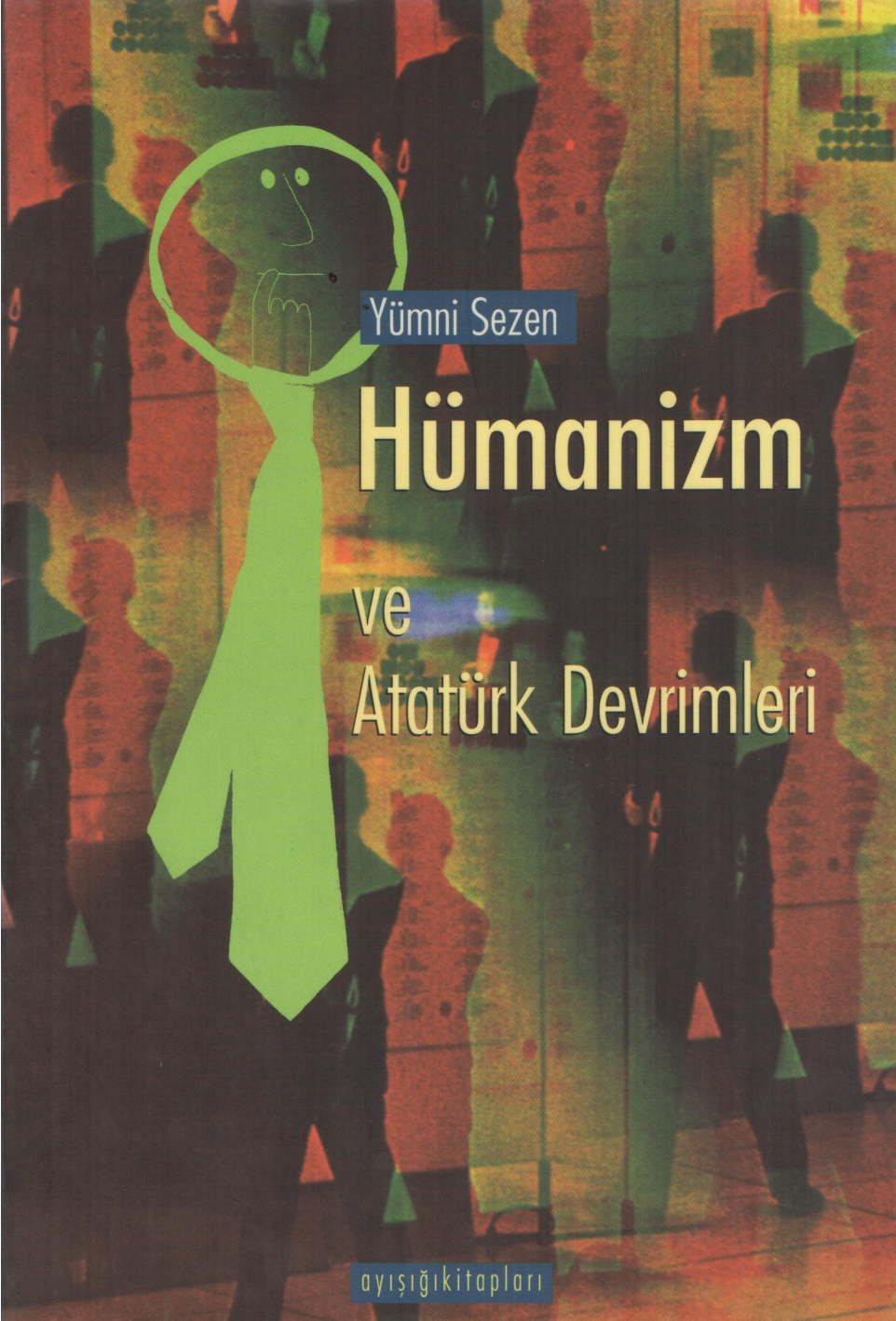

Yümni Sezen
Hümanizm
ve
Atatürk Devrimleri
ayışığıkitapları

# Hümanizm ve Atatürk Devrimleri

# Hümanizm ve Atatürk Devrimleri

Doç. Dr. Yümni Sezen

ayışığıkitapları

ayışığıkitapları 1

*Dizgi*
Abdülkadir Harmancı
*Baskı*
Yıldızlar Matbaası
*Cilt*
Kısmet Ciltevi
*Kapak*
Aycan Grafik

1997

*Yapım*
Avar Avrasya Araştırma ve İletişim Hizmetleri Ltd.
Selahattin Pınar Cad. Sağlık Apt. No: 6/7 Mecidiyeköy - İstanbul
Tel: (0212) 212 62 93 - 94 Fax: (0212) 212 62 95

*Muhabbetlerine doyamadığım*
*S. Ahmet Arvasi*
*ve*
*Selçuk Eraydın*
*dostlarımın aziz ruhlarına...*

Y. S.

## SUNUŞ

*Doç. Dr. Yümni Sezen'in: "Hümanizm ve Atatürk Devrimleri" adlı bu yeni incelemesi, Kemalist ideolojinin dünya görüşü, hayat felsefesi, kültür ve toplumsal dinamiklerine -hümanizm açısından- yorumcu ve analizci bir metodoloji yaklaşımı ortaya koymaktadır. Devrimler stratejisinin, alkışa, beğeniye yönelik bir sosyal mannerizmin, fetiş durumuna getirildiği bir bunalım döneminde, Sezen'in akılcı, kavrayıcı -gerçek tarihî perspektife saygılı- düşünce sistemlerini post-modernist bir eleştirel zihniyetle ele almış bulunması takdire şayandır.*

*Hümanizm açısından devrimlerin tartışılması yeni bir bakış açısı, yeni bir yaklaşımdır. Devrimlerin temelinde yatan düşünce sisteminin, kültür değerlerinin yorumcu bir biçimde ele alınması, eleştirel bir zihniyetle açıklanması -aynı zamanda- bir zenginliğimiz olarak kabul edilmelidir. Yakın tarihimiz, felsefî sistemlerin, dînî değerlerin birer hazan yaprağı gibi canlılıklarını yitirerek dökülmelerine sahne olmuştur. Yüce İslâm, kafalar ve gönüllerden kopanlıp pratiklere dökülerek kalıplaştırılmıştır. Kemalizm ise Anıt-Kabir ziyaretlerine, yakalardaki rozetlere indirgenmek sûretiyle katı bir dogmatizme dönüştürülmüştür. Böylece, öğretiler dinamikliklerini yitirmiş, insanların derileri dışında yaşayan toplumsal nesnelere dönüştürülmüştür.*

*Eleştirel zihniyete saygı, bir toplumun sahip olmak istediği kutsal bir haktır. Hak verilmez alınır. Yümni Sezen, metodolojik yaklaşımı, önsezi ve kültürel birikimi ile bu hakkı kendinde bularak, konuyu -Doğu ve Batı uygarlık çerçevesi içinde- açıklamaktadır. Böylece, Türk düşünce sistemine bir süredenberi -toplumsal felâket olarak- yansıyan tek tip şartlandırma ve ideoloji fetişizmi yaratma hem İslâmî yaşantımızda, milliyetçilik kültürümüzde hem de Kemalist öğretide "düşünmeyecek-itaat edeceksin" türü bir Ortaçağ zihniyetini getirmiştir. Türk Rönesans'ı, düşünce sistemlerini putlaştıran, eleştirel zihniyetten -bir vahşinin güneşten kaçar gibi kaçan kimliğinden- kurtulduğunda doğacaktır.*

*Hümanizm ve Atatürk Devrimleri, başlıca iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Hümanizmin tarihî gelişim çizgisi, felsefî açıdan yorumu, kültür ve medeniyetler çatışmasındaki yeri ayrıntılı bir biçimde ele alındıktan sonra, İslâm ve Hümanizm bakış açıları değerlendirilmekte, daha sonra da liberalizm-hümanizm ve laiklik kavramları sistematik bir eleştiriye tâbi tutulmaktadır. İkinci bölümde ise, Türk Hümanistleri ile Atatürk devrimleri ve milliyetçilik yaklaşımları geniş bir hoşgörü içinde ele alınmaktadır.*

*Sezen'in bu metodolojik yaklaşımında Armstrong'un "Bozkurt"u yok. Bozkurt, artık bir fenomen değildir. Anladığım kadarıyla Sezen metamitlerle de uğraşmıyor. Onun sistematiğinde veya varoluş felsefesinde hareket noktası "devrimci hareket"tir. Toplumsal aktör, fert değil düşünce sistemidir. Devrimler, "toplumsal hareket" kategorisinde ele alınmaktadır. Bu, Türk sosyolojisi açısından yeni bir yaklaşımdır. Toplumsal hareketler (movements) amaç ve hedef olarak toplumlara yönelik devrimci ve reformist yaklaşımları kapsamaktadır. Kollektif davranış biçimleridir. Liderden veya sosyal aktörden değil, kollektif davranıştan kaynaklanan toplumsal hareket, Sezen'in bu incelemesinde ana ekseni oluşturmaktadır.*

*Cumhuriyet ideolojisiyle Hümanizmanın ilişkiler sistemi Devrim Hareketi'nde üç ana noktada toplanmaktadır: 1- İnsan gerçeği, 2- Din gerçeği, 3- Millet gerçeği. Türkiye Cumhuriyeti'nin yönetici ve devrimci kadroları bu üç ana ilke etrafında sistematiklerini oluşturmuşlardır. Kemalist modelin felsefesine böyle bir yaklaşım akılcı, düşünsel ve boyut kazandırıcı niteliktedir. Devrimin toplumsal mimarisi ve stratejisi, büyük ölçüde Sezen'e göre bu üç temel sütun üzerinde yükseltilmiştir.*

*Sezen'e göre, hümanizm, insanseverlik, insanlık gibi yüzeysel açıklamaların ötesinde gerçekte bir felsefî sistem, bir dünya görüşüdür. Bu yaklaşımda insan bir sosyal aktör olarak gerçek rolünü oynar. Bu tür bir felsefî yaklaşımda insanmerkezci "tanrıinsan" ya da "insantanrı" eğilimleri önemli rol oynar. Antik kültürden itibaren bir hümanizma anlayışıyla karşı karşıya bulunmaktayız. Ancak, bu hümanizma Tanrı anlayışına dayalı bir kaynaktan değil de Tanrıyı dışlayan, dinsizliğe, materyalizme açık tanrıinsan platformundan kaynaklanmıştır. Antik modeli hayata geçiren Batı dünyası da "akılla kendi kendini yaratmayı" merkeze alan bir fenomenoloji anlayışına saplanarak materyalizm yüklü bir hümanizmi benimsemiştir.*

*Bu tanrıinsan modeline dayalı hümanizm kognisyonu Hıristiyanlığın dokusuna da bulaşmıştır. Rönesansla gündeme gelen romantizm ve hümanizma felsefelerinde iz bırakan yeni zihniyet, çok tanrıcılıktan insantanrı'ya, oradan İsa-tanrı'ya, sonra da "tabiata, cemiyete ve ilme taparlığa, nihayet akıl dînine" dönüşmüştür...*

*Sezen'in Batı hümanizmine getirdiği bu yorum biçimi, derinden analiz edildiği takdirde hümanizmin Bergson'un yerinde tesbitiyle "markası silinmiş bir din"e dönüştüğü gerçeğiyle karşılaşmamıza sebep olmaktadır. Böylece Batı pozitivizminin giderek boyut kazandığı toplumsal tabloda Tanrısız hümanizma yeni bir profil olarak yerini alacaktır. Türk Hümanistlerinin hatta devrimcilerinin sembolleştirdikleri hümanizm, Tanrı'nın dışlandığı materyalist bir Robenson dünyasıdır. Thomas Elliot'un "hümanizma Batı değerleri ve Hıristiyan ahlâkının bir yansımasıdır" tarzındaki yargılarına katılmamak mümkün değildir. Oysa İslâmiyet'in belirlediği hümanizm anlayışı bu tanrıtanımaz Batı hümanizminden temel esprisiyle ayrılmaktadır. İnsanı tanrılaştıran, Tanrıyı dışlayan bu paganist hümanist anlayışına karşıt bir düşünce sistemini oluşturur. Türk Hümanistleri "markası silinen bir din" anlayışına resmi teori içinde yönelirken, millî köklerden kaydıklarının ve meta-mitlere yöneldiklerinin farkına varamamışlardır. Böylece, Türk Hümanisti Sezen'in yerinde teşhisiyle: "Gelenekten kopan, ırkçılık ile milliyetçilik ve evrensellik arasında bocalayan, dinsiz bir milliyetçilik zihniyetine kapılan, sonra da evrensel kültür iddiasına kalkan bir tip" olarak karşımıza çıkmaktadır.*

*Devrim hareketi, milletleşme sürecinde Sezen'e göre başarılı olmuştur. Ancak, dinin millet kavramının dışında tutulması ve fert sınırları içinde terkedilmesi, milletleşme olgusundaki aksamalara yol açmıştır. Din yerine hümanist anlayışın geçirilmesi toplumsal çelişkileri arttırmıştır.*

*Sezen, devrim hareketine eleştiri hizniyeti getirirken başarılı görülen ve görülmeyen yaklaşımları derin bir perspektif içinde değerlendirmektedir. Kişisel yargılardan, toplumsal meta-mitlerden uzak kalmayı başarmış, irdeleyici-yorumlayıcı bir görüş açısını ortaya koymuştur. Bu zenginliği okuyucu ile paylaşmaktan zevk duyacağım.*

*Prof. Dr. Orhan Türkdoğan*

Kısaltmalar

| | |
|---|---|
| A.A.M.D. | : Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi. |
| A.D.F.H. | : Atatürk Devri Fikir Hayatı. Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet. |
| A.E.Y.D.K.D. | : Atatürk'ün El Yazıları ile Değişik Konulardaki Düşünceleri, Kuleli Askeri Lisesi Matbaası. |
| A.G.A. H.A.K.Y. | : Alman Gözüyle Atatürk, Harp Akademileri Komutanlığı Yayını |
| A.S. ve D. | : Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri. |
| çev. | : Çeviren |
| D.Y.K.M.M. ve G.M.K. | : Devrin Yazarlarının Kalemiyle Millî Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet. |
| Haz. | : Hazırlayan |
| İ.Ü.H.F.M. | : İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası. |
| K. | : Kur'an-ı Kerîm |
| T.A.M.K. | : Tek Adam Mustafa Kemal. |
| T.İ.B.U.A.S. | : Türkiye İş Bankası Uluslararası Atatürk Sempozyumu. |
| Tsz. | : Tarihsiz |
| U.Y.E.S: | : Uluslararası Yunus Emre Semineri. |

İÇİNDEKİLER

Sunuş ..... 7
Kısaltmalar ..... 10
İÇİNDEKİLER ..... 11
ÖNSÖZ ..... 15

BİRİNCİ BÖLÜM
HÜMANİZM NEDİR NE DEĞİLDİR

I. FELSEFE, TARİH VE SOSYOLOJİ AÇISINDAN HÜMANİZM ..... 21
A. HÜMANİZM BİR FELSEFEDİR ..... 21
B. ANTİK ÇAĞIN GENEL ÖZELLİKLERİ ..... 30
1. Eski Yunan Ailesi, Gens'i, Cemiyeti ..... 30
2. Antik Çağ Felsefesinin Genel Özellikleri: ..... 33
C. ANTİK ÇAĞDAN SONRA ..... 42
1. Antik Çağdan Rönesans'a ..... 42
2. Hümanizmin Din ve Allah İle İlişkisi ..... 48
3. Önde Gelen Hümanistler ..... 55
a. Machiavelli (Niccolo) 1469-1527 ..... 56
b. Descartes (René): 1596-1650 ..... 56
c. Rousseau (Jean-Jacques): 1712-1778 ..... 57
d. Kant (Immanuel): 1724-1804 ..... 59
e. Fichte (Johann Gottlieb): 1762-1814 ..... 60
f. Hegel (Friedrich): 1770-1831 ..... 62
g. Schopenhauer (Arthur): 1788-1860 ..... 68
h. Comte (Auguste): 1798-1857 ..... 70
ı. Marx (Karl): 1818-1883 (Marksizm ve Hümanizm) ..... 72
i. Nietzsche (Friedrich): 1844-1900 ..... 74
j. Scheler (Max): 1874-1928 ..... 79
k. Sartre (Jean-Paul): 1905-1980 ..... 81
l. Hümanizmin Türk Temsilcileri ..... 85
D. HÜMANİZM SÜRECİNDE FERT-CEMİYET-DEVLET ANLAYIŞI ..... 85
E. HÜMANİZM SÜRECİNDE İLERLEYEN İNSAN ve İNSANLIK ANLAYIŞI ..... 88
1. Rönesans'ın Önemi ve Sonucu ..... 88
2. Felsefenin Tuzakları ve Hümanizm ..... 89
3. Felsefe ve Dinsiz Din: Hümanizm ..... 90
4. Hümanizmin Dine Karşı Ayaklanması Neye Yaradı? ..... 91
5. İlerleme ve Mitolojik Şuur ..... 92
6. Hümanizm ve Karamsarlık ..... 94
7. İnsanı İnşa ..... 95

F. KÜLTÜR-MEDENİYET VE HÜMANİZM (Kültür ve Medeniyet Yorumlarına Göre Antik Çağ, Batı Medeniyeti ve Hümanizm) ..... 98
II. İSLÂM ve HÜMANİZM ..... 113
A. İSLÂMIN İLK HAREKET NOKTASI ..... 113
B. İSLÂM'DA İNSAN GERÇEĞİ ..... 113
C. İSLÂM'DA ve HÜMANİZMDE İNSANIN ÖNEMİ ..... 116
D. VARLIĞIN MERKEZİNDE KİM VAR? ..... 120
E. "İSLÂM HÜMANİZMİ" OLUR MU? ..... 121
F. TARİHİ GERÇEKTE ve GELECEKTE İSLÂM ..... 127
III. LİBERALİZM-HÜMANİZM-LAİKLİK ..... 131
A. HÜRRİYET ve HÜMANİZM ..... 131
B. FERDİYETÇİLİK ve HÜMANİZM ..... 135
C. LİBERALİZM ve HÜMANİZM ..... 136
D. HÜMANİZM ve LAİKLİK ..... 142
1. Hümanizmin Tarihî Kaynakları ile Laikliğin Kaynakları Aynı mı? ..... 142
2. Laikliğe Gidiş Süreci ..... 143
a. Akılcılık ve Dinden Uzaklaşma ..... 143
b. Aydınlanma Dönemi ..... 145
c. Laiklik Hangi Mânalara Kavuştu? ..... 147
3. Laiklik ve Devlet ..... 151
4. Liberalizm ve Laiklik ..... 155
5. Hümanizm ve Laiklik Özdeşleşti mi? ..... 160
6. Laik Hümanizmin Sonuçları ve Dine Dönüş ..... 163

## İKİNCİ BÖLÜM
## ATATÜRK DEVRİMLERİ ve HÜMANİZM

I. YENİ DEVLET ..... 173
A. KÖK : OSMANLI ..... 173
B. YENİ DEVLETİN KURULUŞ GEREKÇESİ ..... 177
II. YENİ ZİHNİYET ..... 183
A. TÜRK HÜMANİSTLERİNİN İDDİA VE TEKLİFLERİ ..... 183
1. İki Dünya Görüşü; Medeniyetin Temeli ve Türk-Yunan Hümanizmi. 183
2. Türk Hümanistine Göre Gerçek Maneviyat ve Temel Unsurları ..... 192
3. Türk Hümanistlerinin Teklifleri ve Atatürk'ü Değerlendirmesi ..... 195
B. ATATÜRK DEVRİMLERİ ..... 202
1. Atatürk Devrimlerinin Özellikleri ve Seçkinlerin Devrim Anlayışları. . 202
a. Model - Plan - Nitelik ..... 202
a1. Kimlik Sorununun Çözümü ..... 202
a2. Başlarken Sosyal Yapı ..... 204
a3. Süreç mi, Tepeden İnme mi? ..... 205
a4. Hayat ve Devrim, Nazariye ve Uygulama ..... 209
a5. Hedef ..... 212
a6. Atatürk Devrimlerinin Özü ve Genel Devrim Felsefesi İçindeki Yeri. ..... 214
a7. Sağ ve Sol Kanat Oluşumu ..... 224
a8. Hedefe Ulaşıldı mı? ..... 229

b. Kültür Devrimi ..... 238
c. Devrimlerde İç Çelişkiler ..... 243
c1. Zirvedeki Fikir Çeşitliliği Çelişki mi? ..... 243
c2. Devrimler ve Halk ..... 256
d. Devrimlerin Taşıdığı Sorun (Doğu-Batı Sorunu ve Batılılaşma) ..... 260
2. Devrimlerin Ruhu: Laiklik ..... 273
a. Türkiye Cumhuriyeti Laikliğine Fikri, Felsefi, Tarihi Etkiler ..... 274
b. Türkiye Cumhuriyeti Laikliğinin Özellikleri ..... 280
b1. Yeni Bir Hayat Tarzı ve Hürriyet Olarak Laiklik ..... 280
b2. Türkiye Cumhuriyetinde Din-Siyaset, Din-Devlet Ayınmı Açısından Laiklik ..... 290
c. Türkiye Cumhuriyeti Laikliği İle İlgili Değerlendirme, Tenkit ve Şikâyetler ..... 298
3. Atatürk Devrimleri ve Hümanizm ..... 308
C. MİLLİYETÇİLİK, HÜMANİZM ve ÖTESİ ..... 314
1. Kültür-Millet-Milliyetçilik ..... 314
2. Kültür ve Medeniyet, Medeniyet ve Milliyetçilik ..... 323
3. Halkçılık, Demokrasi, Devletçilik, Milliyetçilik ..... 332
4. İnsanlık-Hümanizm-Milliyetçilik ..... 339
5. Din ve Milliyetçilik ..... 345
SONUÇ ..... 361
KAYNAKÇA ..... 375

## ÖNSÖZ

*Bu çalışma, yaşama ve mücadele etme gücünün mümtaz örneği bir hareketin, hangi dikenli yollardan geçtiğinin, ona nelerin musallat olabildiğinin ilmi hikâyesidir.*

*Daha geniş bir hayat hamlesinden kopmak istemeyen veya koptuğu zaman başına nelerin geleceğini bilen milliyetçi hamlenin, makul, gerçekçi, verimli, yapıcı özelliklerini inkâr etmek de boşunadır. İlim adamına düşen, inkâr batağına saplanmadan, gerçekleri ortaya çıkarmak, doğru tespit ve tahlillerde bulunmaktır.*

*İki yüz yıldır Türk Milleti'nin, varlığını yenileşerek devam ettirme hareketleri, bir yönüyle toplumun varlık ve bütünlüğünü koruma içgüdüsü, diğer yönüyle de kendini arama manâsını taşımıştır. Biz bu sürecin özellikle son devrimci safhasını incelemeye çalıştık. Her yönüyle ele almak istediğimiz devrimci hareketin, özel olarak hümanizmle ilgisini araştırdık. Tabiidir ki bunu yapabilmek için önce hümanizmin bilinmesi gerekiyordu. Biz de hümanizmi gün ışığına çıkarmaya yöneldik ve buna geniş yer ayırdık. Çünkü ülkemizde bu konu çok az biliniyordu ve bilinenlerin önem arz eden kısmı da yanlıştı. Atatürk devrimleriyle ilgisinin ve bağlılığının olup olmadığını veya bağlılığın hangi derecede bulunduğunu anlayabilmek için de hümanizmin doğru bilinmesi önemliydi.*

*Hümanizmle birlikte, Atatürk devrimlerinin araştırılmasına ve yorumlanmasına çalışıldı. Sosyal olayların tespit, tasvir ve tahlilinde tenkidin tamamlayıcı bir unsur olduğu inancındayım. Bunu yerine getirmeye gayret ettik. Bilindiği gibi ilim, hakikat ve doğruluk adına, şüphe ve tenkide adeta bir aşkla talip olmuştur. Buna her zaman ihtiyaç vardır. İyi niyetle ve hakkaniyetle kullanılmak şartıyla, ilmi besleyen tenkitten kaçınılmamalıdır. Nurettin Topçu'nun dediği gibi, bir fikri tenkit etmek, onu tahkir veya reddetmek demek değildir. Bilakis onu tamamlamaktır.*

*Zamanla hissedilen ve görülen yanlışların, boşlukların, tepki ve huzursuzlukların gözden geçirilmesine ihtiyaç olduğu açıktır. Lüzumsuz yakıştırmaları veya putlaştırmaları, olabildiğince arındırdığımız ölçüde, Atatürkçü hareketin olumlu ve olumsuzluklarıyla nasıl bir sosyal hayat hamlesi olduğu, başarılı olup olmadığı, daha iyi anlaşılabilir. Milli ve dini şuur*

*içindeki yükümlülüğünün, kendini bilme istikametinde hareket azminin, ne derece gerçekleştiği, doğru şekilde değerlendirilebilir. Dogmalardan uzak, peşin hükümlere mahkûm olmadan, objektif tarzda yaklaşılmazsa, bunlar tahakkuk etmez. Meselenin, inkâr edemeyeceğimiz bir duygu ve heyecan yönü vardır ki bu, insanları sürüklemiş, bazı şeyleri görmesini engellemiş veya görmezlikten gelmeyi tercihe sebep olmuş olabilir. Bu tavrın faydalarından söz etmek de mümkündür. Fakat doğruyu anlamaya çalışmanın, bu tavra daha çok yardımcı olabileceğine inanıyorum.*

*Atatürk'e ve devrimlere bakanlar, pek azı müstesna, genellikle bir taraftan baktılar ve onu incelemeye değil, övme ve yermeye talip oldular. "Atatürk Dogması" veya mutlak "Atatürk Reddiyesi" aşılmadıkça, birçok yol bize kapalı kalır. Konumuz özel olarak Atatürk olmamakla beraber, uygulamaya geçmiş olsun olmasın, onun fikir dünyasına eğildik. Fakat bizi daha çok ilgilendiren, devrimlerle meydana gelmiş ortamdır. Orada Atatürk tek başına değildir.*

*Doğru olarak gördüğümüzü, anladığımızı söylemekten asla çekinmedik. İlmin metot ve tavrına sadık kalmaya özen gösterdik. Hümanizm konusunda da, Atatürk devrimleri konusunda da böyle oldu. Yorumlanmasını mümkün gördüklerimizi yorumladık. Ortada bıraktıklarımız da oldu. Bu, başka hiç bir endişeden değil, yanlışlık yapma ihtimalinden kaynaklandı. Az da olsa ortada bıraktıklarımızı, okuyucunun bizden daha iyi değerlendirebileceği ihtimalini hesap ettik. İlmi endişeden doğan ve bizi hassasiyete zorlayan bu tip bazı köşeler hariç, çoğunluk sahanın, açık ve net olma gayretimize kolaylık sağladığı kanaatindeyim. Çok çeşitli ve bazen birbirine ters düşen görüş ve belgelerin ahenk ve yorumunu yapma gayretimiz yerini bulmamış olabilir. Bu gibi yerlerde, tespit ve tasvirimizden sonrasına, yani yorumlara ihtiyaç devam etmektedir.*

*İlmi bir çalışma niyeti taşıdığı için, bir ideoloji ve bütünlükçü bir sistem telkinine gitmemek maksadıyla, tartışma ve tenkitlerin blok blok kendi içinde yapılmış olmasının, bütünlüğü bozmamış olduğu kanaatimin paylaşılacağını ümit ediyorum.*

*Dil konusunda bir şey söylemek niyetinde değilim. Sadece iki kelime üzerinde kısaca duracağım. Hümanizm kelimesini, ne olduğu gibi (Humanisme) ne de menşeine uygun okunduğu tarzda (Ümanizm) yazmadık. Humanizm, hümanizma şekillerini de tercih etmedik. Kelimenin aslından tamamen kopmamak için "h" harfini muhafaza ederek, "u" harfini de okunuşuna uymak bakımından "ü" yaparak "hümanizm şeklini yeğledik. Yabancı eser isimlerinde orijinal şeklini, Türkçe teliflerde yazarın kullandığı şekli aynen aldık. Devrim ve inkılap kavramlarının farkları üzerinde durmak istemiyorum. Çünkü, bu fark önemine rağmen, bunun ötesine geçip, bir kelime fetişizmine düşme tehlikesi söz konusu olabilir. Öbür taraftan devrim, hem revolüsyon (revolution), hem evolüsyon (evolution)*

*hem de reform kavramlarının hepsinin yerine kullanılır hale geldiğinden, Türkiye'de olanlar da böyle bir karma içinde cereyan ettiğinden, üç manânın devrim kelimesiyle karşılanabileceği varsayılmıştır. O konunun gidişinde ve yorumlarda, hangi manâya daha uygun düştüğü, anlaşılabilir durumdadır. Ayrıca yine Türkçe'mizdeki ihtilal, ıslahat, inkişaf, tekâmül, evrim kelimeleriyle veya "alttan gelme", "tepeden inme", "süreç sonucunda oluşma" kavramlarıyla, yerine göre takviye edildi. Ancak ıslah, inkişaf ve tekâmül manâlarından fazlasını ifade ettiği için de, devrim kelimesi tercih edilmiştir.*

*Çalışmamda, önce sabırlarıyla bana yardımcı olan aileme, kaynak temininde, tercümelerde, dizgi ve tashihte, diğer teknik işlerde, emek ve yardımlarını esirgemeyen arkadaş, meslektaş ve öğrencilerime teşekkürü borç bilirim. Doç. Dr. Vecdi Akyüz, Dr. İsmail Kıllıoğlu, Doç. Dr. Zeki Arslantürk, Yrd. Doç. Dr. Dilaver Cebeci, Yrd. Doç. Dr. Veysel Uysal, Dr. Kürşat Demirci, Fatma Odabaşı, Mustafa Alıcı, Nurullah Abalı, Muhammet Özdemirkap, Mehmet Akif Demir, Perihan Baysal, Feyza Dağdeviren, Bekir Sıtkı Terzi, Muhlis Yaslı, Aytekin Şenzeybek, Ahmet Özdemir, Abdulkadir Harmancı'ya, yayıncı Mehmet Kılıç'a teşekkürlerimi sunuyor, kitaba takdim yazısı yazmak lütfunda bulunan muhterem hocamız Prof. Dr. Orhan Türkdoğan'a, minnettarlık ve şükran duygularımı takdim ediyorum.*

*Yümni SEZEN*
*İstanbul-1997*

# BİRİNCİ BÖLÜM
# HÜMANİZM NEDİR NE DEĞİLDİR

## I. FELSEFE, TARİH VE SOSYOLOJİ AÇISINDAN HÜMANİZM

### A. HÜMANİZM BİR FELSEFEDİR

Hümanist kelimesi 1539'da kullanılmıştır.[1] Bazılarına göre hümanizm, adı konmadan 14. yüzyılın ikinci yansında İtalya'da ortaya çıkmış edebî ve felsefî bir harekettir.[2] Hümanizm kavramının tabiata, insana, sanata nasıl baktığı yorumu gibi, büyük oranda Çiçeron'un yazılanndan çıkanlmış[3] olduğunu ifade edenler de olmuştur.

İçinde insan (homo-humain) kelimesi olduğu için, yanlış olarak "insanseverlik" mânasına alınan hümanizmin "sözlük karşılığı, insancıllık değil, insancılık tır."[4] Hümanizm homo (insan) isminin sıfatlanmışı olan humanismus'tan gelir. Yine Latince humanitas, insan tabiatı, insan topluluğu, insana özgü davranış mânalarına geliyor. "Latince yazan Hıristiyan düşünürlerinde humanitas, ilahiliği belirten divinitas'ın zıddı olarak kullanılmıştır."[5] "Yunanlılar Latince humanitas'a paideia diyorlardı. Serbest sanatları alet olarak telakki edenlerin tahsil ve terbiyesi anlamına geliyordu."[6]

Daha kelimeyle başlarken din karşıtı bir kavramla işe başlamış oluyoruz. Hümanizm gerçekte bir felsefenin, bir düşünce şeklinin adıdır ki, Türkçe ifade etmek istersek, "insancılık felsefesi" demek doğru olur. Hümanizm, yanlış-doğru her türlü anlam genişliğine yer vermekle beraber, biz bu çalışmamızda insancılık felsefesi anlamına ağırlık vereceğiz. Fakat onun bütün girdi-çıktılannı gözden geçireceğiz.

İnsanı temele alan hümanizm, bütün İzm'ler gibi bir felsefi biçim niteliğindedir. Hümanist yazarlann bir kısmı bu hükmü tekzip etmek istemişlerdir. "Hümanizm, soyut bir felsefe açısından geçerli değildir, derin sosyal ve iktisadî bir hareketin kültürel yapısını kurmuş olarak, müşahhas tarihi bir gerçeklik açısından geçerlidir. Hümanizm bir metot da değildir, kültür insanının sosyal bir devrimidir, kültür karakterli hareketle aynıdır"[7] denir. Bir başka yazar onu ideal olarak alır ve bir "kültür ideali"[8] gözüyle bakar. Bir diğeri onu bir ihtiras olarak

---

[1] Paul Faure, *La Renaissance*, 124.

[2] Bk. Nicola Abbagnano, "Humanism", *The Encyclopaedia of Philosophy*, IV, 70.

[3] Lewis W. Spitz, "Humanism", *Encyclopaedia of Religion*, VI, 511.

[4] Hüseyin Akan, "Hümanizm mi? Sizi Tenzih Ederim" 7 Ağustos 1995-*Yeni Şafak*.

[5] Bk. Boğos Zekiyan, *Humanism (İnsancılık), Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*, 17, 19.

[6] Nicola Abbagnano, "Humanism", *The Encyclopaedia of Philosophy*, IV, 70.

[7] Campagnolo, "Premier et Septiéme Entrétien (Birinci ve Yedinci Görüşme)" 2, 9 Eylül 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, 218, 355.

[8] Karl Jaspers, "Condition et possibilités d'Un Nouvel Humanisme" 8 Eylül 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, 181.

almakta gecikmez. "Hümanizm ancak bir tutku, ihtiras olarak gerçekleşebilir. İnsanların haysiyet ve şereflerini, insanların gayelerini ihtiva eden bir tutkudur."[1]

Kültüre bağlı hümanistler, hayvanlıktan insanlığa doğru bir yükseliş bulurlar.[2] Bunu ilerletenler, "haracılık lisanıyla, yalnız hayvanlann yetiştirilmesi değil, insantann'nın yetiştirilmesi mümkündür"[3] diye tenkit ve alaya gitmişlerdir.

Bu tartışmalara sonra devam etmek üzere, kelime ve kavrama dönersek hümanizm, gerçekte insanseverlik değil, kendiniseverlik anlamına daha uygundur. Nitekim humanismus kelimesini kullanan Niethammer, 1808'de insanseverlik ve İnsancılık Çatışması (Der Streit des Philanthroponismus und des Humanismus) adlı eserinde insansevercilik ve insancılık şeklinde iki eğilimi ayırt eder.[4] Philanthroponismus (insansevercilik) özgeci, hümanizm Benmerkezci manâsını verir gibi görünüyor.

Hümanizmin karıştırıldığı kavramlardan biri de humanité (insanlık) kavramıdır. İnsanlığın sosyolojik bir manâsı yoktur. Eğer bununla dünyadaki bütün insanlar kastediliyorsa, onu sosyolojik metotla incelerken parçalayarak incelemek zorundayız. Kültürler, tarihi boyutlar, siyasî, iktisadî, hukukî birimler ve bunlann ilişkileri içinde insanlık parçalan ele alınırlar. Fakat daha çok kastedilen ve hümanizmle aynı anlam içine sokulmak istenen insanlık (humanité) insana ait özellikleri işaret etmek istemektedir. İnsana ait genel özellikler, meziyetler, "olan ve olması gerekenler" olarak alınır ve ülküler yaratılır. Fakat insancılık (hümanizm) bundan farklı olup, diğer birçok felsefe gibi bir felsefedir. Yunan ve Roma'ya indirgenmek istenen, "Rönesans'ın ana tezahürü sayılan, insanı her şeyin ölçüsü yapan, insan tabiatını, sınırlarını, ilgilerini büyülterek konu edinen"[5], Batının Aydınlık ve Romantik çağ dedikleriyle bütünleştirilen hümanizmi, sırf bir insan ve insanlık meselesi olarak almak yanlış olur. İnsan ve insanlığa yalnız Yunan ve Roma düşünceleri, varlığı şüpheli yalnız Aydınlık çağ, yahut Romantik felsefe değil, her tür felsefe başvurmuş, dinlerin temel konusu olmuştur. Edipler, şairler her zaman ve her yerde insanlık konularını işlemiştir ve işlemektedirler. Bir felsefecimizin dediği gibi "Birbirine benzemeyen istikametlerden felsefe meselelerine nüfuz etmek mümkündür. Yeter ki bu istikametler bizi götürebilecek kabiliyette olsun, bir hareket noktası teşkil etsin"[6]. Hümanizm böyle bir kabiliyeti ve istikameti taşır mı? İnsandan hareket ettiği için taşıması gerekir. Fakat ilerlemesi, başladığı noktayı büyültmekten ibaret olmuş ve böylece başlama noktasını son nokta kabul etmiştir. Gerçek insanlık idealini, hümanizmin tarihinde bulmakta güçlük çekmişizdir. Felsefeciye göre "İlkçağa vakıa imanı hâkimdi. Mefkûre imanları insaniyetçilik ismiyle toplanır. Eski Yunan'da ve Roma'da buna ait bir tip bulamayız. Halbuki Budizm, Hıristiyanlık, İslâmiyet, insanî hareketi temsil eder."[7] Bunlar insaniyetçidirler, insancı (hümanist) değildirler. Eski Yunan ve Roma'da sınıfların varlığı, kölelere yapılanlar, kadınların

---

[1] André Ulman, *L'Humanisme de XX e Siécle*, 33.
[2] Bk. Pierre Henri Simon, *İnsanın Yargılanması*, 4.
[3] Henri de Lubac, *Le Drame de L'Humanisme Athé*, 56.
[4] Bk. Boğos Zekiyan, *Humanism (İnsancılık), Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*, 15-16, 116.
[5] Nicola Abbagnano, "Humanism", *The Encyclopaedia of Philosophy*, IV, 70.
[6] Hilmi Ziya Ülken, *İnsanî Vatanperverlik*, 1.
[7] Hilmi Ziya Ülken, *İnsanî Vatanperverlik*, 65.

aşağılanmış durumu, Avrupa'da kadınlarda ruh var mı, yok mu tartışmaları, haçlı seferlerinde vuku bulanlar, bugün Bosnalılara yapılanlar ve daha çok sayıda benzeri örnek gözönüne alınırsa, Yunan, Roma ve Batı'nın insanlıkta ve insancıllıkta, müspet manâda ön saflarda yer alması çok zordur. Öyleyse hümanizm, birilerine ve bir yerlere indirgenecek veya maledilecek bir insan ve insanlık meselesi değil, diğer birçok felsefe gibi bir felsefedir. Hümanizmi inceleyenler de tam olarak onu kavrayamamışlar yahut kendi ideolojilerine destek yapma peşine düşmüşlerdir. Bir kısmı bir insan ve insanlık felsefesi yapmış, yahut düşünce tarihi yapmaya girişmiştir. Hümanizm her devirde bir kültür ve düşünce modası gibi görünmektedir. Devrine göre şekil almıştır. "17. yüzyılda her biri matematikçi olan Descartes, Pascal, Leibniz'in tesiri altında hümanizm, matematik bir hümanizm olarak oturur."[1] Solculuğun ön planda olduğu dönemde hümanizm solculuk oluverir. "Bir insanın hümanist olup da solcu olmaması çok güç bir şeydir. Çünkü sol kanat, çok sayıda insanın mutluluğundan yanadır ve ayrıcalıklara karşıdır"[2] denir.

En iyimser tariflerden biri de şöyledir:"Hedefin dünyada kurtuluşa ve olgunluğa erişmesi olduğunu ilan eden, insan türünü şekillendiren temel ihtiyaçlara cevap vermeye dayanan, üzerinde birleşilmiş insan tabiatlarının toplamını ifade eden ekole hümanizm diyoruz"[3]

Hümanizmi, felsefî temellerine irca etmeden, insanlığın ortak ideallerinde aramak mümkün değil midir? "Yalana karşı doğru sözlülük, bencilliğe karşı özgecilik, sosyal yapıların değişmelerine rağmen ideal ortak değerler, insanlar arasında karşılıklı anlaşmayı mümkün kılan ortak idealler"[4] olamaz mı? Fakat bunun için ideal ile ideolojiyi ayırt etmek zorundayız." İdeal, olguya bağlıdır, hamlesini ondan alır, geleceğe doğru hali sürekli aşar, olana nispetle olması gerekendir. İdeoloji ise muhtevalarını fiilen gerçekleştirmeyi başaramayan durumdaki fikirlerdir. Belirli bir sisteme has olan ve bu sistemin ilgi merkezleriyle şartlandırılmış bulunan fikirlerdir. Vasıtalarını sübjektif olarak seçen bir iştiyaktır. Bir proje gibi ileri sürülse bile kolaylıkla ütopya ile karışır."[5] Bu durumda hümanizmi birinci haliyle, yani ideal ortak değerler olarak kabul edersek, onu felsefî kadrosundan koparmış oluruz. Hümanizm gayreti "eğer modern bir medeniyete dahil olmak, milli tarih hazinelerini ortaya dökmek, vatanın kuvvetli ve zayıf bütün kaynaklarını açmak"[6] ise, buna kimsenin bir diyeceği yoktur. Fakat hümanizm bu değil, "insanbiçimci (antropomorfik) bir dünya görüşü"[7], "dinden bağımsız bir kültür kurmak, insan ve dünya ile ilgili bir felsefe yaratmak"[8] anlamına gelmekte, vadisini de bu şekilde açmış bulunmaktadır. Onu bir kültür olarak görmek isteme-

---

[1] Louis Hautecoeur, "Premier Entrétien (Birinci Görüşme)" 2 Eylül 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, 211.

[2] A. J. Ayer, (İngiliz Hümanist Derneğinin Başkanı) *"Kenneth Harris İle Yaptığı Konuşmalardan" Hümanizm Üstüne Konuşmalar*, 18.

[3] Ali Şeriati, *İnsan*, 48.

[4] Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, 182, 210.

[5] Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, 180-181, 209.

[6] Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, 74.

[7] Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 60.

[8] Server Tanilli, *Uygarlık Tarihi, Çağdaş Dünyaya Giriş*, 56.

yen, 16. yüzyılda girişilmiş bir medeniyet hareketi[1] gibi kabul edenler olsa da kültürleri belli bir istikamete çekmek gibi üst zihniyet yapısı taşımıştır.

Hümanizm 16. yüzyıldaki hareketinde oldukça masum görünmektedir. "Bacon Allah'a inanıyor ama bunun ilme kanştırılmamasını söylüyordu. Başlangıçta hümanist düşünce insana muhtar bir alan sağlama peşindeydi."[2] "İnsanların dünya işlerine, tarihlerine, başanlanna, insan-tanrı ilişkisinden bağımsız olarak duyulan ilgiyi temsil ediyordu. Sonraları değişik durumlara yönelmiştir."[3] Muhtariyetle masumluktan çıkmaya başladı. Encyclopaedia Britanica, hümanizmi "insana, melekelerine, yaptığı işlere, isteklerine, mutluluğuna önem bakımından öncelik tanıyan görüş"[4] olarak tanımlıyor.

Lalande'in Ansiklopedisi de hümanizmi ve hümanisti şöyle tarif etmektedir: "Hümanizm, Antik Çağın bir zevki, bir düşünce tarzı olduğu kadar bir tapınmadır (Culte). Hümanist, Antik Çağı tanıdığı ve ondan ilham aldığı kadar, onları taklit ve kopya eden, tekrarlayan, çelişkileriyle büyülenen kimsedir. Hıristiyan vak'asını (dini) ortadan kaldırmaya yönelmiş bir mantığın son sınırlarına itilmiş bir harekettir."[5]

"Katoliklik, dini insanlık karşıtı bir duruma sokmaya sebep oldu. İnsanın asaleti yok edilerek Tanrıya ulaşılacak, Tanrının insanı sevmesi sağlanacaktı. Hümanizm buna karşı bir hareket olarak gelişti",[6] din karşıtı bir hareket oldu. Çünkü dinde (kilisede) insanın asaleti yok ediliyordu. Yine Britannica'ya göre hümanizm, "Rönesans'ın karakteristik yönelimidir. Kilisenin insanı küçümsemesine itiraz gibi olan hümanizm, insanı biyolojiye, siyasete ve soyut kavramlara dayandıran bütün görüşlere de karşı çıktı. 20. yüzyılın başında hümanizm yeni manâlar yüklendi. Schiller (1864-1937) kendi pragmatizm anlayışını ona verdi, hümanizm pragmatizm oldu. Böylece Protogoras'ın insan her şeyin ölçüsüdürüne uygun oldu ve sofizm ile hümanizm birleşti."[7] Protogoras'a göre her şeyin ölçüsü insan olduğu gibi, insanda da ölçü hoş yaşamaktır. İyi ile hoş da aynı şeydir.[8] Mutlak hakikate sırt çevirmiş olan bu sofistik ve hazcı-pragmatik tavırla hümanizm, insanın yeni hayat anlayışını ifade eden "dinden bağımsız bir kültür kurmak"[9] isteyen bir fikir akımı oldu. Artık her şeyin ölçüsü insandır özdeyişine bağlı olarak bir önerme, sonuçlarının pratik değeri olup olmamasına göre doğru veya yanlıştır. Hakikat veya hakikat dışılık, yönelinen şeye bağımlıdır. Zihnî hayat, gayeleri varsayar. Fakat bu gayeler ancak insan olarak bizim gayelerimizdir. Sonuçta her idrak, insan tabiatına ve onun ihtiyaçlarına bağımlıdır. Hüma-

---

[1] Emin Bilgiç, *Milli Kültür Davâmız*, 48.

[2] Hüseyin Akan, "Hümanizm mi, Sizi Tenzih Ederim", 7 Ağustos 1995, *Yeni Şafak Gazetesi*.

[3] A. J. Ayer, *"Kenneth Harris İle Yaptığı Konuşmalardan" Hümanizm Üstüne Konuşmalar*, 9-10.

[4] "Humanism", *Encyclopaedia Britanica*, XI, 876.

[5] André Laland, "Humanisme", Philippe Monnier, *Le Quattrocento, Livre II*. cap.I, 124.

[6] Ali Şeriati, *İnsan*, 52-53.

[7] "Humanism", *Encyclopaedia Britannica*.

[8] Bk. Platon (Eflatun), *Diyaloglar 2.Protogoras Y a da Sofistler Üstüne*, 163-164.

[9] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 188.

nizm, temel olarak insanın varlığıyla ilgili bir idraktir. İnsan zihninin kaynaklarınca tecrübe dünyası içine alınan beşerî varoluşla ilgili felsefî bir problemdir."[1]

Önce "edebiyat ve dil alanında kendini gösteren hümanizm, daha sonra felsefî ve dinî alanda çalıştı. Yeni Ahit'in yorumlanmasına da yansıdı."[2] Hümanizmin din veya dinsizlik ile ilişkisi ileriki bölümlerde ele alınacaktır.

Hümanizmde insana yöneliş, doğrudan insana ve onu aşana değil, insan son durak alınarak onun yaptıklarına, ondan sudûr edenleredir. Fransızların Petit Robert sözlüğünün dediği gibi hümanizm "insana ait olan her şeye tapmadır. Hümanizmin gerçek manâsı, insanı tanrı yerine koymadır. Antropomorfizm: İnsan merkezciliktir. İnsantanrı: Tanrıinsan Ernest Renan'a göre hümanizm, insana ait olan her şeyin kültüdür (tapınma)"[3] Klasik hümanizmin iki meselesi ortaya çıkar: İnsan ve hürriyet. Bunun keşfi de Protestanlığa ait olacaktır.[4] İster Auguste Comte'da olduğu gibi Allah yerine insanlık, ister Emil Durkheim'de olduğu gibi Allah yerine cemiyet konsun, ister ferdiyetçi veya Marksist felsefelerde olduğu gibi iktisadî insan (homoeconomicus) onun yerine geçsin, sonuçta insantanrı vardır ve hepsi hümanist felsefenin tezahürleridir. Bunlarda din yerine sosyoloji, müspet ilim veya iktisat geçmiştir. Bazen insantanrı, Sosyal Tanrı'ya dönüşür, yani toplum halinde İnsantanrı olur. Aklı, akılcılığı, soyut insan kavramını, sorumluluk veya hürriyet unutulmuş görünür ve topluma sığınılır:"Biz insanlar kendi başımıza birer hiçiz. Bizler birbirimize bağlıyız, birbirimizin üyesiyiz"[5] denir.

