarafından incelenmesi ve sonra da dönüştürülmesi nedeniyle, çelişki olmadığı görüşündeydi. Gökalp, sonuçta, epistemolojik açıdan bir idealist olarak kalmaktadır; çünkü düşünceleri toplumsal olgular olarak ve pozitivist metodolojiyle incelemesine rağmen, onlara nedensel öncelik tanımaktadır.

Gökalp'in düşüncesindeki temel sorun ise, "düzen içinde ilerleme"yi öngören Durkheimcı ideolojik pozitivizmle Rousseaucu radikal demokratlık arasındaki gerilimdi. Gökalp'in sivil toplum eleştirisinde ve eşitlikçi normatif ilkelerinde Rousseaucu olan siyasal-toplumsal *felsefesi* ile, bununla mükemmel bir normatif ve analitik uyum sağlayacağını düşündüğü, ancak ileride göreceğimiz gibi bu sonuca ulaşamayan siyasal-toplumsal *teorisi* bağdaşamazdı. Seçtiği analitik teori tüm normatif içtenliğine de karşın, genel felsefesiyle eşde-

ğerde değildi. Çünkü dönüştürmeyi istediği sivil topluma radikal bir eleştiri yöneltmekte yetersizdi.

Daha açık söylersek, Gökalp'in dayanışmacı kuramı, ne eleştirdiği toplumun esaslı bir çözümlemesini yapabilirdi, ne de arzu edilen toplumun (onun eşitlikçi ve gerçekten "dayanışmacı" *felsefesinin* öngördüğü toplumun) mekanizmalarını sağlayabilirdi. Çünkü bu kuram, eşitsizlikler ve adaletsizliklere yolaçan son toplum biçimi olan kapitalizmin kendisini temel özellikleri açısından eleştirmeksizin, yalnızca liberalizmin ya da liberal kapitalizmin eleştirisiyle yetiniyordu. Bu bakımdan Gökalp'in kuramı, "zayıf bir kuram"dı. Çünkü daha gelişkin olan *felsefesini* gerçekleştirmekte yetersizdi. Bu kuramın en zayıf halkası da, Gökalp'in siyasal iktisat konusundaki görüşleriydi.

Kişisel ve öznel bir felsefeden daha fazla bir şey olmak isteyen her siyasal kuram, iki bölüme sahip olmak zorundadır: arka planda duran bir felsefî-ahlâkî normatif bölüm ve bu normatif ilkeleri olanaklı kılacak, koruyacak, verili siyasal kurum ve düzenlemelere getirdiği alternatifleri tutarlı biçimde açıklayacak analitik ve kuramsal (dar anlamda) bölüm. Oysa Gökalp'in gelişkin demokratik siyasal kuramı (geniş anlamda), güçsüz solidarist siyasal kuramı (dar anlamda) yüzünden görevini yapamamaktadır.

Gökalp'in toplumsal idealizm felsefesi iki kaynaktan beslenmektedir. Birincisi, siyasal ve kültürel çoğulculuğu özel liberal *idealler* olarak gözardı etmeksizin, atomistik bireycilik aksiyomuna dayanan holistik bir *model* olan liberalizmi dönüştürmeyi amaçlayan Durkheimcı bir "ideolojik pozitivizm"dir. Bu bakımdan Durkheim, faşist korporatistler gibi tümüyle liberalizm aleyhtarı değildir; o da Gökalp gibi, tarihsel açıdan özgül bir olgu olarak genel liberalizm eleştirisinde, Kantçı bir felsefî liberalizmi hâlâ korumaktadır. İkisinde de ılımlı seçkincilik ve devletçilik yoluyla gerçekleştiri-

lecek evrimci bir reformizme eşlik eden unsurlarıyla "düzen ve ilerleme" anlayışı baskındır. Bu anlayış, otoriter, totaliter, hiyerarşik tezlerinin yanısıra, tüm liberal idealler de dahil olmak üzere liberalizmi bütünüyle reddeden, Comteçu pozitivizmin faşizan korporatist açılımlarıyla karşılaştırıldığında, daha çoğulcu ve bu anlamda daha demokratiktir.

Gökalp'in siyaset felsefesinin ikinci unsuru -ki kanımca normatif bölümde daha büyük ağırlık taşımaktadır- eleştirel, eşitlikçi ve radikal demokratik Rousseaucu unsurdur. Ancak, bu boyut felsefî siyasal kuramının amaçlarının gerçekleşebilirliği yönünde Gökalp'i fazla ileri götürmemektedir. Çünkü Durkheimci unsurlar tarafından engellenmekte; demokrasi anlayışı, "solidarist demokrasi" noktasında tevkif olup kalmaktadır. Gökalp'in sivil topluma yönelttiği hümanistik ve eşitlikçi eleştiri, yalnızca "liberal kapitalizm"in eleştirisinden ibarettir. Oysa temel felsefesi, "kapitalizm"in ta kendisinin radikal bir eleştirisini gerektirmektedir.

Gökalp'in Ekonomi Politiği

Daha önce de belirttiğim gibi, Gökalp'in siyaset felsefesi ve siyaset teorisi arasındaki uyumsuzluk, sisteminin en zayıf halkası olan ekonomi politik anlayışından kaynaklanmaktadır. Ekonomi ve işbölümü üzerinde önemle duran Gökalp, siyasal iktisada bir idealist olarak yaklaşmaktadır. Sonuç da, görüleceği gibi, zayıf bir çözümleme olmaktadır.

Gökalp, düşünsel kariyerinin iki değişik aşamasında ekonomik sorunlar üzerinde yoğunlaşmıştır. İlki, Diyarbakır Ticaret Odası Katibi olduğu sıralarda *Diyarbakır* ve *Peyman* gazetelerine yazdığı bir dizi makaleden oluşmaktadır. O dönemde benimsediği görüşlerden birçoğu, yaşamının son evresindeki, yani 1922-1924'deki olgunluk dönemi görüşlerinin entegral bir parçası olarak kalacaktır. Başka konularda ol-

duğu gibi burada da, Gökalp'in düşüncesinde belli bir süreklilik sözkonusudur. Daha önemlisi, toplumbilim ve siyasete ilişkin yazılarına göre daha düşük düzeyde olmalarına karşın Gökalp'in siyasal iktisada ilişkin görüşlerinin, Türkiye'de daha sonraki yıllarda ekonomik düşünce ve siyasaların içinde yürütüleceği kavramsal çerçeveyi sağlamış olmasıdır.

1. Mülkiyet ve Çıkarlar. Gökalp'in ekonomi politiğe ilişkin görüşlerinin bulunduğu önemli yerlerden biri *Türkçülüğün Esasları*'ndaki (1923)[1] "İktisadî Türkçülük" başlıklı bölümdür. Gökalp, göçebe Türkler'in ekonomik yaşamlarını ve yerleşik Türkler'in uluslararası ticaretteki yetkinliğini anlattıktan sonra, Türkler'in her zaman için ekonomik örgütlenmenin ve ticarî-sınaî etkinliğin toplumsal yaşamda merkezî bir roloynadığı "iktisadî devletler" kurmuş olduklarını ileri sürmektedir. Bu gerçeğin ise, çok sayıda eski Türk kentinin, çeşitli mesleklere ve zanaatlara uygun adlar taşımasından da anlaşılabileceğini söylemektedir.[2]

Gökalp, siyasal önderler için temel bir halk desteği sağlayan kamu şölenleri kurumuna da atıfta bulunarak, eski Türkler'in çok üretip çok tüketme alışkanlığında olduklarını savunmaktadır. Gökalp, "kazanılacak servetlerin umuma ait olması" koşuluyla, eski Türkler'in ekonomik refahlarının gelecekte de tekrarlanmaması için hiçbir neden görmemektedir.[3]

> "Türkler, hürriyet ve istiklâli sevdikleri için iştirakçi (komünist) olamazlar. Fakat, eşitliği sevdiklerinden dolayı, fertçi de kalamazlar. Türk kültürüne en uygun olan sistem solidarizm, yani tesanütçülükdür. Ferdî mülkiyet, sosyal dayanışmaya yaradığı nispette meş-

1 "İktisadî Türkçülük", *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul, 1976), s. 165-170.
2 *Ibid.*, s. 165-166.
3 *Ibid.*, s. 168. Ayrıca Gökalp'le *ferdiyetçinin* liberal, *fertçinin* ise bireyci anlamına geldiğine dikkat ediniz.

rudur. Sosyalistlerin ve komünistlerin ferdî mülkiyeti ilgaya teşebbüs etmeleri doğru değildir... Demek ki Türkler'in sosyal mefkûresi, ferdî mülkiyeti kaldırmaksızın, sosyal servetleri fertlere kaptırmamak, umumun menfaatine sarfetmek üzere muhafazasına ve üretilmesine çalışmaktır."[4]

Gökalp'in sosyalizme kesinlikle karşı olduğu, ama *per se* kapitalizme karşı olmadığı açıktır; kapitalizmde karşı çıktığı, onun toplumsal yarara ve dayanışmaya önem vermeyen liberal türü, salt özel çıkar aksiyomuna dayandığını düşündüğü liberal kapitalizmin bireyciliğidir.

Gökalp özel mülkiyetin ve kamu mülkiyetinin yanyana varolmasını istemekte ve devletin ekonomiye liberal müdahaleciliğin ötesinde, hem işletmeci hem de sermayedar olarak katılmasını öngören bir karma ekonomik sistem önermektedir.

"Ferdî mülkiyet gibi, sosyal mülkiyet de olmalıdır. Cemiyetin bir fedakârlığı veya zahmeti neticesinde husule gelen ve fertlerin hiçbir amelinden hasıl olmayan fazla kârlar cemiyete aittir. Fertlerin bu kârları kendilerine mâl etmeleri meşru değildir."[5]

Tabii, Gökalp'in kamu mülkiyeti ile kastettiği toplumsal ya da kollektif mülkiyet değil, devlet mülkiyetidir (Gökalp'in daha önce sosyalleştirme ve millileştirme arasında yaptığı ayrım da hatırlanmalıdır). Gökalp, emek gücü ve artı değer gibi kavramları, üstelik problematik bir biçimde kullansa da, teknik anlamda herhangi bir emek-değer kuramına bağlı ol-

[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*

madığı için, toplumun özverisinin neticesi olan "fazla kârlar"dan sözedebilmektedir. Gökalp, "kürsü sosyalistleri"ni anımsatan bir üslûpla şöyle devam etmektedir:

> "Fazla kârların-plus-value'lerin cemiyet namına toplanmasıyle husule gelecek büyük kazançlar, cemiyet hesabına açılacak fabrikaların, kurulacak büyük çiftliklerin sermayesi olur. Bu umumî teşebbüslerden husule gelecek kazançlarla fakirler, öksüzler, dullar, hastalar, kötürümler, körler ve sağırlar için hususî bakım yerleri ve mektepler açılır. Umumî bahçeler, müzeler, tiyatrolar, kütüphaneler tesis olunur. Ameleler ve köylüler için sıhhî evler inşa edilir. Memleket, umumî bir elektrik şebekesi içine alınır. Hülâsa, her türlü sefalete nihayet vererek umumun refahını temin için her ne lâzımsa yapılır. Hattâ, bu sosyal servet kâfi miktarda yükselince, halktan vergi almaya da ihtiyaç kalmaz. Hiç olmazsa vergilerin nev'î ve miktarı da azaltılabilir."[6]

Bu tür bir ütopyacı refah devletinin gerçekleşebilirliliği ne olursa olsun, Gökalp, solidarist korporatist kuramıyla tutarlı bir kamu yararcılığı ve sosyal adaletçilik sergilemektedir.

Gökalp solidarist mülkiyet anlayışını, İslâmcı ahlâkıyla pekiştirmektedir. 1907'de ekonomi konusunda yazmış olduğu eski bir makalede[7] Gökalp, "kanaat"in dört ayrı anlamını incelemektedir. Çok çalışmamak ve çok tüketmemek şeklindeki ilk iki anlamını hariç tutmakta ve öteki iki anlamına geçmektedir: gayrı meşru kazancın amaçlanmaması ve kişi-

[6] "Makale-i İktisadiye", *Diyarbakır* (28 Mart 1907); Şevket Beysanoğlu, *Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı* (İstanbul, 1956), s. 64-66 içinde yeniden yayımlanmıştır.
[7] *Ibid.*, s. 65.

nin servetini yalnızca kendisine saklamaması. Benimsenmesi gereken kanaat biçiminin bu iki eğilimin bileşimi ve birincisinin kanaatin gerekli, ikincisinin ise yeterli koşulu olduğunu savunmaktadır. Bu kavram çiftinden hareketle Gökalp, meşruluğa ilişkin daha laik kavramlara, yani normal kâr ve refahın vergi yoluyla yeniden bölüşümüne ulaşmaktadır.

Bu özgül kanaat yorumunda Doğulu bir tevekkül ve manevî bir obskürantizm sözkonusu değildir; aksine daha çok asetik Protestanlığa benzeyen, hatta biraz da Kalvinci bir ahlâkın çağrışımları mevcuttur: "Her ferdin... kıymet-i hilkat-i mükerremesi sa'y ü meksûbâtile mütenâsibdir."[8] Gökalp işi Tanrı'nın çok çalışan ve çok kazananları sevdiğini söylemeye dek vardırmakta, sonra da savını laikleştirmektedir; "Çok çalışıp çok kazanmak efrâd-i beşer için bir vazîfedir. Çünkü her ferdin devlet ve memleketine hidmeti mıkdâr-i sâ'yine müsâvidir.[9] Tabii çalışma ve kazançların toplumsal dayanışmayı bozmaması şartıyla.

Çünkü,

> "Ve-l-hâsıl meksûbât ya'ni servet-i meşrû'a bir âdemin yalnız kendi sâ'yinin netâyic-i mahsûsası değildir. İkdâm-i zâtîsile berâber devletin inâyet-i taba'-a-perverîsile ve te'avün ile iktisâb olunur."[10]

Bu laikleştirilmiş dinsel uslamlamayla Gökalp, devlet himayesinde özel imtiyazlara dayanan neo-merkantilist siyasalar yoluyla İttihatçılar'ın ve Kemalistler'in "ulusal burjuvazi yaratma" ideolojilerinin temelini atmaktadır. Gökalp'in bu yaklaşımı, sosyo-ekonomik *sınıfların varlığını normatif ve*

[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.* s. 66.
[10] *Ibid.*

analitik olarak yadsımayan, ama vurgu sınıflardan meslekî gruplara kaydırılır ve ekonomik eşitsizlikler laik dayanışmacı ahlâk ve İslâmcı hayırseverlikle yumuşatılırsa *sınıflar arasındaki savaşımın* engellenebileceğini savunan solidarist korporatizmiyle uyumludur. Gökalp, yararlı ve dinsel açıdan hayırlı işleriyle tanınan kimselerin, hastane ve yetimhanelere bağış ve zekâtta bulunarak toplumun muhtaç sınıflarına yardım etmeleri gerektiğini de önermektedir. Bu davranış yalnızca topluma yararlı olmayacak, kişiyi Tanrı'nın gözünde de makbul kılacaktır. "Zekât" adlı bir şiirinde Gökalp, şöyle yazmaktaydı:

"Bir çalışkan, uslu adam birçok para kazanır,
Düşünülse hepsi anın emeğinin bedeli;
Fakat hayır, bu paralar bütün halkın malıdır;
Çünkü vardır onda cümle insanların 'ameli...

....

Millet nedir? Düşünülse bir teâvün şirketi,
Bu şirkette her bir ferdin emeği var, re'yi var.
Zenginlerin servetinde yoksulların payı var.

Ey talihli demem sana dağıt bütün serveti,
O hakkındır, fakat her yıl kırkta bir zekâtı ver,
Kazancından fakirlere ait olan payı ver."[11]

Gökalp'in bu görüşleri naif bulunabilir; ama örneğin sosyal katoliklikten daha naif değildir. Öte yandan Gökalp, belli

[11] Bu şiir, "Oruç", "Ezan", "Namaz" ve "Bayram" adlı şiirlerden oluşan beş bölümlü *Köylü Şiirleri*'nin dördüncüsüdür. *Diyarbakır*, (22 ve 29 Ekim 1908); *Beysanoğlu*, *op. cit.*, s. 169 içinde yeniden yayımlanmıştır.

bir mantıkla, İslâm hayırseverliği ile dayanışmacı korporatist kapitalizmin bir sentezini yapmaya çalışırken, daha sonra Ortadoğu ülkelerinde ileri atılacak, o umutsuz "İslâm sosyalizmi" tezlerinden uzak durmaktadır. O, görece tutarlı bir biçimde, bir anlamda "kapitalist ruhu", İslâm'ın yardımıyla, liberallikten solidaristliğe dönüştürmeye çabalamaktadır.

2. Millî İktisat ve "İktisadî Devlet": Gökalp, "İktisadî Türkçülük"ün ikinci bölümünde, Türkler'in ekonomik idealinin ülkede büyük sanayii kurmak olduğunu söylemektedir. Türkiye'nin çiftçilerden oluşan bir tarım ulusu olarak kalması gerektiği görüşünü kesin olarak reddeden Gökalp, Türkiye'nin Avrupa'nın en önemli inkılâbı olan sanayi devrimini gerçekleştirmesini gerekli görmekte ve sanayi devrimini, "nahiye iktisadı" yerine millet iktisadının ve küçük zanaatler yerine büyük sanayiin konulması"[12] olarak tanımlamaktadır. Burada Gökalp, "millî iktisat"ı birkaç anlamlı kullanmaktadır. İlk olarak, parçalanmış toplumların çok sayıda kendine yeterli yerel ekonomilerinin tersine, Durkheimcı anlamda ileri derecede işbölümü, organik/meslekî dayanışması ve işlevsel karşılıklı bağımlılığıyla modern ve gelişmiş pazar ekonomisini kastetmektedir. İkinci olarak, kamu çıkarına aykırı sınıf çatışmaları ya da bireyci çıkarların bulunmadığı milliyetçi ve solidarist bir ekonomiyi kastetmektedir. Üçüncü olarak da ulusçu bir devlet kapitalizminin neo-merkantilist siyasalarını kastetmektedir.

Gökalp, ekonomik idealin, korumacılık sistemini ve ulusal ekonomi kuramlarını benimseyerek gerçekleştirilebileceğini söyleyerek görüşlerini sürdürmektedir. Gökalp'e göre, Almanya'da Friedrick List ve Amerika'da John Rae, İngiliz Manchesterciler'in liberal ekonomisinin "genel ve uluslararası" bir ekonomi bilimi olmadığını, yalnızca İngiltere'ye özgü

[12] "İktisadî Türkçülük", *loc. cit.*, s. 169.

ve onun sanayileşmiş ekonomisine ve emperyalist siyasalarına uygun bir ulusal ekonomik düşünce sistemi olduğunu ispatlamışlardır.[13] Gökalp, İngiltere'nin büyük bir sanayi ülkesi olduğunu, mamul mallarını ihraç etmek ve hammadde ithal etmek zorunluluğunda bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle de İngiltere için en yararlı ekonomik siyasa, "açık kapı" siyasası, ticaret serbestisi ve gümrük duvarlarının olmamasıdır.[14]

Bu siyasaların büyük sanayii kurmayı henüz başaramamış ülkeler tarafından benimsenmesi, onların zorunlu olarak "ilelebet İngiltere gibi sanayi memleketlerine iktisatça esir kalması sonucunu verecektir."[15] Gökalp'e göre, yukarıda adı geçen iki iktisatçı kendi ülkelerinin koşullarına uygun bir "millî iktisat" sistemi oluşturmuşlardır. Gökalp, Amerika ve Almanya'nın da artık büyük sanayii kurma aşamasını atlattıklarını ve bu nedenle onların da açık kapı siyasaları izlemeye başladıklarını eklemektedir.[16] Gökalp, ulusal ekonomik gelişme için bir ekonomi bakanlığının denetimi altında gerçekleştirilecek bir bilimsel program hazırlanmasını önererek görüşlerine son vermektedir. Bu bakanlık "ferdî faaliyetlerin başında umumî bir düzenleyici"[17] olarak hareket edecektir.

"İktisadî Mucize" (1922)[18] başlıklı bir makalede Gökalp, özel girişimi ulusal girişimle, piyasa ekonomisini planlı ekonomi ile bağdaştıracak bir ekonomik gelişme projesinin ana hatlarını vermektedir. Gökalp, İngiliz siyasal iktisatındaki özel girişimlerin kamu girişimleri karşısındaki önceliğinin;

[13] *Ibid.*
[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*, s. 170.
[17] *Ibid.*
[18] "İktisadî Mucize", *Küçük Mecmua*, 1922 (23); *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (İstanbul, 1976), s. 91-94.

güçlü ve özerk girişimcilikten, anonim şirketlerden ve ileri teknolojiden yoksun olması nedeniyle, devlet desteği ve himayesi gerektiren Türkiye gibi bir tarım ülkesine uygun olmadığını savunmaktadır. Yabancı mamul mal ve yabancı sermaye girişi karşısında, mevcut sanayinin, ticaretin, zanaatların ve loncaların giderek gerilemesini göre göre, Tanzimat'tan bu yana Manchester ekonomisinin etkisi altında devleti hatalı bir biçimde pasif kılan ekonomik siyasaları eleştirmektedir.

Türkiye'de özel sermaye birikiminin halihazırda içinde bulunduğu aşamada Gökalp, büyük sanayinin yalnızca devlet, il idareleri ve belediyelerin inisyatifi ve yatırımıyla kurulabileceğini eklemektedir. Bu suretle kurulacak olan kamu girişimleri, daha sonra kişilere ve anonim şirketlere satılacaktır. (Bu görüş, daha sonraki yılların önemli bir projesini olduğu kadar tartışmasını da oluşturacaktır.)

"İktisadî İnkılâp İçin Nasıl Çalışmalıyız?" (1923)[19] başlıklı bir makalede Gökalp, devlet kapitalizmini kendi anlayışına göre ayrıntılandırmaktadır. Gökalp, konuya "Devlet, yahut onun cüzleri olan livâ ve nahiye meclisleri"nin ekonomik bir girişimde bulunmaya kalkıştıklarında dört seçeneğe sahip olduklarını söyleyerek başlamaktadır:[20] (1) Ekonomik girişimin doğrudan kamu mülkiyeti altında olması ve kamuca yönetilmesi, yani devlet tekeli ya da "reji"; (2) Bir tekelin devletçe özel girişime verilmesi, yani "imtiyaz". Bu iki "saf" biçim arasında iki seçenek daha sözkonusudur: (3) Kârların devlet, özel girişimciler ve işverenler ile işçiler arasında dağıtıldığı ve yönetimin özel girişimcilerin elinde bulunduğu devlet-özel girişim ortaklığı (Gökalp, bunu en iyi seçenek ola-

[19] "İktisadî İnkılap İçin Nasıl Çalışmalıyız?", *Küçük Mecmua* (5 Mart 1923); *Fırka Nedir?* der. E. B. Şapolyo (Zonguldak, 1947), s. 37-38 içinde yeniden yayımlanmıştır.

[20] *Ibid.*, s. 38.

rak sunmaktadır); (4) Vergi tahsilatının mültezimlere bırakılması (Gökalp, bu yolu Türkiye için zararlı bulmaktadır).

Gökalp bu ekonomik örgütlenme biçimlerinin ya da bunların bileşimlerinin, özellikle kamu hizmetlerinde Türkiye'de bir ekonomik mucize yaratabileceğini savunmakta ve şu soruyu yöneltmektedir: "Bu işler için de Avrupalı haris kapitalistlerin gelmesini mi bekleyeceğiz?"[21]

Türk "Üçüncü Yol"u

"İktisadî İnkılâp İçin Nasıl Çalışmalıyız?"da Gökalp, devletin ekonomide etkin bir rol üstlenmesinin aynı zamanda ahlâkî bir hizmet olduğunu söyledikten sonra, şu görüşleri ileri sürmektedir:

> "... ziyra vatanımızda spekülatörlerden mürekkeb, yeni bir muhtekir sınıfının teşekkülüne de mâni olmuş olur. Avrupa'da "kapitalist" adı verilen bu sınıfın ne câni bir zümre olduğu sulh konferanslarındaki ihtiraslarının meydana çıkmasıyla tamamiyle anlaşılmadı mı? ... Bugün Avrupa emperyalizmi ferdî kapitalizme istinad ediyor. Biz, devlet kapitalizmi sistemini kabul edersek, kapitalist namiyle aç gözlü ve yırtıcı bir tâifenin memleketimizde vücûda gelmesine mâni oluruz."[22]

Böylece Gökalp, emperyalizm, liberalizm ve kapitalizmi aceleyle birbirleriyle özdeşleştirir gibi görünmektedir; ancak gerçekte kastettiği, genel olarak kapitalizm değil, liberal kapitalizm ve onun bireyciliğidir. Öte yandan Gökalp, devletçiliği "devlet sosyalizmi" ya da kapitalizm karşıtı sosyalizan

[21] *Ibid.*
[22] *Ibid*

bir sistem olarak değil, açıkça "devlet kapitalizmi" şeklinde adlandırarak, Türkiye'deki devletçiliğin niteliği konusunda birçoklarının düştüğü hataya düşmemektedir.

Gökalp'in "kapitalistler"i fırsatçılarla özdeşleştirmesi de dikkat çekicidir. Bildiğimiz, onun anti-liberal olduğu, ama anti-kapitalist olmadığıdır. Toplumsal dayanışma ve kamu yararı zorunluluklarıyla ne denli sınırlarsa sınırlasın, Gökalp özel mülkiyeti ve özel girişimi son tahlilde birincil hatta kutsal sayan bir korporatist kapitalizm taraftarıdır. Yaptığı, liberal modeldeki bencil birey ve grupların çıkarcılığını onaylamamak ve frenlemeye çalışmak, ama eleştirisini hiçbir zaman mantıksal sonucuna, yani kapitalizmin ta kendisinin iç mantığına ve sistemik işleyişine kadar vardırmamaktır. Türkiye'de kendisinden önceki ve sonraki birçokları gibi Gökalp de; solidarist bir anlayış ve vicdanla kâr maksimizasyonuna yönelmek istemeyecek ve kamu çıkarını üstün tutacak bir ulusal burjuvazi sanki olabilirmiş gibi düşünmektedir. Bir başka deyişle, "kapitalist ruh"un liberalden solidariste dönüşebileceğini sanmaktadır. Bu ise, Gökalp'in çağdaşı olan ve aynı illüzyonu paylaşan iki önemli İttihatçı'nın aşağıdaki (önce) coşku ve (sonra) düşkırıklığında da görülebilecek bir küçük burjuva yanılsamasıdır:

> "İttihat ve Terakki Cemiyeti iptida askere, sonra memurlara istinad etti. Askerin siyasetle iştigali doğru bir şey olmadığı, bütün cihanca müsellem olduğundan bundan ergeç el çekileceği tabiidir. Memurlara gelince onlara hangi fırka bol maaş ve yüksek memuriyet vaad ederse o tarafı tercih ettiği görülüyor. Askerle memura istinad etmenin mahzuru bu suretle anlaşılınca esnaf cemiyetleri teşkili ile onlardan ahz-ı kuvvet edilmesi düşünüldü. Ve filhakika bu cemiyetlerin başına ikame edilen kâtib-i mes'uller vasıtasıyle esnafı ar-

zu edilen tarafa imale taht-ı imkâna alındıysa da bir kuru kalabalıktan ibaret olan esnaf ancak sokak nümayişlerinde işe yaramaktadır. Şu halde İttihat ve Terakki Cemiyeti bunlardan da istifade edemiyor. Binaenaleyh sair memâlik-i mütemeddinede olduğu gibi memleketimizde de bir burjuva sınıfı meydana getirerek İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bu sınıf sayesinde idame-i mevcudiyetine çalışmak icab etmekte ve bu maksatla cemiyet millî şirketler teşkiline, bir millî banka güşadına ve Müslüman esnaf ve tüccarın birer cemiyet halinde birleşmelerine gayret eylemektedir."[23]

Ve on yıl sonra:

"Millî iktisat bugünkü şekliyle mülk ü millet için hiçbir nokta-i nazardan müfit değil ve belki birçok hususâtta muzırdır. Muharebeden evvel memleketimiz Avrupa memleketlerine nisbetle fakir, kuvve-i istihsaliyyesi pek mahdut, terakki istidadı adeta mevkut idi. Böyle olmakla beraber orta halli adamlar nisbeten refah-ı hâl içinde imrâr-ı hayat edebilirlerdi. Dimağı veya kolları işleyen her fert nasılsa kendine medâr-ı maişet bulabilirdi. Avrupa'da icra-i tahribat eden kapitalizm usul-ü iktisadîsi bizde henüz ahz-ı mevki' edememişti. Binlerce, yüzbinlerce efrâd-ı beşerin bir iki sermayedarın tahakkümü altında bulunduğunu görmüyorduk. Halbuki bugünkü millî iktisatla orta halli adamlar için geçinmek imkânı kalmamış, halk tabakaları hemen kâmilen fakr-u zarurete mahkum olmuştur. Millî iktisadımızı vücude getiren amiller umumî serveti arttırmak suretiyle bütün efrâd-ı milleti mes'ut

[23] Bakınız dipnot 26.

ve bahtiyar etmeye çalışacak yerde umumî servetin zararına olarak bazı fertleri lüzumundan fazla zengin etmiştir. Orta halli adamların senelerden beri dişten tırnaktan arttırarak tasarruf ettikleri beş on kuruşluk sermayeler yavaş yavaş talihin, tesadüfün, yolsuz bir takım ahvâlin meydana çıkardığı bir takım adamların ceplerine akıp gitmiş ve bu suretle harb zenginleri namıyla maruf bir sınıf-ı gayr-ı mümtaz vücude gelmiştir."[24]

"Devlet tarafından *yaratılan* burjuvazi" mitosu, Ittihatçılar'ın olduğu kadar Kemalistler'in de rehber ideolojisiydi. Başlangıçta birbirinin yerine kullanılabilen "millî tüccar" ya da "millî burjuva"nın yaratılması, giderek bir "millî sanayi burjuvazisi"nin yaratılması anlamını taşıyordu. Bu proje, nesnel açıdan Levanten ve azınlık tüccar gruplarını mülksüzleştirmek amacıyla, ulusçu bürokrasinin ulusal ticaret burjuvazisiyle işbirliği yapması ve sonra devlet korumacılığı, imtiyazlar ve krediler yoluyla, henüz çok cılız olan sanayi burjuvazisinin de gelişmesine hizmet etmesi anlamına geliyordu. Ancak, böylesi bir burjuvazinin devlet denetimine olduğu kadar, kamu yararı ve toplumsal dayanışmaya da riayet edeceği şeklindeki beklentinin ne denli yanlış olduğu sık sık ortaya çıkacak ve Türkiye'de bürokratik küçük burjuvazinin kronik doyumsuzluğuna neden olacaktı.

Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1935 programının deyişiyle "normal çalışan ve tekniğe dayanan kapital sahipleri" ("ko-

[24] Birinci alıntı İttihatçı iktidarının başında (1908) Kara Kemal'e aittir; ikincisi "millî iktisat" ve "millî burjuvazi" siyasalarının ilk on yılının sonunda (1918) Tekin Alp'e aittir. Bu çok anlamlı alıntılar için Zafer Toprak'a teşekkür ederim. (Birincisi Osman Nuri'nin *Mecelle-i Umur-u Belediye*'si s. 869, ikincisi *Yeni Mecmua*, 1918 (59) s. 133-134'dendir.) Ayrıca bakınız Zafer Toprak'ın değerli çalışması, *Türkiye de "Millî İktisat, 1908-1918* (Ankara: Yurt Yayınları, 1982).

runacak ve önverilecek"),[25] tam da Gökalp'in "cani" ve "haris" olmayan kapitalistler olarak adlandırdıklarıdır. Gökalp'in de, Kemalistler'in de karşı çıktığı, genelde kapitalizm ya da kapitalistler değil, ama bunların belli bir türüdür. Gökalp'in anlayışına göre, liberal kapitalizm, sanayi ve ticarette spekülatif, yani üretken olmayan kârlar ve yasal olmayan, yani anormal kârlar elde eden sakıncalı bir kapitalist türünün ortaya çıkmasına yolaçmaktadır; ona göre, bunlar, kapitalizmin liberalizmden kaynaklanan sapmalarıdır ve solidarist korporatist kapitalizmde varolmayacaklardır.

Gökalp'in görünüşteki anti-kapitalist üslubunun *per se* kapitalizme yöneltilmiş olmaması, ekonomik sorunlara ilişkin ilk yazılarından da anlaşılabilir. "Musahabe-i İktisadiye" (1906)[26] başlıklı bir makalede Gökalp, sermaye temerküzünün gerekliliği, tasarrufları giderek üretken yatırımlara yöneltecek anonim şirketlerin kurulması, artan verimlilik ve ihracat için tarımda makinalaşmanın önemi üzerinde durmaktadır.

Gökalp, *per se* ticaret burjuvazine de karşı değildir. Tersine, "Ticaret ve Yeni Ticaret Odası" (1907)[27] başlıklı bir yazıda, tüccar sınıfının "sunûf-i tabakanın yek-diğerine irtibât-ü-ihtilâtını mûcib olmak ve memleketin menâfi'-i ameliyyesine hidmet" ettiğini belirtmektedir. Gökalp, aynı zamanda hükümet ve ticaret odaları arasında daha yakın bir işbirliğini gerekli görmektedir. Gökalp'in, aracıları kaldırmak gibi bir düşüncesi yoktur; ona göre spekülatif ve yasal olmayan kâra yönelmemeleri koşuluyla bunların da işbölümünde bir işlevi bulunmaktadır. Aynı şey rasyonel ve üretken çalışmaları koşuluyla sanayici sınıf için de geçerlidir.

[25] Bakınız CHP *Programı* (Ankara, 1935), s. 11.
[26] "Muhasebe-i İktisadiye", *Diyarbakır* (8 Kasım 1906); Beysanoğlu, *op. cit.*, s. 54-55.
[27] "Ticaret ve Yeni Ticaret Odası", *Diyarbakır* (11 Şubat 1907); Beysanoğlu, *op. cit.*, s. 56-59.

Gökalp'in ekonomik kendine yeterlikten yana ve uluslar arasındaki her türlü ekonomik işbirliğine karşı olduğu da düşünülmemelidir. Gökalp'in uluslararası düzeye çıkarılmış işlevsel karşılıklı bağımlılık öncülü ile Batı sanayi ve teknolojisinin başarılarına erişme amacı buna izin vermez. "Ecnebi Sermayesi"nde (1924),[28] Türkiye'nin ekonomik kalkınması için şimdilik hem yabancı sermayeye hem de yabancı uzmanlara gereksinim olduğunu, ancak "siyasal kayıtlara" bağlı yabancı sermaye girişine karşı önlem alınması gerektiğini belirtmektedir. "Karşılıklı hizmet", uluslararası işbölümü içinde ancak "normal"dir; bu tür bir ilişkiyi, "patolojik" ve "karşılıklı olarak asalak" yapan ise, siyasal bağlardır.

Gökalp, "Türklerin En Zayıf ve En Kuvvetli Noktaları"nda da (1924)[29] benzer görüşler ileri sürmektedir. Ekonomik gelişme için güçlü bir ulusal kararlılığın yeterli olmadığını; ileri düzeyde işlevsel uzmanlaşmanın Avrupa'dan süratle alınabileceğini söylemektedir. Avrupa sermayesinin Türkiye'ye girmesinden kaygılı olmadığını, siyasal amaçlar taşımayan Avrupalı uzmanlara güven duyduğunu eklemektedir.[30]

Gökalp, "İktisadî devlet"in kurulmasında uzmanlara ve teknokratlara önem verir. Ekonomik idealin ve dönüşümün gerçekleşmesi için nasıl özel sektörde girişimciler gerekliyse, kamu sektörü de bir uzmanlar sınıfını gerektirmektedir.[31] Gökalp, devletin ekonomik işlevlerini gerçekleştirmesi için, tüm devlet adamları ve kamu görevlilerinin aynı zamanda gerçek birer iktisatçı olduğu, bir yandan fazla bireyci kapita-

[28] "Ecnebi Sermayesi", *Cumhuriyet* (29 Ağustos 1924); *Çınaraltı Konuşmaları* (Ankara, 1966), s. 86. 89 içinde yeniden yayımlanmıştır.

[29] "Türklerin En Zayıf ve En Kuvvetli Noktaları", *Cumhuriyet* (12 Mayıs 1924); *Çınaraltı Konuşmaları*, s. 33-37.

[30] *Ibid*, s. 35.

[31] Bakınız "Teşkilalçılar", *Cumhuriyet* (15 Mayıs 1924); *loc. cit.*, 39-42.

listleri yakından izlerken, bir yandan da devleti geniş ve etkin bir firma gibi yönettiği bir "iktisadî devlet"in oluşması gerektiğini söylemektedir.[32]

Gökalp, dönemin Avrupa korporatist edebiyatında yaygın bir kullanım alanı olan "İktisadî devlet" görüşünü ulusal kültüre dayandırmayı da denemektedir:

> "Türkler taban devletçidirler. Her teceddüdün, her terakkinin başlamasını devletten beklerler. Hattâ, Türkiye'de inkılâbları bile devlet yapar."[33]

Ancak devletin rolü üzerinde önemle durması, "iktisadî devlet"in ekonomiyi himaye etmesi, düzenlemesi ve kısmen de yönetmesinden ibarettir. Devletin ekonomiyi tümüyle denetlediği bir "idarî devletçilik" öngörmemektedir. Bu, çoğulculuk ve özerklik ilkesini ekonomik alana da yayan Gökalp'in solidarist korporatizmi tarafından önlenmektedir. "İktisadî Ademi Merkeziyet" (1924)[34] başlıklı makalesinde ekonomik alanın, toplumsal ve kültürel alanlar gibi merkezî siyasal otorite ve müdahaleden özerk olması gerektiğini savunmaktadır. İşlevsel uzmanlaşma ve meslek alanlarının örneğin baronun, tabibler odasının ve öğretmenler cemiyetinin devlete tâbi bulunmaması gerektiğini belirtmektedir. Devlet ekonomik yaşamdan uzak durmayacak, ama "ulusal ekonomi siyasası"nın sınırlarını da aşmayacaktır. Çünkü ekonomik alanda yetkili olan "kamu otoritesi" değil, "meslekî otoriteler"dir.[35] Burada Gökalp, "kamu" otoritesi ile tabii ki "merkezî" siyasal otoriteyi kastetmektedir; yoksa sisteminde bütün meslekî gruplar da "özel" değil, tanımı gereği, kamusaldır.

[32] *Ibid.*
[33] "İktisadî İnkılap İçin Nasıl Çalışmalıyız?", *Fırka Nedir?* s. 37.
[34] "İktisadî Ademi Merkeziyet", *Cumhuriyet* (31 Temmuz 1924); *loc. cit.*, s. 67-70.
[35] *Ibid.*, s. 68 ve 69.

Ekonomik gelişme, işbölümünün derinleşmesi, yani işlevsel ve meslekî uzmanlaşmanın artmasının sonucudur, ama "ekonomik örgütler" kendi haline bırakılmalıdır; korporatif örgütlenme devlet tarafından "yaratılmamalı" ve ona "müdahale edilmemelidir." Gökalp, Durkheim'ın da birçok açıdan merkeziyetçi olmakla birlikte, ekonomik alanda tümüyle ademi merkeziyetçilik yanlısı olduğunu biraz da abartmalı bir biçimde eklemektedir.[36]

Ancak bu abartma, yalnız Gökalp'in değil, Durkheim ve diğerlerinin solidarist korporatizminde de içkin olan önemli bir sorunu ortaya çıkarmaktadır. Bir yanda teorik olarak devletin yetkisini korporasyonlar arasındaki sorunların çözümüyle sınırlayarak ya da devleti meslekler arasındaki çatışmaların hakemi varsayarak, korporasyonların ve sivil toplumun özerkliğini devlete karşı korumak gibi açık bir çoğulcu niyet sözkonusudur. Öte yanda, faşist korporatizmlerdeki biçimiyle devletin idarî ve totaliter bir devlet olarak reddedilmesine rağmen; yine de devlete, bir "ekonomik devlet" olarak yalnızca bazı düzenleyici işlevler değil, aynı zamanda çeşitli "meslekî vicdanların" üstünde ve ötesinde, kapsayıcı, bütüncül bir "kollektif vicdanın" kamu vicdanının, bekçisi olma işlevi de verilmektedir. Bir başka deyişle, solidarist korporatizm ile faşist korporatizmde devletin rolü arasındaki fark çok ince bir çizgiyle çekilmektedir; ara-biçimlere de pratikte çok kolay geçilebilmektedir. Her iki halde de devletin yeri, liberal modele göre büyütülmüştür.

Gökalp'te de Durkheim gibi, hem siyasetin ikincil olması, hem de anti-totaliter siyasal felsefesi nedeniyle katı ve belirgin bir "devlet kuramı" bulunmamasına rağmen; analitik siyasal kuramı, üstüne totaliter bir devlet teorisinin oturtulmasını mantıken kesinlikle dışlayacak kadar güçlü değildir.

[36] *Ibid*

Başka bir anlatımla, solidarist korporatizmin bazı liberal ideallere hâlâ yakın olan *siyasal felsefesi* ve öznel niyeti faşist korporatizmden çok farklı olabilir ama; bu yaklaşımın, siyaset teorisi zayıf olduğu için, faşizan korporatizme tam bir bağışıklığı da yoktur. Hatta belki denebilir ki, faşist korporatist teori ve uygulamalar, açık-seçik ve gelişkin "devlet teorileri" ile, tam da solidarist korporatizmin analitik siyaset teorisindeki bu boşluğu doldurmuşlardır- normatif teorileri bazı bakımlardan uyuşmasa bile.

Yalnızca "bazı bakımlardan" diyoruz, çünkü hem solidarist hem faşist korporatizm liberalizmi eleştirirken, birincisi esaslı değişiklikler getirerek, ikincisi tümüyle reddederek kapitalizmin ta kendisini eleştirmeyi amaçlamaz, yalnızca ona başka -korporatist- bir mantık kazandırmaya çalışır. Bu nedenle de, daha yüksek bir soyutlama düzeyinde birleşirler, kapitalizm ve sosyalizm arasında "üçüncü yol" olduğu iddia edilen solidarizm ve faşizm, gerçekte "birinci yolun" -kapitalizmin- türevleri ve "ikinci yol"un -sosyalizmin- açık antitezlerinden ibarettirler. Her ikisi de kapitalizmin temel öncülünü, özel mülkiyetin ve kâr amaçlı özel girişimin aksiyomatik birincilliğini korur. Her ikisi de kapitalist toplumun sınıf karakterinin Marksist eleştirisini, liberal teorideki "birey"in yerine temel kategori olarak "meslek grubu"nu koyarak püskürtmeye çabalar.

Yinelersek, faşizm liberalizmi hem bir model hem de bir idealler bütünü olarak reddeder; solidarizm ise bir model olarak reddeder, ama ideallerinin tümünü değil. İşte Gökalp'in ve ötekilerin solidarist "üçüncü yol"unu faşizan "üçüncü yol"lardan daha demokratik ve daha hümanist yapan da budur. Solidarist korporatizm, kuramsal ve analitik olarak ne kadar zayıf olursa olsun, felsefî ve normatif olarak bazı bakımlardan faşizmden ayrılır. (Tabii, uygulamadaki çeşitli sertlik ve aşırılıklar bakımından da). Her halükârda,

hem solidarizm hem faşizm korporatist kapitalizmler olarak nesnel sınıf karakteri taşırlar.