Her şeyin insanla kuşatılması ve insanla sınırlandırılması, diğer yönüyle merkeze insanın konulması, ölçünün insan olması, insanın da sınırlarının aşılmaması, aşkınlığın reddedilmesi, insandan üstün bir şey kabul edilmemesi, akılcılıkla izdivaç, bazen tabiatçılığa sığınma, bütün bunların evrensellik ilkesine uygun götürülmesi, işte bunlar hümanizmin özündekilerdir. Böylece hümanizm, "insanın kendisi üzerinde odaklaşan, soruları insanî olanın sınırlarını aşmaksızın cevaplamaya çalışan düşünce ürünü"[6] olur. Karşılıklı kendini anlatmada eksik kalan şeyin kendini aşma olduğunu ifade ederek, "hümanizmi kendini aşma" olarak alanlar[7] varsa da bu hümanizme yanlış bir bakış tarzıdır ve zannedildiği gibi insanlık düşüncesinin "alt dokusunu oluşturan bir transandantal (aşkın: müteal) işlev niteliğinde"[8] değildir. Aksine aşkın olana cephe almış, daha doğrusu kendinden aşkın varlık yerine, insan inşası bir aşkın saha koymak istemiş, bunu da İnsan Benmerkezciliği'ne bağımlı kılmıştır. "İnsanların üstünde bir tek şey kabul edilebilir: İnsanlık. Fakat bu, insanüstü metafizik bir kavram anlamında değildir."[9] "İnsan, daha fazla insan olmak istediği sürece insandır."[10]

---

[1] André Lalande, *Vocabulaire Tecnique et Critique de la Philosophie*, 306.
[2] Lewis W. Spitz, "Humanism", *Encyclopaedia of Religion*, VI, 511.
[3] Paul Robert, "Humanisme", *Dictionnaire de la Langue Française*, 855.
[4] Bk. Jacques Maritain, *Humanisme Intégral*, 24-27.
[5] J. Hemming, "Kenneth Harris ile Yaptığı Konuşmalardan" *Hümanizm Üstüne Konuşmalar*, 29.
[6] Laszio Versényi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, 26.
[7] Bk. Victor E. Frankl, *Duyulmayan Anlam Çığlığı, Psikoterapi ve Hümanizm*, 56 vd.
[8] Boğos Zekiyan, Humanism (İnsancılık), *Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*, 96.
[9] Faruk Erem, *Ümanist Doktrin Açısından Ceza Hukuku*, I, 6.
[10] Vercors, İnsan ve İnsanlar, çev: Erhat-Günyol İstanbul 1965, 28'den naklen Faruk Erem, *Ümanist Doktrin Açısından Ceza Hukuku*, I, 303.

Görüldüğü gibi hümanizm, bir idealist felsefe niteliğine de bürünür. Ama insan sınırı aşılmaz. Martin Lings'in dediği gibi hümanizmde bir insan "hayatını, insan ruhundan üstün hiçbir şeyin olmadığını savunmaya harcarsa, önde gelen aydın"[1] olmaktadır.

İnsandan başka bir üstünlük ve üstün varlık olmadığı için, başka deyişle insan yalnız olduğu için, ilkelerini kendisi kor, kendisi çözer ve yürütür. Bu niçin böyledir? Çünkü insan akıllı bir varlıktır. Akıl idare ve kontrol ile hürriyete açılışı sağlar. "Akılcılık insanlığın kusurlarını ve sapkınlıklarını iyi görür."[2] Akılcılık (Rasyonalizm) hümanizmin emrine girmiştir ve artık şöyle denecektir: "Akla uymakla kendimize uymuş oluyoruz ve böylece bir manâda biz de Tanrı oluyoruz."[3] Kibirlenen ve insanı tanrılaştırmaya kalkan akılcıların akılcılığı, kusur ve sapkınlıkları görür, fakat "tarihteki kahramanlıkları ve fedakârlık örneklerini, şehitlikleri görmez veya unutur. Bütün hakikati ortaya çıkardığını zanneder."[4] Hümanizm bu yolda, "mistisizme (burada dine demektir) karşı aklın bir zaferi", "Ortaçağın skolastik ve dogmatik dünya görüşünü bırakıp aklın üstünlüğüne inanan bir fikir ve estetik görüşe geçmek"[5] gibi görüldü.

Aklın üstünlüğüne inandığı iddia edilen hümanizm, gün geldi Bergson'un bahsettiği "dinamik dinin taklidi olan ve emperyalistlik haline gelen modern mistiklikler"[6] şekline de büründü. Yani bir din taklidi gibi oldu. Fakat bu, gerçek mistiklik değildi. "Gerçek mistiklik emperyalizmle barışmaz. Onda insan üzerine değil, şeyler üzerine hâkimiyet söz konusudur. Modern mistiklik ise, markası silinen bir din gibidir."[7]

Acaba hümanizm akıldışı ile mi yoksa Allah ile mi mücadele ediyordu? Akılcı olmayanla mı, Allah ile mi yarışıyordu? "Ortaçağ düşüncesi kılı kırk yaran bir akıl jimnastiği yaratmıştı."[8] Dini düşünce akılcılığı sonuna kadar kullanıyordu. O halde hümanizm, dini akılcılıktan farklı olmalıydı. Daha objektif, daha gerçekçi olduğunu iddia etti. Aynı zamanda bütün değerlerin aklî değerlere ulaşmasında birlik aramaktaydı. Ancak aklî değerler ya başka bir toplumun akılcı faaliyetinin ürünüdürler, ya akılüstünün aklîleştirilmesine dayanırlar. Esasen akılcılık, yani felsefe "akıldışının aklîleştirilmesi için sürekli bir teşebbüs"[9] değil midir? Başka akılcılıkların aktarılması yahut akılüstünün aklileştirilmesi gibi her iki halde de değerler, suni bir zihinci bütünleştirmeden kaçarlar. Bu bakımdan hümanizmi, değerlerin akılcı bir bütünleşmesi olarak görmek zordur.

Hümanizm evrensel değerler etrafında mı döner, ortak idealler etrafında mı? "Değerler Leipniz'de olduğu gibi ya varlığa, ya Durkheim'de olduğu gibi topluma aittirler. Her ikisinde de insan, kendinden üstün olan bu değerler âleminin ayna-

---

[1] Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, 39.
[2] Paul Hazard, *Batı Düşüncesinde Büyük Değişme*, I, 167.
[3] Claud Gilbert, Histoire de Caléjova, 57'den naklen Paul Hazard, *Batı Düşüncesinde Büyük Değişme*, I, 182.
[4] Paul Hazard, *Batı Düşüncesinde Büyük Değişme*, I, 167, 181-182.
[5] Sadi Irmak, "Atatürkçülüğün İlkeleri, İnkılapçılığın Fikir Temelleri", *Atatürkçü Düşünce*, 4.
[6] Henri Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 401-402.
[7] Henri Bergson, *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı*, 400-401.
[8] Cahit Tanyol, *Atatürk ve Halkçılık*, 11.
[9] Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, 36,199.

sıdır."[1] Yoksa değerler, vitalizmde olduğu gibi hayatî faaliyetin sonucu mudurlar? "Böyle ise tabiat ve toplum bu hayatî faaliyete tâbidir ve onun yansımasıdırlar. Böyle olunca da değerler, insandan bağımsız ve aşkın değil, insanlar tarafından yaratılmışlardır. Ya Nietzche'nin iddia ettiği gibi üst-insan tarafından, ya da pragmatistlerin iddia ettiği gibi sosyal hayat tarafından yaratılmıştır."[2]

Bu nazariyelerle hümanizme gitme mümkün görünüyorsa da, bizzat "değeri" izaha yetmemekte ve çelişmektedirler. Kişiye ait olanı kişilik dışı ile açıklayarak değerleri ele almaktadırlar. Aynı zamanda şartlarla açıklamış olmaktadırlar. Halbuki "şartlar kişiliği teşkil etmez, onun kurulması için zemin hazırlar."[3] İnsanı merkez ve tapınılan varlık gibi görmesine rağmen hümanizm bir miktar kimliksizlik ve kişiliksizlik üzerine yaslanmıştır. "Kişiliğin evriminde üç merhale görülür: 1- Süje, obje tarafından yutulmuştur. Çocuğun gelişmesinde animist devir. 2- Obje, süje tarafından yutulmuştur. Erginlik çağının Benmerkezcilik safhası. Bu, kavimler tarihinde romantik devre tekabül ediyor."[4] Burada kişilik cinsin benmerkezciliğine bağlandığı için bütün varlığı kendine hasretmektedir. İşte hümanizm böyle bir anlayıştan beslenmiştir. 3- Üçüncü safhada "iki had arasında birbirine tâbi olma yoktur. Süje ile objenin uygunluğu vardır. Bu, fertlerin ve kavimlerin hayatında gerçekçi devirdir."[5] O halde insanlığı hümanizmin hasredici felsefesinden ayırarak, onu "ruhî gerçeklik üzerine, vatanseverlik ve kültürler birliğine, evrensel-müşahhas insan ruhunun dayanağı olan kişiye dayandırmak"[6] tartışmalara açıklık getirebilir.

İddiaların tartışılabilmesi için bu felsefenin iyi tahlil edilmesi, bütün yönleriyle ele alınması gerekmektedir ki biz burada bunu yapmaya çalışıyoruz.

Hümanizm bir felsefe olduğu gibi, bir ideoloji damgasını taşımıştır. "14. yüzyılda ideolojik bir öze dayanan klasik hümanizm, 19. yüzyılda yeni anlamlar yüklenerek daha çok ideolojik mahiyete girmiştir. Bugün akılcı (rasyonalist), faydacı (pragmatist), tecrübeci (amprist), toplumcu (sosyalist), ferdiyetçi, gerçekçi, Marxçı, tanıtanır veya tanrıtanımaz bir hayli hümanizm anlayışlarından söz edilebilmektedir. İnsan kavramının her türlü düşünce ve davranışını kendinde toplayabilecek kadar geniş bir şümule sahip olmasından ötürü, belirsiz bir kavram haline de gelmiştir."[7] Tarih ve metafizik kavgası da yapılmıştır. Hakikat bir tarih meselesi midir, metafizik mesele mi? Tarih ve metafizik birbirine zıt olarak değil, birbirini bütünleyici olarak alınabilir. Fakat hümanistler insan gerçeğini tanımada tarihi esas almışlar, "ne aradığını bilmek şartı ile tarihi metodun hümanizmi ifade ettiği"ni[8] söylemişlerdir.

Hümanizm, iddialarına uygun olarak, evrensellikle iç içe yaşamak istemiştir. İnsan meselesinin ön plana geçmesinde, İlkçağda başlayıp gelişen evrensel insanlık, dünya vatandaşlığı, dünya devleti, tabiatta hür insan fikirleri de rol oynamıştır. Kinikler, I. ve II. dönem Stoacılar, Ortaçağda Dante, Dubois v.b. bu ko-

---

[1] Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, 30, 194.
[2] Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, 30, 194.
[3] Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, 31, 195.
[4] Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, 31, 195.
[5] Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, 31, 195.
[6] Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, 85, 86.
[7] Boğos Zekiyan, *Humanism (İnsancılık)*,
[8] Faruk Erem, *Ümanist Doktrin Açısından Ceza Hukuku*, I, 2.

nuda zikredilebilir. Yeniçağda da evrensel insanlık, dünya devleti fikirleri devam etmiştir.[1] Bunun tersi de varittir. Hümanist fikirler, evrensel insanlık ve dünya devleti fikirlerini beslemiştir. Belki birbirini doğuran bir süreçten söz edilebilir. Öbür taraftan hümanist telakkinin evrenselliği tartışılmıştır. Bazılarına göre bu evrensellik bir yanılgıdır. "Rönesans'ın insanı, merak ve arayış içinde olan, huzursuz, zaman zaman küstah bir kişidir. Dünya görüşü ne ilâhiyatçı, ne akılcıdır. Bu dünyanın haz ve acılarıyla ilgilenir. Dar anlamda ise kutsalın veya dinin yerine sanatı geçirmekle meşguldür."[2]

Hümanizmin evrenselliğinin diğer yönü hukukta belirir. Hak duygusu, hak kavramı, insan hakları, tabii hukuk, insanlık kanunları, hümanizmin evrenselde hukukla dolaşmasıdır. Jefferson'a göre "insan toplumsal ilişkiler için yaratılmıştır, ama toplumsal ilişkiler belli bir hak duygusu olmadan sürdürülemez. O halde insan belli bir hak duygusu ile yaratılmış olmalıdır."[3] Bütün insanları içine alan, hiç kimseyi dışarıda bırakmayan açık cemiyet için hukukun geçerliliğinden söz edilebilir. "Hürriyet, eşitlik, demokrasi olmadan, yani insanlık kanunları bulunmadan hümanizmden söz edilemez. Ceza hukuku da insanlık kanunlarına dayanmak zorundadır."[4]

Bir kısım ceza hukukçusu, beşerî hukukun tamamını hümanist hukuk olarak ilâhi hukukun karşısında düşünmüştür. Böyle düşünmüş olmakla beraber, hümanizmi insan için olan ve insan hakları ve insanlık kanunları çerçevesinde, insanî olan anlamında almışlar, din karşıtı bir saha zarureti içine sokmamışlardır. "İnsanca çözüm" arayışı içinde olmuşlardır.

Hümanizmi sıkıntıya sokan ve onun baş belası konularından biri ceza hukukundaki idam cezasıdır. İnsanî bir ceza sayılmadığı için, hümanistler öldürme cezasına karşıdır. Fakat bu genel bir kanaat değildir. Hümanizmin, ileride göreceğimiz gibi, zirvelerinden biri olan Hegel, diyalektik metoduyla bu bunalımı çözmek istemiştir. Hegel'e göre hukuk, bozulmayı eski tabiî haline döndürmedir. Suç da tabiî hali bozmak, yani onun inkârıdır. Diyalektik kanuna göre inkârın inkârı (reddin reddi) hakkın teyididir. Bu itibarla adam öldürme suçu, Hegel'e göre zaruri olarak ölüm cezasını icabettirir.[5]

Hümanizmin hukuka ve hukuk felsefesine, tabiatçılığa, idealist felsefeye veya pozitivist yahut da materyalist felsefeye uzantıları, her şeyi insanda düğümlediği için birçok çelişkiyi davet edecektir. Onun, "insan için, insan ile, insan tarafından" temel özelliği, bütün çelişki ve bunalımları halletmek azmindedir. Rönesans çerçevesinin özelliğine uygun olarak önceleri kilise sistemine bir tepki gibi görünür. Kilise sisteminin gözünü kapadığı tabiata yönelmiştir. "İçgüdülerimiz de duygularımız da bu tabiatın içindedir. Fazilet bu tabiata göre yaşamaktır"[6] şeklinde düşünülür. Hümanizmin tabiatçılığa başvurmasının incelenmesini ileriki bölümlerde yapacağız. Kilise ile mücadelesine bakarak, insana bir şahsiyet kazandırmayı amaçlamış olan bu hareketi, sağını solunu düşünmeden haklı görmek

---

[1] Bk. Leyla Özcan, *Evrensel İnsanlık İdesinin Batıda Teorik Tekâmülü*, 7-36.
[2] Zeynep Davran, "Reformlar", *16. yüzyıldan 18. yüzyıla Çağdaş Kültürün Oluşumu*, 46-47.
[3] John Dewey, *Özgürlük ve Kültür*, 161.
[4] Faruk Erem, *Ümanist Doktrin Açısından Ceza Hukuku*, I, 1-7, 10-11.
[5] Bk. Faruk Erem, *Ümanist Doktrin Açısından Ceza Hukuku*, II., 190-191.
[6] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 192.

acaba mümkün olamaz mı? Ancak o, belirli sınırlarda kalmayarak, bir tarafa kayarak dengeyi bozan bir tepki hareketinden ibaret olmayıp, kendine has bir felsefe olduğu için, onu haklı veya haksız görmek, dengedeki dozu muhafaza ile değil, bu felsefeyi benimseyip benimsememekle ilgilidir. Gerçekte hümanizm, insan ile Allah'ı çarpıştırmaktadır. İnsanı tanrı yerine koyan, kendi kendine tapar hale getiren hümanizmi, âdeta kutsallaştırılmış tabiat, kutsallaştırılmış cemiyet, ilâhî iradenin yerini alan ve kutsallaştırılmış akıl, ifade etmektedir. Hümanizmin en yanıltıcı yönü, "insan Mutlak Varlığa bağlanmayınca, değeri artar" zannıdır. Oysa Plotin'in dediği gibi, "insan kendi kendini aşmadıkça kendini keşfedemez."[1] Problemleri tabiatta veya "laboratuarda çözülemeyecek kadar büyük"[2] olan insanlık, yalnız bırakıldığı sürece, kendi değerini kendisinin anlaması güçleşir veya bu değer saptırılır. Bu sapma ile hep karşılaşacağız. İnsan ile insancılığın karıştırılmasına dayanan hümanist felsefe, yöneldiği sahaları da saptırmış, meselâ ilim ile ilimciliği birbirine karıştırmıştır. Aslında başka kanalda başka itici faktörlerle ilerleyen ilimi istismar ederek, kendine mal etmeye çalışmıştır. Brehier'ye göre "ilim ile hümanizm arasında tesadüfî bir ilişki vardı. İlmin değeri faydacı mülahazalardan türemiş bağımlı ve yapma bir değerdir. İlim ile hümanizm arasında bir aykırılık da yoktur, çünkü aralarında bizzat doğrudan bir ilişki yoktur."[3] Hümanizmin karakteri, tıpkı Roger Garaudy'nin pozitivizmi tarifindeki karakter gibidir. Garaudy, pozitivizmin temel karakteri için ilim ile ilimciliği birbirine karıştırmaktır"[4] diyor. Hümanizm de insan ile insancılığı, ilimle ilimciliği, tabiat ile tabiatçılığı birbirine karıştırmışa benziyor. İnsandan insanlığa gidilebilir ama insancılık, felsefî anlam taşıyan pazarlamacılık gibi bir şey oldu. Hümanizmin, ilim yerine ilimcilik eğilimi, Garaudy'nin deyişiyle tabiata saldırı ve şiddete yol açtı ve insanlara karşı şiddeti de kendinde barındırdı. Sapmalardan biri budur.

Hümanizmin bu zaafları, dayandığı tarihi temellerden mi geliyordu? Bu tarihi dayanakları veya Protogoras'ın izafiyetçiliğine ilâve olarak, puta tapıcılık veya maddecilik olarak görmek için kendimizi zorlamıyoruz. "Örnek aldığı Stoacılık, natüralist, kısmen panteist, yer yer materyalist bir anlayıştır. Çok tanrıcılığa saygı gösterir. Ona göre saf ruh yoktur. Var olmakla madde olmak aynı manâya gelir. İyi yaşamak ve akla göre hareket etmekten ibaret pratik fazilet esastır. Ana düşünce insanın bağımsızlığıdır."[5] İnsanın bağımsızlığı üzerinde durdular ama maddeciliğin kaderciliğine tâbi olarak hür olma çabası çelişkisini yaşadılar, Aristo realizminin içinde idealizm peşinde koştular. Hıristiyanlıktaki reform hareketinin başı "Martin Luther, hümanistlerin Aristoculuğunu, putperestlerin bir işi diye anlıyordu."[6]

Hümanizm, dayandığı tarihi temellerden sonra, hedefinde ve yetiştirdiği filozoflarda da maddeciliği ve Allah yerine insanı koyan bir anlayışı gerçekleştirecektir. Meselâ "Makyavelli, çağdışı bütün hümanistler gibi bir ilkçağ paganı (putpe-

---

[1] Emile Bréhier, *İnsan İlimlerinin Bugünkü Konuları*, 58.
[2] Sayid Mujtaba Ruknî Musavıları, *Batı Medeniyeti ve İslâm*, 111.
[3] Emile Bréhier, *Science et Humanisme*,10.
[4] Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 179.
[5] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 92-96.
[6] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 102-104; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 203.

resti), antik paganizmin hayranı"[1] olacaktır. İleriki bölümlerde ele alacağımız azınlık durumunda olan, ne dinsiz, ne de dine karşı olmayan, yahut panteizm şeklinde bir deizme dahil olabilen hümanizm kolu, bizi yorumlarımızda sertlikten alıkoyacaktır. Ancak galip olan ateist kol, hümanizmin gerçek yüzünü temsil ettiğinden, görüleceği üzere, değerlendirmeleri başka türlü denemeye imkân vermeyecektir.

Hümanizmi, bizi nirvanaya götüren din veya felsefelerde de aramak imkânı önümüze gelmiştir. Nirvanadaki anlayışı, hümanizmle birleştirebilecek nokta, "insandan ötesi hiçliktir" anlayışıdır. İnsan kavramındaki nihai anlam ve hedef değişmiyor ama hümanizmde akla ve duyulara bağlı bir genellik ve inşa, diğerinde bunlardan kurtulma yolunda bir çözüm isteği var. Belki "insan düğümü" çözülüyor ama boşluk kalıyor, hiçlikle karşılaşılıyor. Budist ile Stoacı'yı birleştiren böyle bir hümanizmin iki yakasında da dünya bütünüyle manâsız hale geliyor. Hatta kötülük ve ıstırap dolu bir dünya oluyor. Hümanizmin el atmak istemediği gerçek ise, Toynbee'nin dediği gibi "ruhun bu dünyadaki görevi, ona tahammül edip, onun dışına çıkmayı başarmaktır."[2]

Hümanizmin içine düştüğü bu bedbinlik felsefesi, Mutlak Hakikat'tan kaçmasından ileri gelmektedir. Tarihindeki büyük ismi Petrarca ile iyice açılan Mutlak Hakikatten kaçış kapısı ve buna bağlı bedbinlik, Schopenhauer'a kadar uzayacaktır. Ortaçağ kilise insanının peşinen dünyayı boş kabul etmesine karşı Petrarca ile gelişen, bu dünyanın evrensel bir acı olarak yaşanacağına inançla, Ortaçağ kilise insanınınkinden daha anlamsız hale düşülmüştü. Demek ki hümanizm, insana tapmaktan bedbinliğe kadar birçok tonu ihtiva eder hale gelmiştir.

Hümanizmi dönemlere ayıracak olursak 4 dönem halinde ifade edebiliriz: 1- İlkçağ hümanizmi, 2- Rönesans hümanizmi, 3- Romantik Çağ hümanizmi, 4- 20. yüzyıl hümanizmi. 1 ve 2 ye Grek (eski Yunan) ve Latin kültürü, 3'e Alman kültürü hâkimdir. 4'üncüye evrensel kültür hâkim kılınmak istenmektedir.

Bundan sonraki kısımlarda, hümanizmin dayanağı kabul edilen Antik Çağ ile Rönesans'tan sonraki durumu ve önde gelen temsilcileri, daha ayrıntılı biçimde tespit ve tahlil etmeye çalışacağız.

## B. ANTİK ÇAĞIN GENEL ÖZELLİKLERİ

### 1. Eski Yunan Ailesi, Gens'i, Cemiyeti

Meselenin sosyolojik boyutunu anlamamız için, hümanizmin dayandırıldığı, eski Yunan'ın toplum yapısına bakmamız gerekecektir.

Tarihi ve etnolojik araştırmalar birçok gerçeği bize sunmaktadır. Bu arada Marx ve Engels'in, başta Amerikalı etnolog ve tarihçi Lewis Henri Morgan (1818-1881) olmak üzere birçok araştırıcıdan elde ettikleri veriler, başka bir şey uğruna, yani kendi ideolojileri istikametinde kullanılmış olmaları bir tarafa bırakılırsa, bir gerçeği tespit etmiş olmaları bakımından dikkate değer ve hümanistlerin, özellikle Türk hümanistlerinin ülküleştirdiği, hümanist toplumu temel yapmak istedikleri eski Yunan toplum yapısını tanımamıza yardımcı olur. Engels der ki, "Marx'ın yazmış olduğu gibi Yunan kahramanlık çağında kadını, erkeğin üstünlüğü ve kölelerin rekabeti dolayısıyla iyice aşağılanmış olarak görüyoruz.

---

[1] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 192.

[2] Arnold J.Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 240.

Odise'de Telemak'ın, anasını nasıl azarladığı okunmalıdır. Homeros'da, ele geçirilen kadınlar, yenenlerin cinsi keyfine teslim edilirlerdi. Şefler, hiyerarşik sıralarına göre en güzellerini seçerlerdi. Bütün İlyada, bu köle kadınlardan biri konusunda, Aşil ile Agamemnon arasındaki bir çekişme etrafında döner. Yunan ailesinde ana, evin en büyük kadını olarak, kullanılan kölelerin gözeticisi olmaktan başka bir şey yapmaz.

Birkaç erkek kardeş, bir kadına ortaklaşa sahip olabiliyorlardı. Kansını güçlü bir damızlığın yararlanmasına amade bulundurmak, hatta bu damızlık, yurttaş sayılmasa bile, uygun karşılanıyordu. Schömann'a göre, Plütark'ın, içinde Ispartalı bir kadının kendisine teklifte bulunan âşığını kocasına gönderdiğini okuduğumuz bir parçası var. Yunanlı kadınlar, Ispartalılardan daha da aşağılanmış durumdaydı. Aristofanes, âşıkları korkutmaya yarayan moloslardan, iri kıyım bekçi köpeklerinden bahseder. Kadın Atinalı erkek için, baş hizmetçiden başka bir şey değildi. Atina'nın en parlak çağında, her şeyden önce devlet tarafından kolaylaştırılan çok yaygın bir fuhuş vardı. Kadın olmak için önce hafifmeşrepliğin gerekmesi, Atina ailesinin ocağına incir dikmiştir. Kadınların alçalmasının öcü, erkeklerin de alçalmasıyla alınmış oldu. Erkekler iğrenç oğlancılık uygulanmasına düşecek ve Ganimed mitosuyla tanrılarını şereften düşürecek bizzat kendi şereflerini de yitirecek kadar alçaldılar."[1] Bir başka yazar, eski Yunan için şöyle diyordu: "Fertleri ve devletleri çapulcu, alın terini hor gören, kaba kuvvete saygı gösteren, genç sefihlerle kart fahişeleri baştacı eden, kâh paralı asker, kâh haydut, tek amacı yağma, kibirde yalanda fuhuşta birinci, bütün meziyetlere düşman, kötü meziyetlerini ustaca kullanıp pazarlamış ve iki bin yıldır insanlığı aldatan bir kavimdir."[2] Yazarların anlattığı eski Yunan aile yapısı ve toplum düzeni, karakter yapısı, çağdaşlarının bazılarından daha iyi, bazılarından daha kötü olabilir. Eski Yunanı iyi bir örnek olarak vermek imkânımız olmadığı gibi, her şeye rağmen onu en kötü örnek diye vermek de doğru olmaz. İnsanlık birçok ilkel devirler yaşadı ki, bunlann bir kısmı, insan tabiatının bazı gerçeklerine dayalı olarak ve devrine göre, doğru ikazlara rağmen yaşanıyordu. Eski Yunan ve Roma, bu örneklerden sadece biriydi ve fakat ülküleştirilebilecek hiçbir yanları yoktu. Aksine düşük durumlar sergiliyorlardı. Düşünce sistemlerine de uygun düşüyordu. Fikir yapısındaki puta tapıcılık ve çoktanrıcılık, sosyal hayata elbette şu veya bu şekilde yansıyacaktı.

Yunan düşüncesinde "her gens, bir tanrıdan, aşiret şefinin gens'i daha güçlü bir tanrıdan (Zeus gibi) gelir."[3] Burada Hind zihniyetine benzerlik görüyoruz. Hind'de her sınıf, Brahma'nın (Tanrının) bir yerinden, meselâ Brehmenler (rahipler) başından, paryalar (aşağı sınıf) ayağından, diğerleri göğsünden, karnından, bacağından yaratılmışlardır. Benzer şekilde Yunan'da da sınıflann varlığı bütün keskinliğiyle sürmekteydi. Odysseia destanında geçen şu cümleler, eski Yunan toplumunun sınıflılığını ve sosyal durumunu açığa vuruyor: "Antinaos, domuz çobanına çıkıştı: Behey damgalı köle, domuz çobanı. Ne diye şunu şehre

---

[1] Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, 85-89.

[2] Eski bir diplomat imzasıyla, Les Grecs Toutes les Epoqhes (1870) (Bütün Devirlerde Yunanlılar)'dan naklen Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 14.

[3] Friedrich Engels, *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, 143. Bk. Homeros, *İliada, Odysseia*, 1963.

ilettin? Bizde serseriler mi eksikti? Sürü sürü dilenciler, çanak yalayıcıları mı yetmiyordu? Burada toplanıp Beyinin malını yiyen cemaat yetişmiyor muydu ki bunu da buraya davet ettin?"[1]

R. Hubert şöyle der: "Eski medeniyette vatandaşlık sıfatı ve hukuku, ancak gens'lerin başkanlarına verilmişti. Siyasi hak, fertler arasında eşitsiz dağıtılmıştı. Roma'da plébe'in (avamın) devlet işlerine nüfuz hakkını kazanması için asırlarca mücadele gerekti."[2]

Fakat her nedense eski Yunan'da demokrasiden bahsedilir ve insanlığı aldatan şeylerden biri de budur.

Eski Yunan'daki demokrasi, Marx ve Engels'in dediği gibi askeri demokrasidir. "Yunan yazarlarının Homerik sözde krallık için kullandıkları bazîleia_kelimesi, Marx'a göre yalnızca askeri demokrasi anlamına gelir."[3] O zaman "Atina'da 40 bin hür vatandaş ve bütün haklardan yoksun 110 bin köle bulunuyordu. Bu köleci oligarşiler garip bir şekilde demokrasi adını taşıyorlardı. Demokrasi babadan oğula geçen vatandaş imtiyazını kıskançlıkla koruyan bir azınlığın işine yarıyordu. Perikles, vatandaşlık hakkını baba ve ana yönünden Atinalı olan, Atinalılarla sınırlandıran bir kanun çıkartmıştı. Seçkin zümrenin içinde demokrasi oyunu oynanmaktaydı."[4]

Mitolojisinden farklı olan bir kısım Yunan düşünürlerinde aile, cemiyet ve devlet anlayışı, ya gerçeklere zıt, hayalî, ya da sınıf düzenini esas alan, bu düzene tabii ve akli dayanaklar arayan şekillerdeydi. Eflatun ve Aristo gibi iki örnekten biri olan Eflatun'un dünyası bir çeşit gölge dünya, cemiyet ve devlet anlayışı "gerçekleri gözönünde tutmayan, muhayyile gücünün meydana getirdiği"[5] bir cemiyet ve devlettir. Gerçekçi değildir. Sürü halinden gens'lere geçişte ailenin ve baba soyunun olmadığını, her çocuğun, her erkeğin çocuğun, her erkeğin her çocuğun babası olduğunu iddia eden Engels'in düşündüğü şeyi[6] Eflatun o zaman aileyi de kabul etmeyen komin sistemi olarak düşünmüştür. Hayalci olduğu gibi akılcı da değildir. Yönetici sınıfa, bağlantısız, sınırsız, mutlak yetki verilmektedir. Vücut yapılarına varıncaya kadar olması gereken bir model çizilmektedir. Eski Yunanın tanrıinsanından, kudret felsefesinden, Apollon-Diyonizos ruhundan Eflatun'u da ayırmak mümkün olmamaktadır. Sevgi meselesine gelince, her sınıfın sevgi ile dolu olması, fert ve aile olmadan, yine bir diğer Yunan düşünürü Aristo'nun dediği gibi, "denize atılmış birkaç damla bal"a[7] rağmen, denizin bal tadı vermesi, istenmektedir.

Aristo, cemiyet ve devlet felsefesinde daha gerçekçidir. Başlangıçta Eflatun'un tesirinde bir cemiyet ve devlet anlayışına sahip olan Aristo, sonra Eflatun'dan uzaklaşıp, tarihi ve tecrübi esaslardan çıkardığı gerçekçiliğe dönünce, Max Pohlenz'in deyişiyle ferdiyetçilik ve toplumculuk arasındaki orta yolu kur-

---

[1] Homeros, *Odysseia*, 254.
[2] R. Hubert, "Le Principe d'Autorité dans L'Organisation Democratique, 37-40'dan naklen Max Bonafos, *İçtimaiyat*, 363.
[3] Friedrich Engels, *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, 143.
[4] Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 58.
[5] Kâmuran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 66.
[6] Bk. Friedrich Engels, *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, 238-241.
[7] Sadri Maksudî Arsal, *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları*, 125.

maya çalıştı.[1] Fakat gerçekçiliği fazla katı hale gelmiş, sosyal ve siyasi sistemini, sınıf düzenini tabiat kurallarına dayandırmak istemiştir. Ona göre hür şahısla köle doğuştandır. Biri akıl bakımından, diğeri vücut kuvveti ve ağır işleri görme bakımından üstündür. Birinden idare edenler çıkar, diğerleri idare edilirler. Bu durum tabiat tarafından bu şekilde yaratılmıştır. Kölelik tabiat kanunlarına dayanır. Tabii bir olgudur. Hür yurttaşlar da, fakir, zengin, orta halli diye ayrılırlar. Sınıflanma, tabiata uygun olduğu gibi, anayasaya, yani sosyal kanunlara da uygundur. Sınıflanma, ahlakî sahaya da yansır. Köle dışındaki satıcı, işçi gibi sınıflar hür olsa da yurttaşlık haklarına sahip olamazlar. Bu sınıfların yaşayış tarzı, faziletli bir hayat sürmeye imkân vermez.[2] Aristo bu anlayışını milletlere de yayar, Barbar kavimlerin doğuştan köle olanlardan meydana geldiğini kabul eder. Kendinden olmayanlara Barbar denilmesi, eski Yunan ırkçılığından gelmektedir. "Euripides, Barbar kölelik için, Yunanlı hürriyet için doğmuş diyordu."[3]

2. Antik Çağ Felsefesinin Genel Özellikleri:

Hümanizmin belirgin özelliği Antik Çağa dönüş aşkıdır, denir.[4] Hümanistler, "rasyonel otonomi", "tarih ve tabiat içinde ve ona hakim bir insan", üzerinde durmak konusunda, Antik Çağa dönüşle yeniden doğuş ruhunu esas alırlar."[5] Eski Yunan'a dayalı böyle bir insan anlayışında, "ilahların mutlak gücüne sahip olma özlemi"[6] yatmaktadır. Bunun hikâyesi, Promete ve Diyonizos çelişkisinde bulunmaktadır. Hümanistlere göre "ilerleme, halk hizmeti v.b. sosyal dinamiği en iyi düzenleyen, Promete ve Diyonizos arasındaki çelişkidir."[7]

Bilindiği gibi eski Yunan dönemi, bir taraftan mitolojik çok tanrıcılığı, diğer taraftan çeşitli felsefi düşünceleri ihtiva eder. Eski Yunan Tanrıları şunlardır:

| | |
|---|---|
| Zeus | :Gök tanrısı. Tanrıların ve insanların babası. Avrupa dillerine geçen ve Tann manâsına gelen Dieu, Zeus'tan gelmektedir. |
| Hefoistos | :Demircilik tanrısı. Zeus bir öfke anında bunu yıldırım şeklinde yere göndermiş. |
| Atena | :Kalkan tanrıçası, şehirlerin koruyucusu. |
| Helios | :Güneş tanrısı. |
| Apollon | :Başarısız olan Helios'un yerine tutulan aydınlık tanrısı. Kızınca yeryüzüne yıldırımlar yağdırır. |
| Hermes | :Tanrıların habercisi. Ölülerin ruhlarını yeraltına gönderir. Seyyah, tüccar ve hırsızların koruyucusudur. |
| Diyonizos: | Toprak, bitki ve bereket tanrısı. Şarabın koruyucusu. |
| Demeten | :Ölüm tanrıçası. |

[1] Bk. Kâmuran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 88.
[2] Bk. Kâmuran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 89
[3] Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 63
[4] Bk. Lewis W. Spitz, "Humanism", *Encyclopaedia of Religion*, VI, 511
[5] Nicola Abbagnano, "Humanism", *The Encyclopaedia of Philosophy*, IV, 70.
[6] Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 59.
[7] Michel Maffesoli, "Reflexions Sur Une Forme de l'Utopie Sociale: Le Mythe du Progrès", *Contrepoint* 24/1977, 141.

| | |
|---|---|
| Poserdon | :Su tannlannın en büyüğü. Denizlerin ve göllerin tannsı. Adalann ve karalann dengesini sağlar. Dengeyi bozarsa deprem olur. |
| Amfitrite | :Deniz tannçası. |
| Afrodite | :Gök ve aydınlık tannçası. Deniz köpüğünden doğmuş. |

Bunlar arasında aile ilişkileri de tasavvur edilmiştir.[1] Yunan menşeli, Osmanlı tercüme odasından tarihçi gayrimüslim Kostantinidi Efendi'ye göre "Eski Yunanlılar tabii eserleri fen vasıtasıyla anlayamadıkları için onlara tannlık isnat edip, meselâ rüzgâr, güneş ve ateş, deniz, nehirler, Yunanlılar yanında bir Tanrı sayılırlar. Yine kuvvet ve şecaat, iyi, maharet, dirayet gibi özellikler de birer tanrı sayılırdı. Vehim ve hayal burada kalmayıp bunlara hayat, görev, iş yükleyip bir hayli efsane uydurmuşlardır."[2] Bütün hümanistlerin başvurduğu, insanın kudretini, insanlığın ilerlemesini sağlamanın sembolik zeminini oluşturan Yunan mitolojisi şöyledir: Yarı insan yarı tanrı olan Promete (Prometheus), şarabın koruyucu tanrısı Diyonizos'un sarhoşluğundan ve öbür tannlann uyumasından istifade ederek, kullanımını tekellerine aldıklan ateşi, insana yardım etmek için tanrılardan çaldı, içi boş bir sopada saklayarak insanlara getirdi. Durumu öğrenen tanrılar, insanlara Pandora'yı gönderdiler ve Promete'yi Kafkasya'da bir kayanın üzerinde zincire vurdular. İnsanlığın ilâhi ateşe sahip olmasından tannlar ürkmüşlerdi. İnsanın karanlıkta ve zayıf durumda kalmasını istemekteydiler. Promete ise insanlara medeniyetin doğmasını sağlayan bütün bilgileri, aydınlığı, aktarmış oluyordu. Yine aynı mitolojiye göre Herakles'in zincirden kurtardığı Promete, kilden bir insan yaparak ilâhi ateşin bir parçasıyla ona hayat verdi. Böylece Promete de tam tannlaşmış oldu.

İşte insan ve tann rekabetine dayanan, insanı tanrı yerine geçiren, mitolojideki, sonra da bütün dinlerdeki tann inanışını silerek, insanı merkeze almak isteyen, başta Nietzsche olmak üzere romantik çağ filozoflarını hayran bırakan, insan kudretini ve özellikle aklını (ateşi, yani medeniyet ve hakimiyet sırrını elde edebilme aklını) ilahlaştıran, Türk hümanistlerini de etkilemiş olan mitoloji buydu. İnsan saygı konusu oluyordu ve yükseliyordu. Mitolojinin hümanizmde yer almasını da bu teşkil ediyordu. "Tannlara benzediklerine olan inançları, kendi kendilerine saygı beslemelerine yol açıyordu. Böylece insana duyulan saygı ve verilen değer olarak hümanizmin ilk unsuru bu oldu. Sonra aklını kullanarak davranışlarına kendi karar vermesi, kendi kaderini yaratması, Yunan mitolojisinden doğan ikinci ilke olmuştur."[3] Marx da bu sembolizmi kullanmış, felsefeyi (ona göre idealist felsefe) halâ tanncı bulmuş ve şöyle demişti: "Felsefe Promete'nin inancıyla ittifak halindedir, kısaca tannlara karşı bir tiksinti duyuyorum."[4]

Yunan mitolojisi, her mitoloji karakterinde olduğu gibi "semboller"le açıklandı, yaratıcılığı reddeden, materyalist olan Yunan düşüncesinin sembolleri olarak görüldü. Promete Zeus karşısında bir sembol ve bir fikirdir. Zeus, kâinatın sembolüdür. Tabii ve maddi kanunlann sembolüdür. Yaratıcı değildir. Tabiatın hü-

---

[1] Bk. Friedrich Williams, *Ege Medeniyetleri Tarihi*, 78-79.
[2] Tarih-i Yunan-ı Kadîm 1870'den naklen Cemil Meriç, *Umrândan Uygarlığa*, 10.
[3] Müzehher Erim, *Ernest Granger'in Mitoloji eserine yazdığı Giriş'ten*, 20-22.
[4] Ali Şeriati, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 55.

kümdandır. Yeryüzü zindanına mahkûm olan insanın dostu Promete, öngörüşün, akletmenin, düşünmenin ve iradenin sembolüdür. Tabiatta olmayan ateşi insana sağlamıştır. Buradaki ateş, aydın olma şuurunun sembolüdür. Bu sembol, insanın hem ilâhi özelliğine, hem işkence çekişine, derbeder oluşuna işaret etmektedir. Promete, vahiy dinlerindeki şeytana, ateş de yasak meyveye benzeyebilir.[1] İşte Yunan mitolojisine dayanan hümanizmde, yer ile gök arasında, yani insanla Tanrı arasında rekabet, zıtlaşma, bir tür haset ve kin hakim oldu. Bu düşmanca ilişki, Yunan mitolojisinde tabiidir ve ilericiliktir. Çünkü tanrılar, her biri türlerin ilâhıdırlar. İnsan gün geçtikçe artan gücü ve benliği ile bu tanrısal güçlere karşı savaş açarak tabiata hakim olmak, kendi başına buyruk olmak istemiştir. İnsanın gökle (Tanrıyla) bağlarını koparıp, insanın kutsallığına ulaşma çabası, Yunan hümanizmini başlatmıştır. Hümanizm gök karşıtlığı yüzünden dünyalı olmuş ve materyalizme eğilim göstermiştir. Materyalizm sınırları içine çekilmiş olan liberalizmde de, yani Batı burjuva sınıf kültüründe de, Marksizm'de olduğu gibi, bir alınyazısına sahip olmuştur."[2] Batının Tannya karşı kin, nefret ve hınca, Yunan mitolojisinden kaynaklanıyorsa, sekülarizmi ve laisizmi açıklamak daha kolaylaşacaktır.

Tanrıya karşı tiksinti duyma ve onu reddetme, bunu ifade eden Marx'tan çok önce, daha o zaman, mitolojiyi doğuran çok tanrıcı toplumda kendini göstermişti. "Kritas'a göre din, kanunlara itaat etsinler diye insanların yüreklerine Tanrı korkusu salmak üzere icad edilmiş veya bulunmuş bir yalandır."[3]

Hümanistlerin hayranlık duyduğu diğer bir isim Homeros'tur. Homeros mitolojiyi belki doğuran, belki nakleden kişidir. Nietzsche'nin hayran olduğu, Türk hümanistinin de övdüğü[4] Homeros, Eflatun'un tespitine göre "insanlar arasındaki ilişkilerden, tanrıların kendi aralarındaki ilişkilerinden, tanrıların insanlarla olan çeşitli ilişkilerinden, gökyüzünde olup bitenlerden, Hades ülkesinde olup bitenlerden, tanrıların ve kahramanların gelmiş geçmişlerinden söz eden"[5] biridir. O, "kasabadan kasabaya giden fakir ve kör bir şarkıcı tipini canlandırıyor. Belki bu destanları uzun süre söylemiş rapsod sülalesinin soyadıydı. Belki de destan parçalarını toplamakta en ileri giden bir şairdi."[6] "Tabiat kuvvetlerini, güçlü varlıkları, başarılması zor olan toplumsal ve siyasi olaylan tanrılaştırmış ve bunlara önderlerin, zorbaların, komutanların, kahramanların romantik ve trajik karakterlerini yüklemiştir. Tanrıları bir takım çelişik ve ahlak dışı niteliklerle de açıklamıştır. Bu tanrılar doğar ve doğururlar. Özel besin alırlar. İnsanlar gibi süslenirler. Âşık olurlar. Savaşırlar. Rüşvet alırlar. İnsanlara soygunculuk ve aldatma sanatını da öğretirler."[7] Hümanist neden Homeros'a hayrandır? Çünkü Homeros, insan ve tanrı ilişkisini, tanrıları ve tannyı bir çırpıda silebilecek, Tanrının yerine insanı ikame edebilecek bir incelik içinde ifade etmiş, insan kudretini tanrılaştırmıştır. Mitolojiyi yorumlayabilene göre Tanrı, insan gücünün, insana ait olayların, kısacası insanın, yüceltilme psikolojik mekanizmasından ibarettir. Ho-

[1] Bk. Ali Şeriati, *İnsan*, 349-352.
[2] Ali Şeriati, *İnsan*, 49-52.
[3] Laszio Versényi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, 93.
[4] Bk.Suat Sinanoğlu, *Türk Hümanizmi*, 140-143
[5] Platon (Eflatun), *Diyaloglar I. İon (Şiir Üstüne)*, 264.
[6] Friedrich Williams, *Ege Medeniyetleri Tarihi*, 77.
[7] Cemil Sena, *Tann Anlayışı*, 88.

meros "insana çok değer verdiği için, insanı tanrılar karşısında yücelterek, hürriyetlerini, Tanrı iradesini de aşan bir kuvvetle süslemiştir."[1] Çünkü Yunan mitolojilerinde insanın tanrılara karşı zaferleri de işlenmiş, tanrılaşan insan örnekleri verilmiştir.

Araştırıcılara göre İlyada ve Odesa destanları ve diğer Yunan destanlarının sosyolojik izahı vardır ve bunlar," şairlerin yarattığı ve asilzadelerin yansıması olan bir tanrılar sistemidir. Kralın çevresindeki asillerin yerini, Zeus'un çevresindeki tanrılar almıştır. Önce aristokrat çevrede rol oynayan tanrılar, sonra aşağı sınıflarca da benimsenmişlerdir."[2]Gerçekte Yunan toplumunda, içten içe çok tanrıcılığa karşı bir mücadele mevcuttur. Bu mücadele filozoflarda görülür. Fakat bunda yeteri kadar başarılı olamamışlardır. Bu başarısızlık o gün için normaldir. Birinden diğerine geçişi zor olmayan insan ile tanrı arasındaki ilişkide, insan lehine bir ağırlık kazanma, tanrı anlayışındaki düşüklükten ve mitoloji saçmalıklarından gelmektedir. Bir kısım felsefe de bu saçmalıkları desteklemiştir. Ancak insanın ölçü oluşu, mutlak şüpheciliğe kadar da varmıştır.

Hümanizmin sadece Yunan mitolojisinden ilham aldığını söylemek elbette zordur. Antik Çağın, bu mitolojilerle bazen uyuşan, çoğu kez çatışan bir de felsefeleri vardır. Bu felsefelerin içinde akılcı felsefeler, tabiatçı felsefeler bulunur. Hümanizmi bu felsefelere dayandırmak, sembolik olarak da olsa mitolojileri öne çıkarmaktan daha önemli olamaz mı? Bu konuda hiçbir hümanist arı duru bir şey söyleyebilmiş değildir. Ancak, insanın ve aklının merkeze alınmasında, her ikisinde de birliktelik bulmak istemişlerdir. Yunan mitolojisiyle felsefeleri arasında bir yoruma gitsek bile, karışıklık şuradadır ki, Antik Çağ denilen dönem, bir tek uyumlu fikri, açık bir anlayışı, tek bir felsefeyi ihtiva ve ifade eden bir dönem değildir ve böyle olması da normaldir. Mitolojiyi ve çok tanrıcılığı bir tarafa koysak dahi, bunlarla mücadele eden monist felsefeleri (Varlığın ve üstün kudretin birliği felsefesi) hatta teist monizmleri (Allah'ın birliğini esas alan dinci felsefe) mi hümanizme esas alacağız, yoksa meselâ Xenophanes'in materyalist-panteizmini mi? Şüphecileri mi, Sofistleri mi? Materyalistleri mi? Hepsinde müşterek bir "insana ve akla yönelme" bulmak istemek çok iddialı bir anlayıştır ve bu zıtlık ve çeşitlilikleri tek bir stile indirmek güçtür.

İnsan her şeyin ölçüsüdür diyerek hümanizmin ana kan damarlarından birini teşkil eden Protogoras'la ilk çatışan Gorgias'ta logos (akıl) anlayışı, ruhu dar sınırlarından kurtarıp onu ilahi olana doğru götürmek oldu. Heraklites'in, "her şey değişir ve bu değişim, ateşle bir ve eşit sayılan logos kanununa tâbidir" demesine karşılık Parmenides tersine "her şey değişiyor görünse de gerçekte aynı kalır" diyordu.

Eski Yunan düşüncesi, kendi içinde çatışmakta olan, doğruları yanlışları bulunan, sürekli tezatlar taşımış bir durumdaydı. Bir tarafta mitolojinin her türlü putperestliği, diğer tarafta aşın fanteziler, bir tarafta akılcılar, diğer tarafta hazcılar, hem hazcı hem akılcılar, bir tarafta dogmatikler, diğer tarafta şüpheciler, bir tarafta tabiatçılar, materyalistler, diğer tarafta ütopyacılar, toplumcular, ferdiyetçiler, çarpışıp durmuştur. Bu durum normaldir ama, hümanistlerin, hele Türk hümanistlerinin iddia ettikleri, daha doğrusu zannettikleri gibi insanlığın

---

[1] Cemil Sena, *Tanrı Anlayışı*, 88.

[2] Friedrich Williams, *Ege Medeniyetleri Tarihi*, 77-78.