Durkheim, "Önsöz"ünü sınıflar yapısının kristalleşmesinin ve şiddetli sınıf savaşımlarının ertesinde yazmıştı. Temel tezi, sanayi kapitalizminin ilerlemesinin Marks'm savunduğu gibi zorunlu bir biçimde sınıf kutuplaşmasına ve çatışmasına yolaçmayabileceği, bunun korporatist bir *ratio* ve korporatif örgütlenme tarafından önlenebileceği idi. Durkheim'ın korporatizmi, daha çok kapitalizmin "bölüşüm bunalımı" olarak adlandırabileceğimiz bir olguya çözüm olarak tasarlanmıştı. Gökalp'in içinde bulunduğu koşullar ise farklıydı. Gökalp döneminin Türkiye'sinde sınıflar yapısı henüz kristalleşmemişti ve ciddi bir sınıf çatışmasına tanık olunmamıştı. Gökalp'in korporatizmi, bu olasılığa karşı bir erken önlem ve ekonomik gelişmeyi gerçekleştirmek için birleşik ve uyumlu bir toplumsal çaba projesi olarak tasarlanmıştı. Başka bir deyişle, Gökalp'in korporatizmi, daha çok kapitalizmin "birikim bunalımı" olarak tanımlayabileceğimiz bir olguya yanıttı. Dönemin Avrupa düşüncesi ve pratiği tarafından sınıf savaşımlarına karşı bir savunma formülü ve post-liberal burjuva toplumunda toplumsal dengeyi restore etmek için bir önlem olarak geliştirilen şey;[37] devrim bir yana herhangi bir siyasal huzursuzluk bile sözkonusu olmaksızın toplumsal ve ekonomik bir "düzen içinde gelişme" projesi olarak Türkiye'ye uyarlanmaktaydı ve bu anlayış çok uzun ömürlü olacaktı.

Durkheim'ın kuramı zaten oluşmuş ama "yeniden güçlendirilmesi" gereken bir sınıf yapısını meşrulaştırmayı amaçlıyordu; Gökalp'inki ise, henüz oluşmakta olan bir sınıf yapısına meşruiyet vermek istiyordu. Ama temel amaç aynıydı: Liberal burjuva siyaseti ve burjuva ekonomisinin olmadığı bir burjuva toplumunun gerçekleştirilmesi. Yani, li-

[37] Bakınız Charles Maier, *Recasting Bourgeois Europe* (Princeton, 1975).

beralizmin, savunduğu toplumu yeniden üretmek konusunda başarısız kaldığı bir kapitalist toplum.

Her şeye karşın, Gökalp'in *felsefesinde*, bu düzeyde Durkheimcı unsurla yanyana duran güçlü Rousseaucu unsurlar dikkate alındığında, biraz spekülatif olmakla birlikte, Gökalp, ölümünden sonra ortaya çıkan sınıf politikalarının ve otoriter devletçiliğin ne kadarına katılırdı sorusu akla geliyor. Burada, en azından tek-parti dönemindeki bazı açılımları ve 1970'ler ve 1980'ler Türkiyesi'ndeki faşizan korporatist gelişmeleri, ya da bunlardaki dozları benimsememesi gerekirdi denebilir sanıyorum.

Gökalp, insanlar arasındaki eşitsizliğe ve insanın insana egemenliğine kesinlikle karşıdır. "Hürriyetin Menbalarına Doğru" da (1909),[38] insanların başka insanlara boyun eğmesinin kölelikten başka bir şey olmadığını söylemektedir. Ama yeterli bir toplumsal sınıf analizi yapmadığı için, ancak inançlı insanın özgür olduğunu ve İslâmiyet'te, normatif hiyerarşi içinde özgürlüğün inançtan sonra ikinci sırada bulunduğunu ileri sürebilmektedir.

Gökalp'in toplumsal sınıflar ve siyasal iktidar arasındaki ilişki konusundaki görüşleri de biraz naiftir. "İdarî devletçiliği" reddettiğini bildiğimiz Gökalp, bir yazısında şöyle demektedir: "Hangi memlekette hükümet, memurlar sınıfına dayanırsa orada hükümet daima zayıftır"; çünkü ona göre güçlü hükümetler "iktisadî sınıflara" dayanırlar, bürokratların üretimle ilişkisi yoktur.[39] Öte yandan, Gökalp'in esnafı "ulusun temeli" olarak nitelendirmiş olması da,[40] örneğin Naziler'in iktidara geldikten sonra programlarından attıkları "artizan sosyalizmi" gibi bir şeyi hatıra getirmemelidir. Gö-

[38] "Hürriyetin Menbalarına Doğru", *Peyman* (5 Temmuz 1909); Beysanoğlu, *op. cit.*, s. 1202 içinde yeniden yayımlanmıştır.
[39] "Üç Cereyan", *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (İstanbul, 1976), s. 12-13.
[40] "Esnaf Destanı", *Kızıl Elma*, s. 120-124.

kalp'in o yıllardaki psikolojisi, birçok Avrupalı korporatist yazarda olduğu gibi, büyük sermayeyle güçlü işçi sınıfı arasında sıkıştığını hisseden bir orta sınıf düşünürünün ürküntüsünden çok, küçük sanayiciden gelişkin bir millî sanayi burjuvazisi yaratmaktı. Ona göre, bütün "sınıflar", toplumsal organizmanın, uyum içinde birarada yaşayabilecek eşdeğerde organlarıydı. Gökalp'inki, Durkheim'da olduğu gibi tecrübeden kaynaklanan defansif bir korporatizmden çok, uyumlu bir toplumsal gelişme, bir millî birlik ve dayanışma temennisi idi. Gerçeklik planında bunun olanaksızlığını görebilmiş olsaydı, düşüncesindeki Rousseaucu eğilimlerin daha ağır basmayacağının çok kolay söylenebileceğini sanmıyorum.

VIII

GÖKALP'İN ETKİLERİ VE TEMSİL ETTİĞİ DÜŞÜNCENİN TÜRKİYE'DEKİ ÖNEMİ

> Büyük bir zihnin eserlerindeki yanlışlık ve yanılgılara işaret etmek, onun değerinin doğru ve tam bir açıklamasını yapmaktan çok daha kolaydır.
> (*Schopenhauer-Kant Üstüne*)

Gökalp'in düşünce sistemini inceleyen ve eleştiren bu küçük çalışmada, yukarıdaki hakça uyarıyı dikkate almaya çalıştım. Findlay'in Hegel üstüne tanınmış incelemesinde yaptığını söylediği gibi, benim de buradaki amacım, "(Gökalp)de merkezî bir önem taşıdığını ve tüm öğretilerinin bağlandığını düşündüğüm bazı düşüncelerini yapabildiğimce açık bir biçimde aktarmak ve bunların uzantılarını (Gökalp)in sistemi içinde izlemek oldu... (Gökalp)i bu tarzda ele almak bana (Gökalp) incelemelerine, başka yorumcularla tartışmaktan daha isabetli bir katkı olarak göründü."[1] Gökalp için bir sistem de yaratmadım; yalnızca Göklap'in yazılarında zaten varolan sistemi yeniden kurmayı denedim.

Yukarıdaki bölümlerde Gökalp'in sosyal-siyasal felsefesini (IV. Bölüm), genel sosyal teorisini (V. Bölüm), siyaset teo-

1 John N. Findlay, *Hegel: A Re-Examination* (New York, 1964), p.i.

risini (VI. Bölüm) eleştirel bir yaklaşımla aktarmaya çalıştım. VII. Bölüm'de ise Gökalp'in ekonomi politiğini gözden geçirdim ve onun daha zayıf siyasal-sosyal korporatist *teorisi* ile daha gelişkin ve kısmen korporatist kısmen radikal demokrat siyasal-sosyal *felsefesi* arasındaki problematik bağlantının siyasal iktisatla ilgili görüşleri olduğunu belirttim.

IV. Bölüm'de, Gökalp'in içtimaî mefkûrecilik diye adlandırdığı sentezinin üç temel bileşeninin, önem sırasıyla, kültürel Türkçülük, çağdaş Avrupa korporatizmi ve Islâmî-tasavvufî ahlâk olduğunu söyledim. Gökalp'in "Türkleşmek-İslâmlaşmak-Muasırlaşmak"tan "Türkçülüğün Esasları'na varış süreci içinde, sentez içindeki din öğesinin giderek ikincil plana düştüğünü de göstermeye çalıştım.

Gökalp'in solidarist korporatist düşüncesindeki çeşitli temaların ve kavramların yalnız tek-parti döneminde değil, bugüne kadar Cumhuriyet Türkiye'sindeki siyasal, kültürel ve kurumsal yapıların çerçevesini çizdiğini ileri sürerken, bazı yerlerde başta Kemalistler olmak üzere çeşitli siyasal ve ideolojik akımların, bu tema ve kavramları nasıl kullandıklarına ve değiştirdiklerine yollamalar yaptım. Bu bölümde, bu yollamaları biraz daha genişletmek istiyorum.

Gökalp'in düşüncesinin bazı konularda değişim geçirmiş ve iç-gerilimler taşıyor olmakla birlikte, temel bir tutarlılık ve süreklilik gösterdiğini düşünüyorum. Başka bir deyişle, Gökalp'in düşünce sistemi, onun düşüncesine ilişkin çelişik yorumlardan çok daha az çelişkilidir. Bu çelişik yorumlar ise, asıl sorunun bulunduğu düzeyin altında kalmakta, Gökalp'in görüşlerini doğru ve hakça yansıtmaktan uzak düşmektedir.

Bu çalışmada, olabildiğince, Gökalp'in görüşlerinin herhangi bir ikincil yorumuna dayanmama ya da bunların çarpıtılmalarıyla tartışmaya girmeme gibi bir yöntem izledim. Esas olarak, Gökalp'in kendi söylediklerini anlamaya ve

eleştirel bir biçimde sunmaya çalıştım. Ama bu bölümde, Gökalp'in Türkiye'deki daha sonraki ideolojik pozisyonlarla, özellikle açıktan açığa onun düşüncesinden kaynaklandığını ya da ona bağlı olduğunu ileri sürenlerle olan ilişkisinin ne olup ne olmayacağını göstermek amacıyla bu yöntemsel sınırlamayı bir ölçüde kaldırmam gerekiyor. Hemen söyleyeyim ki, bu düşüncelerden kimileri, aşağıda belirteceğim gibi, Gökalp'in aşırı derecede çarpıtılmış yorumları, Gökalp'in düşüncesinin özüne aykırı yorumlar bile olsa, yine onun öneminin kanıtıdırlar. Bir düşünür, düşüncelerinin özüne ve ruhuna uygun biçimlerde de etkili olabilir; düşüncelerinin oldukça farklı amaçlar ve anlamlar için bir araç olarak kullanılması şeklinde de önemli olabilir. Ama bu durumda bile, neden bu düşünür de bir başkası değil sorusu geçerliliğini sürdürmektedir.

Gökalp, Şerif Mardin'in ifade ettiği gibi, çağının hâkim düşüncelerine sistematik ve kuramsal bir statü veren, yöntembilimsel olarak dürüst, kuramsal olarak bilinçli bir yazardır.[2] Gökalp'in düşüncesinin büyük siyasal kuramlar arasındaki karşılaştırmalı değeri ne olursa olsun, Türkiye için önemi abartılamaz. Gerçekten de, yirminci yüzyılda Türkiye'de teorik aklın pragmatik eyleme olan üstünlüğüne saygı, Gökalp'le başladığı gibi sürmemiştir. Pratiğe rehber olarak bile olsa, toplumsal bir felsefeye dayalı sistematik bir siyasal kuram oluşturma çabası, ondan bu yana yinelenmemiştir. "Doktrin aksiyondan sonra gelir" şeklinde Kemalist şiar, siyasal yaşamı olduğu kadar akademik siyasî düşünceyi de etkilemiştir. Gökalp'in pozitivist idealizmi, en pragmatik türden bir pozitivizme dönüşmüştür. Günümüze kalan, onun siyasi idyomu ile en çarpıtılmış biçimini "Milliyetçi Hareketçi" akımda bulan korporatist kuramının çeşitli bölümleridir.

[2] Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* (Ankara, 1964).

Gökalp'in Cumhuriyet Türkiye'sindeki etkisi tekdüze ve tartışmasız olmamıştır. Çoğu kez aynı kişi ya da grup, sisteminin bir bölümünü reddederken, başka bir bölümünü desteklemiştir. Kimileri, Gökalp'i Durkheim kadar, hatta daha önemli bir toplumbilimci olarak selamlamışlardır. Kimileri de onu yalnızca bir taklitçi olarak tanımlamışlardır. Oysa gerçek, bu ikisinin arasında yatmaktadır. Solun bir bölümü onu ırkçılık ve totalitercilikle suçlarken, sağ aynı ve yanlış nedenle onu benimsemiştir. Oysa Gökalp'in ulusçuluğu kuşkusuz biçimde dil ve kültüre dayanır. Gökalp'in solidarist korporatizmi ise Kemalistler'in esas itibarı ile solidarist ama yer yer faşizan ve yarı-totaliter açılımlar da göstermiş olan korporatizminden ve daha sonraki Milliyetçi Hareket Partisi'nin açıkça faşist korporatizminden çok daha çoğulcu ve yumuşaktır.

II. ve III. bölümlerde Gökalp'in, politikaları üzerinde fazla etkili olmaksızın, kültürel ve eğitsel sorunlarda baş ideolog olarak İttihatçılar'ın yanında yeraldığını gördük. Daha sonra da, öğretilerinden İttihatçılar'dan daha fazla yararlanmalarına rağmen, Gökalp'e İttihatçılar'la aynı statüyü vermeyen Kemalistler'in onun ölümünü nasıl karşıladıklarını gördük. Genelde, resmî Kemalist önderliğin Gökalp'e karşı tutumu, oldukça ikircikli görünmektedir. Örnekse, yapıtlarının ölümünden sonraki akıbetidir. Yapıtlarını derlemek için 1924, 1931, 1941 ve 1949'da resmî ve yarı resmî komisyonlar oluşturulmuş; ancak bazı mektupları, şiirleri ve masallarının derlenmesiyle sonuçlanan 1941'deki girişim dışında tümü de sonuçsuz kalmıştır. Böylece yazıları münferit yayınevlerinin sistematik olmayan yayınlarında dağınık bir biçimde kalmıştır. Millî Eğitim Bakanlığı'nın bu görevi üstlenmesi için 1973'ü beklemek gerekmiştir. Öte yandan, Gökalp'in 1924'teki ölümü ile Atatürk'ün 1938'deki ölümü arasında Gökalp'in hiçbir yapıtı, 1928'de resmî yazı haline gelen

Latin alfabesine çevrilmemiştir. Bu yöndeki ilk girişim, *Türkçülüğün Esasları*'nı 1939'da yayımlayan ırkçı faşist bir milliyetçi grup tarafından gerçekleştirilmiştir.[3] 1944'te de yasaklanmıştır.

Gökalp'in yapıtlarının bu denli ihmal edilmesini ilgisizlikle açıklamak mümkün değildir. Atatürk de dahil olmak üzere birçok Kemalist'in onu ulusun kılavuzu olarak yüceltiklerini biliyoruz. Açıklama, başka yerlerde yatıyor olmalıdır. Belki bir etmen, dönemin birden çok "rehber" kabul etmeyen kişilik kültünün getirdiği sınırlamadır. Ama herhalde daha önemli bir neden, Gökalp'in düşüncesine ilişkin yanlış değerlendirmelerin daha o zamandan başlamış olmasıdır. Gelenekçi çevreler Gökalp'in üçlü sentezinin eklektik olduğunu, Türkçülük ve özellikle İslâm karşısında çağdaşlaşma ve Batı'ya fazla yer verdiğini düşünürken, bazı Kemalistler onda dinci bir tutuculuk gördüler. Gökalp'in ulusal-kültürel (millî-harsî) gelenekte din öğesine tanımak gereğini duyduğu yeri fazla buldular. Oysa çağdaş bilimsel düşünceyi Türkiye'ye sokanların başında gelen bir kişi anti-laik olamazdı; olsa olsa ulusal ve toplumsal dayanışma ve birliğin ahlâkî harçlarından biri olarak bakabilirdi dine. Tersinden bakılm-

[3] *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul ve Ankara: Arkadaş Matbaası, 1939). Önsözünü R. O. Türkan'ın yazdığı kitap, "Kitap Sevenler Kurumu" tarafından bastırılmıştır. Arka kapakta Bozkurt resmi, arka sayfalarda ise kurumun tasarladığı yayın programının ilkeleri vardır. "Türk Fikriyat ve *Filliyatının* (abc) Esas Hatlarını" incelemek ve halkı eğitmek için şu ana konularda çalışmalar yapılacağı haber verilmektedir. Irkçılık, Cemiyetçilik, Savaşçılık, Disiplinli Demokrasi, Faaliyet ve İş. Kurum, milliyetçiliğini, "ırkçılığımız" ve "ırkımızın hılzıssıhhası" olarak tanımlamakta, örnek alınacak ülkeler arasında Almanya, İtalya, Japonya ve Bulgaristan'ı saymaktadır. Tarihi yaratan gücün, "ekmek kavgası", "muhit", veya "kültür" olmadığını, "ırk" olduğunu belirtmektedir. O sırada çıkmakla olan yirmiye yakın "ırkdaş mecmua"nın da listesini veren kurumun bir başka ilginç özelliği, yönelim kurulu üyeleri ve "hami" üyeleri arasında, bakanlık, milletvekilliği, profesörlük yapmış önemli Kemalistler'in bulunmasıdır: F. Okyar, B. Atalay, Ş. R. Hatipoğlu, N. Küçüka gibi. Kuruma yayın hazırlayanlar arasında da öyle: A. İnan, M. E. Bozkurt, Y. Z. Özer, S. Engin gibi. Ve Z. V. Togan, R. O. Türkkan gibi isimlerle yanyana.

ca da, Batı düşüncesini ulusal kültürle (Türkçülük ve İslâm) bağdaştırmaya çalışan bir kişi geleneğin bir bölümünü tümüyle kestirip atamazdı. Onun tarih felsefesi, bazı Kemalistler'inki gibi, tarihi durdurup, geçmişin istenmeyen bölümünü atıp, sıfırdan yeni toplum ve yeni devlet yaratmaya imkân tanıyan bir tarih felsefesi değildi.

Gökalp'in düşüncelerinin "gerçek" içeriği ve anlamına ilişkin anlaşmazlıkların temel nedeni, partizan çarpıtmaların ötesinde, sisteminin uzlaşması güç, ancak imkânsız olmayan unsurların görece karmaşık ve nüanslı bir sentezi olarak değerlendirilememiş olmasıdır. Ayrıca, Gökalp'in ulusçu şiirlerinin ve bazı fikirleri popülarize etmeye yönelik siyasal yazılarının konusunu oluşturan slogan ve mitler de, daha kuramsal yapıtları bağlamında ele alınmadan savunulmuş ya da eleştirilmiştir.

Yukarıda, yerinde de belirtmeye çalıştığım üzere Kemalistler'in cumhuriyetçiliği ve milliyetçiliği Gökalp'in çizdiği sınırlar içinde kalmıştır. Buna karşılık, Gökalp'in iktisadî devletçiliği ve seçkinci olmayan halkçılığı Kemalistler tarafından sırasıyla idarî devletçiliğe ve vesayetçi bir halkçılığa dönüştürülmüştür. Kemalistler Gökalp'in daha özgürlükçü, çoğulcu, demokratik solidarist korporatizmini, ileride değineceğimiz üzere, zaman zaman daha otoriter, hatta totaliter ve yarı-faşizan korporatist açılımlar yönünde zorlamışlardır. Bu bakımdan, "siyasal Kemalizm"in Gökalp düşüncesinden daha sağda olduğunu söylemek mümkündür.

Laiklik ve İnkılâpçılık'a gelince, "kültürel Kemalizm"in Gökalp düşüncesinden daha ileride olduğunu tesbit etmek gerekmektedir. Radikal kültürel reformların gerçekleştirilmesinde Kemalistler hem içerik, hem yöntem bakımından Ziya Gökalp'in daha ılımlı ve tedrici inkılâpçılığını aşmışlardır. Özellikle, hiç değilse nesnel sonuçları açısından, anti-İslâmcı sayılmak gereken laik politikalarıyla ve harf devri-

miyle; Gökalp'in kültürel kesinti olmaması kaygısıyla çekinceyle karşıladığı alfabe değişikliği konusundaki tutumunu geride bıraktıkları gibi, Gökalp'in her ne kadar giderek Türkçülük'e göre ikinci plana düşmüş olan İslâmcılık'ındaki ve dinsel korporatif örgütlenmeye ilişkin görüşlerindeki ikircikliliği tümüyle bir tarafa bırakmışlardır. Tabii hemen yineleyelim ki, Ziya Gökalp'in inkılâpçılığı da Kemalistler'in inkılâpçılığı da "devrimcilik" değil esas olarak "dönüşümcülük"tür.

Birçokları, onaylayarak ya da onaylamayarak, Gökalp'in bireyi toplum içinde özümlediğini ve böylece totaliter bir devlet için olsa bile genelde otoriter Kemalist tek-parti rejimi için zemin hazırladığını kolaylıkla ve yanlış bir biçimde yinelemişlerdir. Ama birçokları da, tabii bu arada II. Cumhuriyet'in "Kemalist sol"u da, Gökalp'in sistemindeki Birey, Toplum ve Devlet arasındaki ilişkinin, daha sonra gelen türevlerinde olduğundan daha demokratik, çoğulcu ve özgürlükçü olduğunu görememişlerdir. Benzerlikle, Gökalp'in üniversitelerin ve tüm eğitsel ve kültürel alanın devletten özerkliği; radikal bir toprak reformunun gerekliliği; Doğu ve Güney Doğu Anadolu'daki yarı-feodal yapıların ortadan kaldırılması zorunluluğu gibi tasarıların öncüsü olduğu da hatırlanmamaktadır.

Gökalp'in düşüncesinin sağlıksız yorumlarının bir nedeni, kuramını bütünü içinde ele almak yerine kısmî mit ve sloganlarının yanlış biçimde öne çıkarılması ise; çok daha önemli bir nedeni, kanımca, Gökalp'in korporatist düşüncesini tanımlamaya çalışan tüm yorumların kendilerinin de zaten aynı korporatist paradigmanın içinde kalan gözlem noktalarından hareket etmeleri, dolayısıyla onu anlama konusunda kendilerini daha baştan etkisiz kılmalarıdır. Çağdaş egemen Türk siyasal düşüncesi, Gökalp'in ilk ve kapsamlı formülasyonunun, türevleri ve çeşitlemeleridir. Yukarıda

gördüğümüz gibi, Gökalp'in korporatizmi, felsefî-ideolojik düzeyde, yani IV. Bölüm'de yaptığım ayrıştırmaya göre "birinci düzeyde" oldukça gelişkindir. Ancak V. ve VI. bölümlerde belirttiğim gibi, temel çerçevesi ve normatif ilkeleri açık olmasına rağmen, "üçüncü düzey"de, yani kurumsal planda ayrıntılı olarak işlenmemiştir. Somut bir örnek verirsek, korporatif meclis ve korporasyonlar büyük konseyi arasındaki ilişki de, "geçerli değer yargılarına göre" şeklindeki Durkheimcı anlayışın ötesinde, meslekî milletvekillerinin çeşitli meslek kategorileri arasındaki sayısal dağılımı da tam belirtilmemiştir. Ama bir şey çok açıktır: Sözkonusu korporatif siyasal örgütlenmede, devlet-toplum ve devlet-korporasyonlar ilişkisi çoğulculuk ve özerklik ilkelerine dayanacaktır, devlet tepeye konmayacaktır.

Türkiye'de korporatist eğilimlerin daha sonraki gelişimi, hem Birinci Cumhuriyet'te (1920/23-1960) ve hem de İkinci Cumhuriyet'te (1960'dan günümüze) ayrı bir çalışmanın konusudur; burada yalnızca bazı somut olgulara değineceğiz. Hemen söyleyelim ki, bu korporatist eğilim ve yapılar her üç düzeyde de esas olarak Gökalp'in solidarist korporatizminin sınırları içinde kalmış, yalnızca Milliyetçi Hareketçi akımda açık faşist korporatizme dönüşmüştür.

Birinci, yani felsefî-ideolojik düzeyde, egemen Türk siyasal zihniyetinin solidarist korporatist bir zihniyet olduğu her yerde açıkça görülebilir: Tek-parti dönemi CHP'sinin program ve tüzüklerinden, parti şeflerinin demeç ve yazılarına; ortanın solu ve demokratik sol CHP'nin* programlarından parti liderlerinin demeçlerine;[4] 1961 Anayasası'nın, özellikle

(*) Tabii, 1980'de yazılmış olan bu satırlara, bugün, "6 Ok"u parti programı olarak benimsediğini ilan etmiş bulunan "sosyal demokrat" SHP'yi de eklemek gerekiyor.

4 Gökalpçi-Kemalisl süreklilikler için özellikle eski CHP'nin 1935 Programı'na ve yeni CHP'nin 1976 Programı'na bakınız.

başlangıç bölümündeki solidarist korporatist ideolojisine;* silahlı kuvvetlerin 1 Ocak 1980'de verdiği muhtıranın ardında duran toplum ve devlet anlayışına kadar. Tabii, resmî düşüncenin yanısıra, özellikle siyasal bilimler, sosyoloji, iktisat, sosyal siyaset gibi akademik disiplinlerdeki hakim yaklaşımlarda da Gökalp'in doğrudan ya da Kemalizm yoluyla sürmüş olan etkileri de unutulmamalıdır.

Ne var ki, Kemalist tek-parti döneminde, ideolojik düzeyde bazı faşizan korporatist yoklamaların hiç bulunmadığını söylemek doğru olmayacaktır. Örneğin, daha sonra MHP'nin kökenini oluşturacak olan bir ideolojik hareket ve grup, 1944'de ideolojik nedenlerden çok, dar siyasal rekabet nedeniyle tasfiye edilene kadar Kemalizm'in şemsiyesi altında barınabilmiştir. Recep Peker gibi siyasî şefler, parti ideolojisini ve politikalarını faşizan korporatizme doğru çekmeye çalışabilmişlerdir. Ya da, dönemin "parti profesörleri"nden Ali Fuat Başgil, hem de CHP'nin büyük kurultayı gibi resmî bir vesileyle faşist devletin klasik tanımını savunabilmiştir:

> "Devletçilik ekonomik, sosyal ve hattâ moral hayat ve faaliyete yüksekten düzen veren ve bunu ulusal bir ülküye doğru yönelten; ekonomik yaşayışta sosyal adaleti yerine getirmeyi kendine iş edinerek teşkilât kuran; hülâsa, bütün ulusal kuvvet, faaliyet ve kabiliyetleri, husus ile bunlardan ekonomik olanlarını; barıştırarak, ahenkleştirerek, devletin hatalı görüşü ve düzenli faaliyeti içine almayı gaye edinen sistemdir. Hep devlet içinde, hiçbir şey devlete karşı, hiçbir şey devlet dışında... İşte devletçiliğin bugünkü formülü."[5]

(*) Bugün buna 1982 Anayasası'nın çok daha güçlü korporatizmini de eklemek mümkün.

5 Ali Fuat Başgil, "Dördüncü Kurultay Münasebetile", *Siyasal Bilgiler*, 50 (Mayıs 1935), s. 3 (vurgu bana aittir). 1960 darbesinden sonra Başgil'in "liberal" çevre-

Kemalizm, ikinci ve üçüncü düzeylerde de genelde faşizan korporatist boyutlar kazanmadı. 1935 İş Kanunu, sık sık değiştirilerek sertleştirilen Ceza Kanunu, 1937 Beden Eğitim Kanunu, 1938 Cemiyetler Kanunu, 1938 Basın Birliği Kanunu, 1938 Avukatlar Kanunu, Sanayi, Ticaret ve Zanaat Odalarının yeniden düzenlenmesine ilişkin 1943 Kanunu gibi yasama ve siyasal kurumlaşma alanındaki bazı gelişmeler solidarist korporatizmin sınırlarını önemli ölçüde aştı, ama bu düzeyde de, devresi tam kapanan bir faşist korporatist gelişme olmadı. 1920-1921'de akim kalan anayasal korporatizm,[6] 1923 İktisat Kongresi, 1927 Âli İktisat Meclîsi ve ikinci düzeydeki birçok başka uygulama ve siyasa da solidarist korporatizmi temsil etmektedir ve ayrı bir çalışmanın konusudur.

Birinci Cumhuriyet'in (1920/23-1960) tek-parti döneminde (1923-1945/50) biçimlenen, her üç düzeydeki korporatist yapılar, temelde değişmeksizin İkinci Cumhuriyet'te de varlıklarını sürdürmüşlerdir. Kemalizm yarı-resmî ideoloji olmaya devam etmektedir;* tek-parti yerine çok sayıda siyasal grup onu benimsemektedir. Çok partili dönemde (1945/50-1960) temel yasal ve kurumsal yapılar bir ölçüde liberalizasyona uğramakla birlikte, esasta değişmemişlerdir. Çünkü korporatizm Türkiye'de İttihatçı'lardan, Gökalp'ten, Kemalistler'den bu yana güçlendirilmesi amaçlanmış belli bir sınıf yapısını yeniden üreten ve meşrulaştıran özel bir düşünce ve eylem biçimidir.

Tek-parti döneminde olsun, 1960 darbesinden sonra ol-

lerin başkan adayı olduğunu hatırlamak ilginç olabilir.

6 Anayasal bir korporatizmin gerçekleşmesi için, Senato'nun üçte ikisini mesleki temsile göre seçtiren oldukça korporatist bir tasarının sonunda daha ılımlı boyutlara indirgeneceği 1961 Anayasası'nı beklemek gerekecekti.