örnek alacağı tek bir ideal biçimin potansiyel gücünü temsil edebiliyor muydu? Çekinmeden ve hiçbir duyguya kapılmadan söylemeliyiz ki bu çeşitlilik, tezat, hatta karmaşa içinde, çok güçlü fikirler, felsefi düşüncenin yüksek örnekleri görülür. Belki de hümanizmi şımartan bunlar ve bunların açtığı fikir süreci olmuştur. Bu fikirler, hümanist karakterli hukuk, devlet ve toplum felsefeleri de yaratıyordu. Throsmachos'a göre "insanlar arasında iktidar için bir mücadele vardır, hâkim olan içgüdü, başkalarına hâkim olma içgüdüsüdür. Kendi iradesini başkalarına kabul ettirme içgüdüsüdür. Kanun, kuvvetlilerin zayıflara zorla kabul ettirdikleri iradeden başka bir şey değildir. İnsanları âdil olanlar-âdil olmayanlar diye değil, kuvvetli ve zayıf olanlar diye ikiye ayırmalıdır. Kallikles'e göre adalet, zayıfların kuvvetlilere karşı, onları kuvvetlerini kullanmamaya zorlamak için başvurdukları bir hiledir. Adalet gibi ahlak da böyledir. Ancak kuvvetliler bu hileye aldanmayacak kadar akıllı iseler, kuvvetlerini kullanmaktan geri kalmazlar."[1] Bu anlayış, yüksek dinlerin hayat damarlarından biri olan "adalet" kavramıyla çelişecek, kuvvetlinin hâkim olmasının, zayıfın onun iradesine itaat etmeyi kabul etmesinin esas olduğu "hakimiyet ve tabiiyet sözleşmesi" şeklinde, Makyavelli ve Hobbes'ta devlet felsefeleri olarak, yani hümanizm lehinde, sonradan karşımıza çıkacaktır. Nietzsche'ye kadar varan, hâkimiyet ve üstün insan nazariyesinin köklerini de besleyecektir.

Akılcı karakterde bu düşünceler, mantık dışı mitolojiye cephe almıştı. Homeros ve Hesiodes, insanlıkla ilgili olan bütün kötü şeyleri, tanrılara da malediyorlardı. Tanrıları insan kılığında tasarlayıp, hırsızlık, zina, aldatmaca gibi bütün kötü şeyleri yapabileceklerini tasarlamışlardı. Xenophanes'e göre eğer öküzler ve aslanlar da resim yapabilselerdi, kendi tanrılarını öküz ve aslan şeklinde çizerlerdi. Xenophanes, insanbiçimli (antropomorfik) tanrı anlayışından iğrendiğini söyler. Yunan mitolojisinin mantık dışı, ilkel, gayri insanî unsurlarla dolu olduğunu, Homeros ve Hesiodus'un tanrı diye anlattıkları saçmalıkları tespit ve tenkit eden Xenophanes'in kendisi panteist idi ve panteizmi materyalist bir panteizmdir.[2]

Pisagorcular "bilgiyi matematik düşünceden ibaret görüyorlardı. Tenasühe (ruhların beden değiştirmesine) inanıyor, bu yüzden et ve bazı sebzeleri yemekten kaçınıyorlardı."[3]

Heraklites'e göre "alemin aklı (logos) olan ateş, âlemin ana maddesidir."[4]

Pisagor, Xenophanes, Heraklites, Parmenides, Zenon, akılcı düşünceyi esas alarak, Yunan halkındaki ve yönetimindeki saçmalıkları düzeltmeye çalıştılar. Yunan putperestliğine karşı çıktılar. Devletin tanrıları demek olan Yunan tanrılarına, fikirleriyle karşı geldiği için, Anaxagoras Atina'dan kaçmak suretiyle ölüm cezasından kurtulmuştur.

Tanrıinsan ilişkisi, insan için tanrılaşmak kavramını getirmişti. Bilhassa kahramanlar, hükümdarlar için kullanılıyordu. Hindistan'a kadar geniş bir hakimiyet kuran Makedonyalı İskender (Aristo'nun öğrencisi) "M.Ö. 324'de Yunanistan'a

---

[1] Kâmuran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 34-35.
[2] Bk. Cemil Sena, *Tann Anlayışı*, 110-111; Kâmuran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 16-19.
[3] Kâmuran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 17.
[4] Kâmuran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 19.

gönderdiği iki buyruktan birinde, Kosint birliğine giren tüm Yunan devletlerinin İskender'i bir tann olarak tanımalannı istemişti. Bu, Yunanlılan endişelendirmiyordu, çünkü Yunanlıların dinî görüşlerine uygun bir hareketti, 323 yılında Babil'e gelen bir heyet, İskender'in tannlığının kabulünü İskender'e resmen bildirdi."[1]

Bu devre dinî mahiyette olmakla beraber, filozofların, bilhassa sonradan gelenlerin önemli bir kısmı, paganizmin (putperestliğin) karşısında materyalizmi tercih etmişlerdir. Dini de kötülük kaynağı olarak görmüşlerdir. Dinin insanlığına karşı, ilmî determinizmin ilk temellerini attığı iddia edilen eski Yunan hümanizmi şöyle söyler:Din bunca kötülüğü doğurabildi.[2]

Daha olgunlaşmış dönemlere gelirsek, Eflatun'da (Platon) da tanrılar kavramı muhafaza edilmiştir. "Hayatı boyunca tanrılar ve insanlardan gördüğü ödüller, karşılıklar", "kendimizle de tannlarla da dost oluruz" gibi Eflatun'un çok sayıda ifadesi bilinmektedir.[3] Eflatun'un kâinatı bir gölge kâinattır. Aristo'nun kâinatına gelince yanlıştır. Dünya sabit, diğerleri onun etrafındadır şeklindeki Batlamyus kâinatıdır ve bu kâinat anlayışı, Kopernik ve Kepler ile yıkılınca, Aristo'nun piramide benzer kâinatı da yıkılmıştır.

Aristo'ya göre tabiat esastır, benim zihnim ona tâbidir. Düşünce, gerçeklik dünyasındaki varlıkların zihnimizdeki bir yansıması, bir suretidir. Aristo mantığı böyle bir ontolojik karakter taşır. Aristo'yu belli bir istikamete çekmek suretiyle materyalizme varmak mümkündür. Esas olmayan, tâbi ve yansıyan bir varlık olarak insanı ele aldığı için de Aristo'dan olsa olsa tabiatçı bir hümanizm doğar. Daha önceki kısımda gördüğümüz Barbarlık, sınıfların doğuma, yani tabiata dayandırılması, bu zihniyetin ürünüdür. Tabiatçı hümanizm, daha başka şekillere de girecektir. Eflatun, Aristo ve diğerlerinde görülen sosyal anlayış, Yunan düşüncesinin genel karakteriydi. M.Ö. 5-2. yüzyılda Yunan'da "zenginlerin demokrasisi (idaresi), şiddeti ortaya çıkaran oligarşi, fakirlerin demokrasisi (idaresi) despotik bir nitelikteydi."[4] Genel olarak "Antik Çağ felsefeleri ve ahlakları, aklî değerlerine rağmen ayrılıkçı olmuşlardır. Sosyal sınıflar, kölelik, sosyal eşitsizlik, Eflatun ve Aristo'da bile tipik misallerdir. Yunan felsefesine hâkim olan şehirli-barbar ayırımı, ancak Stoacılıkta kaybolmaya başlamıştır."[5]

Yunan düşüncesinin bir ürünü ve Yunan felsefesinin bir şubesi olan Epikürcü felsefe, ilke olarak iyi ve doğru diye bir şey tanımaz ve hazcı, yani tam olarak ferdiyetçi, faydacı bir felsefe ve ahlak görüşüdür.

Yunan'ın taklidinden, birkaç müessese ilâve etmesinden ibaret Roma'ya gelince, "Roma'da bulduğumuz bütün değerler, Yunanistan'ın can sıkıcı bir yankısından başka bir şey değildi."[6] Roma'nın Helenleşip Helenleşmediği, Sezar döneminden itibaren Helenizm Doğu demek olduğuna göre Roma'nın Doğululaşıp Doğululaşmadığı da tartışılmıştır.[7] Fakat her halûkârda Roma, çok tanrıcılığa,

---

[1] Friedrich Williams, *Ege Medeniyetleri Tarihi*, 227.
[2] Bk. Jean Cornec, Laicité, 5.
[3] Bk. Eflatun, *V. Devlet*, 404, 414.
[4] Fustel de Coulanges'den naklen, Felicién Challaye, *Mülkiyetin Tarihi*, 30.
[5] Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, 51.
[6] Clive Bell, *Uygarlık*, 35.
[7] Bk. René Grousset, "L'Humanisme Classiqne et Le Monde Moderne" 31-Ağustos-1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, 10.

sınıfçılığa, ırkçılığa devam etti. Garaudy'in dediği gibi "savaşmak ve yönetmekten başka bir şey bilmeyen Roma imparatorluğu, bütün mağlup milletleri soyarak yaşadı."[1] Kültür ve medeniyette ilerlemiş denilen sonraki Avrupa da bütün ilerlemişliğine ve yaratıcılığına rağmen, insan anlayışındaki özellikten olacak, bu Roma çizgisini devam ettirmiştir.

Antik Çağı hümanizme kaynak alanların bir sorunu da Yunan ve Roma'nın tam olarak özgün, her şeyin orada başladığını kabul eder görünmeleridir. Yunan'a olan tesirler gözardı edilmektedir. Fikir ve felsefelerin yeryüzünde karşılıklı tesirlerini ve yayılmasını, çöküş ve yükselişlerini takip edemeyenler, dünyayı birbiriyle ilgisiz, kaliteli kalitesiz diye fikir ve zihniyet kamplarına bölmeye, bu yetmiyormuş gibi tek ve mutlak medeniyet kabul etmeye kalkmışlardır. Medeniyetler, ileride göreceğimiz gibi, tek çizgi halinde ilerlemiyor ve birbirine birikimleri devredebiliyor. Batıp sönüyor, yine doğuyor. "Ege'deki eski medeniyetin Yunanlıların eseri olduğu sanılıyordu. Oysa 20. yüzyıl başından başlayıp devam eden sistemli kazılarda, çevresindeki medeniyetlerin incelenmesi ve Ege Medeniyetleriyle ilişkilerinin ortaya çıkarılması, dinleri ve dilleri ile ilgili araştırmalar sonucunda, Yunanlıların Ege'deki medeniyetin sadece mirasçısı olduklarını ortaya çıkardı."[2] Sonra benzer karakterde medeniyetler mevcuttur ve Yunan'a özgü değildir. "Uygur Türk medeniyeti de Yunan medeniyeti gibi karşılıklı tesirlerin doğurduğu bir girift medeniyettir. Özellikle dinî sanat (dinî edebiyat, resim, heykel, nakış) ve teknik sahada birçok bediiyatçıların eski Yunan sanatı ile karşılaştırmaya kalktıkları yüksek bir medeniyettir. Wachsberger'in Sanat Tetkikleri Serisi İçinde Çin Türkistan'ı adlı eseri, Grünwedel'in Chotscho'su ve Franck'ın Beitrage zur Kenntnus Zentral-Asiens'i ve diğer birçok eserleri buna aittir."[3]

Eski Yunan'a özellikle bilim ve teknik olarak, bir şey yüklemek istemeyenler vardır."Voltaire'e göre Yunanlılar hiçbir şeyi keşfetmemişler, pek az şeyi, o da çok geç, ıslah etmişlerdir. Riyaziyecilere göre ise, Yunanlılar cebirden habersizdir. Hintlilerden aldıkları hesabı da, Mısırlılardan aldıkları hendeseyi de (geometri) berbat etmişlerdir."[4] Esasen, bütün insanlığın kültür ve medeniyetlerinin temel dayanağı olan üç büyük keşif ve icat olan ateşin, tekerleğin ve yazının bulunuşu, Yunan döneminden öncesine ve Yunan toplumunun dışındakilere aittir. Çağına göre, bazı yönlerden üstün ve özgün görsek bile eski Yunan dönemindeki felsefe, kendi dönemine bile yetmemiş, kısa sürede çöküşe uğramıştır. Alfred L. Kroeber'e göre verimli dönem, M. Ö. 585'den 270'e kadar devam etmiştir. Bundan sonra artık yetenekli insanlar tarafından bile hiçbir şey ortaya konamaz olmuştur. Bu felsefenin geliştirdiği kalıplar tükenmiştir.[5] Fakat bu dönem içinde, önemli ürünler veren ve sonrakilerde yeni çiçeklerin açmasına sebep olan bir hamle bulunduğu inkâr edilemez. Ancak bu hamle bir mucize niteliğinde değildir. Kendisine gelen tesirleri, özellikle Mısır'dan ve Doğu'dan gelenleri hesaba katmalıdır. Hümanistlerin gözü kapalı iddia ettikleri "Yunan mucizesine eski bakış artık zaafa uğramıştır. Eski Yunan kültürü müstakil bir kültür değildir.

---

[1] Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 64.
[2] Friedrich Williams, *Ege Medeniyetleri Tarihi*, 9.
[3] Hilmi Ziya Ülken, "Uygur Türk Uyanışının Kaynakları", *A.D.F.H.*, II, 273.
[4] Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 15-16.
[5] Kroeber, Configuration of Culture Growth, 32 ve Sorokin, Dinamics, II Bl.1-10'dan naklen P. A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, 145-146

Başta Mısır olmak üzere, Suriye, Mezopotamya ve hatta İran yaylasından gelen Hind ve Orta Asya medeniyetleriyle bağlantılıdır."[1] "M.Ö. 7. ve 6. yüzyıllarda Doğu'dan aldıklarını kendi yapıları içinde eritmişler ve 5. yüzyıl medeniyetinin temellerini böylece atmışlardır."[2] Eski Yunan mistisizmi, Hind mistisizminden etkilenmiş, farksız şekilde tenasühe yer vermiştir. Bu fikir Eflatun'a da tesir etmiştir. Eflatun Doğu'yu gezmiş ve çok etkilenmiştir. M.Ö. 7. yüzyıl İran'daki Zerdüştlüğün çarpışan iyi ve kötüsü, önce Pisagor'u, sonra Eflatun'u etkilemiştir. Eflatun'da idealar dünyası ile görünüşler dünyası şeklindeki ikilik olarak karşımıza çıkmıştır.

Latince'nin virgülü (,) , Arapça "ve" manâsındaki vav (9) harfinden geçmiştir.

Yunan düşüncesinin önemli bir özelliği olduğu söylenen ve bunun "Yunanlıları meydana getiren üç kabileden biri olan İyonyalılara ait olduğu bilinen, bilgiyi bilgi için, çıkar gözetmeksizin elde etmek isteyen Yunan çabası ve bu çeşit bilgi anlayışı, Yunanlılardan önce bazı Doğu milletlerinde, özellikle Çinliler ve Hintlilerde mevcuttu. Araştırmalar bunu göstermiştir. Bu bilgiler belki oralarda pratik hayatın ve dinî bilginin sınırlarını aşamamıştır. Ancak Antik Yunan düşüncesi, kendinden önceki milletlerin başarılarından faydalanmıştır. Baltık kıyılarıyla, Mısır ve Mezopotamya ile ticaret yolları sebebiyle münasebet halinde idiler. Bir takım bilgiler topluyorlardı. Astronomi ve aritmetikte Babilonya'ya, geometride Mısır'a, yazıda Girit ve yine Mısır'a çok şey borçlu idiler."[3]

Bu tesirler Yunan'da yeni hamleler içinde kaybolmuş gibi görünüyor. Oysa ciddi araştırıcılar bunları açığa çıkarmakta zorluk çekmemektedir. Birikimlerin Yunan'da yeni bir kültürel çiçeklenmeye yol açtığı doğrudur. Ama Yunan'da olduğu gibi meselâ Çin'de de aynı dönemlerde kültürel çiçeklenme söz konusudur. Bunun üzerinde duran Kroeber'e göre İslâm dünyasında ve Batı'da ikinci dalga daha yaratıcı olmuştur.[4]

Yunan ve Roma düşüncesini değerlendiren ve yorumlayanlar, hamlenin içinde gizlenmiş kısırlık ve olumsuz tohumları üzerinde de durmuşlardır. Hümanistlerin iddialarının aksine bunun Hıristiyanlıkla aşıldığı ve düzeltildiği kanaatindedirler. Hareketin ve gelişmenin sebebi olduğu şeklinde telkin edilmek istenen Yunan düşüncesinin, ciddi bir tahlilde hiç de böyle olmadığı üzerinde duran Maurice Blondel'e göre "Yunan felsefesi, bizi bir hayalet ve fanteziler âlemine atar ve aksiyonu küçümseyen bir gözle seyreder. Hele sanatçının aksiyonunu büsbütün aşağı görür. Hıristiyanlıkta ise iç ilkesi asıl iş olan aksiyonun hakiki değeri belirir. Aksiyonun içinde manevi bir öz bulunur. Aksiyon bizi hemcinslerimizle kaynaştırır, sırf temaşadaki gibi bencil bir içe çekilmeden ibaret kalmaz."[5]

"Yunan filozofları, insanı tanımıyorlardı."[6] F. Bacon, eski Yunanlıların, tabiatla yeterince meşgul olmadıklarını söylemektedir.[1] Brehier'ye göre "Yunan dü-

---

[1] Şevket Süreyya Aydemir, *T.A.M.K.*, II, 56.
[2] Friedrich Williams, *Ege Medeniyetleri Tarihi*, 125.
[3] Kâmuran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 78.
[4] P. A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, 146.
İş yapan aşağı sınıflara faziletli olmayı çok görerek, işi ve meslekleri, horlamış ve bunu kendi anlayışındaki bir varlık felsefesine bağlayarak sistemleştirmek istemiştir.Y.S.
[5] Emile Bréhier, *İnsan İlimlerinin Bugünkü Konuları*, 15-16.
[6] Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, 133-134.

şüncesi, tarihi insanı bilmez. Zaman hakkındaki telakkisi, kendi üzerine dönen devrî bir zamandır. Öncesi ve sonrası yoktur. İnsan tarihe karşı ilgisizdir. Stoacılar'ın tavsiye ettikleri kadere razı olma ile tarihiliğin ortadan kaldırılması elele gider. Hıristiyanlıkla her şey değişmiştir. Yapısı olan bir zaman, gerçek bir ilerleme, bir "önce ve sonra" telakkisi, kurtuluşundan zamanların bitimine ulaşan bir gelecek telakkisi yerleşmiştir. Hegel, Marx ve Comte'da ise tarih felsefesi düşüş göstermiştir. Bunlar zamanı tüketecek olan bir gelecek ümidiyle hali aydınlatmaya çalışmaktadırlar. Ancak devlet baskıcılığıyla, Comte'da Katolikliğin bulanık hayaline benzeyen bir takım müesseselerle kendini tamamlamak zorunda olmuştur."[2]

Her şeyin ölçüsü insandır anlayışına uygun düşen Yunan sanatı da doğru yorumlanmalıdır. Nietzsche'ye göre eski Yunanlılar, biçimlere, sırlara ve kelimelere taptıkları için sanatçı olmuşlardır.[3] İnsanı evrenin merkezine koyan Yunan sanatı hümanisttir. Fakat "şaşırtıcı olarak, Eflatunculara rağmen kâinatın Ulu Yaratıcısı görüşü ile etkilenmemişlerdir. Dünyanın sırları ve harikaları ile ve görülebilenin ve hissedilebilenin ötesindeki insan kaderi ile hiçbir zaman derinden etkilenmemişlerdir. Halbuki başkaları Yunanlılardan daha az materyalist değildi. Ancak onlar, insanın her şeyin ölçüsü olmadığı fikrine vakıftılar."[4] İnsanla birlikte maddeye hapsolduğu için, maddeyle de sonsuzluk ifade edilemeyeceği için, yunan düşüncesi ve sanatı, henüz sonsuzdan habersiz gibidir. Kendi içinden çok tanrıcılığa ve şekilciliğe karşı çıkmış olanlarda bile bu durum söz konusudur.

İnsanın varlığı, aklı ve kaderi heykellerde dondurulmuştur. Tanrılaştırılmak suretiyle araştırma ve anlama tüketilmiştir. Çünkü Tanrının kendi kendisini veya yarattıklarını araştırmasına ve anlamasına ihtiyacı yoktur. İnsanın varlığı ve kaderi kendi kendisiyle sınırlandırılmış, çünkü her şeyin ölçüsünü, başı ve sonunu insan kabul etmiş olan hümanizmin, tabiata ve ilme açılma imkânı olduğu iddiası, gerçekte bir çelişkidir. Bu bakımdan Rönesans'ı, aydınlık çağ, romantik çağ, ilim çağı dedikleriyle takviyeye hümanizm kendini mecbur hissetmiştir.

Eski Yunan düşüncesini bir başka açıdan, varoluşçu felsefe (egzistansiyalizm) açısından yorumlayanlar oldu. Varoluşçuluğu, insanın kendi varlığı hakkında tasalanmak olarak alan bu yorumcular, Batı düşüncesini de bunun karakterlendirdiğini söylediler. Bunlara göre Yunanlı, insanı bir problem olarak görmüştü. "İnsanın tabiatı, ruhu ve kaderiyle ilgili sorular sormuş, insanın içinde bulunduğu duruma çözümler getirmeyi denemişti."[5] Bu bakış açısı Sokrates'i bile hümanist[6] olarak gördü. Kanaatimizce burada birden fazla yanlış bir araya toplanmıştır. Varoluşçu felsefe, ileride göreceğimiz gibi insanın özü ile ilgilenmez. İnsan tabiatıyla insan ruhuyla ilgilenmez. Kaderini ân'daki yapıp etmeye bağlar. Zaten bunun için hümanisttirler. Her şey insan merkezlidir. Sokrates'in hümanist olduğunu söylemeye gelince, tartışılabilecek bir konudur. Her şeyin ölçüsünün insan olduğunu söylemek başka, "iyi"nin insana göre değişebileceğini söylemek başkadır. Çünkü yaratıcı, belirlediği gayeye göre bir şeyi iyi kılar. Sokrates'in mut-

---

[1] Bk. Nihat Keklik, *Felsefede Metafor*, 138.
[2] Emile Bréhier, *İnsan İlimlerinin Bugünkü Konulan*, 41-43.
[3] Friedrich Nietzsche, *Wagner Olayı*, 43.
[4] Hamilton A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, 343.
[5] Laszio Versényi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, 26.
[6] Laszio Versényi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, 26.

luluk anlayışı iddia edildiği[1] gibi hazcı değildir. Ölümünde bile izafi olanın üstünde bir anlayışı getirmiştir.

Şimdi başa dönerek tekrar soruyoruz: Mitoloji veya buna tepkiler, şüpheciler, hazcı felsefeler, Aristo ve diğerleri, bunların hepsi birden hümanist felsefeye gerçekten kaynaklık etmiş midir? Yoksa bunların içinden seçmeciliğe mi başvurmalıyız? Hümanizmin köklerine, yani Antik çağa dönüşle neyi kastediyoruz? Bunların hep birden kabul görmesi sorun yaratmaz mı? Eski Yunan düşüncesindeki eğilimler birbirine uymaz. Hümanist felsefenin beslendiği damar bellidir. Dinsizliğe, tanrısızlığa, maddeciliğe yönelmiş her düşünce ve hareketten, özellikle ferdiyetçi anlayışlardan beslenmiş, her şeyin temeline insanı koymuştur. Fakat eski Yunan dini ve felsefeleri "kişileri mutlu edemedi. Huzursuz gönüller, Doğu'dan gelen dini görüşlere açıldı."[2]

## C. ANTİK ÇAĞDAN SONRA

### 1. Antik Çağdan Rönesans'a

Bilindiği gibi Rönesans denilen dönem Ortaçağdan sonra başlar. Antik Çağdan Rönesans'a geçerken Ortaçağ bir dinî çağ niteliğinde olup, aynı zamanda kendisine tepki olarak doğan Rönesans'ın bir aracı dönemdir. Rönesans bu vasıtayı kullanarak, kendini Antik Çağla bütünleştirmeyi istemektedir. "Avrupalının anlamadığı Latin dilinde yapılan dua ve ibadetlere karşı ve bunu zorlayan kiliseye karşı bir tepki ve direnme hareketi"[3] gibi de görülen Rönesans zihniyetine göre Ortaçağ, yeni zihniyeti tahrik etmesi bakımından bir vakıadır. Ancak, Rönesans'la başlayan ve içinde hümanizmi, romantizmi bulunduracak yeni zihniyet, Antik Çağdaki köklerin yeni bir hamlesi kabul edilmektedir. "Rönesans hümanizmi Yunan akılcılığının yeniden bir doğuşu"[4] gibi görülmüştür. Bu yeni hareket, çok tanrıcılığı "akıl dinine", insana taparlığı "tabiata, cemiyete ve ilme taparlığa", sanat ve felsefe anlayışını romantizme dönüştürecektir.

Rönesans anlayışına göre İlkçağ kültürü ile eğitilmiş olan İtalya, dış dünyayı söz ve biçimler halinde tasvir etme cesaretini göstermiştir. Özellikle sanat bu problemi çözmüştür. Bundan önce seyahat, coğrafya keşfi, bu dünyaya ait olan şeyleri objektif bir gözle görmeyi sağlamış, maceralı bir ruh, objektiflik zihniyeti, bilgiyi doğurmuştur. İslâm dünyasının Akdeniz'in bütün limanlarına akan geniş ölçüdeki hayatına kapılmaları da önemli rol oynamıştır. Gelişen zihniyet, tabiat ilimlerine de kapıları açmıştır.[5] Etkinin önemli bir yönünü teşkil eden İslâm dünyasındaki düşünce hareketleri hızlıdır. "9. yüzyılda Yunanca'dan, Süryanice'den, Pehlevice'den Arapça'ya geniş çapta tercüme faaliyetleriyle, riyaziye, astronomi, tıp, felsefe alanlarında büyük hamleler vardır."[6] Bu gelişmeler Batının Rönesans ve Reformunu etkilemiştir. Ancak Batı Rönesans'ı ile ilgili iddialar hep tartışıl-

---

[1] Laszio Versényi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, 113.

[2] Kâmuran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 96.

[3] Muzaffer Tufay, "Voltaire'nin Kandid'i, Bulgaristan Soykırımı ve İnsan Hakları", *Erol Güngör İçin*, 36.

[4] Sadi Irmak, "Yunus'un Humanizması ve Mevlâna-Yunus İlişkileri", *U.Y.E.S.*, Bildiriler, 119.

[5] Bk. Jacob Burckhardt, *İtalyada Rönesans Kültürü*, II, 429-440.

[6] İbrahim Agâh Çubukçu, *Türk-İslâm Kültürü Üzerinde Araştırmalar ve Görüşler*, 158.

mıştır. "Rönesans, kör inançlarla dolu, astroloji ve benzer saçmalıklara merak sarmış bir çağ olmakla beraber, ilmî havanın canlı olduğu da bir gerçektir"[1] diyenler olmuştur. Her şeye rağmen insanın, çevrenin ve tabiatın keşfedilme çabası inkar edilemez. "1453'e kadar insanın fethi, 1453'den 1965'e kadar yeryüzünün fethi, 1965'den itibaren uzayın fethi"[2] diye, zamanı insanın faaliyetine göre bölenler vardır.

İtalya'da "hümanizmin babası Petrarca'dır. (1304-1374). Hümanizm, şiirlerinde yansımıştır."[3] Petrarca, J. Burckhardt'a göre coğrafya ve tabiat güzelliklerinden derin surette etkilenen biriydi. Coğrafyada olduğu gibi, şiirde, halk ve yer tasvirlerinde İtalyanlar önde gelmekteydi.[4] Hümanistlere göre bu anlayış insanın keşfine ve öne çıkmasına önayak olmuştur. İnsanın ilâhiyat, dinî kural, uhrevî gelecek, mantıkî ve düşüncevî kısır döngüsü içinde eriyip kaybolmasına engel olmuştur. İşin doğrusu, "İtalyan Rönesans'ına kadar Avrupa'da Homeros Destanları rağbetten düşmüştü. Petrarca ve Poggio (1380-1451) gibi hümanistler İtalya'da Homeros'un mütalaasına mühim bir yer temin ettiler."[5] Hıristiyanlığın, bir din olarak unutturmaya çalıştığı putperest dönemi edebiyatı, tabiat, tenkit ruhu, akıl adı altında hümanistlerle tekrar canlanıyordu.

İlk üç büyük temsilciden biri kabul edilen Dante, hümanistlere göre "Ortaçağın genellik kategorisi içinde yok olan ferdin şahsiyetinin yeniden biçimlendirilmesi düşüncesine sahiptir. Onun İlâhi Komedya'sı, o günün din yanlışlarını tenkit etmiştir. İnsan ve insan haklarına ait yeni bilgi ve yönelimlerin kaynağı haline gelmiştir. Dante devrimci bir başkaldırıya dönüşen dönemin de başlangıcıdır."[6] Yine İtalya'da ilklerden Bocaccio'nun "Homeros'u inceleme kürsüsünün açılması için yaptığı çalışmaların, hümanizmin doğmasına ve gelişmesine katkısı olmuştur."[7] Yunan akılcılığını, araştırması kabil olanı araştırmayıp, araştırılamayacak şeyleri araştırdığı için tenkit eden Leonardo da Vinci'yi gerçek hümanist sayan ve Dante, Petrarca ve Bocaccio'dan önde geldiğini söyleyenler oldu.[8]

Montaigne, Fransa'da ilk devir (1533-1592) büyük hümanistlerindendir. Almanya'da 1520'lerde, üniversitelerde hümanistler, Skolastiklerle çatıştılar ve şehir merkezlerine, prens sarayı çevresine hakim oldular.[9]

İspanya'ya hümanizmin girişi sorunlu oldu. Koyu Katolikliğin egemen olduğu "İspanya'da Luthercilik taraftar buldu ama hümanist hareketler bastırıldı."[10] İspanya, hümanizmi Protestanlıktan daha tehlikeli bulmuştur. Fakat Cervantes

---

[1] Clive Bell, *Uygarlık*, 40.
[2] Jean Cornec, *Laïcité*, 10
[3] Lewis W. Spitz, "Humanism", *Encyclopaedia of Religion*, VI, 512.
[4] Bk. Jacob Burckhardt, *İtalyada Rönesans Kültürü* II, 449, 509.
[5] Ahmet Cevat Emre, "Homeros ve Destanları", *Odysseia tercümesine yazdığı Önsöz'den*, 31.
[6] Muzaffer Tufay, "Voltaire'nin Kandid'i, Bulgaristan Soykırımı ve İnsan Hakları", *Erol Güngör İçin*, 37.
[7] Muzaffer Tufay, "Voltaire'nin Kandid'i, Bulgaristan Soykırımı ve İnsan Hakları", *Erol Güngör İçin*, 37.
[8] Bk. Sadi Irmak "Yunus'un Humanizması", *U.Y.E.S.*119.
[9] Bk. Lewis W. Spitz, "Humanism", *Encyclopaedia of Religion*, VI, 513-514.
[10] Lewis W. Spitz, "Humanism", *Encyclopaedia of Religion*, VI, 514.

gibi önemli bir hümanist yazar yetiştirmekte de gecikmedi. Genel olarak "Rönesans'ın başarısı, reformcuların kiliseye karşı açtıklan savaşla gerçekleşmiştir."[1]

Ortaçağı beğenmemekle ve Antik Çağa dönüşle birleştirilmek istenen Rönesans'ın, dolayısıyla Avrupa'nın varlığını gerçekten bu çizgiye mi oturtmalıyız? "1946'da M. Denis de Rougement, Avrupa için büyütülmüş Yunan diyordu."[2] Gerçekten hümanizm "Avrupalı için Yunan-Latin manevi mirası"[3] mıdır? Karl Jaspers'e göre "Batı hümanizmi iki unsuru ihtiva eder: Biri eski Yunan-Latin ile bağlılık, diğeri kendi gerçeği içinde insanın durumunu gerçekleştirme iradesidir. Biri diğerine hizmet etmek zorundadır."[4] André Malraux'ya göre ise "Antik Çağ, Rönesans'ı yaratmamıştır. Rönesans, Antik Çağı yaratmıştır. Veraset başkalaşıma uğramıştır, kendi kendisini fethetmiştir."[5] Çünkü, "İnsan mitolojinin konusu değildir. Mitolojik hayaller, son derece fakirdirler. Yaşayan bir bütünün değil, bir karakterin temsilcisidirler."[6] Rönesans insanı, Antik Çağa uzanarak kendini anlamada sadece bir vasıta bulmuş olabilir.

Üzerinde durduğumuz nokta, Yunan ve Rönesans çizgisinin doğru olup olmadığıdır ki bu nokta sanıldığının ve iddiaların aksine çok açık değildir. Jacob Burckhardt'a göre "Rönesans, İlkçağın etkisi olmadan da mümkün olabilirdi. Rönesans kolayca İlkçağ âleminden çıkanlabilen ve zorunlu olarak çıkan bir akım değildir. Ancak birçok bakımdan İlkçağ âleminin rengini taşımaktadır."[7] Taşıdığı renk, aktarmalardan ve kötü kopyalardan öte gitmez, Rönesans'ın temel özelliklerinden olan ferdiyetçilikte Yunan-Roma medeniyetinin yardımı, zannedildiği kadar değildir."[8]

Ortaçağa tepkiyle gelişen dönüş ve kopya denemesine gelince, J. Burckhard'a göre, hümanistlerin eserlerinde "İlkçağ eserlerinden bol bol aktarmalar mevcuttur. Fakat eskilerinden daha siliktir. Şiir ve diğer sanatlarda putperestlik çağının tanrıları yardımcı figürler olarak kullanılmış ve Hıristiyanlık unsurlarıyla karıştırılmıştır."[9] Bunlara rağmen ferdiyetçilikte olduğu gibi, felsefede de eski Yunanı aşan yönleri tabiatıyla gözden kaçmamaktadır. "Rönesans felsefesinin Aristo, Epikür, Heraklit'te görülen İlkçağın sakat tabiatçılığından kurtulmuş"[10] yönleri bulunur. Fakat gene de Rönesans ve eski Yunanı önemli noktalarda birleştirebilme imkânları daima karşımıza çıkacaktır. Bazılarına göre "Ortaçağı beğenmeyen herkesi hümanist adı altında toplamak doğru değildir. Aynca Rönesans ve Reform, yalın , tek bir olay değil, görüşler ve olaylar demetidir. Röne-

---

[1] M. Akif İnan, *Din ve Uygarlık*, 22.
[2] René Grousset, "L'Humanisme Classiqne et Le Monde Moderne" 31-Ağustos-1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, 11.
[3] René Grousset, "L'Humanisme Classiqne et Le Monde Moderne" 31-Ağustos-1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, 10.
[4] Karl Jaspers, "Condition et possibilités d'Un Nouvel Humanisme" 8 Eylül 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, 198.
[5] André Malraux, "Sur L'Héritage Culturel" Commun No: 37 1936'dan naklen Hüseyin Gümüş, *André Malraux ve Kültür Problemi*, 58.
[6] André Ulman, *L'Humanisme de XX e Siécle*, 8.
[7] Jacob Burckhardt, *İtalyada Rönesans Kültürü*, I, 267-268.
[8] Bk. Jacob Burckhardt, *İtalyada Rönesans Kültürü* II, 430-500.
[9] Jacob Burckhardt, *İtalyada Rönesans Kültürü* I, 366-368, 393.
[10] Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, II, 80-81.

sans'a göre, Reforma göre demek, işi basite indirgemektir ve yanılgıdır."[1] Ancak genel özellikler bellidir. Onu diğer tavırlardan ayıran belirtiler, bizi hep aynı yere çıkarıyorsa, karmaşık da görünse, belirli bir karakter karşısındayız demektir ki bu, hümanisttir.

Yeni zihniyeti Yunan ve Roma'ya bağlamaktan ziyade, geniş bir telif içinde anlayanlar vardır. Dilthey'a göre, "Yunanlıların kâinat telakkisi, Romalıların hâkimiyet fikri ve Doğu dinlerinin dünya ötesi fikri, bir senfonide üç motif gibi yeni felsefeyi örecek, ruhen donmuş olan Yunan-Roma dünyasının yerine, yeni milletler nesli, ihtiyarlayan dünyanın yerini alacaktır."[2]

Gençleşen yeni adımlar nelerdi? Ferdiyetçilikte bir farkı ortaya koyduğuna göre, hürriyet meselesi ön plana çıkacak demektir. Böylece Rönesans ve hümanizm, eski dönemin basit bir tekran değil, dirilişte ve Ortaçağlarda kaybolan kapasitelerin gelişmesinde bir adımdır. Ortaçağı ret ve Antik Çağı seçiştir. Esas meselelerden biri, hürriyetin yüceltilmesidir. Bu hürriyet, uygulanabilen hürriyettir. "Ortaçağın kilise, imparatorluk, feodal nizamını ve gardiyanlarını insan değiştiremiyordu. Onun için hümanizm şehir topluluklarında doğdu, iman insana çevrildi"[3] denmiştir. Bu şekilde tanımlanan Rönesans ve hümanizm, imanı, nasıl anlaşılan bir insana çevirmiştir? Burası çok tartışmalıdır. "İlerlemeye besledikleri inançla Darwin nazariyesini ve insandan aşağı atalarını da bünyesine alan hümanizm, gerçek insan kavramı etrafında değil de hayvanlar âleminin en üstün üyesi olan, bildiğimiz şekliyle alelâde insan kavramı etrafında toplanıyordu ve Batılı düşünce bu oluyordu."[4] Ansiklopedinin hümanizm maddesi yazarı, hümanizmin tabiatçılıkla ilgili yönünü şöyle anlatır: "Eğer tabiatçılıkla, insanın tabiatın bir parçası olduğu, tabiatın insanın içinde yer aldığı bir alan olduğu kabul ediliyorsa ve beden ihtiyaçları ile duyguların zaruri olup uzak durulamayacağı kastediliyorsa, hümanizmle tabiatçılık birleşir, ya da hümanizmin içinde bir tabiatçılıktan bahsedilebilir. Her ne kadar hürriyet meselesinden dolayı hümanistler insan ruhunu yüceltmişlerse de, beden ile ilgili olan sahayı ihmal etmemişler, zevke değer verme ve Ortaçağ zahitliğinden yüz çevirme, hümanistler arasında geniş ölçüde kabul görmüştür. Zevkin veya haz almanın yahut yararlılığın insan için yegâne iyilik ve amaç olduğu yönünün ağır bastığı hümanist anlayışlar teşekkül etmiştir. Bu yöneliş, zevki manevi hayata sokmuş, hümanistleri, Ortaçağın dinsiz kabul ettiği Epikür'ü savunmaya götürmüştür. İnsanın tabiiliğe meyli, hümanistlerce siyasi ve sosyal karakter için de kullanılmış, faal hayatın metafiziğe üstünlüğü ve önceliği alanına çevrilmiştir. Siyaset dünyasını metafizik ve ilâhiyattan temizlemeye çalışan hümanist Makyavelli'ye kadar bu yol uzanacaktır."[5] Tabiatçılığı zevk felsefesine ve siyaset alanına kadar yayan hümanizmin, imanı nasıl bir insan anlayışına çevirdiği tartışması, gittikçe açıklık kazanmak üzere, devam edecektir. Şurası önemlidir ki, tabiatçılık, tabiatı inceleme anlamına gelmez. O bir felsefedir ve her şeyi tabiatla izah etmektir. "Düşüncemize sınır çizen, onu bir kadroya koyarak mekân ve zaman şartları dahilinde bağlamaya mecbur eden

---

[1] Zeynep Davran, "Reformlar", *16.yüzyıldan 18.yüzyıla Çağdaş Kültürün Oluşumu*, 31, 47.

[2] Wilhelm Dilthey, *Alman Ruh Tarihine Dair Tetkikler*, 7

[3] Nicola Abbagnano, "Humanism", *The Encyclopaedia of Philosophy*, IV, 70.

[4] Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, 11, 39.

[5] Nicola Abbagnano, "Humanism", *The Encyclopaedia of Philosophy*, IV, 70-71.

tabiattır. Tabiatın "mutlak" olarak kabul edilebilmesi için de yine bir sistem halinde sınırlandırılması, panteizm dediğimiz kapalı bir sistemin fanusu içine hapsedilmesi lâzımdır ki bu da diğer bir manâda sınırlandırmaktır. Bundan dolayı hedefi ve konusu yalnız tabiat olan bütün felsefeler, zaruri olarak bir panteizme doğru gitmişlerdir."[1] Hedefi ve konusu yalnız insan olan hümanist felsefe, konusu ve hedefi tabiat olanla, aşkın ve sonsuz varlığa açılmama, kendi sınırlarına kapanma noktasında birleşme yaklaşımını göstermiştir. Ancak, her şeye rağmen kendi kabuğunu çatlatması daima muhtemel tabiatçılıkla hümanizmin uzlaşması, gerçek anlamda mümkün müdür? Science et Humanisme (İlim ve Hümanizm) yazan Brehier, Hümanizmle tabiatçılığı birbirine zıt görür. Brehier'ye göre Hümanizmin üç düşmanı vardır. Din, demokrasi ve tabiatçılık. Dinin karşıtlığı malûmdur. Hümanizm giderek ferdî ve sosyal bencilliği geliştirdiği için, insan eşitliğine dayanan demokrasiye aykırı olabilmektedir. Tabiatçılığa zıtlığı ise şu noktadadır: Tabiatçılığın özünden Allah'a sıçramak kabil olabilir. İnsan mekanik ve vital (otomatiklik ve hayatî) arasında seçme yapmaya mecbur kalabilir ve yukanya çıkabilir.[2] Tabiatçılığa her zaman kafası bozulan varoluşçular da, hümanizmin tabiatçılık yakınlaşmasına çatmışlardır: "Tabiatçılık, her varlığı nesnelliğe, insanı da diğerleri arasında bir nesneye indirgeyen bir düşünce tarzıdır. Bu düşünce tarzına göre, aşkınlık fikri, afakî bir yorumdan ibarettir."[3] Denebilir ki, hümanizmin sahte veya belirsiz bir aşkınlık fikrini bile tabiatçılığın bozabileceği kanaatı vardır. Hümanistler önce tabiatçılığı tercih etmişler, sonra insanı daha da yalnız bırakmışlardır. Leonardo Bruni'nin (1370-1444) kınadığı gibi, hümanistler, Ortaçağ felsefesinin ihmal ettiği insan hayatının önemli bir yönüne ağırlık vermeliyken, kendi alanı olan ahlakı, yani insan alanını bırakıp, tabiatçı felsefeyle uğraşmışlarsa,[4] tabiatı incelemeyi onlar da bırakmışlar demektir. Tabiatı incelemenin farklı özellikleri ve oraya götüren değişik âmilleri bulunmaktadır. Bu işi hümanizme mal etmek, sadece bir iddia olmuştur. Antik Çağın tabiatı incelemekle henüz bir ilgisi olmadığı gibi, hümanist hareketin de tabiatı inceleme temayülünü ittiği tartışılır. Yine önemli bir noktaya işaret etmeliyiz ki, Rönesans'ın bu tür tabiatçı zihniyetini bütün Yeniçağa yaymak, Avrupa düşüncesini tamamıyla buna indirgemek, yanlış olabilir. Pascal her ne kadar Descartes için aksine tenkitler yöneltse de Descartes ve onu takip eden Descartes'çı felsefe, tabiatın Allah'a bağlanmadıkça açıklanamayacağını gösterdi. Goethe, Kant gibi birçok mütefekkir ve filozof, İnsan-Âlem-Allah birliğini ve ahengini izaha muktedir olmuşlar, tabiattan ve insandan hareketle Allah'a yönelmişlerdir. Bu görüş, Batı'nın tamamına hâkim olmamakla beraber, her şeyi Allah'a bağlama ve tabiatçılık tartışması sürüp gitmişti. Tabiatçılık neydi? "Üstün dereceleri aşağı derecelere, insanı tabiata irca için yapılan felsefî gayretler"[5] idi. İnsanı aşağı indirdiğimiz gibi, yukan bağlayamaz mıyız? İdrakimizin sınırlanna takılıp kaldığı için bu yukan ve aşağı dediğimizi birleştirememişizdir. Yunan tecrübesi, tabiatı anlamak şöyle dursun, insan ile tabiatı ayırma teşebbüsü oldu. Akılla yapılmak

[1] Hilmi Ziya Ülken, *İnsani Vatanperverlik*, 27.
[2] Bk. Emile Bréhier, *Science et Humanisme*, 26-52.
[3] Karl Jaspers, "Condition et possibilités d'Un Nouvel Humanisme" 8 Eylül 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, 204.
[4] Nicola Abbagnano, "Humanism", *The Encyclopaedia of Philosophy*, IV, 70-71
[5] Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, II, 3

istenen bu koparma, sonra yukarıdan koparmayı kolaylaştırmıştır. Hıristiyanlık, (İsa sonrası kurucular) tabiatla Allah'ı İsa'nın şahsında birleştirmeye kalktı. İlâhî âlemle tabiat alemi, yarı ilâhî yarı beşerî olan İsa şahsiyetinde birleştirilmek istendi. Ayrıca Hıristiyanlığın aslî günah telakkisi, Promete'nin durumunu çağrıştırıyor. İslâm'da ise tabiatla Allah, Allah'ın sıfatlarında ve koyduğu kanunlarda (Allah'ın âdeti, sünneti) birleşmiştir. Spinoza başta olmak üzere felsefede bu birleşme panteizmde görüldü. İlim, kendi sahasını ve metodunu belirleyerek, pürüzlerden kurtulmaya çalıştı. Fakat akılcılık ve determinizm, tabiatçılığın yeni adı oldu.

Hümanist felsefeci "sebeplilik kavramını, tabiatçı sebepliliğe indirgemediğini, mekanik ve tabii sebeplilik ile insanca sebepliliği birbirinden ayırdığını, sebepliliğin insanda bir tercih nazariyesine gittiğini"[1] söylese de aynı zamanda "tabiatçı anlayışı insanlığa karşı, hümanizmi suni bir fikir akımı"[2] sayanları bilmezlikten gelemeyiz.

Hümanistler tabiatçılıkla yetinmeyecek, "içedoğuş veya dini denilen öğreti yolunun yerine deneyin geçmesi" olarak Rönesans'ı tanıtacaklar, insanı "Tanrı katında önemli, fakat dünyadaki dramı önemsiz ve varoluş gayesi cennete ulaşmak olan bir varlık iken, evrenin en önemli yerine oturmuş"[3] kabul edeceklerdir. Bunlara göre, "temasa geçtiği Eflatun öğretileri ve Ortaçağ mistisizmi demek olan körü körüne tevekkül veya temelsiz inanç dönemi ile yeni duyuş ve anlayış dönemi, yani yeni enerji dönemi arasında sallanıp duran dünya"[4] mutluluktan yana ağırlığını koymuştur. İdeolojik ve ilmi olmaktan çok, hümanist felsefenin özelliği olarak romantik ruhun tezahürü diyebileceğimiz bu yaklaşımlar, gerçekte her dönemde görülmektedir. "Yunan'da tabiat hiyerarşisinin, nizamın, aklın mutlak hâkimiyetine inanç, Roma'da imparatorluğun kanunlarına inanç, Ortaçağ Avrupa'sında azizlik ve şövalyelik inancı, romantik ruhun karakteristik özellikleridir."[5]

Rönesans, Ortaçağ mistisizminden de zannedildiği kadar uzak değildir. Bu, sanat alanında daha çok kendini gösterir. Rönesans sanatı, "kilisenin doktrinine tâbiydi."[6] Fakat bunu "insanşekilciliğe" (antropomorfizm) dökerek Antik Çağla birleştirmişti. Rönesans sanatı, putperestlik ile Hıristiyanlığın, akıl, ölçü, estetik karıştırılmış bir sentezi oldu. İnsanlaşmış bir İsa-Tanrı ihtiyacından, resimleşmiş ve taşlaşmış insan ruhu anlayışından doğuyor gibiydi. Bu bakımdan Rönesans sanatına, "insan merkezci (antroposantrik) olmaktan ziyade insanşekilci (antropomorfik)"[7] denebilir.

Rönesans'la insan, onu dondurarak da olsa, "kendi gerçeğinin sınırlarını hayal ediyor, kendi bedenine aşkla ve saygıyla bakıyor ve etüt ediyordu. Yenilenmiş iki arzusuyla, bilmek ve sahip olmak ile, onu tanrılara eşit yapan asli günahın iki şekli libido sciendi (aşırı bilme isteği) libido habendi (aşırı sahip olma iste-

---

[1] Faruk Erem, *Ümanist Doktrin Açısından Ceza Hukuku*, I, 300-302.
[2] Emile Bréhier, Science et Humanisme'den naklen Faruk Erem *Ümanist Doktrin Açısından Ceza Hukuku*, II, 5.
[3] "16.ve 17.Yüzyıllar Tarihine Toplu Bir Bakış" Yayın Kurulu, *16. yüzyıldan 18. yüzyıla Çağdaş Kültürün Oluşumu*, 16.
[4] Jacob Burckhardt, *İtalyada Rönesans Kültürü* II, 811-812.
[5] Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, 102.
[6] Hamilton A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, 344.
[7] Hamilton A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, 344.