(*) 1982 Anayasası ve yeni Siyasî Partiler Kanunu'na göre, mutlak resmî ideoloji haline gelmiştir.

sun, Türkiye'deki korporatizmin solidarist dozlarda kalmasının ve faşizan korporatizme dönüşmemesinin nedeni kanımca şudur: Türkiye'de sözkonusu dönemlerde henüz bir bölüşüm bunalımı yoktur; kendini tehdit altında hisseden bir sanayi-finans burjuvazisi ile onu tehdit eden, sayısal ve örgütsel bakımdan güçlü bir işçi sınıfı arasında ciddi bir mücadelenin bulunmadığı nesnel koşullar bunu gerektirmemiştir. Tek-parti dönemi, otoriter bir devlet partisinin devlet kapitalizmi politikalarıyla ulusal burjuvaziye disiplinli ve düşük maliyetli bir işgücü sağlayarak sermaye birikimi olanaklarını yaratması dönemiydi.

Bir de belki şu söylenebilir. Kemalistler'in korporatizminin, hiç değilse ideolojik-felsefî düzeyde, Gökalp'in solidarist çerçevesi içinde kalmasında, onun kuramsal ve ahlâkî öğretilerinin manevî otoritesi de biraz roloynamıştır. Jön Türkler'in ve İttihatçılar'ın fikrî kaynaklarına ve sonuçta ortaya çıkan eğilimlerine baktığımızda (Bkz. III. Bölüm), Gökalp'in yumuşatıcı müdahalesi ve aracılığı olmasaydı, Kemalistler'in ideolojisi biraz daha farklı bir doğrultuda gelişebilirdi.

Ancak, Gökalp düşüncesinin 70'ler ve 80'ler Türkiyesi'nde herhangi bir frenleyici etkisinden sözetmeye olanak kalmamıştır. Artık ayırdedici özelliği bir bölüşüm krizi olan nesnel koşulların giderek artan baskısı altında, daha çok faşizan korporatist nitelikte düşünsel ve kurumsal gelişmeler beklenmelidir. Nitekim Milliyetçi Hareketçi akım bu doğrultuda atağa geçmiştir.

Bir örnek olmak üzere, CHP'nin başında bulunduğu koalisyon hükümeti döneminde, düşünürün ölümünün ellinci yılı münasebetiyle 1947'de kurulan Ziya Gökalp Cemiyeti'nin yılda iki kere yayımladığı *Ziya Gökalp* dergisinin sayfalarındaki bazı yazılara gözatabiliriz. Bu dergide bazı bağımsız ve nesnel yorumların yanısıra, ideolojik yelpazenin hemen her noktasında bulunan kişilerin yorumlarına rastlamak müm-

kündür.[7] Bizi bu bağlamda asıl ilgilendiren aşırı sağın Gökalp'i nasıl saptırarak kullanmaya çalıştığıdır.

Sağcı bir profesör, "sağcı cephe"nin ve "milliyetçi çevreler"in Türk düşüncesine altmış yıl egemen olmuş ve gelecekte de egemen olacak Gökalp düşüncesini yaygınlaştırma görevini yerine getiremediğini kaydederek, "solcu cephe"yi Gökalp'i kendi emellerine alet etmekle suçlamaktadır. "Ülkücü Cephe"de yürütülen Gökalp çalışmalarını öven yazar, yazısını şoven milliyetçi bir tonda bitirmekte, Gökalp ve Atatürk'e uzanan bir şecere iddia etmektedir.[8]

Aynı tema bir başka yazıda MHP'nin Genel Sekreter Yardımcılarından biri tarafından da işlenmektedir. Gökalp'i Türkçülüğün "düşünce adamı", Atatürk'ü ise "eylem adamı" olarak sunduktan sonra yazar, şöyle devam etmektedir: "İttihatçılarla başlayan Türkçülük aksiyonu, Atatürk'le devam etti. Şimdi Milliyetçi, Türkçü bir neslin emanetinde mücadelesini sürdürüyor. Buna üçüncü safhası da diyebiliriz. Birinci, ikinci safhada hedefe ulaşmak için çok bedel ödendi. Canla, kanla. Ama, bütün Türk dünyası tutuşturuldu. Bir iman

[7] Cumhuriyet Halk Partisi Genel Başkanı (dönemin başbakanı) ile Adalet Partisi ve Milliyetçi Hareket Partisi genel başkanlarının gönderdikleri, Gökalp'in önemini ve büyüklüğünü yineleyen kutlama telgrafları için bakınız *Ziya Gökalp*'in ilk sayısı (Kasım 1974), cilt 1 no. 1, s. 240-241.

Dört büyük partiden biri olan Milli Selâmet Partisi'nin bu anma töreninde bulunmaması raslantı değildir. Köktenci İslâmcı olan ve 1977 genel seçimlerinde oyların yüzde 9'unu alan bu parti için Gökalp fazla laik ve Batıcı dır. Gökalp'in milliyetçiliğine ırkçı ve siyasal bir nitelik yakıştırmaya çalışan MHP ise, 1960'tan sonra Türk siyasal yaşamında meşruiyet kazanmakla kalmamış, 1980'lere kadar iki koalisyon hükümetine giren bir kille partisi olma yoluna girmiştir. 1977 seçimlerinde oyların yüzde 7'sini alarak parlamentodaki sandalye sayısını 3'ten 17'e çıkaran MHP'nin "milliyetçi cephe hükümelleri" içinde büyük ortak sözde liberal AP üzerindeki fiili etkisi daha da fazladır. Bir sonraki genel seçimlerde -1981'de normal zamanında ya da olası bir askeri darbeden sonra daha ileri bir tarihte yapıldığında- MHP'nin oylarını daha da arttırması beklenmelidir. (1989'daki notumuz: MHP'nin boşalttığı siyasal araziyi, askeriye ve ANAP doldurmuş bulunuyor.)

[8] Mehmet Eröz, "Büyük Sosyoloğumuz Ziya Gökalp", *Ziya Gökalp*, cilt 1, no. 1, s. 164-170; s. 164.

dalgası halinde bütün Türk illerine yayılan Türkçülük, kadrosunu tamamlayarak, yeniden *devlet siyaseti* olmanın yolu-na koyulmuştur."[9]

Ülkü Ocakları'nın Genel Başkanı ise Atatürk'ü, Gökalp'in Türk milliyetçiliği ülküsünü en iyi anlayan ve ondan en iyi yararlanan kişi olarak sunmakta ve "Türk milleti Gökalp'in Türkçülük idealini anladığı müddetçe yükselecek, *medeni milletler seviyesinin üstüne* çıkacak ve Türk'ün *cihanşümul devlet* olabileceğini dünyaya gösterecektir"[10] kehanetinde bulunmaktadır. Gerçekten de altını çizdiğimiz ilk cümle Mustafa Kemal'e aittir, ama ikincisi değil.

1944 olaylarının kıdemlilerinden, 1961 askerî darbesini düzenleyen Millî Birlik Komitesi üyelerinden, yeni bir içdarbe suçlamasıyla gönderildiği kısa süreli sürgünden sonra siyaset sahnesine kalıcı bir dönüş yapan MHP Genel Başkanı Alpaslan Türkeş de, bir toplantıda gençliğe "sevgili bozkurtlarımız" diye seslenmekte ve hem Gökalp'in hem Atatürk'ün milliyetçiliğini çarpıtmaktadır.[11] Ülkü Ocakları'nda aynı münasebetle konuşma yapan bir profesör, Gökalp'le Atatürk'ün Türk milliyetçiliğinin ve Türkiye'ye uygun bir demokrasinin temellerini ne kadar sağlam attıklarını anlatmaktadır.[12] "Sağcı cephe"nin toplum ve devlet kuramının ayrıntılarına gitmek bu incelemenin sınırlarını aşar. Ama milliyetçiliklerinin şu siyasal ve yayılmacı niteliği bile, onların faşist korporatizmine karine sayılmak gerekir.

Bu küçük incelemede Gökalp'in milliyetçiliğinin ırkçı ve yayılmacı olmadığını, dile ve kültüre dayalı olduğunu; felsefî eşitlikçiliğinin ve kültürel çoğulculuğunun, solidarist korpo-

[9] Sadi Somuncuoğlu, "Gökalp ve Atatürk", *Ziya Gökalp*, cilt 1, no. 1, s. 176-177; s. 177. (abç)
[10] *Ziya Gökalp*, cilt. 1, no. 1, s. 266.
[11] *Ziya Gökalp*, cilt. 1, no. 1, s. 269-272.
[12] Emin Bilgiç, *loc cit.*, s. 268.

ratist teorisinin mantıkî bir uzantısı olduğunu; ulusların barış içinde karşılıklı bağımlılık teorisini uluslararası plana taşıdığını göstermiştik.

Aynı şekilde, faşist bir milliyetçilik, "yurtta sulh, cihanda sulh" şiarı ve siyasasıyla hâlâ Gökalp'çi ve solidarist olan Kemalist milliyetçilikten nesep iddiasında bulunamaz. Ana Kemalist akım, faşist korporatizmin saldırgan, irrasyonel ve tam totaliter unsurlarını taşımamıştır. "Tarih tezleri" ve güneş dil teorisi" gibi gelgitlere ve bazı Kemalistler'in ana doğrultudan kısmî faşizan sapmalarına karşın, Kemalizm esas olarak Gökalp'in solidarist korporatizminin sınırları içinde kalmıştır.

Yine de sorunun bu kadar basit olmadığını tekrarlamak gerekiyor. Çünkü bazı bağlamlarda açık seçik, kategorik analizler olanaklıdır; ama başka bazı bağlamlarda ancak ayrıntılar ve nüanslarla ilerlenebilir. Gökalp'in solidarist korporatizmi, paradigmatik Türk siyasal düşüncesi olarak, ne de olsa son tahlilde korporatizmdir ve solidarizm ile faşizm de, bir üst soyutlama düzeyinde, aynı cinsin alt türleridir. Atasözünün dediği gibi "ateş olmayan yerden duman çıkmaz." Eldeki konuda da ayrım ve sınır çizgileri bazı yerlerde gerçekten çok incelmektedir. (Bkz. dipnot 3.)

Ama biz konuyu, korporatizmlerin birliğini değil, çeşitliliğini vurgulayarak bağlayalım. Ne Gökalp'in su götürmez solidarist korporatizmi, ne de Kemalizm'in son tahlilde solidarist korporatizmi ile Milliyetçi Hareketçi akımın faşist korporatizmi aynı şey değildir. Üstelik bu ayrıştırma, faşizmin, korporatist paradigmanın kendi içinden bile teşhir edilmesine yarayabilir. Tabii, Türkiye'deki müzmin solidarizmin yerini ne zaman bir açık faşizmin alacağını yine zaman gösterecektir. Korporatizmin her türlüsünün ne zaman geride bırakılacağını da.

BİBLİYOGRAFYA

KISALTMALAR[1]

A. Kitaplar (yeni yazıyla basılma sırasına göre)[2]

1939 [1923]	Türkçülüğün Esasları	TE
1941 [1914]	Kızıl Elma*	KE
1941 [1918]	Yeni Hayat*	YH
1942 [1923]	Altın Işık*	AI
1947 [1922-1923]	Fırka Nedir	FN
1947 [1922-1923]	Doğru Yol	DY
1952 [misc.]	Şiirler ve Halk Masalları* (der. Tansel)	ŞHM
1953 [1908]	Şaki İbrahim Destanı*	ŞİB
1956 [1923]	Yeni Türkiye'nin Hedefleri	YTH
1956 [1894-1908]	Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı (der. Beysanoğlu)	İYZ
1956 [misc.]	Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri (der. Göksel)	NYE
1959 [mics.]	Turkish Nationalism and Western Civilization (çev. Berkes)	TNWC
1960 [1912-1918]	Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak	TİM
1964 [misc.]	Hars ve Medeniyet	HM
1964 [misc.]	Millî Terbiye ve Maarif Meselesi	MTMM
1965 [1919-1921]	Limni ve Malta Mektupları	LMM

[1] Metinde genellikle tam başlıklar kullanılmıştır. Bu liste, bibliyografyanın kendi içinde kolaylık sağlanması için verilmiştir.

[2] Köşeli ayraç içindeki tarihler, ilk basımı göstermektedir.

[3] * İşareti, sözkonusu parçanın, şiir kitabı olduğunu göstermektedir.

[4] Bu liste, yeni harflerle ilk basımı göstermektedir. Daha sonraki basımları kullandığım durumları, ayraç içinde belirttim. Köşeli ayraç içindeki tarihler, eski harflerle ilk basımı vermektedir.

[5] Bu liste, daha çok Gökalp'in metinde gönderme yapılan yapıtlarını içermektedir. * İşareti, yapıtın şiir olduğunu göstermektedir. Diğerleri makale ya da kısa denemedir.

1966 [1924]	Çınaraltı Konuşmaları	ÇK
1968 [1923]	The Principles of Turkism (çev. Devereux)	PT
1975 [1923]	Türk Töresi	TT

B. Dergiler ve Gazeteler (kronolojik)

Diyarbakır	Diyarbakır, 1904-1908	D
Peyman	Diyarbakır, 1909	P
Genç Kalemler	Selanik, 1910-1912	GK
Türk Yurdu	İstanbul, 1912-1914	TY
Halka Doğru	İstanbul, 1912-1914	HD
İslâm Mecmuası	İstanbul, 1914-1915	İSM
Millî Tetebbular Mecmuası	İstanbul, 1915	MTM
Muallim	İstanbul, 1916-1917	M
İçtimaiyat Mecmuası	İstanbul, 1917	İÇM
Yeni Mecmua	İstanbul, 1917-1918	YM
Küçük Mecmua	Diyarbakır, 1922-1923	KM
Yeni Gün	Ankara, 1923	YG
Hakimiyeti Milliye	Ankara, 1923	HM
Yeni Türkiye	Ankara, 1923	YT
Cumhuriyet	Ankara, 1924	C

I. GÖKALP'İN KİTAPLARI (KRONOLOJİK)

A. Yaşamında basılan (eski yazı):

Şaki İbrahim Destanı. Diyarbakır: Vilayet Matbaası, 1908.
Kızıl Elma. İstanbul: Akkurum Hayriye Matbaası, 1914.
Yeni Hayat İstanbul: Evkafı İslâmiye Matbaası, 1918.
Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak. İstanbul: Evkafı İslâmiye Matbaası, 1918.
Türk Töresi. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1923.
Doğru Yol. Ankara: Matbaa-i Âmire, 1923.
Altın Işık. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1923.
Türkçülüğün Esasları. Ankara: Matbuat ve İstihbarat Matbaası, 1923.
Türk Medeniyet Tarihi (c. 1). İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1926. (ölümden sonra.)