ği) yi cesaretle yapıyordu."[1] Acaba insan kendini böylece daha mı iyi tanıyordu? Hümaniste göre evet. "Ortaçağ ilmi ilâhiyat, yani Tanrı etüdü idi. Rönesans'ın ilmi insan etüdü oldu."[2]

2. Hümanizmin Din ve Allah İle İlişkisi

Rönesans'la başlayan yeni zihniyet dinli midir, dinsiz bir hareket midir? Yeni zihniyet akıl ile tabiatı birleştirdiği gibi, akıl ile dini de, dini akla irca ederek birleştirmeye çalışmıştır. Eğer din varsa ve olacaksa, bu tabii din, "akıl dini" olmalıdır. Her din bu akıl dininin çocuklarıdır. Fakat bu çocuklar, yani tarihi dinler, dinin özünü zedelemiştir, akla ters düşmüşlerdir. Kişiliğin de belirmesine ve gelişmesine engel olmuşlardır. Hümanizmin, dini genel olarak bu şekilde yorumlamasında, dinde oluşmuş aşınlığın ve onun yanlış yollara sokulduğu bazı tecrübelerin rolü olduğu doğru değil midir? Bunlara karşı bir tepki oluşmamış mıydı? Batıda her geçen gün artan bir hiddet uyanıyordu. Papaya karşı uyanan hiddetin sebebi, Papa ile İmparatorluğun (Sezarlığın) iç içe girmiş, cinayet ve entrikalara boğulmuş durumuydu. Jacob Burckhardt'ın incelediğine göre, bir zamanlar kardinal tacını bırakmış olan, "Papa Alexandr'ın oğlu Borgia tarafından öldürülmek korkusuyla bütün Roma titremektedir. Roma'da her gece öldürülmüş dört beş adam bulunur, bunlar piskopos, başpapaz ve daha başka ruhanilerdir."[3] Engizisyonları ve daha birçok örneği eklemek mümkündür. Bunların yeni zihniyeti etkilediği, reddedilemez gerçektir. Ancak bütün bunlara rağmen, insan aklına ebedi olarak, insanla Allah'ı yer değiştirtecek bir gerekçe var mıydı? Hümanizmin yapmak istediği bu yer değiştirmeydi ve kendi kanalında ilerleyişinde, tepki hareketinin ötesinde, kendine haslığı, kendi temeli oluşmaktaydı. "Rönesans'ın başlangıcından beri Batı dünyası, heroik kutsal Hıristiyan rejiminden, tedrici olarak bir hümanist rejime geçti. Fakat yine de dinden ve aşkınlıktan kaynak edindi."[4] İki çeşit hümanizmden söz edilir. Tanrı merkezli ve insan merkezli hümanizmler. Bunlar arasındaki diyalektikle Hıristiyan hümanizminden insan merkezli hümanizme geçilmiştir. Bu hümanizm artık ateist ve komünist hümanizmdir ve fakat ateizm yaşayamaz ve burjuva insanı Rönesans kahramanından, yeni insan burjuva insanından ayrıldığı gibi, yeni hümanizm de burjuva hümanizminden ayrılır ve o, sınıfların, milletin, ırkların emperyalizmine adanan bir dinamizm değildir."[5]

Ne olursa olsun hümanizm tanrı tanımazlığın içine dahil oluyordu. Henri Arvon, L'Athéisme adlı kitabında, tanrıtanımazlığı Maddeci Tanrıtanımazlık (L'Athéisme Materialist) ve Hümanist Tanrıtanımazlık (L'Athéisme Humaniste) diye ikiye ayırıyor. Maddeci Tanrıtanımazlığı beş bölümde inceliyor. 1- Antik Materyalizm. Democrite, Epicure, Lucréce ile temsil edilen dönem. 2- Fransız dinsizlik cereyanı. Epikürcülüğün yeniden doğuş dönemi. Le Vayer, Pierre Gassendi, Pierre Boyle ile temsil edilen dönem. 3- İngiliz Materyalizmi, Tabii din. Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Locke, John Toland, Antony Collins, Comte

---

[1] Paul Faure, *La Renaissance*, 123-124.
[2] Paul Faure, *La Renaissance*, 123-124.
[3] Bk. Jacob Burckhardt, *İtalyada Rönesans Kültürü* I, 176-178.
[4] Jacques Maritain, *Humanisme Intégral*, 12-13.
[5] Bk. Jacques Maritain, *Humanisme, Intégral*, 15, 27, 35-42, 43, 69, 103.

de Shaffesburg, David Hume ile temsil edilen dönem. 4- Fransız Materyalizmi. Metafizik Materyalizm. D'Holbach, La Mettrie, Helvetius, Denis Diderot, Voltaire, Le Curé, Jean Meslier, Sylvain Maréchal ile temsil edilen dönem. 5- Alman Materyalizmi. İlmi ilerleme kavramı altındaki materyalizm. Karl Vogt, Jacob Moleschot, Ludwig Buchner, Ernste Haeckel ile temsil edilen dönem. Hümanist Tanrıtanımazlık ise üç bölümde inceleniyor. 1- Marksist Tanrıtanımazlık. Tarihi Maddeciliğe dayalı ve Reform ile Tanrıtanımazlığı birlikte mütalaa eden dönem. Hegel, D. Straus, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engels, V. İ. Lenin ve Rus Tanrıtanımazlığı ile temsil edilen dönem. 2- Nietzsche'ci Tanrıtanımazlık. Max Stirner, F. W. Nietzche ile temsil edilen nihilist (Hiçci) ve değerlerin değişimi dönemi ki Irkçı Tanrıtanımazlığı da içine alır. 3- Varoluşçu Tanrıtanımazlık (L'Athéisme Existentialiste). Albert Camus ve J. P. Sartre tarafından temsil edilmektedir. Kahramanlara ait bir nihilizmi vurgular.[1] Görüldüğü gibi Batılı, hümanizmi tanrıtanımazlığın bir dönemi olarak incelemektedir. Bazıları bizatihi ateizmi yumuşatmak istemiştir. Rıza Tevfik'e göre "ateistler Allah'a inanmayanlar değil, avamın inançlarını paylaşmayanlardır. Ateizm, dinler tarihinden çok medeniyetler tarihinin konusudur."[2] Bunu kabul etmek mümkün görünmüyor. Avamın inançlarına uymayan, onları tenkit eden ve işin doğrusunu arayanları, açıkça Allah'ı reddettiğini ilan edenlerden ayırmak kolaydır. Falan veya filanın dinsizliği hükmünde aceleci ve haksız davranmış olabiliriz. Fakat insanlıkta, tarih boyunca böyle bir vakıa vardır ve şimdi de mevcuttur. Sahipleri tarafından ifade edilmektedir. Dinler tarihi, aynı zamanda bir kültür ve medeniyetler tarihidir. Dindara gösterilmeyen bir anlayışla dinsizliği felsefenin şefkatli kucağına atıp meçhule yollanan bir tavırda, din ile dinsizliğin, Mutlak'la izafinin, Hz. Muhammed ile Ebu Cehil'in, Hz. Musa ile Firavun'un bir farkı kalmaz. Halbuki dinsizlik bir vakıadır ve biz hümanizmin bu çizgide olup olmadığını araştırıyoruz.

Henri Arvon'dan daha hoşgörülü yaklaşalım ve hümanizmin, din ve Allah ile ilişkisinde, iki kolda ilerlediğini kabul etmeye çalışalım. Biri güçlü kol olan dinsiz ve Allahsız (ateist) hümanizm, diğeri zayıf olan ve dine ve Allah'a yer veren hümanizm. Birincisi ikincisine daima galip gelmiştir. Bir de Allah'a inanıp, peygamberliğe, vahye, kısaca müessese olarak dine yer vermeyen deist hümanistlerle, tabiat ve Allah'ı birbiri içinde mündemiç gören panteist hümanistleri hangi tarafa koyacağımız sorunu ile karşılaşırız. Özellikle panteist hümanizm bir sorundur. Deistler "sırf nazari olarak Allah'ın varlığına"[3] inanmaktadırlar. Onlar için aklın yargısı yeterlidir. Din olacaksa, "akıl dini" olur. Böylece deistleri, Allah inancını evde unutmuş veya eve hapsetmiş ve çarşıya çıkmış biri gibi kabul ediyoruz ve ateist hümanistlerle, hümanizmin özelliklerinde birleştirebiliyoruz. Bazılarına göre deizm ister istemez soluğu ateizmde almıştır. Tabiat dininin akıbeti bu olacaktır. "Vahyin uydurma olduğunu söyleyen, aklın ve sağduyunun emrettiği tabiat dinine göre, sadece tabiat kanununun ilk sebebi olan Tanrı vardır ve en başta aklı, tabii hakları ve ilerleme saikini vermiştir. Sonradan bu Tanrı, aciz düşmüş, maddi dünyanın çaresiz bir fazlalığı haline gelmeye mahkûm olmuştur.

---

[1] Bk. Henri Arvon, *L'Athéisme*, 11 vd.

[2] Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, 207-208.

[3] Hüseyin Öztürk, *Düşünce ve Uygarlık Tarihi*, 205.

İngilizler bu tabiat dinine Deizm adını verdiler ve 1710'larda kurduklan Hür masonlukta ona bir çeşit kilise sağladılar. Hür masonluğun da katıldığı deizm, İngiltere'den kıtaya ihraç edildi ve Voltaire gibiler yetişti. Holbach Tannnın da olmadığını ileri sürerek ateist oldu."[1]

Panteistlere gelince, Hüseyin Hatemi'nin dediği gibi onlar "evrende Allah'tan kaçacak, başlannı sokacak bir delik bulamayacaklannı görünce, evren Allah'tır ve hepimiz Allah'ın bir parçasıyız diyerek, hiç değilse ilâhi emir ve yasaklann yükümlülüklerinden kendilerini kurtarmaya, tekâmülü sadece maddi anlamda almaya çalışan"lardır.[2] Panteizm, tabiatçılığa temayülün bir şeklidir. Felsefeciye göre "Objesi mutlak Tabiat olan bütün felsefeler bir nevi panteizme meylederler. Tabiat, düşüncemizi sınırladığı ve bizi şartlı olmaya mecbur ettiği için, tabiatı bir mutlak gibi kabul etmiş, onu bir sistem, yani panteizm halinde ifade etmişizdir. Panteizm, belirlenmemiş tabiatın bir sonuçlar sisteminde kadrolanmasıdır. Panteizmde sonsuzluk varsa da, kapalı sistem oluşu ona sınırlılık vermektedir."[3] Panteistlerin bir kısmını, tabiatçılıklanndan dolayı ateist hümanizmin genel özellikleriyle birleştirmekte zorluk çekmemekle beraber, insanın gölge durumuna düşmesinden ötürü de diğer taraftan panteistlerin hümanizmle uyumunu sağlayamamaktayız.

J. J. Rousseau deist, Bruno, Campanella, Spinoza panteist örneklerindendir. Paul Hazard soruyor: "Mucizeyi inkâr eden Spinoza, Allah'ı tabiat kanunlarına esir etmek istemişti. İnsanlann zihinleri böyle zatiyet halinde, gölgeden başka bir şey olmayan bir Allah fikrine nasıl konardı?"[4] Bu haliyle Spinoza'yı hümanist de sayamıyoruz.

Dünyayı, dolayısıyla insanı odak noktası almakta tereddüt eden, hatta bu tür düşünceye karşı çıkan Bruno'nun yine de kilise tarafından cezalandınlması, hümanizm-din çelişkilerinin tipik ve ilginç bir örneği oldu.

Hümanizmin genel karakterini ve seyrini pek değiştirmeyen dindar hümanistler, kanunlarıyla bize evrensel ve daimi müdahaleyi gösteren Allah'ın yönetimine, bu yönetimin olaylann akışı içinde bütün insanlık hayatını oluşturan ruhların genel hareketi içinde görülebileceğine, bunun ruhun sonsuz zaferi olduğuna inanıyorlardı.[5]

Hümanizm anlayışını, din merkezli kabul etme eğilimi görülmektedir. Bunlar "Rönesans'ın ve Marx'çıların insan merkezli hümanizmi ile din merkezli hümanizmi karşılaştırmak"[6] istemektedirler. Bazıları "Allah'ın hümanizmi" kavramından bahsetmiştir. Karl Barth'a göre "Hıristiyan mesajı, Allah hümanizminin mesajıdır. Barth, insan nedir, insan kimdir sorusuna, Hıristiyan mesajı çerçevesinde dört noktadan cevap veriyor. 1- İnsan Allah'tan gelip Allah'a giden bir varlıktır 2- İnsan, insanla hür ilişki içinde var olan bir varlıktır 3- İnsan, Allah ve insanlar

---

[1] Carlton, J. H. Hayes, *Milliyetçilik; Bir Din*, 70-71.
[2] Hüseyin Hatemi, *İnsan Haklan Öğretisi*, 70.
[3] Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, 196-197.
[4] Paul Hazard, *Batı Düşüncesinde Büyük Değişme*, I, 252.
[5] Bk. M. Ad. Frank et une Société Professeurs et de Savants, "Destiné Humaine", *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, 379.
[6] Georges Cattavi, "Sixiéme Entretien (Sekizinci Görüşme) 8- Eylül -1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, 349.

ile ilişkileri içinde gerektiği gibi yaşamaz ve öz yolunu da kaybetmiştir. 4- İnsan ektiğini biçer ve Allah âdildir."[1]

Marcel Raymond'a göre "kendi içine kapalı bir hümanizm yanlıştır. Hümanizm aşkın bir gerçeğe, Allah'a açık olur ve böylece sadece insanın geleceği üzerine açılır."[2] Demek ki Batı dünyasında da insanlar, hümanizmin insanı ve aklı ilahlaştırmasını yadırgamışlardır. Çünkü onlar da biliyorlardı ki bizler "aklımızın değil, Allah'ın kuluyuz."[3] Ancak dinli imanlı hümanizm, esas hümanizmin yolunu değiştirmeye yetmemiştir.

Rönesans ve doğurduğu hümanizm de hemen açıkça dine karşı çıkmadı. Zaten başlangıçta "yeni öğrenime bağlı olanlara hümanist deniyor, dinsizlik kavramını ihtiva etmiyor, Yunan ve Latin edebiyatını okumuş anlamına geliyordu."[4] Devamında da hümanizmi, ilahiyat ve züht hayatına sevgi beslememesine rağmen, dinsiz bir karakterde görmek istemeyenler olmuştur.[5] Bunlara göre "insanın hürriyetine ve değerine yönelişi, hümanizmi Allah'la ilgili geleneksel meseleleri ve ruhu müzakereye götürdü. Bu müzakerelerin maksadı, insanın dünyadaki teşebbüs kapasitesini anlamaktı. Bu kapasite dini zeminlerde de müzakere edilmekteydi. Hümanistlerin dini müzakerelerinde iki konusu vardı: Dinin sivil fonksiyonu, dini müsamaha. Hümanizmin dini görüşleri müsamaha yoluyla yayıldı. Yani hümanistler, dini dayanakları da kullanmışlardır."[6] Fakat hiç kimse hümanizmi bu müzakerelere götüren ve en azından doğuşuna hakim olan "o zamanki yüksek ve orta sınıfların kiliseye karşı besledikleri ruh halinin, hafife alıcı bir tiksinti ile, kilise göreneklerine boyun eğme arasında bir karma duygu"[7] olduğunu görmezlikten gelemez.

Azınlıkta kalsa da hümanizm süreci içinde dine yabancı olmayan bir damar hep buluna gelmiştir. Bunu "hümanist Aziz Thomas Moore"[8] da, Erasmus'da, K. Jaspers ve Kierkegaard gibi varoluşçularda görmek mümkündür. Fakat bu damar en fazla deizme izin verecek, teizme vermeyecektir.

Tiksinti ile boyun eğme arasındaki karışık duygu, reform hareketini tahrik etmiştir. İşte hümanizmin din kaygısının devam ettiği kolu, daha ziyade bu reformcu kol olacaktır. "Bunların düşüncesi, bataklığa saplanmış olan kiliseyi, hümanist kültür ile kurtarmak"[9] idi.

Hümanizm İtalya'dan Alplerin kuzeyine, Almanya'ya geçince dine daha yakınlaştı. "Protestanlığın bu konuda önemli rolü oldu."[10] Madalyonun öbür tarafına bakanlara göre söylersek, "reformculuk, başarısını hümanizme borçlu oldu.

---

[1] Karl Barth, "L'Actualité du Message Chrétien" 1- Eylül -1949 *Pour Un Nouvel Humanisme*, 35, 41-45.

[2] Marcel Raymond, "Huitiéme Entretien (Sekizinci Görüşme)" 10 -Eylül- 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, 376.

[3] Alaeddin Özdenören, *Batılılaşma Üzerine*, 41.

[4] G. Barker, O'nun İzinde, *Hıristiyanlık ve Laiklik Tarihi*, 107.

[5] Bk. Nicola Abbagnano, "Humanism", *The Encyclopaedia of Philosophy*, IV, 71.

[6] Nicola Abbagnano, "Humanism", *The Encyclopaedia of Philosophy*, IV, 70-71.

[7] Jacob Burckhardt, *İtalyada Rönesans Kültürü*, II, 668.

[8] Jacques Maritain, *Humanisme Intégral*, 12.

[9] Zeynep Davran, "Reformlar", *16.yüzyıldan 18.yüzyıla Çağdaş Kültürün Oluşumu*, 35.

[10] Wilhelm Dilthey, *Alman Ruh Tarihine Dair Tetkikler*, 19.

Kitab-ı Mukaddes'e yeni bir yorumla bakıldı, tenkitçi bir yol izlendi, kilisedeki saçmalıklara karşı çıkıldı, skolastikle mücadele edildi. Hümanizmden etkilenen Luther, Calvin, Ziwengli, Melanchton gibi reformcu hareketin öncüleri, hümanist yazılardan hoşlanmışlardır"[1]. Hümanizmle reformculuğun bu uyuşumu, "tabiat felsefesine ve hikmet felsefesine ait düşüncelerle, çalışma zevkiyle, milliyet şuuruyla ve insan sevgisiyle birleşerek"[2] Alman hümanizmi şeklinde ilerleyecektir.

Dinsiz olmayan hümanistler, İsa'nın ve Hıristiyanlığın doğru anlaşılmadığına kanidirler. Meselâ Petrus'a verildiği söylenen iki anahtarın* biri dünya (siyaset) biri din (ukba) anahtan olduğunu, birinin Papa'ya, diğerinin İmparatora verildiğini iddia edenlerin, ilim anahtarı olduğunu anlayacak ince fikirden Hıristiyanların mahrum olduğunu, günah denen şeyin ilmi tarifinin verilemediğini söylerler.[3] Erasmus tenkitle yetinmez, alay ederek daha ileri gider, "halk Tanrının anasına oğlundan daha fazla kudret atfeder, havariler İsa'nın anasını şahsen tanıyorlardı, fakat aralarında bir tane var mıdır ki bu iffetli ananın ilk günah lekesinden nasıl masum kaldığını yeni teologlarımız gibi kati olarak ispat etmiş olsun"[4] der. Bu tavır, dinsiz olmayanında bile, hümanizmin hep karşılaşacağımız, yansıyan tavrıdır ve insanın, yukarısıyla ilgisinin kesildiği ve kendini kendisiyle izah ettiği tipik karakteridir. Herder'e göre "İsa, gerçeklik, iyilik ve hoşgörü gibi saf ilkelerle, başkalarının mutluluğunu aramış, tanrıinsanları meydana getirmeye çalışmıştır. İsa'nın asıl amacı, saf bir insanı gerçekleştirmektir. Allah, yetkin insandır. Her insan ahlaki yüksekliklere kavuştukça ilahlaşmak fırsatını bulacaktır. Ya hepimiz tanrılarız ve tabiatın en yüksek ürünü olan her atom, bağımsız bir varlıktır, ya da her var olan yüce bir aklın emri altındadır. Allah fikri sonsuz aklın kendisidir. En yüksek varlık fikri, bizim kendi içimize verilmiştir."[5] Görüldüğü gibi panteizme açılmış olan aynı hümanizm, deizm görünümünde tabii din meyli içine girer. "Tabii hak" taraflılarınca Allah, gerçekliği öğrenmek ve iyilik yapmaktan ibaret olan insan hayatının amacına yardım ettiği sürece bir değer taşıyabilir. Fakat insanın tabii kabiliyetleri Allah'ı kavramaktan acizdir. İlâhi işlerle uğraşmak herkes için zorunlu olmadığı gibi, tapınma da insani faaliyetin zorunlu bir gerekçesi değildir. Tabiat ilâhi bir mucizenin ürünü değildir. Tabii kanunların egemenliği söz konusudur. Buna deistler yaratıcılık kavramını katmışlardır, o kadar. Liberal düşünürler de dinî otoriteye baş kaldıran deistlerdir.[6] Liberallerin içinde ateistler de çoktur. Deist veya ateist, liberalleri birleştiren felsefe hümanizmdir. "Yeni kapitalist ilişkilerin ve 14. ve 15. yüzyıllarda İtalya'da genç tüccarların yarattığı"[7] denilen hümanizm, artık din-dinsizlik, Allah-Allahsızlık ayırımına gelmişti. Dinsiz hümanizm buz dağının hareketi gibi belirir hale geldi. Hassas bir yolda ilerleyen

---

[1] Lewis.W.Spitz, "Humanism", *Encyclopaedia of Religion*, VI, 514.

[2] Wilhelm Dilthey, *Alman Ruh Tarihine Dair Tetkikler*, 20.

* Bazı kaynaklarda iki kılıç

[3] Bk. Erasmus, *Deliliğe Methiye*, 80, 111.

[4] Erasmus, *Deliliğe Methiye*, 80, 111.

[5] Herder, De La Religion, des Dogmes et des Usage, Paris 1798 ve İdées Sur la Philosophie de l'Histoire de l'Humanité, III, Paris 1827'den naklen Cemil Sena, *Tanrı Anlayışı*, 402.

[6] Bk. Cemil Sena, *Tanrı Anlayışı*, 505-507.

[7] Muzaffer Tufay, "Voltaire'nin Kandid'i, Bulgaristan Soykırımı ve İnsan Hakları", *Erol Güngör İçin*, 36.

"dinsiz hümanizm, pek çok çağda karşılaşılan ve dikkatimizi çekmeye değmez, zevkine düşkün ve kabasaba bir maddeci hümanizmle karıştırılmamalıdır. Onun meselesi Tann meselesidir"[1] diyenler, onun dinsizliğinde ince bir yol olduğunu belirtirler. Hümanistler, dinin "insanı tabiat ve kâinattan ayırıp Allah'a bağladığını ve sırlara bürüdüğünü"[2] söyleyerek ona karşı çıkıyorlardı. Hümanistlerin özelliklerinden biri, hürriyet ile Allah'ı da karşı karşıya getirmiş olmalarıdır. Ya Allah, ya hürriyet, ikisi bir arada olmaz demek istiyorlardı. Onlara göre, her şey Allah'tan geliyorsa, artık hiçbir şey insandan gelmiyor, hiçbir şey Allah'tan gelmiyorsa, her şey insandan geliyor demektir. Demek ki, dini tarafı olan, yahut deist veya panteist hümanizm, hümanizmin esas rotası için yetmiyordu. "Dinlerin Allah'ı ile, ruhun olgunluk ve faziletinden akan inançların tanrısı özdeş değildir. Her din ve her Tanrı, inananların aradığı idealist yücelik ve büyüklüklerin, güçlerin sembolünden başka bir şey değildir."[3]

Bazı felsefeler gibi hümanizmde de Allah, sembolik bir yansımadır. Tasavvuftaki anlatımın aksine Allah, insanın aynasıdır, insan Allah'ın değil. Feuerbah'a göre "Allah, insanın aynasıdır. Nietzsche'ye göre de böyledir."[4] İnsan Allah diye kendini görüyor.

Malraux'ya göre "dinler insanı kendisine karşı müdafaa ederler. İnsanı Allah'a veya kâinata bağlayarak, ölüme karşı müdafaa edemezler."[5] Rieux, Veba romanında şöyle der: "Yeryüzünün düzeni ölümle oluyorsa, belki de Allah'a inanmamamız, ölüme karşı tüm gücümüzle savaşmamız daha iyi olur."[6] Albert Camus'a göre ne Allah vardır ne de sonsuz hayat. Ölüm belli bir şeydir. Beden hayatı, tek mülkiyetimiz olduğu için, ölüm mutlak kötülüktür. Umut da korkunun kardeşidir. Dünya güzeldir ve onun dışında da hiçbir kurtuluş yolu yoktur. Beden evrene kaynamalıdır."[7] Hümanist böyle düşünüyordu. Hümaniste göre "dini inanç bir güçsüzlük sayılır. İnsan olarak tabiatüstü güçlere inanmak onur kırıcıdır. Medeniyet ilerledikçe, hümanizm düşünceleri yayıldıkça, kültürlü ve akılcı oldukça, ilkel bir ihtiyaç olan tabiatüstü güçlere inanma ihtiyacı gittikçe azalacaktır."[8] "Bütün dinleri lüzumsuz bulan Ernest Renan, Athena heykeli önünde şöyle demişti: Yegâne doğru, yegâne hakim, yegâne baki olan sensin."[9] 1789'un zihinci simaları hep dinsizdi. Diderot da bunlardan biriydi ve d'Holbach'ın "Tanrı düşüncesi insan türünün ortaklaşa bir yanılgısıdır" görüşüne katılıyordu.[10] 1789'dan sonra hümanizm dinsizlik istikametini, karakteri icabı devam ettirdi. "Pozitivist, Marksist, Nietzsche'ci hümanizmlerin her birinin temeli Allah'ı inkâr olan

---

[1] Henri de Lubac, *Le Drame de L'Humanisme Athé*, 21.
[2] Muzaffer Tufay, "Voltaire'nin Kandid'i, Bulgaristan Soykırımı ve İnsan Hakları", *Erol Güngör İçin*, 36.
[3] Cemil Sena, *Tanrı Anlayışı*, 577-578.
[4] Henri de Lubac, *Le Drame de L'Humanisme Athé*, 27, 41.
[5] André Malraux, Les Voix du Silence, Paris 1951, 628'den naklen Hüseyin Gümüş, *André Malraux ve Kültür Problemi*, 44.
[6] Pierre Henri Simon, *İnsanın Yargılanması*, 90.
[7] Pierre Henri Simon, *İnsanın Yargılanması*, 66-67.
[8] Lord Willis, *"K.Harris ile Konuşmalardan" Hümanizm Üstüne Konuşmalar*, 73-75.
[9] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Ahmet Cevat Emre'nin Odysseia tercümesine yazdığı Önsöz'den*, 5.
[10] Bk. André Cresson, *Diderot*, 32.

din karşıtlığına dayandı."[1] "Modern hümanizm de bir hınç üzerine bina ediliyor ve bir tercihle başlıyordu. Bu tercih, Proudhon'un deyişiyle din karşıtlığı"[2] oluyordu.

Hümanist çizginin bu şekilde gelişmesi normaldi ve kendi tabiatına uygundu. Hümanizm, "insanın amacının insan olması, insanın kendi sonunu içinde taşıdığını kabul etmesi"[3] değil miydi? "Hümanistlerin inancı, insana, hayata inanmaktır. Hümanizme göre bu da aşkın bir inançtır ve bu varsa, Budizm'e veya Hıristiyanlığa inanması gerekmez."[4] Böylece insan, "Allah düşüncesini hayatından çıkarmadıkça hümanist olamaz"dı.[5] Hümanizmi olgunlaştıran Rönesans işte bu tohumları taşımıştı. "Rönesans, dini konularda bile insanı merkez olarak almak, öteki dünyayı merkezlikten çıkarmak, dünyayı, dünya gerçeklerini değerlendirmek"[6] istemişti. "Yönetimi Allah'ın elinden almak, tabiatta kendi cinsinden iç kanunlara, cemiyette insana vermek",[7] her şeyin merkezine insanın oturması, dünya gerçeği addedilmişti. "Varlığın bütününde yönetimi elinden alınmak istenen ve tabiat kanunlarında hükmü geçmeyen bir Allah'ın cemiyette hükmünün geçmemesi normaldi."[8] Dünya gerçekleri deniyordu ama, gerçekte insan merkezli ütopyalar veya insanı tanrılaştıran romantizmler üretiliyordu. "Cenneti de yeryüzüne taşımak isteyen zihniyet, Thomas Morrus, Campanella gibi Eflatun'u aratan ütopyacılar doğurdu."[9] Oysa hümanizmin ve romantizmin bu kıvrımları, Rönesans'tan sonra beliren özelliklerle çatışmaktaydı. "Yalnız deney ve aklın otoritesine bağlanmak, ilkin her şeyden şüphelenmek, ancak uzun deney ve araştırmalardan sonra inanmak, olmuş bitmiş değil, olmakta ve gelişmekte olan bir gerçek kabul etmek"[10] gibi din ile çatıştırılmak istenen ve gerçekte ilmin tarzı olan fakat Rönesans'ın ve hümanizmin sahiplendiği özelliklerle bu ütopyalar tezat teşkil ediyordu. Belki de bu yüzden bu ütopyacılar dinden tamamen kopmamışlardı. Ancak insanın ve aklının tanrılığına bunlar dahi hizmet etmişlerdir. Sanat, felsefe, her şey, Garaudy'nin dediği gibi, "akla açık ve Allah'la yer değiştirmiş olan insanın hâkimiyetine boyun eğmiştir."[11]

Yine köklere dönmeliyiz. Hümanizmdeki insan-tanrı ilişkisi eski Yunan'daki insan-tanrı ilişkisinden kaynaklanıyordu. Promete'de görüldüğü gibi insantanrı rekabeti, hatta düşmanlığı, insanın kendi kaderini tanrıların pençesinden koparıp kendi eline alma geleneği, yeni dünyada insantanrı, insan-din ilişkisini tayin etmişti. Hümanizm bizi birçok noktadan hareket ederek aynı noktaya, Yunan çoktanrıcılığı noktasına götürüyor. Yeni dünyanın Tanrı ve din düşmanlığının

---

[1] Henri de Lubac, *Le Drame de L'Humanisme Athé*, 8.
[2] Henri de Lubac, *Le Drame de L'Humanisme Athé*, 21.
[3] İsmet Özel, *Üç Mesele, Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, 71.
[4] J. Hemming, *"Kenneth Harris ile Yaptığı Konuşmalardan" Humanizm Üstüne Konuşmalar*, 32.
[5] İsmet Özel, *Üç Mesele, Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, 71.
[6] Server Tanilli, *Uygarlık Tarihi, Çağdaş Dünyaya Giriş*, 54.
[7] M. Akif İnan, *Din ve Uygarlık*, 38.
[8] M. Akif İnan, *Din ve Uygarlık*, 38.
[9] M. Akif İnan, *Din ve Uygarlık*, 38.
[10] Nurettin Şazi Kösemihal, *Batı Uygarlığı ve Biz*, 16.
[11] Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 171.

kökünde, Yunan mitolojisinin etkisini görebiliyoruz. "Eski Yunan'da ve Roma'da yer ve gök arasındaki anlaşmazlık, hümanizmde sürdürülmüştür"[1] diyebiliyoruz.

Hıristiyanlık da bu durumdan etkilenmiştir. Zeus'un, tanrıların ve insanların babası olması fikri, Hıristiyanlığın Baba-Oğul-Kutsal Ruh teslis kavramında rol oynamıştır ki Hıristiyanlığın Yunanlaşması dedikleri budur. "Hıristiyanlık Akdeniz dünyasına yayılabilmek için Helenleşmek zorunda kaldı."[2]

"İnsantanrı" telakkisi eski Mısırda da vardı. İlkel insanlarda, hatta yüksek Hint kültüründe insan-hayvan-bitki aynı seviyede tutulmuştur. Felsefecilere göre bu adeta varlığın bir demokrasisi gibidir. İnsanın diğer canlılardan ayrı tutuluşu, eski Yunan'da açıkça görüldü. Yunan'da kahramanlar "İnsantanrı" tipini temsil ediyordu. Bunlardan ilham almış olan Hıristiyanlıktaki insan tanrı telakkisi, insanın kendi kendisi hakkındaki şuurunda yeni bir ilerleme teşkil etmiştir.[3] Yahudiliğe ve Roma kültür ve medeniyeti kanalıyla eski Yunan'a mağlup olarak bozulan Hıristiyanlık, Rönesans ve Hümanizmdeki insan ve Tanrı yer değiştirmelerine ve dinsizliğin gelişmesine açık hale gelmiştir.

İlk athée'nin (dinsiz) Dolet olduğu söylenir.[4] Gelişen dinsizlik, hümanizmle özdeş hale gelmiştir. Ancak hümanistlerin dinsizliklerinde farklılıklar vardır. Moeller'in dediği gibi "Nietzsche, Malraux gibilerin dinsizliği azap içinde kıvrandıran, ıstırap veren bir dinsizliktir. Sartre'da gayet tabii bir şey gibi gösterilir."[5] Marksistlerde ise dinsizlik ilimle desteklenmeye çalışılmıştır.

Bugün hümanizm tartışması devam ediyor ve onu dinin ve her türlü maddi-manevi değerin yerine koymaya ve temeli saymaya çalışanlar "Yeni Hümanizm" anlayışı içine giriyorlar. 1949'da metinleri kitap halinde Fransızca yayınlanmış olan ve bizim yer yer alıntı yaptığımız, Cenevre Milletlerarası Toplantısında tertip edilmiş konferans ve müzakerelere, René Grousset, Karl Barth, R. P. Maydieu, P. Masson-Oursel, Maxime Leroy, Henri Lefebvre, J. R. S. Haldane, J. Middletton-Murry, Karl Jaspers tebliğci olarak, 47 kişi de müzakereci olarak katılmıştır. Bu tebliğ ve müzakerelerde övgü, itiraz, tarif ve açıklamalar bulunmaktadır. İnsan ve insanlık, bununla ilgili felsefeler ve sosyal sistemler tartışılmıştır. Dikkati çeken taraf, Allah'ı dışında bırakmak isteyenlerle istemeyenlerin mücadele etmiş olmasıdır.[6]

### 3. Önde Gelen Hümanistler

Hümanist zihniyet kendi zirvelerini oluşturmuştur ki bu kişiler hümanizmi ve köklerini anlamamıza yardımcı olmaktadırlar. Bu zirve noktalara tarih sırasına göre bakmaya çalışacağız. Fakat bu düşünürlerin bütün hayatlarını ve fikirlerini tanıtma gibi bir gayemiz olmayacağı bellidir. Hümanizmi ilgilendirdiği sınırlar içinde kalacağız. Petrarca, Bocaccio, Dante gibi hümanist yazarların dışında, filozof niteliği kazanmış, felsefi sistemleriyle anılanlar üzerinde duracağız ki bunlar hümanizmin yayılışını da izah eder. Bu mütefekkir ve filozofların bir kısmı her yönüyle hümanist çizgidedir, bir kısmı, verdikleri fikri-felsefi malzeme dolayısıyla,

---

[1] Ali Şeriati, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 11.
[2] Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 196.
[3] Bk.Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, II., 118-119.
[4] Bk. Paul Faure, *La Renaissance*, 124.
[5] Charles Moeller, *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, 126.
[6] Bk. *Pour Un Nouvel Humanisme*, Paris 1949.

hatta bu malzeme içinden seçme yapmak suretiyle hümanist çizgiye oturtulmaktadır. Hümanizm süreci içinde bu yolun izlendiğini gözden kaçırmamalıyız.

a. Machiavelli (Niccolo) 1469-1527

Machiavelli, kudret felsefesine inandığı, insanı merkeze aldığı ve insan için her şeyi mubah saydığı için hümanistler sınıfına dahildir. Bütün romantiklerde olduğu gibi Machiavelli'de de "kuvvetli el iştiyakı"[1] vardır. Jacob Burckhardt, Machiavelli'nin Cesare Bangiba gibi bir caniye gizli sempati beslediğinden bahseder. Çünkü Papalığı ezmek gücüne sahip tek insan olarak yalnız onu görüyordu.[2] Machiavelli, ahlakın siyasete bağlı olduğu üzerinde durmuştur. Ona göre siyaset ahlakın üstündedir. Din ve ahlak, devlet adamının bir vasıtasıdır. Devlet bu vasıtaları gayeye erişmek için kullanabilir.[3] "Dürüstlük özel hayatta olur. Siyasetin tek kuralı iktidarın menfaatidir. Siyaset ahlak dışıdır, çünkü namussuzlar arasında yüzde yüz namuslu kalmak isteyen ergeç mahvolur. Tarihi eylem içinde iyi kalplilik insanı felakete götürür."[4] "Dinin meşrulaştırıcı gücünün farkında olan Machiavelli"[5]ye göre, "dini kendisine bağımlı kılan bir devlet, devletin ihtiyaçlarına cevap veren bir "devlet dini" gereklidir. Böylece din milli olmalıdır."[6] Gaye, vasıtaları mubah kılar. Mutlak otoriter devlet ve güçlü iktidar uğruna ne gerekiyorsa o yapılır. İnsanları itaat ettirmek için de her yola başvurulabilir. Ona göre "insanlar ya okşanmalı veya söndürülmelidir. İnsanlar hafif zararlardan intikam alırlar, ağır zararlardan ise intikam alacak halleri kalmaz. Kötülük öyle olmalıdır ki, intikamdan korkmaya yer kalmasın. Korkulmuş olmak, sevilmiş olmaktan daha emniyetlidir. Bütün zulümleri tasarlamalı ve hepsini birden yapmalıdır ki her gün yapmaya mecbur olmasın."[7]

İnsan her şeyi kendine bağladığı için, din de ahlak da vasıtadır. Din din olduğu için veya üstün varlıktan geldiği için değil, insan ve onun devleti içindir. Machiavelli'ye göre gerçekte devlet şekli de önemli değildir. Devlet şekli demokrasi de olsa, prenslik de olsa, insan hâkimiyeti önemlidir ki bu hümanizmin tipik karakteridir. Machiavelli'ye göre "Hıristiyanlığın tevazu tavsiyeleri yerine eski Roma vatandaşlığının faziletini methetmek daha iyidir."[8]

b. Descartes (René): 1596-1650

Descartes, süje dünyası ile obje dünyası arasındaki ikiciliğe dayanıyordu. Bu, onu şüpheciliğe götürebilirdi. Fakat düşüncede suje ile objeyi birleştirerek (Cogito) bundan kurtuldu. Bazı hümanistler, başlangıç noktasına hazır bir formül olarak yerleştirmiş olduğunu, halbuki buna ancak tarihi bir süreç içinde varılabi-

---

[1] Ernest Von Aster, *Fransız İhtilalinin Siyasi ve İçtimai Fikirleri*, 11.
[2] Jacob Burckhardt, *İtalyada Rönesans Kültürü* I, 182-183.
[3] Bk. Ernest Von Aster, Fransız İhtilalinin Siyasi ve İçtimai Fikirleri, 11; Machiavelli, Prince'den naklen Cemil Sena, *Tanrı Anlayışı*, 505.
[4] Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 156.
[5] Meredith Mc. Guire, *Religion: The Social Context*, 194.
[6] Machiavel, Oeuvres Completes, Discours Sur la Premier Décade de Tite-Live, Paris 1952, 411-422'den naklen Nur Vergin, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi", *Türkiye Günlüğü*, 1994/7-8 sayı: 29.
[7] Nihat Keklik, *Felsefede Metafor*, 115.
[8] Ernest Von Aster, *Fransız İhtilalinin Siyasi ve İçtimai Fikirleri*, 11.

leceğini söyleyerek, Descartes'ın "düşünüyorum o halde varım"ına, itiraz etmişlerdir. Böyle bir ilkeyle zihnin hürriyeti de ortadan kalkmaktadır derler.[1] İleride Hegel konusunda göreceğimiz gibi oluş mantığı esas alındığında, "düşünüyorum o halde varım" ilkesine ulaşılması söz konusu değildir, o diyalektik oluşun sınırsız sürecine tâbidir. Oluş devam etmekte olduğundan, mutlak ideale yükselmek için reddi gereken bir lahzadan ibarettir. Bu yaklaşım diyalektik felsefenin tanınan yaklaşımıdır ki, insan, insan olmayandan insana doğru yolda inşa edilmektedir. Aynca şu sorudan kaçınmamız zordur: Oluşum ânında zihin hürriyeti nasıl olur? Descartes, başlangıçta olmuş bitmiş bir insan kavramından hareket ediyor. İnsan düşündüğü için varlığının farkındadır. Ancak mantıki bir varlık olarak kendisiyle varlığı ayırmaya devam etti. Descartes'e göre Allah, alemi adeta bir defaya mahsus olarak yaratmış ve artık ilgisini kesmiştir.[2] İnsan, akıl sayesinde kaderi eline almıştır. İşte bu noktada Descartes'ın hümanistliğini düşünmek mümkün oluyor. Ruh, bir varlık olarak, kendini ve varlığı ayırmakta, kendi koyduğu akıl kurallarına göre laik ve ilmi çizgide tabiata hakim olmaktadır. Böylece hürriyete ve ferdiyetçiliğe de kapı açılmıştır.

Ancak önemli bazı noktalarda Descartes'ın farklılığını kabul etmek gerekir. Ona göre "İman ışığı ile aydınlanmamış olan eski feylesoflar, tabiatüstü saadet üzerine bir şey bilmiyorlar, ancak bu dünyada elde edebileceğimiz ilgileri gözden geçiriyorlardı."[3] Sonra Batı felsefesinin önemli bir kesiminde Descartes'ın ne ilk yaratma fikri, ne "bu dünya ve ötesi" ilgileri ve bu dünyanın ötesindeki saadet fikri benimsenmeyecek veya yavaş yavaş atılacaktır.

c. Rousseau (Jean-Jacques): 1712-1778

Rousseau, deizmin hümanizme açılan kapısıdır. Ateist hümanistlerden şüphesiz farklıdır. İnsanı tabiata en yakın vaziyette ele aldığı ve bütün varlığı bir külli kudretin yarattığına inandığı için Rousseau, gerçek insan ve insanlık kavramına diğer hümanistlerden daha yakındır. Rousseau'ya göre "hür bir öznenin mahiyeti şuur ve kalptir ki, o, başkalarının mutluluğunun ve karşılıklı birbirini kavrayışlarının sırlarını bizzat kendi içinde aramayı ilk günden beri izlemektedir. İnsanların çektikleri mutsuzluk ve kötülük, dil ve siyaset yüzündendir."[4] "İnsanlar arası uyumun araştırmasını, ferdi ve içtimai hayatın ahlak ilkelerinin bir açıklamasını, bunlar arasında bozulmuş bir cemiyetin temel tenkitlerini"[5] yapan Rousseau, "hakikatin kendimizde aranması gerektiği"ni[6] söyler. "Allah'ın yaptıklarına insan kendi iradesinin de yaptıklarını katıyor ve böylece Allah'ın yaptıklarını yapıyor"[7] diyen Rousseau, böylece genel hümanist karakterden uzak kalmamıştır.

Yaratıcıyı kabul etmesi, insanı tabii haline irca etmek istemesi, acaba onu hümanizmin karakterinden koparmaz mı? Rousseau, insanı tabiat ve yaratıcı ile başbaşa bırakıp, vahyi, peygamberliği ve buradan doğacak müessesevî dini reddeder ve insanı bir anlamda kendi kendisiyle başbaşa bırakır, hür ve istediğini

---

[1] Bk. Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 146
[2] Pascal'ın Descartes'i bu konuda tenkidi için bk. Pascal, *Pensées*, 40.
[3] Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, 127.
[4] "Rousseau", *Petit Larousse 1990*, 1555.
[5] "Rousseau", *Petit Larousse 1990*, 1555.
[6] J. J. Rousseau, *Emil yahut Terbiyeye Dair*, 226.
[7] J. J. Rousseau, *Emil yahut Terbiyeye Dair*, 225.

yapmakta serbest addeder. İnsanın tabii hislerini adeta mutlaklaştırır. Çünkü Yaratıcı ile olan mesafeyi kapatır. Cemiyet halini bozulmuşluk, ama zaruri ve zoraki bir sözleşme kabul eder. Bu yönüyle Rousseau hümanizme bitişmiştir. Rousseau'ya göre yaratıcı, tabiat diliyle bize söyleyeceğini söyler. Tabii his, tabii dini doğurur "Vahiy ve ilhama, çeşitli ve garip ibadet tarzlanna ihtiyaç yoktur. Din çeşitliliği ve farklılığı, vahiy ve ilhamlann fantezilerinden ileri geliyorlar. Milletler Tanrıyı, konuşturmak istediği gibi, kendi arzusuna ve modasına göre konuşturuyor."[1] "Tannnın istediği ibadet, kalbî ibadettir, vahiy ve ilhama ihtiyaç yoktur."[2]

"Tabii din" felsefesinde Rousseau'ya göre dinsizlik bulunmaz. "Tabii dinden başkasına ihtiyaç hasıl olsaydı garip olurdu. Tanrıya, bana vermiş olduğu melekelerin neticelerine ve kalbime aşılamış olduğu hislere göre ibadet edersem günah olmaz. İnanç ve ahlak ilkelerini, melekeleri iyi kullanılışından çıkarabiliriz. Tabii kanunun icaplarına başka bir şey ilâve edemem. Yeni bir mezhepten (dinden) herhangi bir fazilet umulamaz."[3] "Dinlerin tanrısı şefkatli ve iyi tanrı değildir."[4] "Vahiylerin yegâne hâkimi akıldır."[5] "Bütün kitaplar insanlar tarafından yazılmıştır. İnsan, vazifelerini bilmek için kitaplara muhtaç olamaz. Bu kitaplar tertip edilmezden evvel insanlar vazifelerini hangi vasıtalardan öğreniyorsa oradan öğrenirler. İnsan vazifelerini ya kendiliğinden öğrenir, yahut da bilmekten uzak kalır."[6] Rousseau açıkça vahyi ve peygamberi ve buna bağlı dini reddetmektedir. Din, tabii dindir. "Allah ile benim aramda insanlar olmamalıdır. Benim işitmediğim bir şeyi başkalarının söylemiş olması, uydurmadır. İnsanları başkalarından işitip öğrenmeye mahkûm etmek, âdilane bir hareket değildir. Tanrının, bütün insanlığa, bir insanın bütün dediklerine itaat etmesini istemiş olması doğru ve mantıkî değildir." Mucizeler Rousseau'ya göre tamamen uydurmadır. Rousseau elçilik görevi ile ilgili olarak daha ileri gidip "tabiat yalancılara asla itaat etmez, yalancılar mucizelerini dört yol ağızlannda, çöllerde ve odalarda yaparlar ve buralarda her şeye inanmaya hazır birkaç seyirciyi kolayca bulabilirler"[7] der. Rousseau, cinayet, sefalet, azap ve esaretten dinleri sorumlu tutar. Çünkü ona göre "dinler, yani insanların ilhamları, varlığı aydınlatacak, bilgi verecek yerde, özel inançlar içinde işi karıştırıyor, Tanrıyı beşerî hırslara bürüyor, kendilerini saran anlaşılmaz sırlara, abes bir takım çelişkili fikirler ilâve ederek, mağrur, mutaassıp ve gaddar oluyorlar."[8] "Millet, memleket ve muhite göre değişen dinlere göre terbiye edilince, insan olduğumuzu öğrenmeden önce, şu veya bu dinden oluyoruz."[9] Fakat Rousseau bu kanaatini başka yerde devam ettirmeyerek, sosyal sözleşmeyi, insan olmaktan öne almıştır ve "orijinal biçimde insan olmaya ancak yurttaş olduktan sonra başlarız"[10] demiştir.

---

[1] J. J. Rousseau, *Emil yahut Terbiyeye Dair*, 227.
[2] J. J. Rousseau, *Emil yahut Terbiyeye Dair*, 227.
[3] J. J. Rousseau, *Emil yahut Terbiyeye Dair*, 226-227.
[4] J. J. Rousseau, *Emil yahut Terbiyeye Dair*, 230.
[5] J. J. Rousseau, *Emil yahut Terbiyeye Dair*, 228.
[6] J. J. Rousseau, *Emil yahut Terbiyeye Dair*, 233.
[7] J. J. Rousseau, *Emil yahut Terbiyeye Dair*, 228-230.
[8] J. J. Rousseau, *Emil yahut Terbiyeye Dair*, 227.
[9] J. J. Rousseau, *Emil yahut Terbiyeye Dair*, 228.
[10] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 35.

Jean-Jacques Rousseau, Hıristiyanlığı tenkidiyle ve insanın yaratılışında hazır olan melekeleri ve bilgi-varlık ilişkisinde doğuştan getirdikleri fikri ile Kant'ı etkileyecek, Fransız ihtilalinin hazırlanmasında fikri rolü olacak, ferdiyetçiliğe, laikleşmeye, diğer taraftan "genel irade" kavramıyla komünist yönetim anlayışına, yeni zamanların fert-cemiyet felsefelerine görüş açıları hazırlayacaktır.

d. Kant (Immanuel): 1724-1804

İngiliz, Fransız ve Alman felsefesinin izlerini ihtiva eder. Kant'a üç tesir vardır: Newton, Rousseau, Hume. Newton'un genel çekim kanunundan, tabiat kanunu fikrine, oradan tabiatın bazı olaylarına ait özel kanunlara (Toriçelli, Galile gibi) gitmek, Kant'ı aklın evrensel kanunları ile şuurun alışkanlık kanunları arasındaki ilişkiyi incelemeye götürdü. Bu konuda David Hume (1711-1776) Kant'ı daha çok etkilemiştir. Hume olaylar arasındaki sebeplilik münasebeti üzerinde durur. Sebeplilik dediğimiz kanun Hume'a göre alışkanlıktan , ard arda gelen bir çağnşımdan ibarettir. A dan sonra B gelirse ve hep böyle olursa, zihnimiz B nin sebebinin A olduğu yönünde bir alışkanlık kesbeder. Determinizm bir alışkanlıktan ibarettir. Bu fikir Kant'a tesir etmiş, akılcılığını değil ama rölativizmini ve kritikçiliğini hazırlamıştır. Öbür taraftan Hume, pozitivizme de öncülük edecektir. Hume'a göre "hayatı yöneten akıl değil, alışkanlıktır."[1]

Kant'a göre tabiatın gerçekliği yoktur. İlmin konusu gerçek tabiat değil, ruhun inşa ettiği tabiattır. Nazari akılla bilemediğimiz numen'e başka yoldan varırız. Bilgi izafidir. Kâinatı bilmenin, tabiat kanunlarını keşfetmekle olacağı zannediliyordu. Halbuki Kant, ilmin keşfetmediğini, ilmin bir sentez olduğunu gösterdi. Ona göre ilim keşfetmez, sentez maddelerini dış âlemden alır, inşa eder. Tabiat kanunları insan tarafından vazedilmiştir. Bu da Benlik'le mümkündür. Âlem değişkendir, insan sabittir. Ona sabitliğini veren kendi Benliğidir. Ruhi melekeleri ile sentez yapar. Buna idealizm transandantal (aşkın idealizm), aynı zamanda kritisizm diyoruz. Ampirizm ve rölativizme de açıktır. Schelling, Kant'ın kritiğinin ilkesi olan Benlik'le ona zıt görünen Spinoza'nın tabiat Benliği metafiziğini uzlaştırmaya çalışmıştır.

Ahlak sahasına geçen Kant, onu akılda aramıştır. Ahlak saf akıldan çıkar. Aklın hükümleri evrenseldir, ahlak da öyle olmalıdır. Dine de ancak bu yolla girilebilir. Fakat bu, kilisenin dini olamaz.

Kant'ın felsefesi birden fazla sistemi ihtiva eder veya birçok felsefeye ayrıştırılabilir. Burada bizi ilgilendiren, hümanizme de yönlendirilebilir mi, yahut Kant neresinden hümanizme çekilebilir, sorusudur.

Kant, Benlik'le metafiziğe kapı açmakla beraber, insanı merkeze almaya da kolaylık sağlamıştır. Üstelik son durumuyla Kant dini inanca sahip olduğu halde onu hümanizme çekebilir miyiz? İnsan-merkezci evreni yücelten Rönesans'ın başlangıcında, gördük ki, din ile hümanizmin katı tutumlarla ayrılması veya kavgaları açık değildir. Ama, hümanizmin kendine mahsus anlamından, daha doğrusu tanrıtanımaz ana koldan ayırabileceğimiz Kant, aydınlanma çağı dedikleri dönemin temellerine pekala oturur ve hümanist felsefeye büyük katkısı da olur. Kant'ın felsefesi insanı, onun muhtariyetini odak noktası yapan bir felsefe-

[1] An Abstraet of A Treatise of Human Nature, Cambridge Univ. Presse, 1938, 16'dan naklen Herbert Marcuse, *Mantık ve İhtilal*, I, 48.

dir, Kant tarafından tabiatın görünüşten ibaret bir hale getirilmesi, insanın inşa edici melekesinin ifratla meydana çıkarılması, romantiklerin elinde insanmerkezcilik hâkimiyeti şeklinde esaslı bir silah olmuştur. Tabiatıyla romantikler buna, kökü Rönesans'a kadar giden tabiat hakkındaki mistik duyguyu ve tarih ilgisini katacaklardır.

Kant'a gelinceye kadar bilgi üzerinde ciddi bir şekilde durulmamıştır. Neyi ne kadar bilebiliriz ve bilgimiz mutlak mıdır, izafi midir? Kant'a göre Mutlak'ı değil, hatta olayın bizatihi kendisini değil, oradan gelen haberleri bilebiliriz. Bunu da zihin yapımıza göre bilebiliriz. Bizatihi Şey'i bilemeyiz. Kant şüpheci değildi. Dogmatizmin saltanatına darbe vurduğu gibi şüpheciliğin saltanatını da yıkmıştır. Onun rölativizmi, ilme geniş alan imkânı sağlayan bir görecelikti. "İnsanın ilim ufkunu, müessesevî dinin dar dünyası ile karşılaştırdı."[1] Ama yine de rölativizm, hakikati araştırmaktan ziyade insan merkezlilik için kullanılırsa, hümanizmin mülkiyeti altına girecektir. Kant Mutlak için ve ahlak alanı için başka yollar denedi. Fakat ilimle dogmatik alanı ayırdığı, dogmatik alana ait kilisenin (dinin) kesin bilgisine bir manâda karşı çıktığı ve daha önemlisi insanı, Protogoras'dan farklı da olsa ölçü yaptığı ve insan merkezciliğe hizmet ettiği için, hümanizme dayanak yapılacak boyutlara sahip olmuştur.

Kant, ahlakta da izafiyetçi midir? Ahlakın temelleri önsel (a priori) dir, değişmezdir. Dışa bağlı değildir. Ne çevre, ne tarih, ne gelenek, ne kültür bu temeli oluşturur. Bu sefer Kant, "evrensel akılla birleştirdiği ahlak" yoluyla insanı temele yerleştirmiştir. İnsan kendi kaderini kendi belirler. Ahlakta şartsız emir esastır. İnsanî hareket, bütün zaman ve mekânları kaplar. O tarzda hareket etmelidir ki, insanın bu hareketi bütün zaman ve mekânlar için bir ilke olsun. İnsan vasıta değil gayedir. İnsanın şahsiyeti, insanîliğindedir. Allah'ın yokluğu veya varlığı için girişilen ispat denemeleri boşunadır. Oraya ancak ahlak yoluyla varılabilir. Kant, insanî şahsiyetin temeline verdiği önemle bir yönden dine kapı açarken, diğer taraftan insanı merkeze almıştır. Bu şahsiyet fikri devam ettirilerek liberalizme varılacaktır.

Kant, insanın amaç oluşunu, akıl sahibi oluşunu ve dolayısıyla muhtarlığını ve buradan doğup kendi içine katlanan vazife ilkesini öylesine ileri götürmüştür ki, Allah'ın iradesine bile karşı koyabilir duruma sokacakken, ahlakı din ile birleştirerek bundan sıyrılmıştır. Hümanist felsefeye bir hayli malzeme vermiş ama kendisi hümanist olarak kalmamış, Allah inancına ulaşmıştır.

e. Fichte (Johann Gottlieb): 1762-1814

Fransız ihtilalinin uyandırdığı yeni fikirler, mülkiyet duygusu ve yeni heyecan, sonra Napolyon istilasının tepkileri, Avrupa'da, özellikle Almanya'da, önce tenakuzlu ve karışık fikirlere, sonra yeni bir ruhun doğmasına sebep oldu. Öbür taraftan tarih ve folklor araştırmaları arttı. Ruhî bir bütünlük kabul edilen tarih ile varlık bütünlüğü gibi görülen tabiatçı anlayış bütünleştirilmek istendi. Bilhassa Almanya'da taşkın ve mübalağalı bir halk ruhu ve milliyetçilik cereyanı oluşuyordu. Fransa'daki zihinci (entellektualist) soğuk ilgiden öte gitmeyen etnoloji-etnografya ilgisi, Almanya'da, canlı ve heyecanlı hale gelmişti. Bu felsefe, Descartes-Kant çizgisinden farklı ve onların akıllarına gelmeyen yeni bir felsefe gibiydi.

---

[1] Thomas Michel, "Laisizme Katolik Bir Bakış", *Laiklik*, 103.

Hıristiyanlık tekrar yeni tefsirlere tâbi tutuluyordu. Romantik devir diye başlayan bu dönem, Fichte, Schelling, Hegel gibi zirveleri yetiştiriyordu. Hümanizm yeni bir ivme kazanıyordu.

Kant'tan sonra Almanlarda, tarih felsefesi ve tabiat felsefesi gibi iki kola akılcı bir şekil veren felsefe ağırlık kazandı. Bazılannda birine, kimisinde öbürüne üstün yer verme görüldüyse de genel temayül yeni özellikler taşıyordu. Kant geleneğine sadık olanlar vardıysa da, onu tarihçilik ve tabiatüstü açıdan anlayanlar romantizm çığırını açmışlardı. Romantizm, sentezci ve tekâmülcü akılcılıktır. Romantik devrin karakteri insan merkezciliktir. Romantik filozof, bir manâda subjektivisttir. Varlığı suje açısından görür ve bütün varlığı insan rengine boyar. Bu çığırın babası Fichte sayılır. Fichte diyalektiğin de dikili taşlarındandır. 18. yüzyılın hâkim karakteri olan ferdiyetçiliğe ve liberalistliğe bağlıdır. Yani Fransız ihtilalinin getirdiği fikirlere sadıktır. Kant gibi pratik aklın üstünlüğüne kanidir. Fakat nazari akılla pratik aklı kesin olarak ayıran Kant'tan ayrıldığı taraf, nazari aklı pratik akla bağlamış olmasıdır. İlmi yapan akıl başka, ahlakı yapan akıl başka değil, aynıdır. İkisi de aynı ilkeden, yani pratik akıldan ilham alır. Kant, teori ve pratiği ayırmakla, eski Yunan geleneğine nispeten bağlı kalmıştı. Fichte'de terkip aynı yerden gelir. O da zihindir. Zaruret âlemi ve hürriyet alemini ifade eden iki ayrı Ben yoktur. Tek Ben'e bağlıdır. Fichte buna Mutlak Ben diyor. Hareket noktası hürriyettir. Mutlak Ben ile Bilen Ben arasındaki tenakuzu Fichte, diyalektik metotla çözer. Hür hamleli bir hareket olan diyalektik, mantığa benzetilemez. Diyalektik hareket, ruhun gerçek ile kaynaşmasından doğmuş bir harekettir. Bu hareketle her şey şuurun içine konur, daha doğrusu Mutlak Ben'e bağlanır. Bu suretle hümanizmin yeni bir hamlesi ortaya çıkar. Fichte'nin mutlak'ı, Kant'ın vicdanda, şahsiyette, şahsi hürriyette gördüğü mutlak gibidir. Fichte'nin idealizmini, Berkley'in sübjektif idealizminden ayıran cihet, mukavemete, faaliyete luzüm olmaksızın sujenin kendi kendini idrak etmesi yerine, faal, yaratıcı sujenin idrakinin konmasıdır. Fichte'ye göre insan sürekli faaliyet içindedir. İdealizmin temeli burada, faaliyet ve hürriyettir. Sokrat'tan Kant'a kadar bütün felsefe ve ilimde, nazariye ile ameliye ayrı bulunuyordu. Bir anlamda insan ve varlık, veya insanın kendine ve kendi dışına bakışı birleştirilemiyor, bütün hümanist telakkilere rağmen, insan bu yüzden varlığın merkezine oturtulamıyordu. Fichte, Schelling ve Hegel'le bu sorun, kendince çözülmüş oluyor, hümanizm gerçek yerine oturuyordu. "Ben" dünyayı ve bütün varlığı istila ediyordu.

Fichte felsefesini anlatmaya çalışırken kullandığımız ruh kavramı, şuur ve Benlikten başka bir şey değildir. Ruhun varlığı, ruh ve beden ikiliği gibi, Fichte'nin kaçındığı ikiliği doğurur ki bu bakımdan Fichte ruhun varlığını kabul etmez. "Onun yerine mutlak iradeyi kabul eder ki bu irade mutlak ve saf bir Ben'dir. Bu Mutlak Ben. Mutlak hürdür. Fichte'ye göre Allah fikri, ferdî şahsiyetin seviye ve çıkarlarına dayandığı için mantığa göre biçimlenmiştir. Allah evrensel bir iradedir. Ateizm, Allah'ı inkâr değil, âlemi inkâr manâsına gelir. Çağdaşı Schiller'de de tabiat , sonsuz bir surette bölünmüş bir Allah'tır. Fichte, din yerine evrensel bir ahlaka inanır."[1]

Hümanist Fichte'nin fikirleri, Fransızların Almanya'yı işgali üzerine değişmiştir. Alman Milletine Nutuklar eserinde, milliyetçi Fichte'yi görürüz. "Son zaman-

[1] Cemil Sena, *Tanrı Anlayışı*, 403-405.

lannda farklı bir mistisizme de kapılmıştır ki bu ahlaki bir panteizm gibidir. Allah, ona inanan ve onu yaşayanlarda vardır diye kabul etmektedir."[1]

f. Hegel (Friedrich): 1770-1831

Hümanizmin zirvesi diyebileceğimiz Hegel, Fichte'nin diyalektiği kullanışını ve Ben-Varlık bütünleşmesini ilerleterek devam ettirdi. Hegel'de de tabiat- tarih ve devlet felsefeleri ayn ayn değildir, aynı diyalektik gidişin içindedir. Mutlak Fikir'in (Mutlak İdé = Mutlak Ben = Evrensel Akıl) açılıp kapanmalandır.

Hegel, yaptığı terkiple sübjektif ve objektif idealizmin çatışmalanna son vermek istemiştir. Parça ile Bütün, Süje ile Obje, Aşk ile Kanun tezadını birleştirme fikrine o kadar mücerret ve genel manâ verdi ki, tabiatı, tarihi, dini, hukuku, devleti, ferdi bu genel ve mücerret manâ içinde eritti ve hayatın ritmine ait felsefe hazırladı.

Hegel'de her şey evrensel oluş'un bir lahzasıdır. Fert inkâr edilmez, aksine evrensel aklın ifadesi olarak Mutlak'a yükseltilir, daha doğrusu Mutlak'la aynileştirilir.

Kant, varlığı mutlak hürlüğü içinde Ben'in iradesi diye almıştı. Fichte'ye göre Gerçek, Ben'in kendi kendisine eşitliğinden çıkıyordu. Hegel'e göre Gerçeğin Ben'le aynı olduğunu söylemek yetmiyordu. Varlığın bu esastan nasıl çıktığını göstermek gerekirdi.

Diyalektiğin tabiatı icabı, üç lahzalı hareket, Hegel'de, 1- Ensoi (=Kendinde olma) 2- Dışa açılma, dağılma (tabiat), 3- Pour Soi (=Kendisi için) tekrar kendine dönme, şeklindedir. Mutlak Fikir, tabiat halinde açılmaya karar verir, sonra dıştan içe döner. Dönerken kavram (concept) halinde ruhta hür varlık derecesini aksettirir. Sübjektif Ruh (şahsi Ben) Objektif Ruh (Geist) ile de diyalektiğe girer. Cemiyet, devlet, hukuk böyle tezahür edecektir.

Kant'ı tecrübecilik ve duyuculuk açısından anlayıp tefsir edenlere göre (İngiliz ampristleri gibi) felsefenin temeli kavram (concept) değil, duyulardır. Kavram ile Temel Bilgi (Notion)* yi ayırmak lazımdır. Kavram, bir şeyi eşyadan ayınp, tecrit yaparak, zihinde nevilerini meydana çıkararak elde edilir. Kavram hakikatte mevcut olmayıp, zihnin inşa etmiş olduğu mücerret şeylerdir. Matematiğin aksiyomları gibi. Notion (Temel Bilgi) ise âlemde vardır. Beyazlık gibi. Bu, evrenseldir ve müşahhastır. İşte Hegel bu ayınmı yapmış, İngiliz ampirizmi gibi bir istikamete gitmemiştir. Hegel için kavram, temel bilgi kadar önemlidir ve "gerçek tasarlanamazsa tasarlanmaz kavramlar uydurmalıyız"[2] diyordu.

Hegel'de "Mutlak, sürecin kendisidir, eşyanın içindedir, bizzat harekettir, insanın zihni kabiliyetini de aşmaz."[3] Bu durumda Hegel'e göre varlığın dışında bir Allah yoktur, varsa, Varlıkta mündemiç (içkin) tir. Fakat böyle bir varlığın üzerinde Hegel durmaz. Ben'i teşkil eden olgulardan ayrı bir ruh da yoktur. Ruh, şuur ve hürriyettir. Fizikte de, gizli, vasıflandınlmamış, gene de gerçek olduğu peşin hükümle iddia edilen bir şey yoktur. İlmi müşahedeyi aşan bir madde cevheri, vehim ve hayalden ibarettir."[4]

---

[1] Cemil Sena, *Tann Anlayışı*, 404-405.

* Notion'a da Concept'e de kavram deniyor ki hatalıdır.

[2] Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 153.

[3] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 345, 350.

[4] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 350-351.

Hegel'in hümanizmini anlamak ve anlatabilmek için kendimizi hiç zorlamaya ihtiyaç duymuyoruz. Hegel'de Allah, neticede insanın kendi kendisinin şuuruna sahip olmasından ibaret olup çıkmaktadır. Kâinatın tepesine Allah'ı değil, insanlığı koymuştur. Bu konuyu ilerleten Feuerbach, dinin hakiki organı tarih olan insanlık dinine ulaştı. Comte da aynı yere varacaktır. Feuerbach'a göre din, insanın kendi kendisinin büyültülmüş olarak temaşasından doğmuştur. Allah'ı kendi örneğine göre kendisi yaratır. "Allah, insanın büyültülmesinden ibaret sembollerin bütünüdür."[1] "İnsanın Tanrılığı son gayedir. Mutlak Varlık, insanın bizzat varolmasıdır"[2]. "İnsan, dinde kendi nefsine karşı gerçek bir kölelik gütmektedir. İnsanın, Allah adı altında yükseltip saydığı, insanın yine kendisidir. Fakat insan bunu bilmez, bilmemesi de lâzımdır."[3] Engels'in böyle bir din ve Allah anlayışına dahi tahammülü yoktur ve Feuerbach'ın dinin tarihi ile kalbin tarihi arasında bir ilgi kurduğu kanaatindedir. Bu ilgiyi halâ dinin kalıntılan olarak görür ve "Feuerbach, dini ortadan kaldırmak istemiyor, istediği onu geliştirmektir, felsefeyi dinin içinde eritmektir"[4] der. Halbuki Feuerbach'a göre felsefe tabiat ilmine dayanan bir antropolojidir. Hegel'i anlatırken araya Feuerbach'ı sokmamanın sebebi, Hegel hümanizmi ile Marx hümanizmi arasındaki merhalenin Feuerbach oluşudur. Hegel'in idealizmi, istenildiği kadar karmaşık ve tartışmalı olsun, maddecilikten bir türlü yakasını kurtaramamış olan idealizmi, bir yandan Feuerbach, diğer yandan Marx yoluyla tam olarak maddeci felsefeye dönüşecektir. Hegel'i maddeci saymakta tereddüdümüz olmayacak mıdır? Bu işin teknik ayrıntılarına girmek konumuzu çok uzatır. Sadece, Hegel idealizminin içinde mevcut materyalizmin zenginliği için, Marx'ın bir sözünü kaydeden Garaudy'e başvuracağız:"Marx, Hegel'in materyalist kritiği için Feuerbach'ı kutladıktan sonra, şöyle diyor: Hegel ile mukayese edilirse, Feuerbach çok fakirdir."[5]

Hegel'de mantık, klasik mantıktan ayrılır, diyalektik mantığa dönüşür. Diyalektik mantığa göre, her şey kesin olarak sınıflanmıştır, oluşa, değişmeye ters düşer. Bu mantıkla, zıt şeyler aynı zamanda var olamaz. Halbuki bir şey aynı anda hem kendisi, hem zıddı olabilmelidir. Geist sürekli hareket ve oluş halinde olabilmelidir. Her şey, her an varlıktan yokluğa, yokluktan varlığa geçebilmelidir. Klasik mantığın aynılık, çelişmezlik, üçüncü halin yokluğu ilkeleri buna engeldir.

Hegel'e göre "Eflatun ve Aristo kavranabilir, fakat ortaya koyduğumuz sorunlara cevap taşımaz, onlar başka ihtiyaçlara aittirler."[6] Hegel, bir dinamik mantık kurmak, oluşu anlatmak istemiştir. Fakat varlık ile düşünceyi aynîleştirerek, mutlak idealizmi için aynîliği bir başka şekilde hâkim kılmıştır.[7]

Descartes'ın cogito'suna benzer bir şekilde öncelikli olarak ruhi varlığa temel yaptığı bir diyalektiği anlatmıştır. İnsan ne yaşarsa yaşasın değişme ve çokluk

---

[1] Henri de Lubac, *Le Drame de L'Humanisme Athé*, 27.
[2] L. Feuerbach, Essence du Christianisme, 27 ve La Religion, 112'den naklen Henri de Lubac, *Le Drame de L'Humanisme Athé*, 27.
[3] Emile Bréhier, *İnsan İlimlerinin Bugünkü Konuları*, 83.
[4] Friedrich Engels, *L. Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, 25.
[5] Roger Garaudy, *La Pensée de Hegel*, 196.
[6] Hegel, Histoire de la Philosophie, 130'dan naklen Roger Garaudy, *La Pensée de Hegel*, 158.
[7] Geniş bilgi ve konunun tenkidi için bk. Yümni Sezen, *Maddeci Felsefenin Çıkmazları*, 79-85.

içinde, kendini hep aynı Ben olarak bilir. Hümanistlerin bazıları, Hegel'i, hiçbir ilim ve fikir çabasının doğmadığı varoluşçuluğa (egzistansiyalizm) indirgemeye çalışmıştır ki kanaatimizce bu bir yanılgıdır. Kurmak istediği yeni mantık ile varoluşçu felsefe arasında, hümanizm hariç tutulursa önemli farklar vardır.

Hegel, yeni mantığı tabiata ve tarihe uygulamak istedi. Marksizm bu yolu, maddeci felsefe istikametinde takip edecektir. Tarih mantığı ve tarih felsefesi üzerinde yürüyen Hegel'e göre "evrensel tarih zincirleme aklî bir oluştur."[1] "Evrensel tarihin iç etkeni, insanlık içinde gerçekleşen, ezeli-ebedi ve Mutlak Fikir (idé) dir. Bu Mutlak Fikir, gayelerine erişmek için, halktan ve fertlerden habersiz onların işine yarar."[2] Büyük kişiler "tarihin gidişini sezmiş olan, tarihin istediğini kavramış olan kimselerdir. Ama tarih onları kendi amacı ve emrinde kullanır, kendi istediğini gerçekleştirir. Bu aklın bir hilesidir."[3] "Zincirleme akli oluş" olan tarih, Mutlak Varlık'ça ortaya konmuş değildir.

Bu çizgi, kökü Antik Çağa kadar uzanan diyalektik çizgisiydi ve Hegel buna kısmen bağlı bir hümanizmi geliştiriyordu. Garaudy'nin dediği gibi, "diyalektik metodunun kendisi, Hegel'i Allah yerine insanı koymaya, kendini ve eserini (tabiatı ve cemiyeti) yaratmaya götürmüştür. Hegel'in bütün sistemi, tarih felsefesi gibi tabiat felsefesi, insanı Allah yerine koyma teşebbüsüdür."[4] Yine Garaudy şöyle der: "Tanrının ölümünün Hegel'ci kavramı, tam anlamıyla Hegel'ci düşüncenin temel sezgisinin ifadesidir."[5]

Hegel, diyalektiği sonluluk sonsuzluk meselesine nasıl uygular ve acaba bu yolla Allah'a giden yola yaklaşmış mıdır? "Hegel, sonluluktan ayrı bir sonsuzluk kabul etmiş değildir. Ona göre sonsuzluk kavramı, sonluluğun sıkı bir şekilde yorumlanmasından doğar. Dünya, Allah tarafından yaratıldığı için değil, onun içkin niteliği sonlu olduğu için sonludur. Hegel, felsefi yaklaşımları ilâhiyatçı etkilerden kurtarmak istemiştir. Sonsuzluk, şeylerin durmadan mahvolması, sürekli olumsuzlanmasıdır. Bu süreçte kendi içindeki varlığa ulaşmıştır. Tekrar kendini bulmak için kendini aşar. Sonlu bir şey, mahvolup başka bir şey durumuna geçerken kendini değiştirmiştir. Sonlu olanın dışında ve üstünde hiçbir gerçeklik yoktur. Sonlu ve sonsuz diye iki dünya yoktur. Tek dünya vardır. Onların sonsuzluğu bu dünyadadır, başka yerde değil. Sonsuzluk, sonluluğa bağlıdır. Şey, engelin ve başkalığının ötesine geçtiğinde kendisi içindir. Şey, artık sonsuz olarak kendine dönmüştür. Kendisi için olmak bir süreçtir. Bu kendisiyle özdeşlik, sonlunun başkasıdır, sonsuzdur. Sonsuzluk, sonlunun iç dinamiğidir. Böylece Hegel, diyalektik metoduyla idealizme varmıştır."[6]

Hegel'in bu idealizm anlayışı ve oluş felsefesi, tenkide hep açık kalmıştır. "Hegel zıtların senteziyle hakikati ispatlamayı değil, gerçekliği inşa etmeyi hedefliyordu. Suni bir sisteme gitti. Onda, henüz var olmayan sonradan oluyor. Varlıkla yokluğun birliği oluşuyor. Ona göre olduğu gibi varlık düşünülemez. Fakat onu, muhtevadan yoksun ve mutlak belirlenmemiş farzetmekle, yokluğun

---

[1] Hegel, Histoire de la Philosophie, 16-115'den naklen Roger Garaudy, *La Pensée de Hegel*, 159.
[2] Hegel, Esthetique III, II, 117'den naklen Roger Garaudy, *La Pensée de Hegel*, 154.
[3] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 442.
[4] Roger Garaudy, *La Pensée de Hegel*, 37.
[5] Roger Garaudy, *La Pensée de Hegel*, 188.
[6] Herbert Marcuse, *Mantık ve İhtilal*, I, 172-176.

aynı olduğunu kabul etmiş oluyor. Oluş kavramı için zaruri olan değişmenin çokluğunda Birlik kaybolmuş oluyor. Hegel diyalektiğinde böylece iki ölü kavram, zekânın çelişik olan iki soyutlaması vardır. Sonra değişme şuuru, ancak değişmeyen bir şeye göre mümkündür"[1] ki Hegel bu şuuru iyi tahlil etmemiştir.

Diyalektik oluşum, Evrensel veya Mutlak Aklın açılışı, açılıp kapanma, dağılma ve tekrar kendine dönüş içinde, sübjektif ve objektif ruhun aynileştiği bu felsefe içinde, hümanist zirvede yerini alan Hegel'in gerçek insan anlayışı nedir? İnsan, diyalektik tabii ve tarihi süreç içinde eriyip kayboluyor mu, yoksa Mutlak'a ulaşıyor mu? Mutlak İdealizm'le tepeye insanı koymak, insanı anlamamıza yetiyor mu? Kant'la Hegel arasındaki önemli fark, Kant'ın hareket noktasının gerçek insan olmasına karşılık, Hegel'de mücerret insan olmasıdır. Hegel'in insanının arkasında, oluş vardır, diyalektik süreç vardır, objektif ruh vardır, bu da tarih içinde gizlidir. Kant'ta ise değişmez insan tabiatı esastır. Kant'ta insan amaç, Hegel'de varlığın zirvesine konsa da insan araçtır. Kant'a göre insanın manâsı değişmez, Hegel'e göre değişir çünkü zamana bağlıdır. Önemli bir nokta da Kant'ta gerçeği olduğu gibi bilemeyeceğimizdir. Fenomen ve numen alemlerini ayırır. Bu, Descartes'ten gelen çizgidir. Fizik ve metafiziği ayıran Descartes, birini bileceğimizi diğerini bilemeyeceğimizi ifade ediyordu. Hegel'de ise böyle bir ayırım yoktur, hepsi aynı varlığın görünüşleridir ve gerçek aranabilir. Ferdi olana gidişte ve laik düşüncede de bu iki görüş çizgisi, farklılık göstermiş olur. Kant'tan laik düşünceye geçmek mümkün olduğu halde, hukuk, siyaset ve devlet felsefesinde de göreceğimiz gibi, Hegel'de bu geçiş mümkün değildir. Ancak dini, idealizme aktarmak, inançtan, ahlaktan, ruhtan ayrı düşünmek suretiyle mümkündür. Descartes iki alemi birbirinden kesin olarak ayırınca, din ve dünya, din ve siyaset, din ve hukuk ayrılması kolaylaşmaktadır. Hümanizmle laik düşüncenin birçok yerde bağlılaşmasına karşı, dini olduğu gibi kabul etmek şartıyla, hümanizmin zirvesindeki Hegel'in laikliğe kapalı oluşu bir çelişkidir. Bu daha genelde felsefenin çelişkilerindendir. Hegel'de ferdi oluş, bir ayırımla ortaya çıkmaz. Geist'in gidişinde, "dolaysızlık içinde kendinden haberdar (şuurlu) olmak söz konusudur."[2]

Hegel'deki insan anlayışının, tabiat, cemiyet, geist içinde eritilen ve şahsiyetini kaybeden bir insan anlayışı olduğu üzerinde durulmuştur. Külli olanla insan ilişkisini, tasavvuftaki Allah-insan ilişkisine benzetenler de olmuştur. Gerçekten onda mistik bir zemin görülebilir mi? Ruhu ve manevi hayatı, kendini dağınıklığa götüren bir harekete karşı, ruhun bir zaferi olarak görmesinde, böyle bir zemin yoklanabilir. Fakat Hegel, sonunda sonluyla ve kendi kendisiyle bütünleşen, materyalizme kapı açacak kadar dağınıklığa gittiği tabiattan uzaklaşan, kendini merkeze alan bir yola girmiştir. Ebediliği de diyalektiğe sığınmakta bulmuştur. Diyalektik, toplum ruhuna sığınmayı da ihtiva etmiştir. "Hegel'e göre insan kosmosun merkezindedir. Eski Yunan ilahlarını andırır. Fakat ölümlülük tecrübesiyle, ölümlü bir ilah olduğunu anlar. Bu bir çelişmedir. Fakat gözler toplumsal mutluluğa çevrildiğinde, ölümün dehşet verici liği hafifler ve unutulur. İnsanlar orada ölümsüzlüğe kavuşur ve gelecekte yaşaması garanti edilir. Geçmişe bağlanma, köklülüğünü duyma da bir güven verir. Bunlar toplum ruhunun kurulma-

[1] Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, 34-35, 46, 197-198, 207.
[2] Herbert Marcuse, *Mantık ve İhtilal*, I, 338.

sını ve sürmesini sağlar. Biyolojik varlığı feda etme önemsizleşir."[1] Hümanist sınırları hiç zorlamayan Hegel'e, bu yönden Auguste Comte'un insanlık dini benzeyecektir. Bu, Hegel felsefesinde fert-toplum, fert-tarih, toplum-tarih çatışmalarının bir çözümü, yani onun diyalektiği olarak görülmektedir. İnsan ve Allah anlayışında mukayese bakımından meselâ Goethe'ye bakarsak, "Goethe'de hür şahsiyet muhafaza edilmiştir. Goethe de diyalektik ayniyet düşüncesinin tesiri altında olmakla beraber, Hegel gibi bunaltıcı ve insana yabancı karakterde katı ve köktenci olmamıştır. İnsanı Allah'ta nihayete erdirmiştir."[2] Hegel ise insanla birleşen ve insandan ötesi olmayan bir dine yer vermiştir. Böylece din ile ilgili görüşlerine gelmiş bulunduğumuz Hegel'in felsefesi, din açısından, insanlaşmış ve ferdileşmiş bir Hıristiyanlığın yeni bir tefsiri gibidir. Burada, Hıristiyanlığın, her şeye rağmen din olması hasebiyle muhafaza ettiği dini motifleri, Hegel adına görmezlikten gelmek mecburiyetindeyiz. "Hegel düşüncesi, Hıristiyan ilahiyatının dünyevileştirilmesi"[3], felsefileştirilmesi ve insanlaştırılması olarak görülebilir. "Tepedeki insanlığın tanrılaşmasını Hıristiyanlıkta gören, Hıristiyanlığı, ibadetini kendi kendine, sonlu varlığa yönelten, Allah'ı hiç veya çok az şey, insanı her şey kabul eden Yunanlı'nın düşüncesi ile insanı hiç kabul edip Allah'ı her şey kabul eden Hintli'nin düşüncesinin bir uzlaşması olarak alan Hegel'e göre mesele, İsa'da gerçekleşen Allah ile insanînin birliğidir."[4] "Muhtevanın ihtiva edenini dinde (Hıristiyanlıkta) muhayyile, felsefede akıl olarak görür."[5] "İnsanın tam hürriyetini ise akıl gerçekleştirir. Çünkü o tayin ediştir ki yaratmadaki istihaledir."[6]

Türk hümanistleri örneğinde olduğu gibi, bazı hümanistlerin Hegel hümanizminin gerçek boyutunu anladığı şüphelidir. Hegel, kendi sistemiyle çatıştırmayacak şekilde, diyalektik sürecin içinde, Dinin (Hıristiyanlığın) aşk kavramına, aşkınlık ve idealine yer vermiştir. Hıristiyanlığın, antik düşünce ve sanatı içinde olgunlaşmak suretiyle Batı düşüncesine katıldığı, ona uygun hale geldiği iddiası da Hegel'de yer almaz. Hegel, Hıristiyan sanatında asıl ideal sahayı görmekte ve eski Yunandan onu ayırmaktadır. Hegel'e göre "Doğu sanatı semboliktir. Sonsuzu ve ölçüsüzü tercih etmiş, maddeyi kendine tabi kılamamıştır. Biçime konuluşu, küçümsemiştir. Yunan sanatında ise, fikir tamamen şekle bürünmüştür. Bu bir başarısızlık ve noksandır. Fikir maddeye o kadar girer ki, nihayet ondan ayrılmaz olur, dış şekle feda edilmiş olur. Hıristiyan sanatında bu iki noksan düzeltilir. İçinde kaybolduğu görünen alemden, hakiki vatanı olan İdeal alana çağrılır. Fizik güzelliğe tapınma, yerini ahlaki güzelliğe, temizliğe, kutsiliğe tapınmaya bırakır. Fizik güzelliği reddetmez ama onu aşkın güzele tabi kılar. Maddi şekil, ahlaki ideale uygun değildir. Fakat Hıristiyanlık, Hegel'e göre sanatta kendi kendinden ümidi kesmiş, ruhçuluğa dönüşmüştür. İdealine maddi bir şekil vermek söz konusu olur olmaz, hiçliğinin farkına varır, bu suretle sanattan din çıkar. Kendi kendinin şuuruna varmakla din, sanattan aynlır ve putları fırlatıp

---

[1] Herbert Marcuse, *Mantık ve İhtilal*, I, 335-336.

[2] Bk. Orhan Münir Çağıl, İnsaniyet İdesinin Işığında: Goethe'nin İnsan ve Hayat Anlayışı, Hegel ve Kant'a Nisbeti, *İ.Ü.H.F.M.*, 587-602 vd.

[3] Karl Lövith'den naklen Deniz Gürsel, "Şimdi Hegel Zamanı" 7 Ağustos-1995, *Yeni Şafak Gazetesi*.

[4] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 367.

[5] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 368.

[6] Roger Garaudy, *La Pensée de Hegel*, 36.

atar."[1] Hıristiyanlığın, putları pek fırlatıp atmadığı gerçeğini görmezlikten gelirsek, Hegel'deki aklın, Yunan'daki maddeye hapsolmuş, mantık çerçevesine sıkışmış bir akıl olmadığı kabul edilebilir. Hegel, Yunan köklerine bazı hümanistlerin sandığı kadar çakılı değildir. Temel çizgi diyalektik olsa da, onu farklı boyutlara çıkarmış, daha önce gördüğümüz gibi, Aristo mantığı yerine diyalektik mantığı geliştirmiştir. Hümanistlerin Yunan hayranlığı, Hegel'i doğru anlamaya ve doğru değerlendirmeye engel olabilir. Hegel'in dini Mutlak İdealizm içinde eritmesi diyalektik ve idealist bir lahza sayması başkadır, bazı hümanistlerin din-dünya ilişkisinde, Hegel'i bir Yunan düşünce merhalesi saymaları ayn bir şeydir ve yanlıştır.

Hegel'e göre "din ile devlet arasındaki ilişkide din, halkın felaketli ve sıkıntılı zamanlarında başvurulan bir şeydir. Dinde yanlışlığa karşı teselli ve kaybedilen şeyin telafisi umudu bulunduğu öğretilir. Dinin, insanı günlük hürriyeti araştırmaktan alıkoyan ve gerçek kayıplar karşısında uydurma tazminat ödeyen tehlikeli fonksiyonu vardır. Eziyete uğrayana dinin tesellilerini göstermek, acı bir şakadır. Din, ruhun, inancın, ahlakın en kutsal noktalarını işgal ederse, geriye dönülmüş olur. Böyle bir duruma, ferdi dinden kurtaracak bir kuvvetin müdahalesi gerekir. Hakkın ve şuurun savunmasını yapmak üzere imdada devlet yetişir."[2] Evrensel akla müşahhas şeklini vermek vazifesi devlete aittir. Devlet bir fertler toplamı değildir, canlı bir ruhtur. "Siyasi felsefede geist devleti temsil eder. Fert üstü bir yapıya sahiptir."[3] "Halk, devletin ne istediğini bilmeyen bir parçasıdır. Onun eylemi düzene sokulmazsa, akıldan yoksun, şiddetli ve korkunçtur."[4] "İdé", ruhi alandaki gelişmesinde, tek insanda değil, devlet, din, sanat, felsefe gibi fert üstü oluşumlarda asıl kendini bulur. Sübjektif ruhtan objektif ruha yükselir. Fert ne kadar kendini aşar, objektif düzene bağlanırsa, o kadar ahlaklı olur, bir manâ kazanır. Sonra da Mutlak Ruh' a ulaşılır. Bunun unsurları da sanat, din ve felsefedir. "Fert-üstü"ne bağlanmanın ilk merhalesi ailedir. Fert, geneli ilk olarak ailede yaşar. Objektif ahlakın ikinci basamağı vatandaşlık topluluğudur. Fertlerin bir menfaat beraberliği olduğu için, özelle genel çatışma halindedir, fakat bir sentezle, fert genele bağlanmayı öğrenmiştir. Üçüncü basamakta objektif ahlak, devlette tam gerçekliğe varır. Devlet, genel iradenin gerçekliğidir, müşahhaslaşmasıdır. Devlet, objektif ruhun en yüksek şeklidir ve objektif ruh basamağında devlet, mutlak idealizmin ve hümanizmin anladığı manâda olmak şartıyla İlahi Kader'e en yakın olandır. Mesele böyle bir İlahi Hukukla desteklenmiş olur. Yüksek bir dünya mahkemesi demek olan tarih içinde devletlere geçici olmak üzere (geçiciliği diyalektiğin tabiatından) görevler verilmiştir. Her dönemin temsilcisi "tarihi bir devlet"dir. Bu devlet ruhun iradesini temsil eder. Milli şuurun nizamı rolü, Fichte'de olduğu gibi, Hegel'de devam etmiştir. Ruhun iradesinin temsilciliği objektif bir gerçekliktir ve belli bir kavmin şuurudur. Bu kavmin iradesi karşısında başka kavimlerin hiçbir hakkı yoktur. Hegel diyalektiğindeki Hak, diyalektik mantığa tabidir: "Hak devletin çıkanna aittir. Bir devletin çıkan er geç başkasıyla çatışır durumdadır. Hak, hakla karşı-

---

[1] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 365-366.
[2] Herbert Marcuse, *Mantık ve İhtilal*, I, 264-265.
[3] Muammer Sencer, Herbert Marcuse'un *Mantık ve İhtilal*'ine yazdığı Giriş, 10.
[4] Herbert Marcuse, *Mantık ve İhtilal*, I, 264.

laşmış olur. Savaş, hakkın doğru ve adil olduğunu karara bağlamayacaktır. Çünkü her iki taraf da doğru hakka sahiptir. Savaşın belirleyeceği, hangi hakkın hangi hakka baş eğeceğidir. Bu çarpışma, medeni topluma geçişte, hakların karşılıklı tanınması yolunda hürriyetin çıkış kapısı olacaktır."[1] Liberalist devlet düşüncesini yıkmak isteyen Hegel'in tanrılaşmış devleti yine de "faşist devlete paralel değildir. Faşist devlet, özel çıkarların Bütün üzerindeki dolaysız totaliter yönetimini temsil eder. Faşist medeni toplum, devleti yönetir. Hegel'in devleti ise medeni toplumu yönetir. Kimin adına devlet medeni toplumu yönetir? Hegel'e göre ferdin adına ve onun gerçek çıkarı için. Modern devletin özü, küllinin, cüzi ile, cüzinin tam hürriyetiyle ve fertlerin refahıyla birleşmesidir."[2] Fakat Hegel'de hürriyet, zarureti aşamaz. Hürriyetle zaruret özdeştir. Hürriyet zarurete baş eğmedir.[3] Bu bakımdan ve birçok sebepten en uygun devlet şekli monarşidir ve monarşi, geist'in inkişafının en yüksek şeklini temsil eder.

Hegel'in mantığıyla siyasi felsefesi arasında çelişik gibi görünen Varlık ve Öz ilişkisi, onun diyalektik idealizminin sonucudur ve çelişme kendi sistemi içindedir. "Objektif varlık sübjektif olmakta, asıl niteliğini sübjektiflikte bulmakta"[4], subjektif varlık siyasileşerek objektifleşmektedir.

Görevli kavim, monarşinin uygunluğu, diyalektik gereği, yani geçici de olsa, ırkçılığa yol açmış mıdır? Hitler'in ayaklanndan birini teşkil ettiğini (Gobineau ve Nietzsche ile beraber) söylemek mümkündür. Hegel'in felsefi idealizmi bir çeşit siyasi realizm şeklini almış, bu durumun, zirvedeki hümanizmin işine yarayıp yaramadığı tartışılır hale gelmiştir.

"Din, ruhun, inancın, ahlakın en kutsal noktalarını işgal etmemeli" fikri gibi Marksizm'in "din afyondur" sloganını hazırlayacak Hegel'in görüşleri, din-devlet ilişkisi bakımından, doğrudan veya dolaylı bir çok fikre yol açacak, bu arada Türkiye Cumhuriyetinin seçkinlerine de ulaşacaktır.

g. Schopenhauer (Arthur): 1788-1860

Hümanist felsefenin yeni bir kıvrımıyla karşı karşıyayız ki bunun ilk büyük ismi Schopenhauer'dır. O güne kadarki genel cereyana tepki diyebileceğimiz bir cereyan olan iradecilik, akılcılığa (rasyonalizme) karşıdır. Akılüstücü (irrasyonel) felsefe Schopenhauer'le başlar, yeni bir hamleyle Nietzsche'de devam eder.

Schopenhauer, mekanizme karşı vitalizmi ve iradeciliği koymuştur. Ona göre, "âlem benim tasavvurumdan ibarettir." Kant'ın gösterdiği gibi biz, yalnız "olanları" (fenomeni) idrak ediyoruz ve idrak ettiğimiz âlem, fikirlerimizden ibarettir. Her bilgide bir süje-obje ikiliği vardır. Bu ikilikten biri diğerine indirgenemez. Maddeciler bu ikilikten süjeyi kaldırmaya çalışmışlardır. Oysa bu durumda maddi olanın ve fizyolojik sürecin nasıl olup da şuur halini aldığını anlamak mümkün olmaz. Berkley gibi idealistler ise tersine objeyi kaldırmaktadırlar. Bu takdirde de bilme fiili kendi kendini tekrardan ibaret kalacak, bilginin her an çoğalan muhtevasını anlamak kabil olmayacaktır. Ancak biz süje-obje ikiliğini de, objeyi de tasavvur dışında kavrayamıyoruz. Schopenhauer'e göre, şuuru kategorilere ayır-

---

[1] Herbert Marcuse, *Mantık ve İhtilal*, I, 83, 107.
[2] Herbert Marcuse, *Mantık ve İhtilal*, I, 260.
[3] Bk. Herbert Marcuse, *Mantık ve İhtilal*, I, 84.
[4] Muammer Sencer, Marcuse'un *Mantık ve İhtilal* adlı eserine Giriş, 27.

maya gerek yoktur. Hepsi zihinde sebeplilik kategorisinde toplanır. İlmimizi bunun üzerine kurarız. İlmimizdeki sebeplilik sistemi ise eşyanın mahiyetinden bize haber vermez. Fakat bizde eşyanın mahiyetine nüfuz edecek, tasavvurdan başka bir meleke vardır ki bu, iradedir. Kolumu kaldırma hareketi, kolumu kaldırmayı düşünmekten başka bir şeydir. Tasavvur âleminden irade âlemine girmiş olurum. Fiil bedene yayılmıştır. Demek ki irade ile bedenim aynı şeydir. Beden iradenin maddileşmiş şekli gibidir. İnsan, iradeden ibarettir. "İrade bizzat insan olmuştur. Akıl onun aletidir."[1] Doğrudan doğruya ve tecrübe ile kavradığım bu iradenin başkalarında da olduğunu analoji yoluyla anlarım. Onun da bedeni var, o da kolunu kaldırmak istediğinde kaldırabiliyor, o halde onun da iradesi var. İnsanlığın iradesinden analoji yoluyla başka canlıların, hayvan ve bitkilerin, temayül, içgüdü, ilca (itiş) şeklinde iradesini kavrarım. Hatta Schopenhauer, cansız tabiatın da esasında mekanik hareketten değil, böyle bir iradeden ibaret olduğunu söyler. Şu halde varlığın asıl mahiyeti iradedir. Ancak insan dışındakilerin iradesi şuurlu değil, kör iradedir. Tasavvur ve zekâ, varlığın iradesinin üzerinde vücut bulmaktadır. Bütün mevcutlar, kör iradenin hükmü altındadır. Fakat hayat mücadelesi şeklindeki tecelli, yeni bir kuvveti, şuuru meydana getirmiştir. Şuur, ferdileşen canlı varlığın yolunu aydınlatmaya yarar. İnsanda zekâ ve bilgi derecesine yükselir. Felsefe, asıl kaynağı, iradeyi unutarak, bu kaynağın eseri olan tasavvur ve akıl üzerinde durmuş ve hata etmiştir. Yunan'dan beri felsefenin hatası budur. İrade halinde âleme nüfuz eden ilim değil, sanat ve felsefedir. Fakat felsefe yanlış yola sokulmuştur.

Romantik felsefenin özelliği olan tabiatın taşıdığı irade ve coşkunluğa indirme, sonra bunun doğurduklarından kurtulmak için karşılaşılan hiçlik, Schopenhauer'un ufkunda görünmeye başlamıştır ve bu, ahlakın doğuşunda belirecektir. İradeye karşı çıkacak ahlaki sorunun çözümüne kadar irade, kör iradenin şuurlanmış şeklinden başka bir şey değildir. "En incelmiş ve yücelmiş bir aşk bile, kaynağını yalnız ve yalnız içtepide bulur. Her aşk, daha belirlenmiş, daha özelleştirilmiş ve en dar anlamıyla daha ferdileşmiş bir cinsel içtepidir. Gelecek insanların varoluşu, bizim cinsel içtepimize mutlak şekilde şartlandırılmıştır. Özleri ise bu cinsel içtepinin doyurulmasındaki ferdi seziş ile belirlenmiştir. Bu ise bir yaşama iradesidir. Aşk, ferdin kazancı için değil, türün kazancı için yapılmıştır. İnsanın gerçek özü ortadan kaldırılamaz ve fertten çok, türde bulunur. Tabiat sahih, kendisi sübjektif bir ihtiyaç olduğu halde, müşahhas bir hayranlık kılığına bürünmesini ve böylece şuurumuzu aldatmasını çok iyi bilir."[2]

Zirvedeki Hegel'e kadar hükümdarlığında devam eden akıl, Schopenhauer'la tahttan indirilip, irade tahta çıkarılmıştır. Fakat hümanizme bir şey olmamıştır. Çünkü insan, kör iradenin üstünde ama yine iradedir ve varlığın merkezinde olmaya devam etmektedir.

Schopenhauer'da ahlak da yalnız irade aleminde doğabilir. Fakat iradeye bağlanarak değil, ondan vazgeçerek. Çünkü irade, özellikle hayatın temeli olan kör irade, arzu ile özetlenebilir. Her arzuyu bir tatminsizlik kovalar. Öyleyse arzu, hazzın değil, elemin kaynağıdır. Hayat devamlı bir elemden ibarettir. "İnsanın hayatı, yenileneceğinden hiç şüphe etmeksizin varolmaya çalışmak için

---

[1] Nihat Keklik, *Felsefede Metafor*, 233.