B. Ölümünden sonra basılan (yeni yazı):

Türkçülüğün Esasları. İstanbul: Arkadaş Basımevi, 1939. (İstanbul: Kadro Yayınları, 1976.) [1923]
Kızıl Elma. İstanbul: İkbal Kitabevi, 1941. [1914]
Yeni Hayat. İstanbul: İkbal Kitabevi, 1941. [1918]
Altın Işık. İstanbul: İkbal Kitabevi, 1942. [1923]
Fırka Nedir. (der. Enver Behnan Şapolyo). Zonguldak: Doğu Yayınları, 1947. [*KM* ve *HM*, 1922 ve 1923]
Doğru Yol (der. Enver Behnan Şapolyo). Zonguldak: Doğu Yayınları, 1947.. [1923]
Şiirler ve Halk Masalları. (der. Fevziye Abdullah Tansel). Ankara: T.T.K. Basımevi, 1952.
Şaki İbrahim Destanı. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1953. [*D*, 1908]
Yeni Türkiye'nin Hedefleri. (der. Hikmet Tanyu). Ankara: Hür Basım ve Yayınevi, 1956. (İstanbul: Baha Matbaası, 1974) [*YT*, 1923]
Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı, 1894-1908. (der. Şevket Beysanoğlu.) İstanbul: Şehir Matbaası, 1956.
Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları. (der. Ali Nüzhet Göksel), İstanbul: Işıl Matbaası, 1956.
Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp. (çev. Niyazi Berkes) New York: Columbia University Press, 1959.
Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1960. (İstanbul: Türk Kültür Yayını, 1976.) [*TY*, 1912; TİM, 1918]
Hars ve Medeniyet. Ankara: Balkanoğlu Matbaası, 1964, (Ankara: İş Matbaacılık, 1972.)
Millî Terbiye ve Maarif Meselesi Ankara: Ankara Basım ve Ciltevi, 1964. (Ankara: İş Matbaacılık, 1972.)
Limni ve Malta Mektupları. (der. Fevziye Abdullah Tansel.) Ankara: T.T.K. Basımevi, 1965.
Çınaraltı Konuşmaları. (der. Şevket Beysanoğlu.) Ankara: Yargıcıoğlu Matbaası. 1966. [*C*. 1924)
The Principles of Turkism. (çev. Robert Devereux.) Leiden: E.J.Brill, 1968.
Türk Töresi. İstanbul: Türk Kültür Yayını, 1975, [1923]

II. GÖKALP'İN YAZILARI (ALFABETİK)

* "Ağa Kimdir?" İYZ (1956), 90. [*P*. 1909]
* "Ahlâk", YH (1914), 11. [1915]
"Ahlâkî Türkçülük", TE (1976), 141-162. [1923]
"Arazi Münazaaları", İYZ (1956), 125-126. [*P*. 1909]
"Aşar İhalesi", İYZ (1956), 102-103). [*P*. 1909]

"Bir Kavmin Tetkikinde Takibolunacak Usul", TNWC (1959), 113-123. (MTM; 1915)
* "Darülfünun" YH (1941), 31. (1918)
* "Deha" YH (1941) 21. [1916]
"Diyarbakır Nasıl Bir Vali İster" İYZ (1956), 92-93. [*P*, 1909]
"Ecnebî Sermayesi", ÇK (1966), 86-89. [*C*, 1924]
* "Esnaf Destanı", KE (1941), 120-124. [1914]
"Felsefî Türkçülük", TE (1976), 171-173. [1923]
"Ferdî Hükümet-İçtimaî Hükümet", FN (1947), 28-29. [*KM*, 1922]
"Fırka Nedir", FN (1947), 11-13. [*HM*, 1923]
"Fırkaların İçtimaî Tasnifi", FN (1947), 15-17. [*HM*, 1923]
"Fırkaların Siyasî Tasnifi", FN (1947), 13-15. [*HM*, 1923]
"Garba Doğru", TE (1976), 51-65. [1923]
* "Gazel", İYZ (1956), 22. [1895]
"Halk Medeniyeti, I", HM (1972), 108-110. [*HD*, 1913]
"Halka Doğru", TE (1976), 46-50. [1923]
"Hars ve Irk", HM (1972). [*YM*, 1918]
"Hars ve Medeniyet", HM (1972), 1-9. [YM, 1918]
"Hars ve Medeniyet Üzerine Bir Muhasebe", HM (1972), 103-107. [*HM*, 1923]
"Hars ve Medeniyetin Münasebetleri", HM (1972), 25-34. [YM, 1918]
"Hars ve Siyaset", HM (1972), 66-74. [*YM*, 1918]
"Hars ve Tehzib", TE (1976), 97-98. [1923]
"Hars Zümresi, Medeniyet Zümresi", TİM (1976), 29-36. [1912; 1918]
"Hedefler ve Mefkûreler", ÇK (1966), 90-96. [*C*, 1924]
"Hukukî Türkçülük", TE (1976), 162-164. [1923]
"Hükümet ve Tahakküm", FN (1947), 33-35. [KM, 1922]
* "Hürriyet Marşı", İYZ (1956), 25.
"Hürriyetin Menbalarına Doğru", İYZ (1966), 102. [*P*, 1909]
"Irkların Müsaviliği", YTH (1974), 33-37. [*YT*, 1923]
"İçtimaî Nevîler", TNWC (1959), 123-125. [*ISM*, 1914]
"İçtimaiyat ve Fikriyat: Cemiyette Büyük Adamların Tesiri", TNWC (1959), 156-170. [*İÇM*, 1917]
"İktisada Doğru", TİM (1976), 83-90. [*KM*, 1922]
"İktisadî Ademi Merkeziyet", ÇK (1966), 67-70. [*C*, 1924]
"İktisadî İnkılâp İçin Nasıl Çalışmalıyız?" FN (1947), 37-38. [*KM*, 1923]
"İktisadî Mucize", TİM (1976), 91-94. [*KM*, 1923]
"İktisadî Türkçülük", TE (1976), 165-170. [1923]
"İlmi İçtima", İYZ (1956), 94-95. [*P*, 1909]
"İnsanlar Hürdürler", YTH (1974), 58-61. [*YT*, 1923]
"Kadınla Erkeğin Müsaviliği", YTH (1974), 41-45. [*YT*, 1923]
"Kastların ve Sınıfların Müsaviliği", YTH (1974), 45-49. [*YT*, 1923]
* "Köylü Şiirleri", İYZ (1956), [*D*, 1908]
* "Lisan", ŞHM (1952), 15-16. (1916)
"Maarif Meselesi", MTMM (1922), 105-122. [*M*, 1916]

"Makale-i İktisadiye", İYZ (1956), 64-66. [*D*, 1907]
"Meçhul Bir Filozof", ÇK (1966), 21-23. [*C*, 1924]
* "Medeniyet", YH (1941), 20.
"Mefkure", ÇK (1966), 30-32. [*C*, 1924]
"Mefkûre", TİM (1976), 51-57. [*YT*, 1912; TİM, 1918]
"Millet Nedir?" TNWC (1959), 43-45. [*KM*, 1923]
"Milletlerin Müsaviliği", YTH (1974), 37-41. [*YT*, 1923]
"Milletlerin Sevişmesi", YTH (1974), 49-53. [*YT*, 1923]
"Millî Terbiye, I", MTMM (1972), 19. [M. 1916]
"Millî Terbiye, II", MTMM (1972), 9-17. [*M*, 1916]
"Millî Dayanışmayı Kuvvetlendirmek", TE (1976), 84-96. [1923]
"Millî Kültür ve Medeniyet", TE (1976), 31-45. [1923]
"Millî Vicdanı Kuvvetlendirmek", TE (1976), 77-83. [1923]
"Milliyet Mefkûresi", TİM (1976), 70-76. [1918]
"Muhiddin-i Arabî", TNWC (1959), 50-55. [*GK*, 1911]
"Musaafe ve Müsamaha", TİM (1976), 95-98. [*KM*, 1922]
"Musahabe-i İktisadiye", İYZ (1956), 54-55. [*D*, 1906]
"Reyimi Kimlere Vermeliyim?", FN (1947), 20-21. [*HM*, 1923]
"Siyasî Türkçülük", TE (1976), 170-172. [1923]
"Sulta ve Velâyet", FN (1947), 37. [*KM*, 1923]
"Suni Eşitsizliklerin Kaldırılması ve Tabii Eşitsizliklerin İkamesi", YTH (1974), 53-58. [*YT*, 1923]
"Tarihî Maddecilik ve İçtimaî Mefkûrecilik", TE (1976), 66-76 and FN (1947), 40-47. [*YG*, 1923]
"Terbiye Meselesi, I, II, III, IV", MTMM (1972), 69-97. [*YM*, 1918]
"Terbiye Münakaşaları, I, II, III", MTMM (1972), 31-62. [*M*, 1917]
"Terbiyenin Gayesi, I", MTMM (1972), 17-24 [*M*, 1916]
"Terbiyenin Gayesi, II", MTMM (1972), 24-31. [*M*, 1916]
"Teşkilâtçılar", ÇK (1966), 29-42. [*C*, 1924]
"Ticaret", İYZ (1956), 60-63. [*D*, 1907]
"Ticaret ve Yeni Ticaret Odası", İYZ (1956), 56-59. [*D*, 1907]
* "Turan", ŞHM (1952), 5.
"Türk Harsı ve Osmanlı Medeniyeti", HM (1972), 118-124. [*HM*, 1923]
"Türk Meşrutiyetinin Tekâmülü", FN (1947), 31-32. [*KM*, 1922]
"Türk Milleti ve Turan", TİM (1976), 58-64. [*TY*, 1912; TİM, 1918]
"Türkçülük ve Turancılık", TE (1976), 25-30. [1923]
"Türkçülüğün Tarihi", TE (1976), 7-16. [1916]
"Türkçülük Nedir?", TE (1976), 17-24. [1923]
"Türklerin En Zayıf ve En Kuvvetli Noktaları", ÇK (1966), 33-37. [*C*, 1924]
"Türklüğün Başına Gelenler", TİM (1976), 27-46. [*TY*, 1912; TİM, 1918]
* "Türklük", ŞHM (1952), 276.
"Umumculuk", FN (1947), 30-31. [*KM*, 1923]
"Üç Cereyan", TİM (1976), 9-17. [*TY*, 1912; TİM, 1918]
"Ümit", ÇK (1966), 81-85 [*C*, 1924]

* "Vazife", YH (1941), 12. [1915]
"Velâyet ve Sulta", ÇK (1966), 27-29. [*C*, 1924]
"Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler", TİM (1976), 120-127. [*GK*, 1910]
"Ziraat ve Zeamet", YZ (1966), 107-108. [*P*, 1909]

III. GÖKALP ÜSTÜNE YAPITLAR

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Ziya Gökalp*, İstanbul: Yeni Matbaa, 1966.

Betin, Saffet Ürfi. *Atatürk İnkılâbı ve Ziya Gökalp-Yahya-Kemal-Halide Adıvar*. İstanbul: Güven Basımevi, 1951.

Beysanoğlu, Şevket *Ziya Gökalp için Yazılanlar-Söylenenler*. Ankara: Kardeş Matbaası, 1964.

Binark, İsmet ve Nejat Sefercioğlu. *Ziya Gökalp Bibliyografyası*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1971.

Diyarbakır Tanıtma Derneği. *Doğumunun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziya Gökalp Müzesi*, İstanbul: Işıl Matbaası, 1956.

Duru, Kazım Nami. *Ziya Gökalp*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1975.

Erişirgil, M. Emin. *Bir Fikir Adamının Romanı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1951.

Fındıkoğlu, Z. Fahri. *Ziya Gökalp için Yazdıklarım ve Söylediklerim*. İstanbul: M Sıralar Matbaası, 1955.

Göksel, Ali Nüzhet. *Ziya Gökalp: Hayatı, Sanatı, Eseri*, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1959.

Heyd, Uriel, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, London: Luzac and Company, 1950.

İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi. *Sosyoloji Konferansları, V* (1964-1965). İstanbul: Üniversite Yayını, 1965. (Gökalp özel sayısı.)

İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi. *Sosyoloji Konferansları, XIV* (1976). İstanbul: Üniversite Yayını. 1976. (Gökalp özel sayısı.)

Kerim Sadi. *Ziya Gökalp: Tarihi Materyalizmin Muarızı*, İstanbul: n.p. 1940.

Şapolyo, Enver Behman. *Ziya Gökalp, İttihadı Terakki ve Meşrutiyet Tarihi*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1974.

Tolga, Osman. *Ziya Gökalp ve İktisadî Fikirleri*. İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1949.

Türkdoğan, Orhan. *Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi*. İstanbul: Türk Kültür Yayını, 1978.

Tütengil, Cavit Orhan. *Ziya Gökalp Hakkında bir Bibliyografya Denemesi*: İstanbul: Berksoy Matbaası, 1949.

Tütengil, Cavit Orhan. *Ziya Gökalp Üzerine Notlar*. İstanbul: Varlık 1964.

Ülken, Hilmi Ziya. *Ziya Gökalp*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1939.

Ziya Gökalp Derneği. *Ziya Gökalp*. Ciltler: 1974-1980.

IV. TÜRKİYE ÜSTÜNE YAPITLAR

Abadan, Y. and B. Savcı. *Türkiye'de Anayasa Gelişmelerine Bir Bakış*, Ankara: S. B. F. 1959.

Ağaoğlu, Ahmet. *İhtilâl mi İnkılâp mı?* Ankara: Alaaddin Kıral Basımevi, 1942.

- *Serbest Fırka Hatıraları.* İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, n.d.
- *Devlet ve Fert.* İstanbul: Sanayii Nefise Matbaası, 1933.

Ahmad, Feroz. *The Young Turks: The Committe of Union and Progress in Turkish Politics*, 1908-1914. Oxford: Clarendon Press, 1969.

Akçura, Yusuf. *Üç Tarzı Siyaset.* Ankara: T.T.K. Basımevi, 1976.

Aldıkaçtı, Orhan. *Anayasa Hukukumuzun Gelişmesi ve 1961 Anayasası.* İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1970.

Arsal, Orhan. *Devletin Tarifi.* Ankara: CHP Halkevi Konferansları, 1938.

Atatürk, Mustafa Kemal. *Nutuk. 3 cilt.* İstanbul: Devlet Matbaası, 1934.

- *Söylev. 3 cilt.* Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1960-1961.
- *Söylev ve Demeçler.* 4 cilt. Ankara: T.T.K. Basımevi, 1945-1964.

Aydemir, Ş. S. *İnkılâp ve Kadro*, Ankara: M.A. Halit Kitaphanesi, 1932.

Başar, Ahmet Hamdi. *Türkiye ve Yeni Dünya.* İstanbul: Arkadaş Basımevi, 1944.

Başgil, Ali Fuat. *Klasik Ferdî Hak ve Hürriyetler Nazariyesi ve Muasır Devletçilik Sistemi.* Ankara: Hapisane Matbaası, 1938.

- "Dördüncü Kurultay Münasebetile", *Siyasal Bilgiler*, 50 (Mayıs 1935), pp. 1-5.

Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey.* Montreal: McGill University Press, 1964.

Boratav, Korkut. *Türkiye'de Devletçilik.* İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1974.

Bozkurt, M. Esat. *Atatürk İhtilâli.* İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1940.

Cumhuriyet Halk Fırkası. *Nizamnamesi ve Programı.* Ankara: T.B.M.M. Matbaası, 1931.