[2] Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, 11, 13-15, 68, 72, 81-82.

harcanmış bir çabadır. İstemek, temeli bakımından acı çekmektir ve yaşamak istemekten başka bir şey değildir. Öyleyse hayatın özü acıdır. İnsan ne kadar yüceyse acısı da o ölçüde fazladır. Hayat, bunca mutsuzluk ve boğuntuyu ortaya çıkarmak uğruna, hiçliğin sessizliğini bozmaya kalkışmaktır."[1] İşte Schopenhauer'ın kötümserlik felsefesi böylece başlar. Yunan maddeci filozofu Epikür'e göre maddi hazların yerine, Eflatun'un iddia ettiği gibi bizi öğreti hazlardan kurtaracak üstün ve ideal hazları koymak faydasızdır. Ancak Epikür, "insan hareketlerinde tanrıları taklit edebilir, böylece haz ve elemin üstünde kalarak, tesir altına girmezler" diyerek çıkmazdan kurtulmaya çalışmıştı. Haz ve elemin üstüne yükselip onlara karşı ilgisiz kalabilirsek, mutluluğu elde ederiz. Epikür buna ataraksiya diyordu. Schopenhauer'a göre ise ne Eflatun, ne Epikür, çözüm değildir. Ne maddi hazların yerine ideal olanlarını koyabiliriz, ne de onlara ilgisiz kalabiliriz. Varlık irade ve arzudan ibaret olduğuna, arzu ise ıstırap çekmek olduğuna göre, bundan kurtulmanın yolu, ıstırabın kaynağı olan arzuları, kaynağında onunla mücadele ederek, yok etmektir. Yaşarken arzulardan vazgeçilebilir ki Schopenhauer'a göre bu hakikate Budizm ulaşmıştır. Ona göre insan, tasavvur halinde başka varlıkları alet olarak görür. Fakat irade halinde başka varlıkların hayatına nüfuz eder, onlarla birlikte duymaya başlar. Öyleyse hayat ve iradenin tezahürü olan arzudan vazgeçmek ve başka varlıkların ıstırabına katılmak gibi faziletin iki esasına yönelmeliyiz. Birincisini Budizm, ikincisini, beraber duymak veya acımak, şefkat ve merhamet ahlakı ile Hıristiyanlık gerçekleştirmiştir. Batı felsefesinde bir Budizm-Hümanizm-Hıristiyanlık sentezini de böylece görmüş oluyoruz.

h. Comte (Auguste): 1798-1857

Gerçek anlamıyla sosyolojinin hümanist felsefe ile ilgisini incelemek apayrı bir konudur. "Sosyolojik hakikat nazariyesi, medeniyetlerin ihtiyacına göre değişebilir. Tarihi kategoriye tâbidir."[2] Klasik sosyoloji ile yeni sosyoloji anlayışını, hümanizmle ilişkisinde farklı değerlendirmek mümkündür. Klasik sosyolojide, "sosyolojik hakikat nazariyesi, objektif değer rolünü, tanrılaştırılan topluma vermiştir."[3] Biz burada hümanizmin işte bu rolle ilişkisini, sosyolojiden ziyade Auguste Comte'un sosyoloji nazariyesinin, pozitivizminin ve insanlık felsefesinin (insanlık dini) hümanizme açılan kapısını görmek durumundayız.

Comte, hümanizmin tipik bir örneğidir. Gerçekte Hıristiyan ahlakına hayrandır. "Ona göre Yunan cemiyetinde ahlak siyasete bağlıydı. Hıristiyan cemiyetinde ise siyaset bile ilkelerini ahlaktan almaktadır. Bu nokta, ruhani bir kuvvet kuran Katolik hikmetinin en güzel zaferidir."[4] Comte sonra Katolikliğin bozulduğunu anlatır, çeşitli ahlak felsefelerinin tartışmasını yapar ve müspet ilim üzerine kurulacak ahlakı açıklar. Bunun da izafi yönlerini belirtir ve nihayet "dünyada mutlak hiçbir şey yok, her şey izafidir" der. Ona göre oluşta yüksek bir gerçek vardır, diğer gerçekler buna tâbidir. Bu gerçeğe Comte insanlık der. İnsanlık fikri

---

[1] Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, 68, 72, 81, 82.
[2] Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, 25, 190.
[3] Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, 25, 190.
[4] Lucién Levy-Bruhl, *Auguste Comte, Felsefesi ve Sosyolojisi*, 227.

ona göre izafi bir mutlak'tır.[1] Bu noktadan itibaren Comte'un hümanizmini görürüz, fakat ikisi bir arada, hem izafi hem mutlak olanı, üzerinde yaşadığımız gezegenle bitecek olan bir mutlakı bir türlü anlayamayız. Comte'un hümanizminde de diğerlerinde olduğu gibi insanla sınırlı, insanın ötesine geçmeyen, fakat öbür taraftan "gerçek insanın içinde eritildiği bir saha" çelişkisi hâkimdir. "Comte'a göre insanlığı insanla değil, aksine insanı insanlıkla tarif gerekir. İnsanlık Büyük Vücut'tur."[2] Bu, hümanizmin temel ilkelerinden biridir ki Comte'da da açıkça görülmektedir. Bir çeşit tarih felsefesi ve cemiyet metafiziği olan bu tavır, "Allah ile birleşmek yerine insanlık ile birleşmeyi"[3] getirmiştir. Böylece pozitivist hümanizmde "insan bizzat kendine dönmek için Allah saf dışı bırakılmıştır."[4]

Acaba Comte, köktenci bir eda ile ferdi cemiyete tabi tuttuğu bir sosyolojik mesele üzerinde midir? İnsanlığı böyle bir bütün olarak mı anlıyor? Comte'un pozitivizmi ve sosyolojisi, burayı işaret etmelidir. Fakat durum böyle değildir. Ona göre insanlık, dünkü, bugünkü ve yarınki fertlerin, grupların toplamı değildir. O, insandan başlayıp inşa edilmiş insan ve insanlıkta biten, gerçekte insanın kaybolduğu bir soyutlamadır, sosyal metafiziktir. Comte'a göre cinsimiz için bir yükten başka bir şey teşkil etmeyenlerin hiçbiri, Büyük Vücud'un uzvu değildir. İnsanlar arasında bir seçilme ve elenme oluşur. Gübre üreticisi olan kimselerin * insanlığa katılması geçicidir. İnsanlığa girecek olanlar, yalnız ona layık olanlardır. Bu bir müşterek uzviyet olduğu için Comte'a göre böyle bir ayırımın, birinin diğerine feda edilmesinin önemi olmasa gerektir. Bu inşa edilmiş insanlık, Comte'da bir aşk ve tapınma konusu olur. Bir din olur: İnsanlık Dini. Dünün dinlerinde kurtuluş Allah ile birleşmekti. İnsanlık dininin (Comte buna aynı zamanda müspet din diyor) kurtuluş çaresi insanlıkla birleşmektir.[5] Auguste Comte, cemiyet ilahlığından, "İnsan Birliği" ilahlığına yükselmiş oldu. Olayı ve deneyi esas alan pozitivizmini, çelişkili olarak, ideali esas alan insanlık dinine dönüştürüverdi. Hümanizmin akıl dini'ni, insanlık dini şekline sokmuştu. Onun pozitivizmi belki de çelişki içinde değildi, ister istemez bu yolu açıyordu. Brehier'nin dediği gibi, "onun pozitivizmi, bilinemezciliği (agnostisizmi) kabul ettirmek ve insan zihnini Aşkın Varlığı araştırmaya kalkışmaktan kurtarmak gayesiyle bir insanlık dini yaratmaktan başka çare bulamamıştı."[6] Çünkü "Comte, Kant'ın sebeplerine benzer sebeplerle Allah meselesinin çözülemez olduğu kanaatindedir."[7] Comte'un, dine karşı olan cemiyet ve devlet anlayışı, sonunda böyle bir insanlık dinine ulaşmıştı. Bu acaba, insanın aşkınlıktan yüz çeviremeyeceğinin bir belirtisi mi idi? Ancak bu din Allahsız olduğundan gayesi topluma ve devlete dönmektedir. Sonuçta aşkınlık devlet dinine dönüşür ve fakat milli değil, evrensel, bugünkü deyişle küresel bir toplumbilim dini, toplumbilim tanrısı oluverir.

---

[1] Bk. Lucién Levy Bruhl, *Auguste Comte, Felsefesi ve Sosyolojisi*, 228-251.
[2] Lucién Levy Bruhl, *Auguste Comte, Felsefesi ve Sosyolojisi*, 251.
[3] Lucién Levy Bruhl, *Auguste Comte, Felsefesi ve Sosyolojisi*, 252.
[4] Henri de Lubac, *Le Drame de L'Humanisme Athé*, 21.
* Comte'un deyimi olup, yiyip içen, dışkılayan sürü demektir.
[5] Bk. Lucién Levy Bruhl, *Auguste Comte, Felsefesi ve Sosyolojisi*, 247-251.
[6] Emile Bréhier, *İnsan İlimlerinin Bugünkü Konuları*, 56.
[7] Henri de Lubac, *Le Drame de L'Humanisme Athé*, 163.

İnsanlıkla birleşmek, bir kadercilik doğurur mu? Comte'a göre hayır. Fakat bu reddediş çelişik sorunlara sebep olmaktadır. Fert insanlıktan çıkamaz. Kendini yalnız saymak Comte dininde kâfirliktir. Büyük Vücud'un, müşterek uzviyetin tekâmülü her ne kadar kanunlara tâbi ise de fert, bu vücut içinde silinmeyecektir. Kısmî bir bağımsızlığa tâbidir.[1] "Auguste Comte'un hem peygamberliğini hem işçiliğini yaptığı Batı devrimi, dini tasfiye için dinsizliği bile geride bırakmıştır."[2]

Pozitivizmle başlayıp hümanizmle bitiren Comte'un anlayışından, siyasi, hukuki, iktisadi şekiller üretmek mümkün görünmüyor. Çünkü insanlar gerçekliğini kaybetmiştir.

1. Marx (Karl): 1818-1883 (Marksizm ve Hümanizm)

Marksizm'in dayandığı materyalizmle işe başlamamız bunun için de sübjektivizm-objektivizm meselesine eğilmemiz gerekmektedir. Hümanizmi bir varlık felsefesi olmaktan çıkaran, karşıtı objektivizmdir. İnsan ne denli tabiatın özü ve gayesi olursa olsun, insansız bir var, sadece mümkün değil, bir gerçektir. Bir zamanlar, insanın fiilen bulunmadığı varlık ân'ları olduğu gibi, şu anda insansız mekânlar mevcuttur. Bütün insanlar yeryüzünden kalksa, varlık yeniden insana yönelse bile, insansız bir varlık, objektif olarak gerçekleşir demektir. Materyalizm, bu tür bir objektivizmin kabalıklarını yontarak, boşluk ve eksikliklerini gidererek, kendi tarzında, varlığı tefsire girişmiştir. İnsanı, son olarak sahneye çıkan, tabiatın kendi şuuruna vardığı bir aktör olarak görmüştür. Gerçekte materyalizm, hümanizmle sorunlu ve çelişkili bir alan teşkil ettiği halde, materyalizmin yeni tefsiri Marksizm, bir hümanizm kurmak istemiştir. Hümanizmin diğer kolu olan idealist hümanizm ile Marksist hümanizm bazı hususlarda birleşir. Önce sınıfa, sonra sınıfsızlığa ve devletsizliğe dayalı bir hümanizm peşindedir. Dünya cenneti fikri ile hümanizmini idealistlerinkiyle benzeştirmiştir. İdealist hümanizmle birleştiği nokta, Allah'ın ancak düşünülmüş olmak itibariyle, başka deyişle insanın onu zihinde yaratmış olması bakımındandır. Bergson'a göre esasen materyalizm ile idealizm, aynı yerde birleşirler. İkisinde de Varlık ve düşünce ikiliğinden biri diğerine feda edilmek suretiyle bir Birciliğe (Monizme) varılmak istenmiştir. Ya maddeci bir monizme, yahut zihinci bir monizme ulaşılmış, birinde gerçek, maddeden ibaret sayılmış, diğerinde kanundan ibaret görülmüştür. Bergson'a göre böylece ikisinde de gerçek manâda oluş ve tekâmül fikri yoktur. Hür yaratma hamlesine ulaşmayan her görüşte oluş ve tekâmül fikri bulunmaz. Diyalektik maddeci, oluş dediğini, maddenin kör münasebetlerine hapsedip, mekanizmi hayata üstün kıldığı için onda oluş ve tekâmül yoktur. Hür yaratmayı almamış, hayatı madde fonksiyonlarına indirgemiştir. İdealizmde ise zihin fonksiyonları mutlaklaşmış, hür ve sürekli yaratma alınmamış, oluş ve tekâmül yine ortadan kalkmıştır.[3]

Varlık ve düşüncenin birbirine aktarılmasında ve oluş ve tekâmülü izahta, zıt görünüşlerine rağmen Marksizm ve İdealizm olmayanlarda benzeşerek, hümanizmde birleşmişlerdir. Marksist hümanizm, insancı bir maddecilik demektir.

---

[1] Bk. Lucién Levy Bruhl, *Auguste Comte, Felsefesi ve Sosyolojisi*, 250.
[2] Henri de Lubac, *Le Drame de L'Humanisme Athé*, 170.
[3] Bk. Yümni Sezen, *Maddeci Felsefenin Çıkmazları*, 125.

Marksistlere göre Marksizm, "insanı yabancılaşmadan kurtarma şartları üzerinde durduğu için hümanisttir. Başta din, hâkim sınıfların bütün ideolojileri insanı kendine yabancılaştırmış, boyunduruğu altına almıştır. Bu yabancılaşmanın temelinde de din ve bu tür ideolojileri hizmetinde kullanan iktisadi yabancılaşma bulunur."[1] Marx'a göre insanın hürleşmesi yabancılaşmaktan ve boyunduruktan kurtulmasıyla belirir, üretim araçlarının mülkiyetinin toplumsallaştırılmasıyla gerçekleşir ve hümanizm budur. "İnsanların içinde yaşadıkları objektif şartları daha iyi anlamaya ve kavramaya izin veren bir etüt, hümanizme bir pay çıkarır. Bu hisler altında Marksizm de hümanizme bir tabiî katkıdır"[2] denir. Marx için "din ile hümanizm birbirine zıttır. Din, insan kendi çevresinde dönmediği sürece onun çevresinde dönen aldatıcı güneştir. Aklını kullanmaya başlayan bir insan, kendi çevresinde, yani gerçek güneşin çevresinde dönmeye başlar."[3] Marksizm'in temel felsefesi olan diyalektik maddeciliğe göre "insan, ancak cemiyette iç mücadele içinde, insan için dirilen bir varlıktır. Hümanizm ise üretim güçlerinin gelişmesi üzerine kurulmuş, nicel ve nitel bir üslubu olan insan cemiyetini oluşturan çabadır."[4] Marx'a göre "komünizm, insanın sosyal insan olarak yeniden kendine dönüşüdür. Bu bakımdan komünizm, hümanizmle uyuşur."[5] Böylece hümanizm ancak komünizmle gerçekleşir. Hümanizmin gerçekleşmesi, yani insanın sosyal insan olarak kendine dönüşü için dinden kurtulması gerekliydi. "Ruhi olarak Feuerbach'ın hümanist dininden filizlenen, bunsuz izah edilemeyen Marksizm"[6], dinden kurtulmak için, önce sürecin bütünlüğü bakımından, "kökünü 18. yüzyıldan alan laik reformcular zinciri içinde yer almıştı."[7]

Albert Camus'ya göre "Marx'çılık salt Allahsızlıktır. Yüce Varlık insandır. Marx'ın öğretisi, dinin tenkidi ve insanın insan için yüce varlık olduğudur. Bu açıdan sosyalizm, insanı tanrılaştırma çabasıdır."[8] Peki sosyalizm neden başarılı olamadı? Camus'ya göre "Marx'çılık ilmi değil, ilimcidir. Sosyalizm ilmî olmadı. Olgulara takılıp kalıverdi. İlmî olmak şöyle dursun, aynı zamanda hem kaderci, hem kehanetçi, hem diyalektik, hem dogmatik oldu. Bu yüzden başarısız oldu."[9] Camus'ya göre "İsa'nın mirasçısı olan sosyalizm, hükmünü arttırdıkça, dünyayı gittikçe daha çok yakıp yıkmıştır."[10] Milovan Djilas'a göre "Marksizm, modern çağların tek mükemmel dogmasıdır."[11] İddia ettiği tarihi değiştirmeyi de başaramamıştır. "Nesnel gerçeğin kopya edilmesi, fotoğrafının çekilmesi söz konusu ise, insanlar kopya ettikleri şeyden ayrılmıyorlarsa, tarihi değiştirmeyi nasıl başarırlar?"[12] Marksizm'in başarısızlığı sosyal demokraside de devam etti. "Teslimi-

---

[1] Server Tanilli, *Uygarlık Tarihi, Çağdaş Dünyaya Giriş*, 136-137.
[2] André Ulman, *L'Humanisme de XX e Siécle*, 18.
[3] Karl Marx- Friedrich Engels, *Din Üzerine*, 15.
[4] Henri Lefebvre, *Le Matérialisme Dialectique*, 143, 149.
[5] Henri Lefebvre, "L'Humanisme des Révolations Politique et Sociales" 5 Eylül 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, 135.
[6] Henri de Lubac, *Le Drame de L'Humanisme Athé*, 35, 39.
[7] H. Stuart Hughes, *Toplum ve Bilinç*, 87.
[8] Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 199.
[9] Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 228.
[10] Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 65-66.
[11] Milovan Djilas, *Eksik Kalmış Bir Cemiyet*, 97.
[12] Milovan Djilas, *Eksik Kalmış Bir Cemiyet*, 91.

yetçi ve hümanist özellikleri geliştirenler, Marx'çı hareketin daha çok sosyal demokrat kanadı ile Karl Kautsky ve A. Gramsci gibi nazariyeciler"[1] zaten bu başansızlığın Marksist-hümanist habercileriydi. Bu çıkmazları görmüş olan Karl Jaspers, Marx'ı hümanizmin en kararlı düşmanları arasında sayarken[2], herhalde meseleyi insan haysiyeti ve hürriyeti açısından, şahsi-iktisadi bağımlılık-bağımsızlık bakımından almış olmalıdır. Yoksa "hümanizm olmaksızın Marx da olamazdı"[3] diyen aynı Jaspers'i çelişkiye düşmüş görmekten ziyade, Marx'ın hümanizme ihanet ettiğini belirtmesi olarak anlamalıyız.

Hümanizme göre "gerçekleşebilecek ne kadar iyi şey varsa bu dünyada gerçekleşecektir."[4] Metodu kendine has da olsa, hümanizmin bu yönelişleriyle tam olarak uyuşan Marksizm, dünya cenneti ve mutlak bir gelecek peşinde oldu. Marksizm'in hümanistleşmesi için, yalnız insanın dünya cenneti vaadi yetmezdi. Bu yüzden "kitlesel nitelikte, Yunan ve Rönesans kültürünün klasik niteliklerini taşıyacak, bütünleşmiş yeni bir kültür yaratması işlevi"[5]ne başvuruldu.

Gelecek ve dünya cenneti meselesinde Marx, Camus'a göre, Hz. İsa'nın, dünyaya hapsedilen mirasçısıdır. Onun geleceğinde, "Fransız İhtilalinin doğurduğu devrimci gelecek, Alman idealizmi, tarihi ve ilmi bir mutlak gelecek inancı halinde birleşmiştir. Diğer taraftan, Marx'ın Hıristiyanlıkla benzer bir ilgisi olmamakla beraber, tarih felsefesinde benzeşirler ve ikisi de Helen "tarihi evrim" düşüncesinden ayrılırlar. Jaspers'in tanımladığı gibi, insanların tarihini tek saymak bakımından Hıristiyan düşüncesi ile Marx'çı düşünce benzeşirler ve düz çizgi gibidirler. Helen düşüncesi ise dairevidir."[6]

i. Nietzsche (Friedrich): 1844-1900

Schopenhauer'ın akılüstücülük ve iradecilik yolunu devam ettiren ve ona yeni bir hamle veren Nietzsche olmuştur. Kuvvet iradesine bağlı, "Üstün insan" üzerinde ilerleyen bir hümanizm kolunu geliştirmek istedi. İlk ilhamı kültür değişmesi ve bunun felsefesi üzerinedir. Eski Yunan mitolojisine dayanan Diyonizyen tipi ideal edindi. Nietzsche Yunan fildlojisine ait incelemelerinde iki insan tipini karşılaştırır. Biri Apollon, öteki Diyonizos. Birincisi plastik sanatlarda, ikincisi müzik ve trajedide gerçekleşmiştir. Birincisinde insan, şekil, akıl, ahenk ve denge, ikincisinde hayat ve irade taşkınlığı, vecd olarak görülmektedir. Nietzsche'ye göre asıl Yunan dehası, Diyonizyon tipe aittir. Çünkü hayat hamlesi ondadır. Fakat sonra hayat hamlesinin yerini akıl ve ölçü almıştır ki bu bozulmadır. Bu bozulmanın tam örneği, ona göre Sokrates'tır. Sokrates ile yaratıcı kudret çöküşe başlamıştır. Bu akılcı çöküş giderek gelişmiş, zamanımıza kadar gelmiştir. Nietzsche'ye göre ancak Vagner'in dram müzikali ile tekrar Diyonizyen insana dönülmeye başlanmıştır.

---

[1] Bk. H. Stuart Hughes, *Toplum ve Bilinç*, 88-91.
[2] Karl Jaspers, "Conditions et Possibilités d'Un Nouvel Humanisme", 8 Eylül 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, 198.
[3] Karl Jaspers, "Conditions et Possibilités d'Un Nouvel Humanisme", 8 Eylül 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, 198.
[4] A. J. Ayer, *"Kenneth Harris İle Yaptığı Konuşmalardan" Humanizm Üstüne Konuşmalar*, 16
[5] H. Stuart Hughes, *Toplum ve Bilinç*, 92.
[6] Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 195, 196.

Nietzsche'ye göre eski Yunan, "kahraman insanlığın örneğidir. Sonradan doğan akıl devri, yani Sokrates'in içgüdü kudretine hücum edişi bir çöküştür. Akıl öncesi devrin mitolojisi, insan hakkında trajik bir duygu ile beslenmiştir. Orada bambaşka bir ruh hâkimdir. İnsanın kendi kendini yaratmaya mecbur olduğuna inanıyorlardı. Tarihi kuvvetlerin kaderine ve ilahlara karşı insanlann isyanı söz konusu idi. İnsana biigiyi öğretmek için ateşi çalan Promete'nin, Atlas'ın, Herakles'in kahramanlıklan dillere destandır. Nietzsche'ye göre Yunanlılar, âlemin aslının irade olduğu hakkında bir çeşit sezgiye sahip idiler. Apollon ve Diyonizos sentezi, yani şekil ve şekil karşıtının birleşmesi, trajedyayı meydana getirdi."[1]

Düşünce ile hayat ve içgüdüler arasında bağıntı kurmak isteyen Nietzsche'ye göre Hz. İsa yaşama iradesine sahip olamamıştır. Nietzsche, Hz. İsa hakkında şöyle der: "Eğer İsa iyilerden ve adillerden uzak kalabilseydi, belki yaşamayı, yeryüzünü sevmeyi ve gülmeyi öğrenirdi. O yalnız Yahudiliğin göz yaşlannı ve yeisini, iyilerin ve adillerin kinini tanıyordu. Böylece ölüm hasretine müptela olmuştu. O pek erken öldü. Eğer benim yaşıma kadar yaşasaydı, tebliğlerini geri alırdı. Geri alacak kadar asildi. Fakat henüz olgunlaşmamıştı."[2] Önümüze serilen, Nietzsche'deki aşkınlıkla Hz. İsa'daki aşkınlık farkıdır. Nietzsche'deki aşkınlık, tabiatın irade gücünden ve bunu ilerleten, "Üstün insan"a ulaşmaktan, Hz. İsa'da Allah'tan gelmektedir. Nietzsche, ilâhiyatçı içgüdüye savaş açtığını söyler.[3] Fakat Nietzsche'nin savaş açtığı Hıristiyan ilahiyatıdır. Ona göre "Hıristiyan, evcil hayvan olan, sürü hayvanı olan, hasta hayvan olan insandır."[4]

Nietzsche'nin ortaya koyduğu sorun, İnsan nasıl daha asil, daha üstün olabilir, sorunuydu. Önce sanat, sonra metafizik, daha sonra ilim yolunu denedi. Üçünün de yeterli olmadığına, insanı asilleştirmediğine inandı. Daha kökten bir değişme olmalı, insan tipi değişmeli ve yükselmeliydi. Böylece devrimci Nietzsche doğdu. Üstün İnsan fikrine ulaştı."[5] "Üstün insanın doğuşu, Nietzsche'ye göre Tanrının ölmesinin sebebiydi."[6] "Yeryüzünde bir ideali gerçekleştirirken, bir bedel ödememiz gerekirdi ki bu bedel, Tanrıyı kurban etmektir. Bir tapınak kurulacaksa, bir tapınak yıkılmalıdır."[7] Yeni tapınaktaki yeni Tanrı insandır. "Tannyı öldürdüğümüz harekete lâyık olmak için, kendimiz Tanrı olmak zorundayız."[8] Felsefeci ,Nietzsche'nin Tanrının kurban edilmesi anlayışını tahlile çalışmıştır. "Tanrı öldü" sloganı tek başına bir şey ifade etmiyor. Gilson'a göre bu söz, olduğu gibi alındığında anlamsız ve çelişiklikten ve saçmalıktan başka bir şey ifade etmez. "Belli bir varlık var olmayı bırakmış"[9] olur mu? "Eğer bir zamanlar Tanrı var idiyse, tarif itibariyle olumsuz olduğuna göre, o halâ vardır. Nietzsche'-

---

[1] Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, II, 141-145.
[2] Friedrich Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Dedi*, 89.
[3] Friedrich Nietzsche, *Deccal*, 17.
[4] Friedrich Nietzsche, *Deccal*, 13.
[5] Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş* II, 146-150.
[6] Étienne, *Ateizmin Çıkmazı*, 11.
[7] Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soy Kütüğü Üstüne*, 90.
[8] Friedrich Nietzsche, The Joyful Wisdom'dan naklen Roger Lincoln Shinn, *Egzistansiyalizmin Durumu*, 45.
[9] Étienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, 12,13.

nin şuurundaki mit kaybolmuştur."[1] Yoksa Tanrı öldü deyip halâ ondan bahsetmek, onun zihinlere aksedişinin devamını kabul etmekten başka nedir? Esas olan insan anlayışı ve üstün insan nazariyesidir. Karşılaştığımız "yeni insan ile Tanrının yer değiştirmesiydi. Üstün insan, yeni Tanrıydı. Nietzsche'nin reddettiği, ilâhiyat ve ahlak anlayışıdır ve ahlakî tanrıdır. Kesin olan ateizm Nietzsche'nin ahlakî ateizmidir."[2] Nietzsche'ye göre "Tanrı, şair hayalidir. Bütün tanrılar şair sembolleri ve şair uydurmalarıdır ki o şairler, derin görünsün diye bütün suları bulandırmışlardır. Şairin ruhu seyirci ister. İsterse seyirci manda olsun."[3]

Nietzsche'ye göre yeni yüzyıl, üstün insanla yeni bir rönesans olacaktır: Sokrates öncesi Yunan'a dönen bir rönesans. Nietzsche'nin üstün insanına acaba biyolojik bir elenme ve seçkinleşme ile mi, yani Darwinci bir tekâmülle mi ulaşılır? Bu seçkinleşmeyi o, kültür devrimiyle sağlamayı düşündü. Buna sosyal Darwincilik demek uygun olur. Onun kudret felsefesi, biyolojik bir üstünlük ve seçkinleşmeyi de ihtiva ediyordu. Fakat bu tabii kanalın altını, kültür ve ahlak meselesiyle hazırlamak istedi. Varlık ve bilgi meselesiyle değil, değer yaratma meselesiyle meşgul olan Nietzsche'ye göre "insan, değer biçen demektir. Kendini korumak için ilk defa eşyaya değer biçti. Eşyanın insani manâsını o yarattı.[4] Fakat her devrin sahip olduğu değerler ona göre halkın ve umumun fikirlerinin değil, her devirde gittikçe seçkinleşmek ve belirmek üzere ortaya çıkmaya devam eden üstün insanın yarattığı eserdir. Değerler üstün insan tarafından sürüye telkin edilir. İnsanın kaderi değer yaratma cehdinde kendini aşmaktır. İnsan, maymunu aşarak meydana geldiği gibi, üstün insan da insanı aşarak doğar. Değerler ve hakikat keşfedilmez, üstün insan tarafından icat edilir. Üstün insanın rolü, eski ve geleneksel değerleri tersine çevirmek ve yeni değerleri telkin ederek hayatın gidişini değiştirmektir. Gelenek ahlaklarıyla, örf ve adetlerle hesaplaşmak lâzımdır. Gelenek ahlakları sürü * için düzenlenmiş, iyi ve kötü kurallarına dayanır. Dinde, özellikle Hıristiyanlıkta olduğu gibi. Halbuki ahlak iyi ve kötünün ötesinde olmalıdır. İyilik bir zaaf ve budalalıktır. Bütün insani değerler bir zayıflıktır. Ahlakın peşin hükümleri reddedilmelidir. Geleneksel ahlak ancak sürüye faydalı olan şeydir. Fazilet denilenler hep kadınca faziletlerdir. En çok da Hıristiyanlıkta bulunur. İnsan aşılmalı, üstün insana varılmalıdır. "Eğer sorumluluk, hürriyet, vazife basit kelimelerden ibaret değilse, eğer insanın varlığının bir anlamı olması lazımsa, Nietzsche'ye göre, Allah mevcut olmamalıdır."[5] Diğer hümanistlerde de ahlak, iyi, kötü, genel karakterleri itibariyle Nietzsche'ninkinden farksızdır. "Neyin iyi, neyin kötü olduğunu anlamak konusunda başvurulacak otorite sorumluluktur. Dogmaya dayanan ahlak, bir bakıma kuruntudur."[6] Hümanizmin tipik özelliğini iyi tanıyoruz ki bu, ya insan, ya Allah, ikisi bir arada olmaz, anlayışıdır. Nietzsche bu bakımdan en rahat anlaşılan hümanistlerdendir.

---

[1] Étienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, 15, 17.
[2] Étienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, 11, 15, 17.
[3] Friedrich Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Dedi*, 146-147
[4] Friedrich Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Dedi*, 73.
* Nietzsche, halk için sürü deyimi kullanmaktadır. Bk. *Zerdüşt Böyle Dedi*, 77.
[5] Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, II, 147.
[6] J. Hemming, *"Kenneth Harris ile Yaptığı Konuşmalardan" Humanizm Üstüne Konuşmalar*, 25, 27.

Nietzche'ye göre insan ile âlem aynı özden değildir. İlâhiyatlar insanla âlemin aynı özden olduğu kanaatini vermişlerdir.* İnsan ile âlem aynı özden ise, insanın kâinattaki yerinde özgünlüğünü meydana getiren taraf kaybolur. İnsan, haklarından mahrum kalır. Fakat Nietzsche'deki insan özgünlüğü hem âlemden gelmez, hem Allah olmadığı için ondan gelmez. Peki bu özgünlük nasıl oluşmaktadır? Tekâmül kanunlarına göre seçkinleşerek gelmektedir. O zaman yine âleme tâbi olması gerekmez mi? Nietzsche'nin savunulamaz taraflarından biri budur.

Schopenhauer, ahlakta gayenin arzudan vazgeçmek olduğunu söylemişti. Aynı irade felsefesinin içinde olduğu halde Nietzsche'ye göre hayatın esası cehit olduğuna göre, ahlak, hayattan vazgeçmek değil, hayat sevincine en büyük hamlesini vermektir. Çünkü cehit, ıstırap şeklinde dahi hayatın en büyük hazzını ve sevincini yaratır. İşte bunun için gelenek ahlaklarıyla, örf ve adetlerle hesaplaşmak gerekir. Tekrar edersek, ahlak bakımından insanlar ikiye ayrılır: 1- Sürü, 2- Üstün insan. Sürü anlayışının hümanist anlayışa ters düştüğü zannedilerek yadırgarımamalıdır. Kahraman ve üstün insan, bu sürünün içinden çıkacaktır. Sürünün ahlakı, zayıfların ahlakıdır. Kudretten, kahramanlıktan ve dolayısıyla samimiyetten mahrumdur. Asıl ahlak, üstün insanlara ait kudret ahlakıdır. Roma ahlakında olduğu gibi. Zayıfların ve hastaların yaşamasına dahi izin vermemelidir. Nietzsche'de, gayelere göre ölçüler değişir. "Gayeler büyük olunca, insanlar başka bir ölçü kullanır, cinayeti bile cinayet olarak yargılamayabilir."[1] Ona göre doktorluk lüzumsuz bir meslektir. Üstün insanın gelişini geciktirmekten başka işe yaramaz. "Halk, altı yedi büyük insanı yaratmak için, onların çevresinde dolanmak için, tabiatın gereksiz dolambaçlı yoludur."[2] "Şimşeğe, eyleme açık, zayıfların mutluluğundan, boyun eğişten uzak olmalıdır. Mutluluğun formülü bir Evet, bir Hayır, düz bir çizgi, düz bir hedeftir. İyi, güç iradesini yükselten her şeydir. Kötü, zayıflıktan doğan her şeydir. Zayıfların yıkılıp gitmesine yardım edilmelidir. Günahların hepsinden zararlısı, zayıflara duyulan acıdır. Bu da Hıristiyanlıkça temsil edilmiştir. Hıristiyanlık acımanın dinidir. Hıristiyanlık, hayatın çelişiğinden bir ideal çıkarmış, akılları yozlaştırmıştır. En sefil örnek Pascal'ın yozlaşmasıdır."[3] Nietzsche'ye göre "birini sevmek barbarlıktır. Çünkü bunu, değerlerini harcayarak yapar. Tanrı sevgisi de öyledir."[4] Ona göre "modern insan da ne ettiğini bilmeyen biri olarak iç geçiren insandır. Tembel barışlar, korkak tavizler, modern evet ve hayır'ın bütün faziletli kirliliğidir. Yüreklilikten uzaktır. Modern insan, değerlilik ve ilerleme bakımından Rönesans insanının fersah fersah altında kalır."[5]

Nietzsche, Sokrates'in bilgi ile ahlak arasında kurduğu ilgiyi de tenkit eder ve ahlakî kusuru bilgisizliğe bağlamayı kabul etmez. Bunun akıl adına hareket eden bir iyimserlik doğurduğuna kanidir. Bilgili adam, iyidir, doğrudur, dolayısıyla mutludur. Nietzsche bunu kaderin inkârı olarak görür ve bu iyimser diyalektiği, trajedinin çöküşüne sebep gösterir. İçgüdünün kendi kendini yaratma iradesine

---

* Bu konuda İslâm, farklı bilgi vermiştir. Ruhların önce yaratılması, insan bedenine Allah'ın kendi ruhundan üflemesi gibi.

[1] Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 81.

[2] Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 82.

[3] Friedrich Nietzsche, *Deccal*, 11-15.

[4] Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 74.

[5] Friedrich Nietzsche, *Deccal*, 11.

karşı aklın bu kaderi bozduğu inancındadır. Oysa, içgüdünün tamamen bağımlı ve programlanmış bir düzen olduğunun, orada kendini yaratmanın asla mümkün olmadığının, Nietzsche farkında değildir. Bu da Nietzsche'nin birçok çürük ve savunulamaz taraflarından biridir. Kader görüşüyle de üstün insanın (übermench) doğuş felsefesi arasında, kendi kendisiyle çelişkiye düşmüştür.

Üstün insana ve onun ahlakına götüren kültür devrimi, Nietzsche'nin tarih görüşünde de belirir. Ona göre "hayvan tarih dışı yaşar (ki bu doğrudur). İnsan da ölüler kuyusu içinde kalmak istemiyorsa, yeni hamleler için geçmişi unutmak mecburiyetindedir. O da tarih dışının örtüsüne bürünecektir. Bu örtü olmasaydı, insan başlamış olduğuna yeniden başlamayı göze alacaktı. Birini yapmak için çoğunu unutur. Yaşamak için, unutabilmek için daha çok güç gerekir. Eski Yunanlılar, kendi büyük güçlerinin evresi içinde tarih dışı bir anlamı direnişle korudu. Helen kültürü, Samilerden, Lidya'dan, Mısır'dan, Babil'den kendine kadar gelen kültür hazinesi yığınını düzene koymasını bildi, kendi kendisiyle güçlü bir savaşa girdi ve örnek oldu. Ancak çağın yüksek gücünden kalkarak geçmişi yorumlayabilirsiniz. Geçmişte neyin saklamaya değer, bilmeye değer, neyin büyük olduğunu varsayabilirsiniz. Ancak tarih güdüsünün arkasında başka bir güdü yoktur. Tarih bizi yeni kültüre doğru iter. Gerçek kültür, aydın olmanın özünde yaşayan saygıyı gelişigüzel de olsa kökten sarsabilir. Bütün süsleyici kültürün yıkılmasına yardımcı olabilir."[1]

Hayat mücadelesi ve elenme, seçkinleşme ilkelerini, ruh ve cemiyete, yani kültür dünyasına aktarmak istediği için ona Sosyal Darwinci gözüyle bakıyoruz. Köklerini hayran olduğu eski Yunan dünyasından alan Nietzsche'nin hümanizminde, insanlık önce anarşiye dönüşecektir. Bu arada dinler, milli kültürler, bayraklar, sınırlar kalkacaktır. Sonra kudret iradesine dönüşecek, yeni insanın inşasına devam edilecek, üstün insanın egemenliği ile insanın meseleleri halledilecektir. Bazı zorlama yorumlara rağmen, Nietzsche'nin üstün insanı ile İslâm tasavvufundaki insan-ı kâmil arasında bir benzerlik olmadığını söylemeye hacet yoktur. M. İkbal'in Cavidnamesini tercüme eden Annemarie Schimmel'e göre, "Nietzsche'nin üstün insan nazariyesi ile İkbal'in insan-ı kâmil'i arasında derin bir fark mevcuttur. Üstün insan hep kendi kuvvetlerine dayanarak kendi arzularına göre hareket eden, ilâhi bir kuvvete bağlı olmayan ve sorumlu bulunmayan bir varlıktır."[2] Batılılar da Nietzsche'nin fikirlerini ciddi tenkide tâbi tutmuşlardır. Bunlardan ilâhiyatçı Bayan Evelyn Underhill'e göre "dengesiz, modern bir vaftizci Yahya olan Nietzsche'nin garip felsefesi, hayatın, faaliyetin ve kuvvetin üstün değerine inanmaya dayanmakta, Ben'in büyük ve önemli hayatıyla Küll'ün daha büyük ve daha önemli hayatını layıkıyla denkleştirmeye mâni olan tek taraflı ferdiyetçilik yüzünden bozulmaktadır. Nietzsche Ben'e fazla önem vermiş, Allah'la münasebetine bakmamış, bağımsız bir varlık diye muamele etmiştir."[3]

M. İkbal, her şeye rağmen Nietzsche'yi kurtarmayı dener. Ona göre Nietzsche bazı yanlışlar yapmakla beraber, bilhassa son zamanlarında, ilâhi nağmeyi bir başka biçimde söylemiştir. (Darağacı olmayan bir Hallac, o eski sözü başka şekilde söylemiştir.) İkbal'e göre Nietzsche iyi anlaşılamamıştır. Doktorun (akılcı

---

[1] Friedrich Nietzsche, *Tarih Üstüne*, 13-15, 34, 39, 42, 110, 111.
[2] M. İkbal, *Cavidnâme*, 351.
[3] M. İkbal, *Cavidnâme*, 358-359.

Avrupa'nın) elinde deli zannedilmiştir. Her şeyi akılla ölçmeye kalkan Avrupalılar, ilâhi aşkın meczubu olana, aralarında yer vermezler. Fakat yine de İkbal'e göre Nietzsche maddi varlıktan (Ben'den) ruhanî bir inkişaf bekledi, ancak lâ'da (inkârda) kaldı, illâ'ya (tasdike) ve kulluğu kabule ulaşamadı. Abduhu (O'nun kulu) makamını bilmeden gitti. İkbal'e göre Nietzsche, kalbi mümin, kafası kâfirdir. Tecelli ile yan yana idi, ama tecelliden habersizdi. Meyvenin, ağacın kökünden habersiz oluşu gibi.[1] Annemarie Schimmel'e göre, İkbal, Nietzsche hakkında bu fikirlere, onun Hıristiyanlığı tenkidini beğenmiş olduğu, Hıristiyanlığı, şahsiyetin kuvvetini kıran bir hastalık diye telakki ettiği için varmıştır.[2] Fakat bu tenkit ne işe yaramıştır? Hayal dünyasına daha çok hitap eden ve arka planında tepki psikolojisi bulunan, fakat burada kalmayarak, gerçeğe aktarıldığında aşırı ferdiyetçiliğe de dayanak veren bu felsefe, gerçekler dünyasında ırkçılığı bile besleyecek, Hitler'in ayaklarından birini teşkil edecektir. "Ben", "Kültür devrimi", "Diyonizos gücü", "Arzu ve İrade Kahramanları" ile, Alain Touraine'nin dediği gibi "bir varlık özlemine ve iddiasının tersine yaşayan cemaat olarak reddettiği millet kavramının yüceltilmesine doğru da kaymıştır. Bu da Nietzsche ile beslenen Heidegger'in Nazizimle ittifakını doğuracaktır."[3] Nietzsche'de insan her şeydir, Hitler'de insan hiçtir, millet her şeydir. İlk bakışta ilgisiz, hatta ters göründüğü halde, Nietzsche neden Hitler'in ayaklarından birini teşkil etmiştir? Hegel'deki gibi Fert ve Millet, Ben'de birleşmiştir ve Nietzsche felsefesi bu birlik içinde yerlerini değiştirmeye açıktır. Bir başka bakışla Nietzsche felsefesi, aksiyon ile düşünceyi birleştirmek ve aksiyon vasıtasıyla da düşünceyi değiştirmek istemesiyle, William James'de gelişecek olan Pragmatizm ve aksiyon felsefesinin başlangıcı sayılabilecektir. Nietzsche'nin birçok yönü özellikle kültür devrimciliği, Türkiye Cumhuriyeti seçkinlerini ve devrimcilerini etkileyecektir.

j. Scheler (Max): 1874-1928

Hümanizmin bir başka yüzü Max Scheler ile tamamlanmaya çalışıldı. Scheler meseleyi daha sağlam temellere oturtmak istedi. İnsan nedir, insan kimdir, insanın kâinattaki yeri nedir? Bir taraftan insancılık yapacağız ama insanın ne olduğu hakkında da sağlam bir bilgiye sahip olmayacağız, bu abes bir şeydir. Scheler, aralarında bir birliğin mevcut olmadığı üç fikrin, insanı ele aldığını anlatır. Birinde insan, tabiat ilimlerinin konusudur, diğerinde felsefenin, üçüncüsünde ilâhiyatın. Üçünün de insanı anlamaya ve yerini tayin etmeye yetmediğini belirten Scheler, kendisinin bir felsefî antropoloji üzerinde durduğuna kanidir. Antropoloji ile hümanizm arasında çatışmanın olup olmadığı tartışılmıştır.[4] Fakat Scheler hümanizme antropoloji ile varılabileceği fikrini taşımaktadır. Scheler'e göre insanda iki mânâ gizlidir. Biri biyolojik varlığının manâsı, diğeri kültür varlığının manâsı. Ruhî varlığın mertebeler sırasındaki insanın özel yerini, hayatî-ruhî (biyopsişik) dünyayı anlatan Scheler, hayvanla insan arasındaki farklardan bahseder. İster mekanist, ister vitalist olsun, insan hakkındaki bütün tabiatçı nazari-

[1] M. İkbal, *Cavidnâme*, 353-360.
[2] M. İkbal, *Cavidnâme*, 360.
[3] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 134.
[4] Bk.Thévenaz, "Deuxiéme Entretien (İkinci Görüşme) 3 Eylül 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, 240-242.

yeleri reddeder. Darwin'ci, Freud'cu, Adler'ci nazariyeleri, Schopenhauer'cı, Nietzsche'ci, Hegel'ci, Marx'çı felsefeleri yetersiz bulur. Bunlar ya ruhun karanlık şuuraltı kuvvetlerini, ya kendi değerini tanıtma ve kabul ettirmeden ibaret olduğuna, ya yaşama iradesinin reddini veya aksine öne çıkarılmasını, ya sadece tarih nazariyesini, yahut da onu iktisat tarihine indirgemenin esas alındığını ifade eden şekillerdir ve Scheller'e göre Darwin'ci şekil de sarsılmıştır. İnsan olmayı belirleyen dil, din, ilim, ahlak, alet kullanma, hak ve haksızlık fikri, devlet ve idare etme sanatı, çeşitli sanat şekilleri, tarih ve cemiyet gibi insana has bütün eserlerin nasıl meydana çıktığını eksiksiz bir şekilde göstermek, Scheller'e göre felsefî antropolojinin görevidir. Tabiatı ve kendisini, kendine obje yaptıktan sonra dönüp "Ben nerede bulunuyorum, bulunduğum yerin mahiyeti nedir?" sorusuna cevap olarak, "Ben dünyanın bir parçasıyım, onun tarafından çevrilmiş bulunuyorum" şeklindeki belirleme yetmez. Niçin önemle Ben vanm? İnsanın dünyayı aşan Sonsuz ve Mutlak bir varlığın en formel idesini nasıl derûnî bir zaruretle kavradığını gösterebilmelidir. Dünya, Ben, Allah hakkındaki şuur, birbirinden ayrılamayan bir yapı birliği teşkil ederler. Allah "kendi başına mevcut olan bir varlık" olarak anlaşılmalıdır. Mutlak Varlığın sahasını, öteki varlıklardan hareket ederek, akılyürütme yoluyla onlardan elde etmeye çalışmak büyük bir hatadır. Max Scheler, İnsan-Âlem-Allah meselesine bu derece yaklaşmasına rağmen, din anlayışını redde çalışır. Ona göre bütün anlatılanlar insanın mahiyetine aittir. Dinin birinde Allah, belirli bir kavmi seçmiş, insan Allah ile bir ittifak akdetmiştir. Diğerinde Allah'ın kendi Oğlu vasıtasıyla imkân dahiline girmiştir. Bir diğerinde de en üstün ve Mutlak olan Efendi ve sadık kulu münasebeti vardır. Hepsinde, Scheler'e göre, şahsi bir Allah kabul edilmektedir. Halbuki gelişmesi sona ermeyen, oluş halinde bulunan bir Allah'a tahammül etmelidir. Metafiziğe veya dine değil, insan metafiziği'ne muhtacız. Bu metafizik, zayıf ve himayeye muhtaç insanlar için bir sığıntı müessesesi değildir. İnsan ancak tekâmülü ve Benliği hakkında artan bilgisinin seyri boyunca, uluhiyetin mücadele birliğiyle faaliyet birliğinin şuuruna erişebilir. İyilik ve hikmetle aynileştirilen "külli bir kudret" tarafından emniyet altına alınmasını istemesi ve ondan himaye beklemesi, insanın maneviyatının ve düşüncesinin bütün dayanak noktalarını ortadan kaldırabilecek durumdadır. Bu çocukça, zayıf ve mesafeli münasebet yerine, insanın aktif istikametinde , uluhiyetle aynileştirilmesini, şahsi fedakârlığını koyuyoruz. Kendini gerçekleştirmenin, diğer deyimle kendini tanrılaştırmanın yeri insandır, insanın benliğidir ve kalbidir. Tanrılaşmanın biricik yeri insandır. İnsan bu aşkın oluşun hakiki bir parçasıdır. İnsanlaşma ile tanrılaşma ilk andan itibaren karşılıklı birbirine muhtaçtırlar. İnsan, üstün varlığın kendinde mevcut olduğunu bilmeden ve faaliyet birliğine dayanmadan kendi gayesine erişemez.[1] Scheler böylece insan-Alem-Allah konusunu insan metafiziğinde toplamış, aynileştirmek suretiyle Allah'ı yine insanda görmek istemiş, dayanak noktalarını kendine bağlamıştır. Bütün bunları bir oluş felsefesi içinde düşünmüş, tekâmülcülerden, diyalektik oluşçulardan, Hegel'den ve benzerlerinden farkı, sadece bir insan metafiziğinden ibaret olmuştur. Bizce Max Scheler, antropolojiyi işin içine sokmakla beraber yine bir felsefe yapmıştır ve İslâm tasavvufundaki insan-ı kâmil'in, tabii ilimlerle zenginleştirilmeye çalışılan, ama dine değil felsefeye dayanan Almanca'sı, başka

[1] Bk. Max Scheler, *İnsan, Kâinattaki Yeri*, 2-3, 4 vd. 73-77, 81-88.

ifadeyle kopyası olmuştur. Ama şunu söylemeliyiz ki, "şahsiyetin bu uğurdaki cehdi ve fedakârlığı sayesinde kendi başına mevcut olan varlığı bilmek hususunda bize imkân kapıları açılmıştır."[1] derken, hümanizm sınırlarını zorlamış, her şeye rağmen Mutlak varlığa kapıları açık tutmuştur.

k. Sartre (Jean-Paul): 1905-1980

K. Jaspers, G. Mancel, Kierkegaard gibi Katolik veya sadece dine karşı çıkmayan, yahut tereddütler içinde olan birkaç istisnası dışında, varoluşçu (egzistansiyalist) özellikle Sartre, kendi hümanizmini eğip bükmeden, başka yollara sapmadan anlatır durumdadır. "Sartre, tok sözlü ve pervasız bir ateist olduğu gibi, Heidegger de ateistler arasında yer alır."[2]

İnşa edilmiş insanı bu felsefede rahatça görürüz. Sartre, varoluşçuluk ve hümanizm ilişkisini gayet güzel özetlemiştir. Sartre'a göre "varoluş, özden önce gelir. Varoluş, yapıp etmektir. İnsan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya koyar. İnsan, sonradan bir şey olacaktır ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Allah olmadığı için, "insan tabiatı" diye bir şey de olmaz. İnsan, olmak istediği gibidir, evrensel insan kavramının özel bir örneği değildir. 18. yüzyıl dinsizlik çağı, "öz varoluştan önce gelir"in sonucu değil, "varoluş özden önce gelir"in sonucudur.

İnsan bir geleceğe doğru atılır ve bu atılışın şuuruna varan bir varlık ortaya çıkar. Kendini seçmesi, öbür insanları da seçmesi demektir. Böylece yalnız kendinden değil, bütün insanlardan sorumludur. İnsancıl olma özelliğini aşamaz. Bir insan tasarısı kuranm, yani kendimi seçerken, gerçekte insanı seçerim. Bu bir bunaltı doğurur. Bu bunaltı bizi yalana sürükler. Yalan, evrensel bir değer haline gelir, Allah emri olur. Bu, Kierkegaard'ın deyişiyle İbrahim bunaltısıdır. İbrahim'e gelen meleğin oğlunu kurban etme emridir. Gelenin gerçekten melek olduğu bilinse, işler yolunda gidecek, sorulacak bir şey kalmayacak. Fakat durum, sanrıya tutulmuş bir delinin hali gibidir. Deliyle konuşanın Allah olduğunu kim ispatlayabilir? Gelenin melek olduğunu kim ispatlayabilir? Gaipten sesler duyuyorsam, gökten mi, şuuraltından mı, hastalıktan mı geldiğini kim ispatlayabilir?

İbrahim bunaltısı, maskelenmiş bunaltıdır. Maskesiz bunaltı, bizi eylemle birleştirir, harekete götürür. İnsan hürdür. Çünkü Allah olmadığına göre, bir başına bırakılmıştır. Biz ancak insanların var olduğu bir ortamda yaşarız. Genel bir ahlak yoktur. Çünkü dünyada size yol gösterecek bir işaret yoktur. İnsan kendi kendini kurar. Özünü kendi yaratır. Ahlakını kendi seçer. Hür olarak tasanmda bulunur. Her tasarı ne denli ferdi olursa olsun, sonuçta evrensel bir değer kazanır. Ama o kişinin hayatıyla başlar. Hayatın deney öncesi bir anlamı yoktur. İnsan tabiatı diyeceğimiz bir öz yoktur. Ama insancıl bir evrensellik vardır. İnsancıl sübjektiflik evreninden başka evren yoktur. Allah'ın aşkın oluşu anlamında bir aşkınlık yoktur. Kendini aşma, ilerleme, yücelme anlamında, insanı kurmasından ötürü aşkınlık vardır ki buna varoluşçu hümanizm diyoruz. İnsancıl bir evren, insancıl bir çevre içerisinde yaşamamızdan dolayı varoluşçu hümanizm diyoruz. Kişioğluna kendinden başka kanun koyucu yoktur. Varoluşçu hümanizm, Allah'ın varlığı yokluğu ile uğraşmaz. Sorunumuz bu değil. Allah'ın varlığı-

[1] Max Scheler, *İnsan, Kâinattaki Yeri*, 88.
[2] Roger Lincoln Shinn, *Egzistansiyalizmin Durumu*, 47.

na inanmıyoruz, ama Allah var olsaydı da bir şey değişmeyecekti. O'nun varlığını gösteren en değerli delil dahi, insanoğlunu kendinden, benliğinden kurtaramaz."[1] Sartre'nin sözleriyle özetlediğimiz varoluşçuluk, kendi içerisinde bir hayli tutarsızlık ve belirsizlik ifade etse de, bazı pürüzler dışında, hümanizmin karakterini ortaya koymaktadır. Ancak varoluşçular, hümanizmdeki insancılığı yeterli bulmazlar. "Heidegger'e göre hümanizmin haksızlığı, insanın önceden apaçık bir öze sahip olduğunu kabul etmesidir."[2]

Hümanizmde, insanın önceden belirlenmiş bir tabiatı, bir özü olup olmadığı meselesi, tartışılır bir konudur. Tabiatçılık, tekâmülcülük, akılcılık v.b. konulardan dolayı her halükârda Tanrının nasıl ezeli ve ebedi bir tabiatı ve özü varsa, insantanrının da bir özü ve tabiatı olmalıdır. Hele "ahlak anlamında hümanist olanlara göre, insanın özü vardır. Şahsi veya toplumsal hayatın dış görünüşüne bağlı değildir. İnsan ilerleme merhalelerine göre gittikçe somut insan tipine yaklaşır ama bu insan tipi önceden düşünülmüş sayılabilir. İnsan tarih dışıdır."[3] Bununla tatmin olmayan varoluşçuluk, insan tabiatının olmayışı ve insanın sosyal şarta bağlılığı, çağa ve duruma göre kendini oluşturması yönlerinden Marx'çı hümanizmle daha çok uyuşmaktadır. Marx'çı hümanizmle bazı ihtilafları da, sebeplilik, öznellik veya ilmî nesnellik, hürriyet, ilmin soyut veya somut oluşu gibi konulardadır.

Allah'ın varlığının açık ispatını isteyen Sartre, kendisi peşin hükümle Allah'ı reddetmektedir. Birçoğu gibi, "insanda duyularla kavranan bilgiden başka bir şey görmek istemez."[4] Böylece "Varoluşçu davranış, insan-ötesini reddetmek ve evrenselle ilgilenmemek önyargısını içine aldığında, edebiyatı da belli bir seviyede kalmaya zorlamıştır."[5] Halbuki diğer varoluşçu Kierkegaard, Allah, ispatlanan bir fikir değildir. O, kendisinde olan ilişkiye göre yaşanılan bir varlıktır"[6] derken, Allah inancını, varoluş kavramının içine sokmuştu. Esasen "Kierkegaard, hiçbir zaman egzistansiyalist olmak amacını gütmedi. Sadece dürüst bir insan olmağa çabaladı."[7] Kierkegaard'a göre akılcılık, insanın mutluluk anlayışına cevap vermedi. Varoluş, akılüstüdür. Bunun için sezgi ve inançla ona yaklaşılır. Sartre'a göre ise "insan ancak Allah'a karşı geldiği takdirde, kendi insanlığına yükselebilir."[8] Parola daima şu olmuştur: "Ne Allah, ne efendi istemiyoruz. Ebedî varlığa hizmet etmek istemiyoruz."[9]

Sartre'ın, Allah'ın yokluğu, insan tabiatının yokluğu, özün ân'da ve istenilen gelecekte oluştuğu gibi temel kavramlarından bir diğeri de hürriyettir. "Değerleri araştıran insan, daima olmadığı şeyi olmaya ve olduğu şeyi olmamaya iştiyak duyar. Belirlenmeyiş diyebileceğimiz bu eksikliğe Sartre hürriyet adını vermek

---

[1] J. P. Sartre, *Varoluşçuluk (Existentialisme)*, 35-63.
[2] Jean Wahl, "Premier Entretien (Birinci Görüşme)" 2 Eylül 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme* 221.
[3] Pierre Henri Simon, *İnsanın Yargılanması*, 3.
[4] Charles Moeller, *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, 118.
[5] Pierre Henri Simon, *İnsanın Yargılanması*, 10.
[6] Cemil Sena, *Tanrı Anlayışı*, 153.
[7] Roger Lincoln Shinn, *Egzistansiyalizmin Durumu*, 78.
[8] Charles Moeller, *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, 186.
[9] Paul Renaudin'den naklan Mehmet Toprak, Charles Moeller, *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*'nin tercümesine yazdığı önsöz, 64

ister."[1] Ona göre hürriyet, insanın hiçbir akideye, hiçbir değere bağlı olmaksızın devamlı şekilde seçmesidir. Sınıf olarak da buna en yakını burjuva sınıfıdır. Sartre'a göre "hakikatte hür insan, temelli bir şekilde kendi kendisinden vazgeçmiştir. Yani kendi kendisine yabancılaşmıştır."[2] "İnsan sürekli bir anlam arayışı içindedir. Anlam iradesi, insanın temel düşüncesidir."[3]

Varoluşçuluk hürriyetle determinizm arasında nasıl bir ilişki kurmuştur? Bu ilişki, hümanizmin determinizm ile ilişkisi anlamını içine alabilecektir. Bu, varoluşçuluğun zaman ile kurduğu ilişkide gizlenmiştir. Sartre'a göre "insan zamanın içine batmıştır. İdealist bir yalnızlığa, yani iyi niyetlerin yalnızlığına sığınmak için zamanla ilgisini kesemez. Fakat insan zamanın tuzağına da düşemez. İnsan ne bir "şey" dir, ne de saf bir şuurdur. Madde şekline girmiş bir şuurdur. Dünya ile birlikte yaşayamaz, dünyasız da yaşayamaz."[4] Zamanın dışına çıkamayacağından determinizmin dışına da çıkamamış, sadece hürriyeti determinizmin önüne geçirmek istemiştir. Hümanizm, varoluşçuluğa bürünmüş, hürriyetle ilişkisi determinizmden önce gelmiştir. Bağımlılığa rağmen muhtariyet, determinizme rağmen hürriyet olmuştur.[5] Varoluşçuluğa ve hümanizme has olmayan bu genel çelişki, birçok felsefede, hatta iyi anlamadığımız taktirde dinde, hükmünü icra eder. Hümanizm, varoluşçuluk kanalıyla bunu daha çok yaşamaktadır. "Ne isek o olacağız" veya "Kendin ol, ilkesinin izlenmesi, kişinin önceden belirlenmiş özüne uygun olarak, kendi varlığını oluşturup biçimlendirmesi anlamına geliyor ve kendini gerçekleştirme, kişiyi hür bir seçimle kaderini üstlenmeye ve yönlendirmeye çağırıyor"[6] ise, burada önceden belirlenmiş özüne uygun olma ile hür seçim çatışmakta, çelişkinin aşılabilmesi için "insanda kalma" güçlük çıkarmaktadır. Sartre, Hegel'den aldığı, kendi kendisi için (Pour soi) ve kendi kendinde (en soi) kavramları üzerinde bir hayli kafa yormuş ve şuuru anlamaya ve anlatmaya çalışmış, ama bir işe yaramamıştır.

Determinizm-hürriyet, zaman ve zamanı delme, ne dünya ile birlikte ne dünyasız yaşayamama fikirlerinden hareket ederek, varoluşçuluğun ân ve varolma felsefesini İslâm'da aramak mümkün müdür? Hz. Peygamberin "dünya bir ân'dan ibarettir"[7] hadisi, "ya göründüğün gibi ol, ya olduğun gibi görün"[8] "insan endişeden ibarettir, geri kalan et ve kemiktir"[9] ifadeleri, İslâmî bir varoluş felsefesine geçit verebilir. Bunun Batılı varoluşçuluktan farkı, biri tasdik üzerine, diğeri inkâr üzerine bir "hayat ân'ı" giydirmiş olmasıdır. Batılı varoluşçulukta içgüdüleri ve bağımsızlık vehmini esas alan, yaratıcı ile bağını reddeden, bir manâda hümanist bir hayat ve kendini açığa çıkarma söz konusudur. İslâmî

---

[1] Emile Bréhier, *İnsan İlimlerinin Bugünkü Konulan*, 94

[2] Charles Moller, *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, 260

[3] Victor E. Frankl, *Duyulmayan Anlam Çığlığı, Psikoterapi ve Hümanizm*, 23.

[4] Charles Moeller, *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, 85.

[5] Bk. Victor E. Frankl, *Duyulmayan Anlam Çığlığı, Psikoterapi ve Hümanizm*, 37-55.

[6] Zoran Konstantinovic, "Gerçekleşmemiş Kendini Gerçekleştirme", *İ. Ü. Yabancı Diller Yüksek Okulu Almanca Bölümü Dergisi*, 147.

[7] Aclunî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 416; Kur'an-ı Kerîm'de dünya hayatının birgün eğleşmek süresi kadar olduğu belirtilmektedir. Bk. Tâ-Hâ Sûresi, A.103-104.

[8] Mevlâna Celaleddin'e atfedilen bir söz olup İslâm toplumlannda yaygın olarak kullanılmaktadır.

[9] Bk. Mevlâna Celaleddin, *Fihi-Mâ-Fih*, 178

varoluşçulukta kendini gerçekleştirme, inkâr ve isyana değil, tersine tasdike dayanan bir tevhidi hayatın çiçek açmasıdır. Bu farklılığı göremeyenler, iki varoluşu birbirine karıştırmışlardır. Tasavvufun ân anlayışına benzetmek de aynı şekilde aldatıcıdır. Tasavvufta varolma, kendisiyle sınırlı değildir. Mutlak Varlıkla birleşme ân'ıdır. Diğerinde varoluş kendi sınırları içinde kendine sıkı sıkıya bağlıdır. Brehier'ye göre "varoluşçuluk, Sartre'ın karşılaştığı hayal kırıklıklan zincirlemesidir ve bunun hikâyesidir. Sadece verilmişi tasvir eden varlık bilgisi insan hayatına, benim kendi varlığıma inhisar etmiştir: İsyan, gönül bulantısı. Böylece varoluşçuluk, gerçeğin yüzünü gerek bizden gerek başkalarından saklayan sahte idealizmin içimizde uyandırdığı duygular olmuştur. Hayatın dışına çıkmak, hayatın üstünden bakmak, aldatıcı, göz boyayıcı bir avunma sayılmıştır. O zaman kaderim adını verdiğim ve beni kendi üstüme yükselten her şey, bir gündelik yaşama işi olmuştur ve kendi varlığıma yapışıp kalmıştır. Oysa insanın kendi hayat ve varlığı dışına çıkarak, onu daha geniş gerçek içinde kuşatılmış olarak görmesi, kendisini hiçlikle değil, gerçekle sarılmış olarak duyması gerekir. İnsanın bir kadere malik olması, ancak bu suretle mümkündür."[1]

Sartre hürriyeti aradığını söyler. Varoluşçuluk bir hümanizmdir (existentialisme est un humanisme) der ama hürriyet konusunda hümanistleri tenkit eder. Onları "hürriyetin ıstırabı ile karşı karşıya gelmek korkusuyla hürriyeti aramayanlar olarak kendi kendine önem verme zihniyetini temsil ettiklerini ifade eder"[2] Sartre'a göre varoluşçuluk, uygulamasında oldukça farklıdır ve meselâ eşcinselliği de kapsar. Aşk bencil bir duygudur. "Çocuk kusulmuş bir şeydir."[3] Sartre, insanı sevmenin imkânsızlığına kanidir ve bu konuda böylesi hümanizmle alay eder.[4] O, galiba hümanizmin tanrıtanımazlığında açık ve samimi olmadığı kanaatindedir. Meselâ Albert Camus'un felsefe bakımından yetersiz olduğunu söyleyerek, insanın kime karşı baş kaldırdığını sorar. Der ki, Camus'un insanı, mevcut olmadığı tasdik edilen Allah'a karşı mı isyan ediyor? Hayatın haksızlığına mı? Fakat hangi yüksek adalet adına? Bilinmeyene karşı bir şikâyet, gökte kaybolan ve gerçek haksızlıklarla mücadele etmeyi Camus'ya unutturan bir hareketler silsilesi oluyor.[5] Gerçekten insan kime isyan ediyor? Kendi kendine mi? Cemiyete mi? Tabiata mı? Allah'a mı? Muhakkak olan şu ki kendine cevap verebilecek birine. Aksi takdirde isyan kavramının kendisi bile manâsız olur, yahut isyancı açığa vurmadan mutlak varlığa inanmakta demektir. Fakat Sartre'nin kendisi de aynı cinsten tutarsızlıklarla suçlanamaz mı? Sartre tenkitçisi der ki: "Onda da iç tecanüssüzlük var. Varoluşçuluk taraftarı ya bir görev yüklenmek veya hür olarak kalmak ve hiçbir işe yaramamak konusunda bir kararsızlık içindedir. Madem ki sonunda seçmemiz gerekiyor, o seçmemeyi seçiyor. Zor bir seçme ile karşılaşan, ya şiddetli arzusunu açığa vurmak, ya şerefsizce yaşamak şıklarından birini seçmek zorunluluğunu duyan Sartre, her iki halde de sonsuz bir üzüntüdedir. Bu, dinsizliğin sağlam bir ahlak kurmasının imkânsızlığıdır."[6] Tutarsızlıklar, varoluşçu insanın içinde bulunduğu çatışmalı durumdan

[1] Emile Bréhier, *İnsan İlimlerinin Bugünkü Konuları*, 89-90.
[2] Charles Moeller, *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, 145.
[3] Charles Moeller, *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, 171.
[4] Charles Moeller, *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, 262.
[5] Bk.Charles Moeller, *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, 92-94.
[6] Charles Moeller, *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, 92-95.

kaynaklanır. "İnsan, tabiatın bir parçası olarak, tabiat bütününde kalmak veya oradan çıkmak arasında zorlanmakla çatışma içindedir. Sonra güçsüzlüğünü ve varoluşunun sınırlarını kavrar. Kendi sonunu görür: Ölüm. Varoluşunun çiftbaşlılığından kurtulamaz. İstese de aklından vazgeçemez. Yaşadığı sürece de bedeninden vazgeçemez ve bedeni onu canlı kalmaya zorlar."[1] İnsanın kendisiyle sınırlanmasından doğan bunalımı, insanı sadece üzüntü içinde değil, korku içinde yaşatır. Pascal'ın dediği gibi "bağımlılık, bağımsızlık arzusu, ihtiyaç, kararsızlık, kaygıdan ibaret insan, Allah'ın inayeti olmaksızın ancak ve sadece korku dolu bir varlıktır."[2]

Marksistlerde ilimle desteklenmeye ve ilimle birleştirilmeye çalışılan, "Nietzsche, Malraux gibilerde azap içinde kıvrandıran, ıstırap veren dinsizlik, Sartre'da gayet tabii bir şey"[3] olmuştur. İkinci derecede önemsiz gibi bakılan bu durum, arka planda aynı rahatlık içinde değildir ve meseleyi oyup durmaktadır. Özellikle sonlanna doğru Sartre, inanma ile inanmama arasında bocalamış, adeta bunalım geçirmiştir. Göçebelik içinde, vatansız bir insan olarak kalmıştır. Moeller, onun "Allah beni ıstıraptan kurtarabilirdi, altında onun imzası bulunan bir şaheser olabilirdim"[4] dediğini kaydediyor. Vekâlet emrini Allah'ta aramış gibidir. Yine Sartre'nin şu sözleri kaydediliyor: "Kendimi yeter derecede sevmediğim için, kendi kendimden kaçtım. Kendimi olduğum gibi kabul etmedim. Dinsizlik insafsız ve yıpratıcı bir teşebbüstür. Bu teşebbüsü sonuna kadar götürdüğümü sanmıyorum. Hatamı itiraf ediyorum."[5]

Sartre'ın reddettiği acaba "aldatıcı, boş ve kelimelerden ibaret, sahte bir Eflatunculuk olan bir din"[6] miydi, yoksa gerçek bir din mi?

I. Hümanizmin Türk Temsilcileri

Batı hümanizminin taklitçiliğinden, kopyacı ve aktarmacılığından öte gitmeyen, Tevfik Fikret, Yakup Kadri, Saffet Engin, Sadi Irmak, Suat Sinanoğlu v.b. Türk hümanistlerinden ikinci bölümde, Atatürk Devrimleri ve Hümanizm konusu içinde söz edilecektir.

## D. HÜMANİZM SÜRECİNDE FERT-CEMİYET-DEVLET ANLAYIŞI

Hümanizmin yeşerdiği iklim olan Rönesans, kişi ve cemiyet temelindeki bazı tezat veya çeşniliklerin varlığını gözardı edersek, ferdiyetçidir. Sadece bu dünyaya bağlı bir kültür oluşturan Rönesans, ferdileşmeyi ve bağımsızlaşmayı getirdi. Kazandırdığı bazı olumluluklarla birlikte olumsuzluklar da ard arda sökün etti.

Hümanizmin insanı, dinde ferdileşti, ferdi hukuku öne çıkararak hukukta ferdileşti. Roma vârisi olan "Ortaçağ evrensel devleti"ne karşıydı ama, kendisi ferdiyi esas alarak bir başka yönden evrenselliği, daha köktenci tarzda ortaya koymak istedi. Belki hümanizmin, iddialanna bakarak, toplumda milli şahsiyetçiliğe yer verdiğini söylemek çelişkilidir. Bir defa Rönesans'ın Benlik şuuru anlayı-

---

[1] Erich Fromm, Man for Himself, Newyork 1967, 49'dan naklen İsmet Özel, Üç Mesele, Teknik, Medeniyyet, Yabancılaşma, 60-61.

[2] Pascal, *Pensées*, 47, 64.

[3] Charles Moeller, *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, 126.

[4] Charles Moeller, *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, 329.

[5] Charles Moeller, *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, 332, 338.

[6] Charles Moeller, *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, 338.

şında gelenek yer almaz. Belki Romantizm çizgisiyle geleneğe dönmek isteyecektir. Fert ve cemiyet, kendilerini aşan manevi temellere dayalı, buraya yönelmiş bir iman etrafında bütünleşen birimler değil, sadece kendileriyle sınırlı, kudrete, faydaya dayalı birimlerdir. Bu bakımdan açılan çığır, bir yönüyle ferdiyetçiliği beslerken, bununla bütünleşen diğer yönüyle ırkçılığı getirebiliyordu. Bunun kaynağı, Yunan düşüncesinden gelen üstünlük ve hâkimiyet duygusuna kadar gidiyordu. Bu duygu giderek Avrupa'yı saracaktı. Öyle ki, hümanist olmayanları bile, hümanizmin bu ekstra ürünü, etkilemişti. Meselâ, kurtuluşu doktrinlerin terk edilmesinde bulan, insanın çok iyi tanınmasıyla mümkün gören Alaxis Carrel[1] ırkçılığa kendini kaptırmıştır. Carrel'e göre, "hastalığa, kaygılara, yorgunluğa mukavemet, gayret etme gücü, sinir dengesi, insan üstünlüğünün ölçüleridir. Bu özellikler, medeniyetin kurucularını özelliklendirir. Büyük beyaz ırklar, başarılarını sinir sistemlerinin mükemmelliğine borçludurlar. Sinir sistemi çok hassas ve tahrike müsait olmasına rağmen, disiplin altına alınabilir. Batı Avrupa milletlerini ve onlardan gelen Birleşik Amerika'daki halkı bütün öteki milletlere hâkim yapan şey, hâkimiyet kuranların şuur ve dokularının müstesna özellikleridir."[2]

Hümanizmin değişik bir meyvesi, böylece Avrupa insanını şuur ve beden yapısı bakımından üstün gören bir zihniyet olmuştu ki, bu bizim Türk hümanistini de derinden etkileyecek, kendi kimliğini ve tarihi sürecini hesaba katmayacak kadar, üstün ve müstesna kabul ettiği bu şuura bağlanacak, her şeyi oraya dahil ediverecektir. Bazıları Avrupa'dan damızlık erkek getirme istediğinde bile bulunacaktır.*

Avrupa'da oluşan bu yeni zihniyet, Toynbee'ye göre yeni putçuluktur." Batıda Hıristiyanlığın yerini alan tapınmanın yeni hedefleri, Yunan-Roma medeniyetinden hortlayan bazı putlardır ki, biri ilâhlaştırılmış mahalli cemaat, diğeri ilâhlaştırılmış evrensel imparatorluktur."[3] Manevi temele dayalı millet anlayışından (İslâm'da olduğu gibi) farklı olan ve putlaştırılmış mahalli cemaat, ideolojisi ile yine putlaştırılmış evrensel devlet, birbirine zıt görünse de, aynı hümanizmin tezahürleri olmuştur ve parçalar bütün içinde yerlerini bulurlar. İnsanın kudret ve hâkimiyeti, her şeye ve birbirine üstün gelme duygusu, kâinatın ve bütün var olanların tepesindeki insan bütününün içinde zıtlıklarını kaybeder.

Köklere tekrar bakarsak, Yunan şehir devletinden (polis), İskender'in kurduğu imparatorluğa geçince, Eflatun ve Aristo'nun bile düşünmemiş olduğu dünya devleti fikri, Stoalı'lar tarafından düşünüldü. İskender, Aristo'nun öğrencisidir ama, Stoalılar, İskender İmparatorluğunun olgunluk dönemine tekabül etmektedir. Dünya vatandaşlığı (kozmopolitlik) devlet nazariyesi güç kazandı ve "insanlık" kavramı gözönünde tutulmaya başlandı. Roma imparatorluğunda da durum bu merkezdeydi. Roma hakimiyetine dayalı bir dünya devleti ve dünya vatandaşlığı fikri gelişmişti. Böylece Rönesans'tan önce hümanizmin tarihi-siyasi-sosyolojik kaynakları oluşuyordu. Mukayese edebilecekler bulunacaktır diye temas etmeliyim ki, Osmanlı'nın yayılması, aynı felsefeye dayalı olmamıştır. Bütün büyük devletlerde, bir dünya devleti fikrini ve buna uygun bir cemiyet ve siyaset anlayı-

---

[1] Alexis Carrel, *İnsan Bu Meçhul*, 87.
[2] Alexis Carrel, *İnsan Bu Meçhul*, 136.
* Dr.Abdullah Cevdet.
[3] Arnold J.Toynbee, *Tarihçi Açısından Din*, 287.

şını bulmak mümkün olabilir. Osmanlı da yayıldıkça, alemin nizarnı (nizam-ı âlem) fikri gelişiyordu. Fakat İslâmiyet'in hepsinden ve Yunan-Roma-Hıristiyan çizgisinden farklı özelliği, tek mutlak devlete, dünya vatandaşlığına dayalı devlet anlayışına imkân vermemiştir. Osmanlının, İslâm'dan ilham alan insan kavramı hümanizminkinden farklıydı ve kendi gerçek ve tabii birlikleri ve mensubiyetleri içinde, fakat zorlamadan, İslâm ilkeleri ve kültürü bünyesinde bir insan ve insanlık ülküsüne ait kavramdı.

Belirli bir siyaset ve devlet felsefesi olan hümanizmin hukuk yönü de aynı insancılık felsefesine bağlıdır ve tabii hukuku esas alır. Tabiiden maksat aklî olandır. Burada tabiat akıl demektir. Pozitif tecrübi hukuk, insanın tarih içinde şu veya bu sebepten koyduğu hukuktur ki, yere ve zamana göre değişecektir. Tabii hukuk ise özü akılda olduğundan, diğerinden üstün ve evrenseldir. İnsan hakları buna dayanır. Devleti yaratan da bu hukuktur. Gel görelim ki tabii hukuk felsefesinin önde gelenlerinde, meselâ Hugo Grotius'da hümanist hukuk anlayışı, her şeyin insanın mülkü olduğu fikrine dayanmıştır. Her şey Allah'ın mülküdür anlayışının aksine Grotius'a göre "vücudumuz da bizim dünyaya birlikte geldiğimiz mülkümüzdür. Savaşta esir olan bir kimse, hayatını kurtarmaya karşılık olarak vücudunu satabilir. Çünkü vücudu onun mülküdür. Her mülk gibi o da satılabilir, başkasına aktarılabilir. Kölelik bu şekilde meşrudur."[1] Fuhuş da bu anlayışla meşru olacaktır.

Tabii hukuk daha sonraları halka dayandınlacaktır. Bu haliyle tabii, yani aklî oluş ile halkın egemenliğine dayanmış olma, aynı anlama gelecektir.

Rönesans'ın insan anlayışı üzerine oturan yeni din, yeni hukuk, yeni devlet düşünceleri, bir çizgi halinde değil, bazen birbirine zıt görünen çelişkili bir düzlem içinde cereyan etmiştir. Hümanizmin bütünlüğü korunmak istenmiş gibidir. Makyavelli'nin "devlet, hukuku yaratır, devletin bittiği yerde hukuk da biter, ideal olan kuvvete dayanan milli devlettir, din, hukuk, ahlak devlete bağlıdır, devlet de başındaki başkanda (hükümdar, prens, v.b.) belirmiştir, devlet bu başkanın kendisidir"[2] görüşleri ile Grotius'un "hukuk, devleti yaratır, haklar devletin sınırlarını aşar, devletin başındaki ancak hizmetkârdır, görevlidir, egemen olan halktır"[3] görüşleri çelişse de, aynı Rönesans'ın, aynı hümanist telakkisinden doğmuşlardır. İnsanla sınırlı belli bir felsefenin uzantılarıdır. Aynı köke bağlı farklı görüşlerdir. Eflatun'un hayali devletini ilerleterek devam ettiren Thomas Morrus'un Utopya'sı, Campanella'nın Güneş Devleti, Francis Bacon'un Yeni Atlantis'i, "nerede özel mülkiyet varsa orada sosyal adalet olmaz" diyerek özel mülkiyeti kaldıran Eflatun'un yöneticiler için düşündüğünü bütün topluma yayan, "kendi evi, karısı, çocuğu olmak, bencilliği körükler, her şey ortaklaşadır", diyerek evi, kadını ve erkeği, çocukları ortaklaşa kullanmayı kabul eden, ilmin verilerini de ihmal etmeyerek her şeyi buna göre düzenlemek isteyen, hayali sosyalist devlet anlayışlandır ki aynı kökten gelmektedirler. Ferdiyetçiliğe karşı çıkan Morrus, Ortaçağın Katolik zihniyetinden de kopmamıştı ve fakat yine de hümanistti. Devletler arası hukuka yer vermeyen Makyavelli, yine de hümanisttir. Çünkü hümanizm, hep insan kudreti ve onun hayali altında düşünülmüştür.

---

[1] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 211.
[2] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 208-211.
[3] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 211.

Hayali düzenler için de olsa ölçü, maddeye hapsedilmiş ve duyulann emrine verilmiş akıldır. Hayal için de olsa hep bu akıl devrededir. Makyavelli, "Antik Çağın devlet görüşünü Rönesans'ın eğilimiyle birleştirmiş, Roma hâkimiyetini örnek alarak güçlü bir insan hâkimiyetini kurmak istemiştir. Devleti Sofistler ve Epikürcülerde bulduğu sözleşmeden türetmek isteyen Grotius",[1] köleliğe hak veren bir mülk ve hak anlayışını, Antik Çağ anlayışı ile birleştirmiştir. Sosyalist hayaller kuranlar da Eflatun ile Rönesans insanını ve onun aklını birlikte ele almışlardır.

Hümanizm, sosyal bilimlerin çalışmalanna da uzamış, sekülerleşme, globalleşme ve evrensel kültür üçgenine dahil olmuştur. "Robertson'a göre 19. yüzyılda Simon, Comte, Marx gibiler ve diğerleri, sosyal bilim çalışmalannın asıl konusunun insanlık olduğunu, aynı dönem içinde mukayeseli dinin de dünyayı bir bütün olarak algılamasının kolaylaşmış bulunduğunu kabul etmişlerdir. 1893'te Chicago'da yapılan Dünya Dinleri Meclisinde tartışılan İnsanlık Dini fikri, bu durumun açılan perdesi oldu."[2]

## E. HÜMANİZM SÜRECİNDE iLERLEYEN iNSAN ve iNSANLIK ANLAYIŞI

### 1. Rönesans'ın Önemi ve Sonucu

Peyami Safa der ki; "tarihte hiçbir devrin ve zihniyetin lüzumsuz ve manâsız olduğuna inanmadığımız için, Rönesans zihniyetinin de önemine inanıyoruz. İçinde yaşadığı tabiatın önünde kör gibi hülyalara dalan ve avuçlannı gökyüzüne açarak kötürüm olmuş bir irade ile Allah'tan medet uman Ortaçağ zihniyetine karşı gerekli bir tepki idi. Sonra bu zihniyet insanı aşan üstün değerlerle bağlantısını kesti, makinenin kölesi, paranın uşağı, sefil hazlann ve keyiflerin oyuncağı oldu."[3] Her tarihi dönemin olumlu olumsuz yönleriyle insanlığın kaderi içinde bir yeri ve önemi olduğu doğrudur. Daha önce belirttiğimiz gibi tepki hareketinde Rönesans'ın bir haklılık payı olduğu da inkâr edilemez. Fakat Peyami Safa'nın göremediği veya görmek istemediği şey, şikâyet ettiği sonucun bu zihniyetin tabii sonucu olması idi. Yoksa kavuştuğu yüceliğe uymayan bir ahlaksızlık veya bozgunculuk değildi. "Kilisenin vesayetinden yavaş yavaş kurtulan insan, yolunu kâh feyizli, kâh kısır bir yalnızlık içinde, tek başına anyordu."[4] Bu yalnızlık onu başka ifratlara götürdü. "Batı, Rönesans'la yüzünü maddeye çevirince, ifrattan, mukaddesatsız maddecilik kutbuna atlayarak başka bir ifrata düşürdü."[5] "Akılcılık, bilim, teknik, millet, hürriyet, demokrasi, kurtuluş vaadi, evrensel kültür, önce kapitalist sonra sosyalist sömürü, hümanizmle birlikte bunlann hepsi Avrupa'dan yayılan düşünceler ve çılgınlıklar"[6] oldu. Hümanizm, "bir köşede kalmamış, siyasi şartlara ve bilhassa gelişen sermayeye de bağlı olmuştur."[7]

---

[1] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 208.

[2] Yoshiya Abe, "Religion in the Emerging Global Regions: A Comment on Davic, Nabajima, Robertson and Rousselet", *Social Compass*, 41(1)1994 155.

[3] Peyami Safa, *Doğu Batı Sentezi*, 31-32.

[4] Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 151.

[5] Sâmiha Ayverdi, *Milli Kültür Meseleleri ve Maarif Davamız*, 222.

[6] Armand'dan naklen Orhan Türkdoğan, "Modernleşmenin Yeni Boyutlan", *İslâmî Araştırmalar*, 240.

[7] Karl Jaspers, "Condition et possibilités d'Un Nouvel Humanisme" 8 Eylül 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, 193.

"Modern kültürün önemli faktörlerinden biri"[1] kabul edilen hümanizm, şu doktrinleri belirtmek için de kullanılmıştır: 1- Özel mülkiyetin ve kapitalist toplumun ürünü olan insanın kendine yabancılaşmasını ortadan kaldırdığı inancı bakımından komünizm. 2- Protogoras'ın insanı her şeyin ölçüsü yapan insan merkezci görüşüne bağlı pragmatizm. 3- İnsanın ebedî hakikatlan düşünme veya genel olarak aşkın gerçeklikle ilişkiye girme kabiliyetine sahip olduğunu tasdik eden ve spritualizm (ruhçuluk) olarak da adlandınlan personalizm. 4- İnsanın sübjektif evreninden başka evren olmadığını iddia eden egzistansiyalizm."[2]

Bunlara liberalizmi rahatlıkla ilâve edebiliriz ve ileriki bölümlerde buraya uzanacağız. "Çelişmelere, zıtlaşmalara rağmen bugün hümanizmi savunan dört akım vardır: 1- Batı liberalizmi, 2- Marksizm, 3- Egzistansiyalizm, 4- Din"[3] Ancak dinin savunduğu hümanizm, ya Hıristiyanlıkla birleştirilmek istenen hümanizm niteliğindedir, ya da hümanizmi özgün köklerinden koparark dinin malı etmek isteyen insanlık fikridir.

## 2. Felsefenin Tuzaklan ve Hümanizm

Felsefede insan aklı şu iki tuzaktan birine düşebilmiştir: Ya süjeyi obje içinde eritmiştir -ki bununla maddeci felsefeye (materyalizm) kadar vanlır- bu durumda tuzaktan kurtulmak ancak süje ve objeyi Mutlak varlık Allah'a bağlamakla mümkün olabilmiştir. Yahut objeyi süje içinde eritmiştir. Bu felsefe de idealizm olmuş, "ilimde teknik zaferi hazırlayan akılcılık hareketi"[4] olarak görülmüştür. Hümanizm de bir çeşit idealizm olmuş, her şeyi insan boyasına boyayınca, insan gurura kapılmıştır. Hilmi Ziya Ülken'in benzetmesiyle "başı bulutlara uzanan baobap ağacına benzemiştir. Ona can veren toprağı bırakmış, yani aslını inkâr etmiş, ölçüsüz bir hızla göklere yükselmek, her an daha büyük olmak istemiştir. Karşısında gururundan başka ses duymadığı için kendini alemin merkezi sanmıştır. Sonunda ise yorgun, çelimsiz, gıdasız bir halde, inkâr ettiği toprağına dönmeye mecbur olmuştur. Baobap ağacı gibi gurura kapılan insan, varlıkla bağlannı keserek, akıldan ve duygusuz bir makineden ibaret kalmış, dünyayı standartlaştırmak ve aklileştirmek gibi kuru ve köksüz bir hevesle kendi kudretini de imhaya sebep olmuştur. İnsan, tabiat ve cemiyet içinde eridiği zaman da, kendi içine kapandığı zaman da hürriyetini kaybeder. Her iki halde de makine adam olur. Birinde melameti (toplumda ve cemiyette erime), diğerinde gururu, onu şahsiyetsizliğe sevk eder. Sahte insan veya makine adam haline getirir."[5] Hümanizmin serüveni galiba budur.

Felsefenin diğer açıdan bir başka tuzağı, "Parça-Bütün" meselesinde gizlenmiştir. "Parça" bilgisiyle "Bütün" bilgisinin veya inancının birbirine uygunluğunda üç yol görülür: Biri Parça bilgisinden Bütün bilgisine çıkmak. Felsefenin genellikle metodu budur. İster tabiat olaylan ve kanunlannda, ister cemiyet olaylan ve kanunlannda, isterse psikolojiden yola çıkılsın, ana unsurlan tespitten sonra tümevanm metodunu kullanarak sonuca vanlır. Fakat ilimden farklı ola-

---

[1] Nicola Abbagnano, "Humanism", *The Encyclopaedia of Philosophy*, IV, 70.
[2] Nicola Abbagnano, "Humanism", *The Encyclopaedia of Philosophy*, IV, 72.
[3] Ali Şeriati, *İnsan*, 48.
[4] Hilmi Ziya Ülken, *İnsani Vatanperverlik*, 82.
[5] Hilmi Ziya Ülken, *İnsanî Vatanperverlik*, 79, 80, 91.

rak, her teşebbüste farklı ve yanlış sonuçlara varılmış olabilir. "Güneş tutulmasını hesaplayabilecek kadar astronomi ve matematik bilgisine sahip olan Thales, her şeyin ana unsurunun su olduğunu iddia etmişti."[1]* Bir başkası alemin aslının aperion, diğeri toprak olduğunu söylemiştir. Modern felsefede de durum bundan farklı değildir. Bütünü parçalar toplamından ibaret görmek, bu metoda dahildir. Hümanizm bir felsefe olmak hasebiyle aynı yolu izler. Onda "Bütün", insanda tamamlanır.

İkinci yol, "Bütün" bilgisinden yahut inancından hareket edip "Parçayı" ona göre izah etmek, bazen izah etmeye bile gerek duymamaktır. Batı'da skolastik dönem bunun bir türüdür.

Üçüncü yol, "Parça" ile "Bütün" bilgisini birleştirebilmektir ve tuzaktan kurtulmanın yoludur. Zor olanın bu olduğu bellidir. Buna, vahyi bilgiyi ilmi bilgiyle, ilmi bilgiyi vahyi bilgiyle, ikisinden de şüphelenmeden, ama test ederek tahkiki inanca varabilmek de denebilir. Şüpheci tavır, ancak metodik şüphe şeklinde olabilir ve ikisinin ahenginde ortaya çıkabilir. Parça bilgisinin ilmi bilgi olması şart değildir. Hayat tecrübeleri, pratik bilgiler, hayatın kendisi, "Bütün"le kontrol altına alınabilir, onunla birleştirilebilir. Bir başka yol da sadece parçada kalmak, "Bütün" ile ilgilenmemek olabilir. Fakat bu tavır, insanoğlunu tatmin etmez ve etmemiştir.

Daha çok birinciyi tercih eden felsefe, Paul Hazard'ın dediği gibi "bütün gayretine rağmen açtığı gedikleri dolduramayacaktır. Filozoflar mevcut inançları tahrip etmekte başarı gösteriyorlar ama ondan sonra açılan boşluklara soru işareti koymaktan başka bir şey yapmıyorlar."[2] Hümanizm de aynı çizgide olmuştur.

3. Felsefe ve Dinsiz Din: Hümanizm

Hümanizmi besleyen psikolojik ve felsefî altyapılar şunlar oldu: 1- Şüphecilik. Hakikatin bilinemeyeceği fikri. Mutlak hakikat yoksa, insan her şeyin ölçüsü olarak kalacaktır.2- İzafilik. Yine mutlak hakikat bulunamaz ve bilinemez hale geliyordu ve her şey insana göre oluyordu. 3- Dinlerin farklılığı, birbirleriyle uyuşmaz görünüşü ve kavgaları. Bu da hümanizme cesaret vermiştir. 4- Batı'ya mahsus olan dinin aşırı baskısı ve dogmatizmin hakimiyeti. Buna tepki kolay ve cazip olmuştur. 5- Kültürlerin birbirine yakınlaşması. 6- Evrensellik. Her fikrin evrensellik iddiası, insanı ön plana çıkarmaya dayanmıştır. Bu altyapılarla boy gösteren hümanizm, Mutlak Hakikati bize veren, kesinlik getiren, şüpheyi bertaraf eden din ile çatışmaktadır. İslâm ile uyuşmazlığında, bunlara ilaveten, insanlık fikrini paylaşmadaki veya onu sahiplenmedeki problemler bulunmaktadır.

İster ferdiyetçi, ister toplumcu, ister deist, ister ateist, rasyonalist veya ampirist, ister idealist yahut materyalist, ya da egzistansiyalist olsun, birçok felsefe hümanizmle meşru veya gayri meşru izdivaç içine girmiş, ama her iki durumda her iki taraf da dine karşı çıkmıştır. "18. yüzyıl, eski hümanizmi devam ettirmekle beraber, eskinin cesaret edemediği, insanı ilâhî hakimiyetten kopar-

---

[1] Friedrich Williams, *Ege Medeniyetleri Tarihi*, 114.

* İslâm'da her şeyin ve her canlının sudan yaratıldığı aynı manâya gelmez. Her canlıda su bulunur demektir. Thales'inkinde su Mutlak Varlık yerine konuyor.

[2] Paul Hazard, *Batı Düşüncesinde Büyük Değişme*, 131.

maya daha çok meyletti."[1] "Allahsız insanın sefaletinden, Allah ile olan insanın mutluluğundan bahseden Pascal"ı[2] bağnna basamadı. Kiliseye gitmeyenlerin, dine ve Allah'a inanmayanların İngiltere'de bir Hümanist Derneği kurmaları, hümanizmin din ile karşıtlığını göstermektedir. "Hümanizm, insanın ruhça ve bedence birbirini tamamlayan bir akış içindeki kitaplı dinleri dışanda bırakarak ilerlemiş, karşısında sahte düşmanlar bulduğu için de güç ve başan kazanmıştır."[3] Öbür taraftan hümanizmin kendisi bir din gibi görünmeye, dinin yerini almaya çalışmıştır. Eliot'a göre "hümanist dünya görüşünün tek başına kurduğu hiçbir değer ve alışkanlık yoktur. Hümanizm ya dinin yerini alacak bir sistem olmuş veya herhangi bir dinin desteğinde varlığını sürdürmüştür. Bu sebeple hümanizm, geleneksiz, yani dine dayalı bir gelenek olmaksızın yaşayamaz. Dinsiz hümanizm yıkıcı olmuştur."[4] "Dinin yerini alması, aşırı laikliği pompalaması, hazcı kültürü ve pozitivizmi desteklemesi dolayısıyla Batı merkezli düşüncenin de tenkidine uğramaktadır."[5]

Batı felsefesinin ve bağrındaki hümanizmin, kilisenin aradığı Allah'ı başka yolla aradığını, yol yanlışlığını ileri sürerek daha aklı başında bir arayışa girdiğini söyleyemez miyiz? Hakikatin bize dönük yüzünün önemli bir kısmını aradıklan ve terennüm ettikleri muhakkaktır. Hümanizm ve hatta onun Marksist açılışı, gerçeği aramaktan elbette mahrum değildir. Fakat, Allah'ı inkâr ettiğini açıkça ilân eden bir filozofa veya hümaniste, illâ sen de Allah'ı arıyorsun demek, yeni bir felsefi fantezi olabilir.

4. Hümanizmin Dine Karşı Ayaklanması Neye Yaradı?

Bütün yeni çağ felsefesini hümanist çizgide göstermek doğru olmayabilir. Sonra, insanı her yönüyle inceleyip onun üzerinde felsefe ve ideoloji yapan herkes de hümanist değildir. Hümanizmin belirgin karakteri üzerinde yeterince durmuş bulunuyoruz. Bunun için bir süreç oluşmuştur. Nietzsche'nin "Tann öldü" sloganı, bir filozofun rasgele bir tefekkür neticesi ortaya atılmış değildi. Belli bir düşünce tarihinin sonucu, son noktasıydı. Batıdaki düşünce bu noktaya gelmek üzere yola çıkmış gibiydi. Bazılarına göre mesele, dinlerin ve inanç dünyalannın mücadelesiydi. Kilisenin, İslâm'ı yenmesinin mümkün olmadığını görerek, Rönesans'ın İslâm düşmanlığını yeni bir zihniyetle ele almasıdır. Batının düşmanlığı dine bırakılmayıp, medeniyete devredilmiştir.[6] Ancak bu yaklaşım, medeniyeti Rönesans ve hümanizme mal etme şartına dayanıyor ve düşmanlığın yalnız İslâm'a olmayıp, genel bir din anlayışına yönelmiş olmasını izah etmiyor.

Rönesans ve hümanizmden doğmuş olan ve İslâm'a yönelmiş bir tepki diye görülen Batının devrimleri, sonunda kendi işine yaradı mı? Sadece sömürü bakımından yaramış olması, Batı insanını mutlu etti mi? "Fransız ihtilâli, kapitalizmin kanunlannın rahatça işlemelerini sağladı. Rus ihtilâli Batı modeliyle bütün-

---

[1] René Grousset, "L'Humanisme Classique et Le Monde Modeme" 31-Ağustos-1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, 17.
[2] İsmet Özel, *Üç Mesele, Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, 71-72.
[3] İsmet Özel, *Üç Mesele, Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, 71-72.
[4] Orhan Türkdoğan, "Modernleşmenin Yeni Boyutları", *İslâmi Araştırmalar*, 240.
[5] Orhan Türkdoğan, "Modernleşmenin Yeni Boyutları", *İslâmi Araştırmalar*, 240.
[6] Bk. M. Akif İnan, *Din ve Uygarlık*, 31-32, 48-49.

leşti, insanın yabancılaşmasına son veremedi."[1] Göklere çıkanlan Rönesans sanatı, insanla tabiat arasındaki ilgiyi doğru ve yüceltici tarzda ortaya koydu mu? Rönesans kaynaklı romantik sanat, 20.yüzyılda hümanistlerin zannettiği gibi kendi çizgisinde kalmadı, çeşitli arayışlara girdi. Kimi Japon ruhunu (Monet, Van Gogh gibi), kimi İslâm sanatlarını (Matisse ve Paul Klee gibi) keşfe çalıştı. Bu arayışlar, hümanizmin bu denli insandan söz etmesine rağmen, insanî gayesi bulunmayan Batı tipi bir büyüme âleminin yalnızca parçalanışını yansıttı."[2]

Rönesans ve hümanizmin akılcılığı insanın hangi tür menfaatine kullanıldı? O hümanizm ki insanı anlatmaya çalışırken, aklı bozulma sebebi olarak görenlerle bile bütünleşmişti. Aklı ilahlaştıranlann akılcılığı ise, acaba hakikati aramada mı, tabiatı ve insanı tahrip etmede mi kullanıldı? Bazı tenkitçiler, dinin zekâyı temsil ettiğini, fakat zekâ ile akıl arasında bir ihtilaf olmaması gerektiğini, bu ihtilafı hümanizmin doğurduğunu belirterek şöyle derler: "Akılcı, kendi aklının her şeyden üstün olduğuna inanır. Aklı zekâya (dine) bağlayan bağlardan kurtulduğundan kendini hür zanneder. Kendi kuyusunu kazar. Mikrokosmos'ta (Küçük âlem insan) akıl, zekâya yani dine karşı ayaklanırsa, sırası gelince muhayyile ve duygular da akla karşı ayaklanırlar. Kendini aşan bir şeyi inkâr eden aklı, giderek akılötesi güdüleri ve amaçlan sorgusuz sualsiz kabul etmeye ve yeni zorba hükümdarlann emri altında yeni yeni düşünceler üretmeye başlar. Akılcılann en mükemmel örneği hümanistin aklı, meşruti krallann durumuna çok benzer. Aklın ulaşamayacağı yerde zekâyı temsil eden din, kendine ait bir otoriteyi kabul etmesini isterse, akla karşı olan bir şeyi istiyor demek değildir."[3]Çünkü zekâ akla karşı değildir.