Cumhuriyet Halk Partisi. *Tüzük.* Ankara: Ulus Basımevi, 1935.

- *Program.* Ankara: Ulus Basımevi, 1935.
- *1938 Üsnomal Büyük Kurultayı Zabtı.* Ankara: n.p., 1938.
- *Yirmi Yıl İçinde CHP* Ankara: Ulus Basımevi, 1943.

Davison, Roderic. *Turkey. Englewood* Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1968.

- *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876.* Princeton: Princeton University Press, 1963.

Dodd, C.H. *Politics and Government in Turkey*, Manchester. 1969.

Eldem, Vedat. *Osmanlı İmparatorluğu'nun İktisadî Şartları Hakkında Bir Tetkik.* Ankara: İş Bankası, 1970.

Eliçin, Emin Türk, *Kemalist Devrim İdeolojisi*, İstanbul: Anıt Yayınları, n.d.

Frey, Frederick. *The Turkish Political Elite.* Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1965.

Giritlioğlu, Fahir. *Türk Siyasî Tarihinde CHP'nin Mevkii.* Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1965.

Halpern, Manfred. *The Politics of Social Change in the Middle East and North*

Africa. Princeton: Princeton University Press, 1963.
Hurewitz, Jacob C. *Diplomacy in the Near and Middle East: A Documentary Record*. 2 vols. Princeton: Van Nostrand, 1956.
- *Middle East Politics: The Military Dimension*. New York: Praeger, 1970.
İnan, Afet, *Medeni Bilgiler*. Ankara: T.T.K. Basımevi, 1969.
Karpat, Kemal. *Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Party System*, Princeton University Press, 1959.
Kili, Suna. *Kemalism*. İstanbul: Robert College, 1969.
- *Cumhuriyet Halk Partisinde Gelişmeler*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1976.
Lerner, Daniel. *The Passing of Traditional Society*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1958.
Lewis, Bernard *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press, 1961.
Lewis, Geoffrey. *Turkey*. New York: Praeger, 1960.
Mardin, Şerif. *Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi*. Ankara: S.B.F., 1962.
- *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*. Ankara: İş Bankası, 1964.
- *Siyasî Fikir Tarihi Çalışmalarında Muhteva Analizi*. Ankara: S.B.F., 1969.
- *The Genesis of Young Ottoman Thought*. Princeton. Princeton University Press, 1962.
- *Continuity and Change in the Ideas of the Young Turks*. İstanbul: Robert College, 1969.
Ökçün, Gündüz. *Türkiye İktisat Kongresi*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1968.
- *1920-1930 Yılları Arasında Kurulan Türk Anonim Şirketlerinde Yabancı Sermaye*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1971.
Ramsaur, Ernest E. *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908*. Princeton: Princeton University Press. 1957.
Robinson, Richard. *The First Turkish Republic: A Case Study in National Development*. Cambridge. Mass: Harvard University Press, 1963.
Sevig, Vasfi Raşit. *Teşkilâtı Esasiye Hukuku*. Ankara: Ulus Basımevi, 1938.
Sforza, Count Carlo. *European Dictatorships*. New York: Brentano's Publishers, 1931.
Shaw, Stanford, J. and E. K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. 2 cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
Sherrill, Charles *Üç Adam: Atatürk, Roosevelt, Mussolini* (çev. C. Bükerman). İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1937.
Steinhaus, Kurt. *Atatürk devrimi Sosyolojisi* (çev. C. Bükerman). İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1937.
Steinhaus, Kurt. *Atatürk Devrimi Sosyolojisi* (çev. M. Akkaş). İstanbul Sander Yayınları, 1973.
Şapolyo, E. Behnan. *Mustafa Kemal Paşa ve Milli Mücadelenin İç Alemi*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1967.
Timur, Taner. *Türk Devrimi: Tarihi Anlamı ve Felsefi Temeli*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1968.

- *Türk Devrimi ve Sonrası*. Ankara: Doğan Yayınevi, 1971.
Toynbee, A. and K. Kirkwood. *Turkey*. London: Benn, 1926.
Tunaya, Tarık Z. *Türkiye'de Siyasi Partiler, 1859-1952*. İstanbul: n.p., 1952.
- *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük*. İstanbul: Baha Matbaası, 1964.
- *Siyasi Müesseseler ve Anayasa Hukuku*. İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1975.
Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. Konya: Selçuk Yayınları, 1966.
Ward, R. and D. Rustow, der. *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton: Princeton University Press, 1964.
Webster, Donald. *The Turkey of Atatürk*. Philadelphia: The American Academy of Political and Social Science, 1939.
Weiker, Walter. *Political Tutelage and Democracy in Turkey: The Free Party and its Aftermath*. Leiden: Brill, 1973.
Yerasimos, Stefanos. *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye*. 3 cilt. İstanbul: Gözlem Yayınları, 1974.

V. GENEL KAYNAKLAR

Allardyce, Gilbert, ed. *The Place of Fascism in European History*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971.
Almond, Gabriel et al. *Crisis, Choice, and Change: Historical Studies of Political Development*. Boston: Little, Brown and Co., 1973.
Baudin, Louis. *Le Corporatisme: İtalie, Portugal, Allemagne, Espagne, France*. Paris: Librairie Generale de Droit, 1942.
Beer, Samuel. *British Politics in the Collectivist Age*. New York: Vintage Books, 1969.
Binder, Leonard et al. *Crises and Sequences in Political Development*. Princeton: Princeton University Press, 1971.
Bowen, Ralph H. *German Theories of the Corporative State*. New York: Whittlesey House. 1947.
Carsten, F.L. *The Rise of Fascism*. Berkeley: University of California Press, 1971.
Chalmers, Douglas A. "The Search for the Underlying Structure of Latin American Politics: Statism, Vertical Ties and Factionalism." Yayımlanmamış tebliğ. Pittsburg, 1974.
- *The Social Democratic Party of Germany*. New Haven: Yale University Press, 1964.
- *der., Changing Latin America*. New York: Academy of Political Science, 1972.
Cobban, Alfred. *Rousseau and the Modern State*. London: Anchor Books, 1968.

Cockcroft, J. der. A.G. Frank, der. *Dependence and Underdevelopment*. New York: Anchor Books, 1972.
Cohen, Carl, der. *Communism, Fascism, and Democracy*. New York: Random House, 1972.
Dahl, Robert der. *Political Oppositions in Western Democracies*. New Haven: Yale University Press, 1966.
- *A Preface to Democratic Theory*. Chicago: Chicago University Press, 1956.
Duguit, Léon. *Manuel de Droit Constitutionnel*. Paris. 1923.
- *Traité de Droit Constitutionnel*. 2 vols. Paris. 1928.
- *Kamu Hukuku dersleri* (çev. S. Derbil). Ankara İstiklâl Matbaası, 1954.
Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press, 1964.
- *Socialism*, New York: Collier Books, 1958.
- *The Rules of the Sociological Method*. New York: Free Press, 1965.
Duverger, Maurice. *Droit constitutionnel et Institutions politiques*. Paris, 1955.
- *De la Dictature*. Paris. 1961.
- *Political Parties*. London: Methuen, 1972.
- *Institutions politiques et Droit constitutionnel*, Paris, 1963.
Ebenstein, William. *Today's Isms*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1973.
Elbow, Matthew E. *French Corporative Theory*, 1789-1948. New York: Columbia University Press, 1953.
Findlay, J.N. *Hegel: A. der. Re-Examination*. London: Allen ve Unwin, 1970.
Flanz, Gisbert. XIX. *Asır Avrupasında Anayasa Hareketleri*. Ankara: Yeni Matbaa, 1956.
Gellner, Ernest ve Ghita Ionescu, der. *Populism*. New York, Macmillan, 1969.
Göze, Ayferi. *Korporatif Devlet*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1968.
Gregor, James. "African Socialism, Socialism and Fascism." *Review of Politics* (July 1967), vol. 29, no. 3, pp. 324-353.
- *Contemporary Radical Ideologies*. New York: Random House, 1968.
- "Fascism and Modernization." *World Politics* (April 1974), vol. XXVI, no. 3, pp. 371-384.
Hamilton, Alastair. *The Appeal of Fascism*. London: Anthony Blond, 1971.
Hayward, J.E.S. "The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism", *International Review of Social History*, vol. IV, Part I, pp. 19-48.
- "Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France", *International Review of Social History*, vol. IV, Part II, pp. 261-284.
Headlam-Morley, Agnes. *The New Democratic Constitutions of Europe*. London, 1928.
Hughes, Stuart. *Consciousness and Society*. New York: Vintage Books, 1958.
Huntington, Samuel. *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press, 1968.
Huntington, S.P. and C.H. Moore, eds. *Authoritarian Polities in Modern Societies: The Dynamics of Established One-Party Systems*. New York: Basic Books, 1970.

Hurst, Michael, "What is Fascism?" *The Historical Journal*, vol. 11, no. 1, pp. 165-185.
Joes, Anthony. *Fascism: The Past and the Future*". *Comparative Political Studies* (April 1974), vol. 7, no. 1, pp. 107-133.
Kaufman, Robert. *Transitions to Stable Authoritarian-Corporate Regimes*. Beverly Hills: Sage, 1976.
LaPalombara, J. ve M. Weiner, der. *Political Parties and Political Development*. Princeton: Princeton University Press, 1966.
Laski, Harold. *Democracy in Crisis*. London: Allen and Unwin, 1934.
- *Authority in the Modern State*. Hamden, Conn.: Archon Books, 1968.
Lenzer, Gertrud, der. *August Comte and Positivism*. New York: Harper and Row, 1975.
Maier, Charles. *Recasting Bourgeois Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
Manoilesco, Mihail. *Théroie du protectionisme et de l'échange internationale*. Paris, 1929.
- *Le parti unique*. Paris, 1937.
- *Le siècle du corporatisme*. Paris: Librairie Fèlix Alcan, 1938.
Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia*. New York: Harvest Books, 1936.
Marx, Karl. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. New York: International Publishers, 1972.
Michels, Robert. *Political Parties*. New York: Free Press, 1968.
Mirkine-Guetzevich, B. *Hukuku Esasiyede Yeni Temayüller* (çev. A.R. Türel). Ankara: Hapisane Matbaası, 1938.
Moore, Barrington. *Social Origins of dictatorship and Democracy*. Boston: Beacon Press, 1966.
Neumann, Franz. *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*. New York: Oxford University Press, 1944.
Newman, Karl. *European Democracy Between the Wars*. London: Allen and Unwin, 1970.
Nolte, Ernst. *Three Faces of Fascism*. New York: Mentor Books, 1969.
O'Donnell, Guillermo. *Modernization and Bureaucratic-Authortarianism*. Berkeley: University of California Press, 1973.
Oakeshott, Michael. *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*. New York: Cambridge University Press, 1950.
Parry, Geraint. *Political Elites*. New York: Praeger, 1970.
Pike, F. and T. Strich, der. *The New Corporatism*. Notre Dame: University Press, 1974.
Presthus, Robert, der. *Interest Groups in International Perspective*. The Annals of the American Academy of political and Social Science, cilt 413, May 1974.
Pirou, Gaetan. *Le Corporatisme*. Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1936.
Rokkan, Stein der. *Mass Politics*. New York: Free Press, 1970.
Rothschild, Joseph. *East Central Europe between the Two World Wars*. Seattle: University of Washington Press, 1974.

- *Pilsudski's Coupt D'état*. New York: Columbia University Press, 1966.
Saner, Hans. *Kant's Political Thought* (çev. E. B. Achton). Chicago: Chicago University Press, 1973.
Sarti, Roland. *Fascism and the Industrial Leadership in Italy, 1919-1940*. Berkeley: University of California Press, 1971.
Schmitter, Philippe. *Interest Conflict and Political Change in Brazil*. Stanford: University Press, 1971.
- der. *Corporatism in Western Europe*. (CPS special issue, April 1977)
- "Still the Century of Corporatism?" Pike and Stritch, der. *The New Corporatism*. Notre Dame: University Press, 1974.
Schweitzer, Arthur. *Big Business in the Third Reich*. Bloomington: Indiana University Press, 1964.
Shonfield Andrew. *Modern Capitalism*. New York: Oxford University Press, 1965.
Sigmund, Paul, der. *The Ideologies of the Developping Nations*. Praeger, 1964.
Soltau, Roger. *French Political Thought in the 19th Century*. New York: Russell and Russell, 1931.
Stammer, Otto, der. *Max Weber and Sociology Today*. Oxford: Basil Blackwel, 1971.
Stepan, Alfred, der. *Authoriatrian Brazil*: New Haven: Yale University Press, 1973.
Stern, Fritz, der. *The Path to Dictatorship, 1918-1933*. New York: Praeger, 1966.
Sugar, P. F. *Native Fascism in the Successor States, 1918-1945*. Santa Barbara: University of California Press, 1971.
Turner, Henry, der. *Reappraisals of Fascism*. New York: New Viewpoints, 1975.
Vajda, Mihaly, "Crisis and the Way Out: The Rise of Fascism in Italy and Germany", *TELOS*, 12 (Summer 1972), pp. 3-26.
Weber, Eugen. *Varieties of Fascism*. New York: Van Nostrand, 1964.
Weber, Max. *Theory of Social and Economic organization* (der. Talcott Parsons). Glencoe: Free Press, 1957.
Welk, William. "Fascist Economic Policy and the N.R.A." *Foreign Affairs* (October 1933), pp. 90-109.
Woolf, Stuart J., der. *European Fascism*. New York: Random House, 1968.
- der. *The Nature of Fascism*. New York: Vintage Books, 1969.

Ziya Gökalp yirminci yüzyılda Türkiye'nin yetiştirdiği en önemli sistematik düşünürdür. Çok sayıda etnik oluşumu içinde barındıran Osmanlı İmparatorluğu'ndan bir ulus-devlet olan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecine egemen olmuş derin bir bunalım ve değişim döneminde yaşamış ve yazmıştır. Siyasî karışıklıklar, ekonomik iflas, Dünya Savaşı ve yeni kültürel değerler edinmeye yönelik umutsuz arayışların oluşturduğu koşullarda, Türkiye'nin ulusal canlanışını ve kimliğini sağlamayı amaçlayan bir çalışmayla, Türk, İslâm ve Batı değerleriyle kavramlarının bir bireşimini yaratmayı denemiştir. Gökalp'in sistemi, döneminin egemen görüşlerinin, Avrupa korporatizmiyle ulusal siyaset anlayışının bir karışımı halinde kodifikasyonu olarak ele alınabilir. Aynı zamanda, daha sonraki gelişmeler için de bir esin kaynağı ve çıkış noktası olarak görülebilir. Başka bir deyişle, Gökalp'in sistemi, Türkiye'de yürürlükte olmuş temel siyasî söylem ve pratiğin parametrelerini koymuştur. Türkiye'deki belli başlı ideolojik k
zen açıkça be ukla :
kalp'in kapsay den t