Çağdaş felsefe, kendi kuyusunu kazan aklın farkına vardı. Louis Lavell'e göre "çağdaş felsefe duygu ile aklın sentezi yoluna girmiştir. Aşın akılcılığın, Allahsız varoluşçuluğun ve aşın bilimciliğin salt bir değer verdiği akıl, artık dünyanın biricik hâkimi olmak niteliğini kaybetmiştir."[4]

5. İlerleme ve Mitolojik Şuur

Genel ilerlemeyi ve teknolojik başanlan, hümanizm tekeline almış, bunu insantann eline vermişti. Çağdaş felsefenin, çıkmazlan görmesine rağmen, hümanizmin bu haksız tekelciliği sona ermedi.

Haksızlığın ilki, daha önce de belirtmeye çalıştığımız gibi, hümanizm coğrafyasının ve kültürünün dışından gelen büyük bir bilgi ve teknoloji birikimini hesaba katmayıştır. Aynca İslâm dünyası, özel olarak bu birikimde önemli bir rol sahibidir. Bu birikim, Mısır'ın, Mezopotamya'nın, Çin'in, Hind'in, İslâm dünyasının ve diğer medeniyetlerin önemli katkılannın bileşimidir. Ateş, yazı, kâğıt, tekerlek, gök incelemesi, matematiğin, fiziğin ve kimyanın temel bilgileri, bir tek yerin, bir tek kültürün malı ve ürettikleri değildir. Avrupa yeni terkip ve ilâvelerle bu yolda ilerlemiş olabilir. Ancak bunlann yeni felsefelerle, özel olarak hüma-

---

[1] Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 185-186.
[2] Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 174.
[3] Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, 73-74.
[4] Mehmet Toprak, Emile Bréhier'nin *Bugünkü Felsefe Konulan* çevirisine yazdığı Önsöz'den, 23-24.

nizmle tam olarak örtüştüğünü iddiada haklı olamayız. Doğrusu bu konu daha uzun süre tartışılacağa benziyor.

Günümüzün getirdiği bir özellik olan uzmanlaşma, hümanizmin kaidelerine uymamaktadır. Çünkü "düşünce hayatı, uzmanlaşma ile birlikte yavaş yavaş kapılarını uzman olmayanlara kapadı. Artık Rönesans'ın her şeyi bilen düşünürü ortadan kalktı."[1] Ancak bu durum hümanizmi pek etkilemişe benzemiyor. Mitolojik şuuru ve insantanrıyı terk etmemiştir. "İlerlemelere rağmen ilmi şuur, mitolojik şuuru yok edemedi. Aksine maddi açıdan daha kuvvetli hale gelindiği ölçüde, "Benlik" üstünlükleri desteklendi. Biraz kültürle makyajlandı, birkaç insaniyetçilik kırıntısı giydirildi, vicdan safdışı edildi. İnsanı mitosların etkisinden kurtarma teşebbüsünün geldiği Musevilik ve Hıristiyanlığa, bunu gerçekleştiren İslâm'a rağmen ve çeşitli modellerde ve boyutlardaki tanrı ve tanrıçaların karışık ve kavga içinde yaşadıkları Olimpos'da Allah'ın oturmadığını bildiğimiz halde, mitoloji, çağdaş medenileştiricilerin kendini beğenmiş tasavvurlan olarak devam etti. Bütün sahalarda ilerleme adına ırkçılık ve üstünlük kavgası yapıldı."[2] Bunlar, Batılıların hümanizm anlayışından ve bunun kaynaklandığı klasik önyargıdan oluşuyordu. Guénon'un dediği gibi, "Batılılar, Rönesans'la beraber kendilerini eski Yunan-Roma medeniyetinin mirasçıları ve devam ettiricileri gibi görmeye başlamış, geri kalanları bilmezlikten gelmeyi veya bilmek istememeyi alışkanlık haline getirmişti ve klasik önyargı böyle oluşmuştu."[3]

Rönesans'tan sonra Avrupa, "önce aydınlanma ideali ve pozitivist ruhu ile burjuva hümanizmini"[4] , daha doğrusu "burjuva hümanizminin sahte evrensellik anlayışı"nı[5], "daha sonra da Marksist metotla işçi hümanizmi"ni[6] önümüze serdi." Bugün demokrasi yorumları içinde kendini gösteren Marksist ve pozitivist hümanizmler arasındaki çatışma, zamanımızın en canlı konularından"[7] oldu.

Hümanizm, hem insanı yüceltmek, hür bir şekilde gidebileceği yere kadar götürmek, milletler sahasında da Milli Bencilliği ilerletmek, öbür taraftan, "İnsanın hiçbir sınır, ölçü ve fren tanımayan Makyavelizmini hiç olmazsa bir derece zararsız hale getirmek için tedbirler sistemi"[8] olmayı istedi. Hümanistlere göre artık hümanizm, "evrensel insanlık düşüncesidir, insan şahsiyetinin değeridir, tabii hukuktur, insan haklarıdır, eşitlik ilkesidir, milletlerarası münasebetlerde emniyet ve selâmeti sağlayacaktır."[9] Bunda hümanizmin başarılı olup olmadığı veya ne derece başarılı olduğu ortadadır. Gerçekte o, çağdaş mitolojiye devam etmenin sıkıntısını yaşamaktadır.

---

[1] Şerif Mardin, *İdeoloji*, 155.
[2] Lahbabi, *Milli Kültürler ve Medeniyet*, 129, 130, 133.
[3] René Guénon, *Doğu ve Batı*, 28.
[4] Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, 151.
[5] Muhammed Arkoun, "İslâmî Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm Ve Gelenek, Kemalizm Olayı" *Laiklik*, 63.
[6] Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, 152.
[7] Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, 152.
[8] Orhan Münir Çağıl, İnsan Haklan ve Tabii Hukuk, *İ.Ü.H.F.M.*, 70-71.
[9] Orhan Münir Çağıl, *İnsan Haklan*, 71.

6. Hümanizm ve Karamsarlık

Şuur, insan ve dünya merkezliliğin yanlış olduğunu anlayınca, insan inanç ile ümitsizlik arasında bunalıma düştü. Çünkü görünüşte insan diğer varlıklar gibi bir zerredir. Ne kadar üstün vasıfları olursa olsun, bir gün yok olup gidecektir. Kâinat, güneş sistemi gibi yeni bir sistem, dünya gibi yeni bir hayat alanı oluşturacak mı, ilmen meçhuldür. Oluştursa bile, o gün yaşayacak olanlar bizden başkalarıdır ve onlar da ümitsizliğe düşecek birileridir. Hayatın devamı hücrenin yeni bir macerasıdır, aynı zamanda yeni bir tesadüfler zinciridir. Çünkü önceden planlanmış, yani mutlaka bir iradeye bağlanmış değildir. Zarureti ve kanunları da içine alan, ama genel olarak hâkim olan tesadüf. Mutlak İradesiz, gayesiz, materyalistçe hayat anlayışı bizi bu düşüncelere zorluyor. Cemil Meriç buna "büyücü çırağı Çağdaş Avrupa'nın, ümitsizlik ve iman arasında kalışı"[1] diyor.

Karamsarlık ve korku, kahramanlıkla yenilmeye veya örtbas edilmeye çalışılmıştır. "Ne Tanrı, ne de kurtarıcı yoksa ne yapalım? Yiğitlik."[2]

Hümanizm yönünden de, medeniyet yönünden de hümanist, karamsardır: "Neye inanmalı? İnsanın başarısızlığa adanmış olduğuna, yeryüzü serüveninin de bir bozgunlukla sonuçlanacağına mı? Batılı için salt gerçek, ilkin Tanrı, sonra insan oldu. Tanrı, sonra insan öldü. Avrupa'nın şimdiki dramı insanın ölümüdür."[3] Yukarıki satırlarla Malraux'nun ağzından dökülen hümanist karamsarlık bir meçhule ve bunu aramaya sığınır: "Ne aradıklarını bilmezler, biz de ne bulacaklarını bilemeyiz. Ama en yüksek araştırmanın yolundalar."[4]

Albert Camus örneğinde olduğu gibi birçok hümanist, kendi eksenini terk etmemişti ama, "hayatın saçma, dünyanın haksız, Tanrının sağır olduğu düşüncesinde karar kılarak"[5] karamsarlığa düşmüşlerdir. Bu karamsarlık eski Yunan'da olduğu gibi, varoluşçulukta ve diğerlerinde açıkça görüldüğü üzere 20. yüzyılda da devam etmektedir. "Hayatın saçmalığından çıkan coşku (Perker)", "ölümü düşürmem yaşamak için (Perker), "eylem, insan yaratılışının bir gerekliliği gibi değil, dehşetten kaçmak için seçilmiş bir yol gibidir (Malraux), "ölümsüzlüğümüzün bizi gözetlediği, kendimizin de bu derin son köşesine başkası giremez, tek başına yaşarız, tek başına ölürüz, hiçbir sevginin bizi kurtaramayacağını biliriz (Gisors)", "dünya boşluğunun kesinliği kaçınılamaz düşüncesi olmadan, ne güç, ne de gerçek hayat olur (Garine)", "bir hayatın değeri hiçtir, ama hiçbir şey hayatın değerinde değildir (Garine)" gibi daha sayısız örnekte hümanist yazar, ölüm-hayat arasındaki ritmi, kendi kendini yalnızlığa mahkûm ettiği için, karamsarlığa ve umutsuzluğa çevirmiştir. Buna rağmen hümanist, dine yanaşmamıştır. Ateist Malraux'ya göre "ölümün korkusunu aşmak ve elinden gelirse yalnızlığın duvarlarını yıkmak için din geçerli bir yol değildir. Çünkü din, kişiyi ister istemez boyun eğmeye, içine kapanmaya, yeryüzünden kaçmaya yöneltir."[6] Fakat bu da ona yetmemiş, hümanizmin kendi içinden baş kaldırmasını önleyememiştir. Stir-

---

[1] Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 103.
[2] Pierre Henri Simon, *İnsanın Yargılanması*, 23.
[3] Pierre Henri Simon, *İnsanın Yargılanması*, 35-36.
[4] Pierre Henri Simon, *İnsanın Yargılanması*, 36.
[5] Alaeddin Özdenören, *Batılılaşma Üzerine*, 14.
[6] Pierre Henri Simon, *İnsanın Yargılanması*, 22.

ner'e göre "İnsanlığa köle olmak, Allah'a hizmet etmekten daha iyi bir şey değildir."[1]

7. İnsanı İnşa

Bunalımlann, karamsarlığın, umutsuzluğun ve çatışmalann gerçek sebebi neydi? Gerçek ve yaratılmış ve fakat eğitime muhtaç bir insan yerine, inşa edilmek istenen bir insan anlayışı mıydı?

Hümanizm, insanı dikey ve yatay inşa etmek isteyen, akılcı olduğu kadar mistik bir ruh taşıyan, fakat mistikliği insanda başlayıp biten, insanla sınırlı, insan tarafından, insan için ve insana göre bir karakter gösteren, insanlık şuuru oldu ve bu şuurla, kendini ve medeniyeti bunalıma soktu.

Eski Yunan'ın efsaneleriyle ve sonra yine oranın madde, insan, akıl anlayışıyla başlayıp, Rönesans'ın ve Reformun kiliseye tepkisiyle devam eden hümanizm, gerçek insan ve cemiyet yerine, zihnen inşa edilmiş insan ve insanlığı koymuştur. Bu anlayışta insan adeta fertten ayrı bir şey gibidir. Alexis Carrel'in deyişiyle insan, "zihnimizde ve kitaplarda yaşayan Eflatun'ca bir fikirdir",[2] Brehier, inşa edilmiş insanla gerçek insanı, Descartes ve Pascal'ı mukayese ederek ele alır. Descartes'in insan anlayışını bizden oldukça farklı yorumlamaktadır. Ona göre, Descartes'ta insan, önce düşüncenin, sonra vücutla birleşen ruhun ve ihtirasların, yani parçaların birbirine eklenmesi suretiyle metotlu bir şekilde inşa edilen bir insandır. Bu, sonunda 18. yüzyılın soyut insanını meydana getiriyor. Tarihinden, başkalarıyla münasebetlerinden kopanlmış olan bir insandır. Filozoflar bu insanı tanımaktan ziyade değiştirmekle meşguldürler. Pascal'ın insanı ise, kâinatın kaybolmuş bir köşesine atılmış, büyüklüğü ile, sefaleti ile, kendi kendisi için bir sorun olan ve kadere bağlı bulunan insandır. Bir bakıma felsefî antropolojinin büyük bir önemle incelediği insandır."[3] "İnsan, onu bir su damlasının öldürebileceği, tabiatın zayıf ve fakat düşünen bir kamışından başka bir şey değildir"[4] diyen Pascal, inşaya kaçmadı.

"İnsan, ilmin objektif metodunca tam olarak kavranabilir, tanımlanabilir tabii bir varlık telakki edilmemeli, aşkınlığı içinde hür bir varlık telakki edilmeli"[5] idi. Felsefi antropoloji de, Brehier'nin ima ettiği gibi, insanı gerçek kimliğiyle anlamaya meyilli göründü. Fakat Max Scheler'de gördüğümüz gibi, hümanizmin kalıplarına mağlup oldu. Kültür, yukarı doğru yükseliş, ilim ve inşa, birbirine karıştırılmıştır. İnsan sevgisi de inşa edilmiş insan ve insanlığa olmuştur. Bu haliyle hümanistlere "mücerret insan simyacıları"[6] demek gerçekten uygun düşmektedir.

18. yüzyılda insan, Brehier'nin belirttiği gibi filozofların nazarında istenildiği gibi yoğrulabilen ve kendine mahsus bir yapısı olmayan bir tabiat sahibi gibi göründü. İnsan zihni, dışarıdan gelme ve üst üste yığılan birtakım izlenimlerin, duyumların sonucu ve yumağı telakki edildi. Dışarıdan gelen bu tesirlere şu veya

---

[1] Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 66.
[2] Alexis Carrel, *İnsan Bu Meçhul*, 283.
[3] Emile Bréhier, *İnsan İlimlerinin Bugünkü Konuları*, 63-64.
[4] Pascal, *Pensées*, 161.
[5] Thévenaz, "Huitiéme Entretién (Sekizinci Görüşme)" 10-Eylül-1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, 388
[6] Alaeddin Özdenören, *Batılılaşma Üzerine*, 90.

bu istikamet verilmekle, keyif ve isteğe göre insanın değiştirilebileceği sanıldı. Böylece ihtilal devrinin evrensel insan telakkisi doğdu. Bu yeni insanın haklan, tabiata kanunlar yazdıran ve buna karşılık pratik akıldan kanunlar elde eden insan oldu. Bir de maddeci felsefenin "şeyler"de kaybolup giden insanı vardı. Müşahhas insan burada da kayboldu. Maddecilik, insanı, hükmedemediği bir geleceğe esir kıldı. Spencer'in tekâmülcülüğü anlayışında, gitgide artan bir ilerleme ile, halin geçmişe nispetle zaruri bir üstünlüğünden ibaret, tehlikeli bir vehim yarattı. 19.yüzyılda felsefi inşalarla insanın canlı ve hakiki gerçekliği arasında besbelli bir aynlık mevcuttu. Bergson, tecrübeyi inşa iddiasında bulunmayıp sadece genişletmek istedi.[1] Fakat insanlığın zihni ve duygusal tarihini felsefi düşünüş ve felsefi inşadan ibaret sayan anlayış devam etti. Bu anlayışın temel iddiasıyla çelişen bir kaderciliğe sürüklendiği de olmuştur. Hegel'de, ondan gelişip serpilen Marxsizm'de insan, tarihin hükmü altında zoraki icracıdır. İnsan bu yolla da soyutlamaya tâbi kılınmış, tarihin hâkimiyeti altında gerçek insan kaybolmuştur. İnsanı aşağı doğru inşa etmiş olan Marx'çı hümanizm, onu sosyal güçlere, daha aşağıda içgüdülere, daha da aşağıda maddenin zaruri diyalektik kanunlanna indiren bir insanlık şuuru olmuştur. A. Sıddıkî'nin dediği gibi Marx "Hegel felsefesinin mistik ruhunu yok etmiş, fakat sosyal değişimin diyalektik işlemlerini olduğu gibi bırakmış, objektif ruh yerine üretim usullerinin değişimini koymuştur."[2] İnsan tabiatının ve arzulannın uzantısı bir çevre, yani insanlık inşası bakımından Marksizm, hümanizmin karakterini taşımıştır.

Liberalizm, hümanizmi başka bir mecraya çekecek, kapitalizmin ilkelerine doğru uzatacak, fakat hümanizmin insan karakterine sadık kalacaktır. Birinde "insanın kaderi sosyal güçlerle"[3], diğerinde ferdi güçle şekillenecektir. İkisinde de ruh ve ötesinin rolü yoktur. Dikkatli ve ciddi incelenirse, hümanizmin her çeşidinde, bizatihi insanı yakalamak, bu kadar insandan bahsedilmesine rağmen, zordur. İnsan ya kendi eserlerine mahkûm edilmiştir ki yine kendi eseri olan beşeri kültürün dış görünümü de buna dahildir, ya aklın kaderine tâbi olmuştur ki kurallarla akıl genelleşir, tabiat kanunlarına bağlanır ve insandan başlasa da ondan uzaklaşır. Diğer şekliyle Hegel'de olduğu gibi Geist'in, yani dünya ruhunun diyalektik işleyişine mahkûm olur, insanın ve insanlığın faaliyetleri ne kadar ideallere yönelmiş görünürse görünsün, dünya ruhunun itim-çekimlerinin hedefine doğru gitmeye maruz kalır. Yahut da ferdi içgüdülerin emrivakileri altındadır. Hepsinde insan, gerçek yüzüyle açığa çıkmamış, gerçeklik sadece istismar edilmiş, ebedi gerçek belirsizleşmiş görünüyor. İstismarı, evrensellikte de görmek manidardır. Bir tarafta evrensel dinler, bir tarafta "Avrupa'nın dünyaya verdiği dindışı bir evrensellik",[4] hümanizmin sebep olduğu karmaşadır.

Pragmatizmi belirtmekte de kullanılan hümanizm, pragmatizmden şu noktalarda ayırt edilebilir: "1- Hümanizm, pragmatizmden daha geniştir. Çünkü o temel aklı, her şeye uygun düşmek üzere yayar. 2- Metafizik mutlak'ı reddeder ama diğer taraftan huy ve mizaçların sahip olduğu kadar çeşitli metafiziklerin

---

[1] Bk. Emile Bréhier, *İnsan İlimlerinin Bugünkü Konuları*, 96-97.
[2] Abdülhamid Sıddıki, "Tarihe İslâmi Açıdan Bakış", *Ümmet ve Uygarlık Krizi*, 47-48.
[3] Abdülhamid Sıddıki, "Tarihe İslâmi Açıdan Bakış", *Ümmet ve Uygarlık Krizi*, 49.
[4] André Lalande, *Vocabulaire Tecnique et Critique de la Philosophie*, 306-307.

varlığını kabul eder. Yani ferdin metafizik ihtiyaç ve yönelişlerini hesap eder."[1] Hümanizm felsefe olmak itibariyle bu yönelişe uymaya bir yerde mecburdur. Çünkü "metafiziksiz bir felsefe yoktur.[2] Soyutlamaya muhtaç ve bir yerde mecbur olduğumuz da doğrudur. İlim için, felsefe için, hatta din için buna ihtiyacımız vardır ve soyutlama bize ait önemli bir özelliktir. Fakat bunun, gerçek insanı, cemiyeti ve topyekûn varlığı anlamak için sahip olduğumuz bir özellik olduğunu unutmamamız gerekiyor. Fakat hümanizm bir taraftan insanı soyutlamaya kurban ederken ve insanda dolaşan bir metafiziğe mecbur kalırken, diğer taraftan dar bir nazariyeye sıkışıp kalmış, duyumculuğa bağlanmış, Protogoras ve Hume'un rolüne başvurmuştur ve böylece kendi metafiziği de zaafa uğramıştır.

Akıl meselesine gelince, "akıl sahibi insan" telakkisi, ileri götürülerek, bütün iç çelişkilerine de meydan okuyarak, "insantann" telakkisine dönüşmüştü. "İnsantann", insanın yeryüzünde yalnızlığını doğurdu. Çünkü Tann yalnızdır, mutlak akıl sahibidir ve yardıma ihtiyacı yoktur. Öbür taraftan insanın ilerleyişinden, madde planında gelişmelerden bahsedildi ki ilerleyen, tekâmül eden ve değişen bir Tann anlayışı gibi manâsızlığa duçar oldu.

İnsanın yalnızlığı, yükseliş kadar alçalışı da ifade edebilen görüşlere açılınca, insantanrı çok daha manâsızlaştı. İnsan denen varlığı, hayatın bir bozguncusu, anarşisti olarak görme temayülleri, aynı felsefenin içinde cereyan etti. Hümanistler bunu reddetmediler, çoğu kez sahiplendiler. Bu telakkiye göre insan, biyolojik bakımdan geridir. İnsan, hayatın çıkmazı, yanlış bir adımıdır. Beynin esiri olmuştur. Zekâsının gelişmesi, biyolojik gelişmenin akamete uğramasının sonucudur ve bir ikamedir. Yani biyolojik gelişme durduğu için onun yerine beyin gelişmesi ikame olmuştur. İnsan, zekâsının gelişmesiyle büyüklük kuruntusuna (megalomani) kurban giden bir maymundur. Yahut akıllı bir dünya böceğidir. Bu böcek kendini boşuna önemsemektedir. Kullandığı bütün ikameler, gerçekte zayıflığından gelmektedir. Aletleri icat etmesinin sebebi de budur. Maddi aletler, lisan ve semboller gibi manevi aletler kullanmak suretiyle, fonksiyon gelişmesinin ve duyu organlarının mükemmelleşmesinin engellenmesini bu yolla telafi etmek istemiştir. Akıl da biyolojik gelişmeyi engelleyen bir alet olmuştur. İnsanın maneviyatı, sayıklama sahih ve hastalıklardan başka bir şey değildir. Medeniyet, girift bir sapıştır. Schopenhauer'da bu durum yaşama iradesinin reddi olarak ifade edildi. Aklı bozulma sebebi bulan Nietzsche'de yeni bir hayat iradesiyle, bugünkü insan aşılacak, hastalık belirtisi haline gelmiş manevî ve ahlaki değerlerden kurtulunmuş olacaktır.

Hümanizme ters düştüğü zannedilebilecek bu tefsir tarzları, insan ve tabiat başbaşa kalınca, Allah olmayınca, insan kendi kendini yaratmış da olmadığına göre, hümanizmin tabiatçı kollan arasına sıkışıverecektir. Meseleye yeteri kadar vakıf olmayan veya ideolojik açıdan bakmaya alışmış olanlar, hümanizmi bizim haksız olarak her şeye bulaştırdığımızı düşünebilirler. Hümanizm, insanı ve varlığı anlamaya ve anlatmaya çalışırken bütün girdi çıktılara, iniş çıkışlara, zıtlık ve çeşitlere bulaşmak zorundaydı ve öyle olmuştur. Fakat kitlelere malolmuş, bir

---

[1] Morin'den naklen Orhan Türkdoğan, "Modernleşmenin Yeni Boyutlan", *İslâmî Araştırmalar*, 240.

[2] M. Ad. Frankl ve Heyet, "Testinée Humaine", *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, 375.

sembolle insan kurbanına son veren Hz. İbrahim'de de önemli bir merhale katetmiş ve bütün peygamberlerde mevcut insan telakkisine ve insanın diğer varlıklardan gerçek farkının ele alınışına yabancı kalmıştır. Akla sahip insan telakkisinin, insanı idrak'in hiç de eski Yunan'da başlamadığı gerçeğini, Hz. İbrahim'in akıl yürütmelerini, Konfüçyüs'ün, Lao-The'nin akıl düzenlerini görmezlikten gelmiştir. Hz. İsa'ya yabancı ve iğreti olarak giydirilen bozulmuş şekil, eski Mısır'ın ve Yunan'ın gerçek olmayan insantanın anlayışı idi. Hümanizm bütün girdi çıktılannda bunu tercih etmiştir. Sabri Ülgener, gerçek insanın yerini alan klişeleri ve klişelerle savaşı anlatırken, bir bakıma hümanizmi ve hümanizmin insanını da anlatmış oldu. Şöyle diyordu; "Özü ve muhtevalan, çoktan uçup gittiği halde, savaşı kendi başlarına yürüten hayalet gövdeler. Onlar uğruna vuruşuluyor. Yaratanı biz, ama sıra sıra kurbanlan da biz. Neredeyse Tanrının yaratma gücüne bir yerde ortak çıkmanın, bağışlanmaz günahını, hep beraber bedelini ve keffâretini ödüyoruz."[1] Bu günah hümanizme, insan yalnızlaşmasının ıstırabını da yaşatmıştır. Önde gelen hümanistler, "hayatın bir trajedi olduğu duygusuna, yalnızlık duygusuna, insanın çok az bir değer taşıdığı duygusuna sahip olmuşlardır. Bu duygu onlara ıstırap vermiş, derin bir endişe doğurmuştur. Bir yanda dünya hayatının hiçliği düşünülmüş, diğer yanda hiçlikten zevk alınmıştır."[2] Belki de yalnızlık duygusu başka istikamete çevrilerek, insan üstünlüğüne, insan hakimiyetine, insantanrılığa dönüşmüştü. İnsantann inşası, hümanizme idealizm görüntüsü verdi. Medeniyeti de kendi karakterine büründürmek istedi. Acaba hümanizmin bu tip idealizmini medeniyet karşıladı mı? Gerçek ideali ayırt edersek evet. Clive Bell'in dediği gibi zaten "medeni insan, özü gereği yapma bir varlıktır. Dişleri fırçalamak, -lütfen- teşekkür ederim- demek, yapma şeylerdir. İdeal ise sürekli ve tektir."[3]

"İnsanın kendinden başka hiçbir üstün varlığa inanmasına ve dayanmasına imkân vermeyen, gerçek insan anlayışına karşı çıkan hümanizm zihniyetinin" Peyami Safa'nın dediği gibi devrini tamamladığını, Batı medeniyetinin geçirdiği buhranla artık bunu sezdiğini[4] söyleyebilir miyiz? Verilerin ilmiliğini ve kesinliğini iddia etmemek kaydıyla, muhtemeldir. Ama, "hümanizmin, muhafazakârlıktan uzak, tam olarak devrimci"[5] hale gelmiş olduğunu, kişiliği tanrılığa çıkararak, tekrar ve modern Diyonizyen bir havaya soktuğunu, ırkçı temayüllere kadar da böylece uzanmış olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. "Marx'tan ve Nietzsche'den, çağdaş dünyanın iki büyük siyasi akımı, toplulukların kıyımını düzenleyen akım ile, kahramanların kıyımını düzenleyeri akım"[6] çıkmıştır. Hümanizm, bunların seyircisi değil, Marx'çı ve Nietzsche'ci kanatlarıyla aktörü olmuştur.

F. KÜLTÜR-MEDENİYET VE HÜMANİZM (Kültür ve Medeniyet Yorumlarına Göre Arıtık Çağ, Batı Medeniyeti ve Hümanizm)

Hümanizm, tarih ve sosyoloji bakımından "tek kültür ve medeniyet tipi" tezine dayanmaktadır. Bu iddiaya göre gittikçe yükseleri tek tip bir kültür ve me-

[1] Sabri F. Ülgener, *Zihniyet, Aydınar, İzmler*, 162.
[2] Charles Moeller, *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, 108.
[3] Clive Bell, *Uygarlık*, 133.
[4] Peyami Safa, *Doğu Batı Sentezi*, 30.
[5] Paul Faure, *La Renaissance*, 124.
[6] Pierre Henri Simon, *İnsanın Yargılanması*, 29.

deniyet vardır. Bunun dışındakiler, buna göre değerlendirilmelidirler ve bu gerçek medeniyetten uzakta ve geridirler. Tek çizgi halinde gelişen bu kültür ve medeniyet, Yunan-Roma-Avrupa süreci içindedir.

Kültür ve medeniyetleri ideolojik yargılara göre alan, birbirleriyle ilişkilerini tarihi ve sosyolojik manâsının dışında görmeye çalışan bu zan ve iddialar, ilmî temellerden mahrum görünüyor.

Kültür ile medeniyet arasındaki ilişkiyi, bunlann aynı mı farklı mı olduğunu, ikinci bölümde tekrar tartışacağız. Şu anda kültür ve medeniyeti bir bütün kabul ederek, hümanizmin buraya yerleşmek isteyişini takip edeceğiz ve genel anlamda kültür ve medeniyet diyalektiğine yer vereceğiz.

Tek biçimli, tek çizgi halinde ilerleyen evrensel bir kültür ve medeniyet mevcut mudur? Çağdaş sosyolojinin tespit ve tahlilleri, sosyal oluşun, özellikle ilerleme olgusunun tek yanlı, tek faktörlü olmadığını, her şeyin biribirinin sebebi olarak bir sürece girebileceğini göstermektedir. Tek yanlı nazariyeler, Sorokin'in dediği gibi, başka nazariyelerin tek yanlılığına karşı ancak bir panzehirdirler. Bize bir kanaatın karşıtının veya değişiklerinin de olabileceğini göstermesi bakımından önemlidirler. Mekanik, coğrafî, sosyolojik, demokratik, psikolojik, ekonomik, sosyolojik nazariyeler, tahlil ve yorumlar arasında gezindiğimiz, olay ve oluşumları ve tarihi olanı, bunlarla karşılaştırdığımız zaman, aklileşme, verimli hale gelme, ilerleme veya gerileme, çökme, değişme hareketlerinin, düz bir çizgi halinde olmadığını, hele Yunan-Latin'den başlayan bir istikamete irca edilemeyeceğini görürüz. Kroeber'e göre "kültür gelişmesini gerektiren ve bu gelişmeyi buyuran evrensel bir tek biçimlilik yoktur."[1]

Yeni sosyolojinin, toplumların gidişinin, tek biçimli gelişme merhalelerini ihtiva etmediğine ve zaten genel olarak varlıkta gelişmenin tek doğrulu istikamet almadığına dair bir sürü delili vardır ve geniş ilişkili bir veriler topluluğu söz konusudur. Sorokin'e göre "toplumsal ve tarihi süreçlere, taşımadıkları halde tek biçimlilik yakıştırmak yanlıştır. Süreç ve kültür sanat çiçeklenmeleri, kısa ve uzun süreli olmak üzere dalgalıdır. Bütün tek biçimli sıralamalar sübjektiftirler. Maddi olmayan kültürle maddi kültürün hangisi önce olursa olsun, ard arda geldiği iddiası da uydurmadır. Sonra sanatların her birinde en yüksek başarının ne olduğu hakkında bir kestirme doğru değildir ve sübjektiflik unsuru taşımaktadır. En yükseğe erişme dönemleri her araştırıcı için farklı olacaktır."[2]

Kültür ve medeniyetler her alanda aynı seviyede çiçek açmamışlardır. Bazı alanlarda yaratıcı ve ileri iken bazı alanlarda tersi olmuştur. Bu durum, kültür ve medeniyetlerin, "bütün" içerisinde âdeta işbölümüne ait bir niyet ve manzarayı gösterir gibidir. Kroeber'e göre, "Mısır, Mezopotamya, Roma, Japonya ve Rönesans Avrupa'sının kültürleri, felsefede yaratıcı olmamışlardır. İslâm medeniyeti de heykel sanatında böyleydi. Roma Ortaçağ Avrupa'sı, Japonya (cebir hariç), geniş ölçüde Çin, ilimde yaratıcı değillerdir. Yunanistan, Almanya, İtalya kültürlerinde, iktisadi ve siyasi çiçek açmadan eser yoktur."[3]

Bütün kültürlerde, zaman içinde egemenlik bir sanat şeklinden bir başkasına kaymıştır. Meselâ M.Ö. 9. yüzyıl ile 6. yüzyıl arasında Yunan'ın başta gelen

---

[1] P. A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, 148.
[2] P. A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, 23-26.
[3] P. A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, 150.

sanatı fıkrî idi. Fakat M.Ö. 5. ve 4.yüzyıllarda idealist oldu. M.Ö. 4.yüzyıla kadar Yunan-Roma sanatı daha çok duyumcu idi. Demek ki Antik Çağı bütünüyle akılcı bulmak, gerçeği ifade etmez. M.S. 5. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar fikri sanat başa geçti. Daha sonra idealist oldu. Sonra da duyumcu oldu. Şimdi ise bu sanat çözülmektedir ve Batı sanatı, modernizm, kübizm, futurizm, puvantillizm, sürrealizm denilen şeylerde görüldüğü üzere, devşirme, tutarsız bir geçiş dönemindedir. Her sanat tipi, belli bir kültür, toplum ve kişilik tipinin ortaya çıkması, büyümesi, değişmesi ve çökmesiyle birlikte ortaya çıkar, büyür, değişir ve çöker. Tek çizgi halinde ilerlemesi ve sürüp gitmesi söz konusu değildir. Son beş yüzyıldır başta olan duyumcu kültür, toplum ve kişilik, günümüzde çözülmektedir. Duyumcu Batı sanatı da çöküntü halindedir.[1]

Bütün bunlara rağmen, modelde, yöntemde, özellikle teknolojide müşterek bir birikim en azından tortuların birikimi yok mudur? Elbette vardır. Fakat bunlar, tek bir coğrafyanın, tek bir kültürün, tek bir kavmin malı olmayan bir birikimdir. Belirli bir coğrafya, kavim veya kültür, ona yeni bir şekil ve anlam vermiş olsa da, Toynbee'nin dediği gibi "hiçbir medeniyet tek bir millet tarafından ne meydana getirilmiş, ne de yalnız başına geliştirilebilmiştir."[2]

Düz çizgili gelişmeye karşı çıkışın sebeplerini biraz daha derinleştirecek olursak, maddi ve manevi kültür arasındaki ahenge tekrar bakmamız gerekecektir. "Maddi kültür ile manevi kültür arasında bir ahenksizlik olduğu gözlenebilir"[3] bir durumdur. Bu cümleden olarak, din ile kültür ve medeniyetler arasında her zaman, her yerde bir doğru orantı bulmak, geri-ileri, yanlış-doğru ölçülerini ilmî ölçülerle örtüştürmek mümkün olmamaktadır. Ancak medeniyetin manâ ve hedefini manevi bir zihniyet ve muhteva olarak aldığımız zaman iş değişir. Yani medeniyet anlayışımız bunda önemli rol oynamaktadır. Adolphe Coste'a göre tarihi olguların iki temel sınıfı vardır: 1- Sosyal olaylar, 2- İdeolojik olaylar. Sosyal olaylar, iktisadi, idari, siyasi, yardımlaşmaya ait olaylardır. İdeolojik olaylar, fikrî, felsefî, edebî, estetik olaylardır. Bu ikisi arasında sıkı bir bağlantı yoktur.[4] Sorokin bu tasnifi beğenmemiştir. Bazı olayların tasnifte yer değiştirebileceğini, dini olayların bazen sosyal bazen ideolojik olaylar olarak işlev gördüklerini söylemiştir. Fakat Sorokin, Coste'un sosyallik ile zihniyet arasında çok sıkı bir bağıntı olmadığı görüşünü doğru bulmuştur. Zihni ilerleme ile sosyal ilerlemenin bazen çatışma halinde olduğu tespitine katılmıştır. Coste'a göre büyük düşünürler veya ideolojik değerlerin yaratıcıları, en kuvvetli toplumlarda görünmemişlerdir. Hıristiyanlık, Budizm ve İslâmlık, çok ilerlememiş olan, fakat ideolojileri kuvvetli kavimlerde görülmüştür. Romalılar, Yunanlılardan pek çok cahil idiler. Fakat daha mükemmel idari, hukukî, askerî ve sosyal bir örgütlenme vücuda getirmeyi başarmışlardır. Sosyal olaylarda süreklilik, düzenlilik, karşılıklı ilişkiler düzeni vardır. İdeolojik yaratmaların kitleler üzerine pratik tesiri olmaz. Çünkü kitleler tarafından bilinmezler. Sosyal olaylara daha çok ortak ihtiyaçlar, karşılıklı telkin, yardımlaşma veya rekabet, işbölümü hakimdir ve ideolojik olaylardan

---

[1] Bk. P. A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri* 50-51.
[2] Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz*, 43.
[3] P. A. Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Teorileri-2*, 251-257.
[4] P. A. Sorokin, *Yüzyılımızın Sosyoloji Nazariyeleri-1*, 311.

farklıdır.[1] Ancak bu tasnifte dini ya iki tarafa ait olay saymak, ya da müstakil ve farklı bir etken kabul etmek zorundayız. Çünkü yüksek seviyede bir zihni hayata dahil olduğu kadar, kitlelerin pratik hayatına da girmiştir. Ali Şeriati, felsefeyi ideolojik olaylardan ayırır ve ideolojik olaylan sosyal olaylara, onlann muharriki olarak yaklaştınr. Ona göre kişiyi ve kitleyi harekete geçirmeyen, ideoloji değil, felsefedir. Hayat gücünü iten, tarihi değiştiren, toplumu değiştiren peygamberlerdir.[2] Kısa vadede değil ama uzun vadede tesirleri olmuş olduğu için filozofların, sosyal meselelerin çözümüne yardımcı olmadığı iddiasını sonuna kadar götüremeyiz ama dinin en güçlü ideolojilere üstün geldiğini veya onlara kaynaklık ettiğini, çoğu kez dinin bir ideoloji teşkil ettiğini doğrulanz.

Sosyal olaylar ile ideolojik veya felsefî hayat arasındaki uyum veya uyumsuzluk, tahrik edicilerin farklılığı, dinlerin durumu, o medeniyeti etkileyen dış etkenler, gelişmenin tek istikametli gidişini bozmuştur. Aynı cümleden olmak üzere daha önemli bir husus, mutlak medeniyet kavramının yanlışlığıdır. Medeniyetler değişirler, el değiştirirler, çökerler, yenilenirler. Giderek oluşan birikim, mutlak medeniyet manâsını vermez. İnsan cinsinin özelliği mutlak medeniyet kavramına mânidir. "Diğer canlıların ihtiyaçlan değişmediği halde, insan medenileştikçe ihtiyaçları artan bir canlıdır. İhtiyaçlanmızın büyümesi zaaflarımızın büyümesi demektir."[3] Bu zaaflar ise medeniyet çeşitlenmesine ve iniş çıkışlara yol açar. "Birçok medeniyetler ya da tarih-kültür tipleri vardır ve bunların hepsi birden insanlığın zengin dehasını ortaya koyarlar."[4] Fakat zengin çeşitlilik içinde kültürler kökten değişmese bile, birbirini etkilemeleri ve belirli medeniyet daireleri içinde bir araya gelmeleri mümkündür ve vâkidir. Ender de olsa kökten değişmelere de rastlanır. Bazı milletler bazı dönemlerde merkez haline gelebilir. Bugün Batı medeniyetinde olduğu gibi. Tarihte de böyle merkezlilikler olmuştu. Toynbee'ye göre, o gün "Babür'ün Ferganası dünyada merkezi noktaydı ve Türkler de milletlerin ana ailesiydi."[5] Bu merkezlilik Osmanlı Türklerinde devam etti. Fakat medeniyet birikiminin yeni bir hamleyle değişik bir şekilde kullanılmasına ve merkezin başka noktalara kaymasına engel olunamadı. "Önder medeniyetlerin yerini, gittikçe artan bir ölçüde, cemiyetin içinden çıkan kuvvetler tayin eder."[6]

Yunan ve Roma, bir merkezî durum ifa etmişler midir? Toynbee, Yunan-Roma medeniyetine saplanıp kalmanın yanlışlığı üzerinde durur. Ona göre, "Yunan-Roma medeniyeti 26 medeniyetten sadece biridir."[7] "Medeniyetlerin tarihlerine, yalnızca bir noktaya kadar bakmak aydınlatıcı olabilir. Fakat gerekenden fazla üzerinde durursak, daha ilerisini görmemizi engelleyebilir. Hayatın tabiatını resmeden bu cansız uygulama tehlikelidir. Çünkü moda halini alır. Tabiatı insan şekilciliği açısından (antropomorfizm) görmek, insanı tabiata yaymak yanlıştır. Bu, tabii ilimlerin gelişimini yavaşlatır. İnsana has duygulara yer vermek, insanı taş ve sopa gibi, proton ve elektron kümeleri gibi görmek de

---

[1] Bk. P. A. Sorokin, *Yüzyılımızın Sosyoloji Nazariyeleri-1*, 310-323.
[2] Bk. Ali Şeriati, *Kültür ve İdeoloji Etrafında Konuşmalar*, 120-129.
[3] S. Ahmet Arvasi, *Türk-İslâm Ülküsü-3*, 166.
[4] P. A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, 63-65.
[5] Arnold J. Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 69.
[6] R. M. Maclver-Charles H.Page, *Cemiyet*, I, 175.
[7] P. A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, 109.

yanlıştır. İnsan ve kurduğu medeniyetler, kendi gidişi içinde ele alınmalıdır. Medeniyet bir harekettir. 20 medeniyetin her biri insanlığın büyük ve müşterek arzusu yolunda belirli atılımlardır. Yıkılma kaderine sahiptirler. M.Ö.478'de Persli modelden ilham alarak Delian Birliği kuruldu. Fakat Yunan gerilemesini durduramadı. Yıkılış M.Ö.31 yılına kadar sürdü."[1]

Bir Rus ideologu olan, fakat tarih felsefesi ve sosyoloji için geçerli görüşleri bulunan Danilevski'ye göre, Yunan kültürünün Roma'da yayılması, ilk İtalik yahut Etrüsk medeniyetinin umut verici imkânlarını zehirlemiş ve öldürmüştür. Avrupa veya Yunan-Roma medeniyeti evrensel bir insan medeniyeti değildirler. Birçok medeniyetten sadece biridirler. Yunan ve Roma medeniyetleri, Avrupa değil, Akdeniz medeniyetleridir. Avrupa zaten bir coğrafya birimi olmayıp, Asya'nın batı yarımadasından başka bir şey değildir. Avrupa veya Yunan-Roma medeniyetinin evrensel insan medeniyetiyle özdeş olduğu yolundaki kanaat, bir peşin hükme ve birçok yanlışlığa dayanmaktadır. Bu yanlışlık ve peşin hükümler, Danilevski'ye göre şunlardır: Tarihi inceleme birimi kavramı, belirsiz bir kültür sistemi kavramı, doğru çizgi halinde bir ilerleme nazariyesi, diğer bütün medeniyetlerin durağan ve yaratıcılıktan uzak ve yalnızca Avrupa medeniyetinin ilerici olduğu. Bu yanlışlıklar, aynı zamanda tarih olaylarının dönemlere bölündüğü yolundaki varsayımların da bir sonucudur. Halbuki Roma imparatorluğunun yıkılışı, kendisi için önemli bir olay idiyse de, Çinli, Hindli veya Araplan hiç ilgilendirmemiştir. Yani bütün dünya tarihini belirli, standart dönemlere bölmek mümkün değildir. M.S.476, Batı Roma imparatorluğunun sonunu işaretliyorsa, diğerlerinin hayat tarihinde herhangi bir kökten değişimi işaret etmemiştir.[2]

Eğer Hellen kültürü ideal bir kültür olsaydı, Doğu'ya kadar yayılmış olan bu kültür gelişerek devam ederdi. Halbuki böyle olmadı. "Doğu bir süre sonra Hellen kültürüne karşı savaş açtı ve İskender'in ölümünden yaklaşık bin yıl sonra Doğu eski halini aldı. Mısır'ın yerli halkı da savaş açmış, 10.yüzyıldan sonra da İslâm'ın Mısır'a girmesiyle Hellen kültürü orada tamamen çökmüştür. Suriye, Filistin ve Mezopotamya'da ise Yunan kültürü, kendini şehirlerde bile hissettirememiştir."[3] Hümanistlikte mutaassıp bazılarınca bu durum, Doğu toplumları için bir eksiklik oluşturmaktadır. Bu toplumlar Hellen kültürüne uyum sağlayabilselerdi daha kolay ilerlemiş olurlardı. Avrupalı olmak bu yolla sağlanacaktı. Garaudy'nin dediği gibi, değerlerin tek yaratıcısı sanki Avrupa imişçesine tarihe sadece Avrupalı gözüyle bakmanın artık imkânsız olduğu anlatılmalıdır. Mesele, Batının katkısını inkâr etmek değil, bütün kültürlerin, biricik kaynağını Yunanlıların ve Romalıların, Yahudi-Hıristiyan ve Rönesans geleneğinin oluşturduğu şeklindeki klasik önyargıya karşı savaş açılmasıdır."[4] Garaudy'ye göre "insanlığın bütün geçmişi içinde bizlerin hayatını halâ zenginleştirebilecek ve değiştirebilecek şeyler nelerdir, buna bakmalıdır. Jül Sezar'ın seferlerinin araştırılması, hayatımda hiçbir değişiklik meydana getirmez. Fakat Seng dönemi bir Çin resmi, Mevlâna Celaleddin'in tasavvufî bir şiiri, bütün hayatımızı, tabiatla, insanlarla ve

---

[1] Arnold J. Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 55-61.

[2] Bk. P. A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, 56-65.

[3] Friedrich Williams, *Ege Medeniyetleri Tarihi*, 255.

[4] Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 7 (Garaudy'nin müslüman olmadan yazdığı bu satırlar, dikkat çekicidir. Y.S.)

Allah'la ilişkilerimizi değiştirmemize yardım edebilir. İbn Arabi'nin bu eserde büyük yeri vardır. Jül Sezar'ınsa hiçbir yeri yoktur. Tarihin kaçınılmış fırsatlarını ve insanın kaybedilmiş boyutlarını birlikte aramalı, diğer medeniyetlerle yardımlaşma arzusu uyanmalıdır."[1] Bazı yazarlar ise tarihe ve medeniyete Batılı gözle bakmayı adet edinmişler, din ile medeniyet arasındaki ilişkiye de sağlıklı şekilde bakmamışlar, medeniyetin değişmesiyle dinin son bulacağını zannetmişlerdir. Bunlar kitaplanndaki bölüm başlıklarına "İslâm'ın Can Çekişmesi"[2] adını verebilmiş ve konuyu bu yönde işleyebilmişlerdir. Oysa Din ile Medeniyet arasında bir ilişki olsa da mutlak bir ilişki bulunmadığını daha önce belirttik. Değişen veya çöken bir medeniyetle din değişip çökmez. Çünkü o medeniyet çeşidi din gibi, doğru ve yanlış üzerine bina edilmemiş olabilir.

Hümanizm, bütün şartlan, tarihi olayları, ilmin verilerini gözardı ederek, kültür ve medeniyetleri teke irca etme ideolojisini telkine çalışmış gibidir. Kültür ve medeniyetleri de aşan bir üst ve üstün sisteme, bir ideal kültüre başvurmayı da denememekte, belli bir felsefenin, kültür ve medeniyet anlayışının dışına çıkmayı istememektedir. Oysa, tek hedef ve mutlak medeniyet diye bakılmak istenen Batı medeniyeti, kendi içinden, şümullü ve şiddetli sorgulanmaya tâbi tutulmaktadır. Hümanistlerimizin insan meselesiyle özdeşleştirmeye çalışmalarına karşı Batı medeniyetini, "tarihte hiçbir insani gaye üzerine kurulmamış tek medeniyet" olarak görenler vardır. Bunlara göre "bu medeniyet, ferdiyetçiliği veya beyaz karınca yuvası totalitarizmini oluşturur ve insanı her türlü ilâhî boyuttan kopanp sakat bırakır. Diğer medeniyetlerle, diğer insanlarla, gelecekle ve ilahi olanla başka ilişkiler kurmasını sağlayacak diyalogu başlatmazsa, dünyayı evrensel çapta bir intihara sürükleyecektir."[3] "İnsanlığın yükselişi, ilâhî iradeyle iştirâke götüren yolda ilerleyiştir.[4] Bu iştirak yolu hümanistin ilahlaşma isteğinden çok farklıdır. Birinde var olana yükseliş, diğerinde kendini onun yerine koyma söz konusudur. Hümanizmle övünen Batı, artık "diğer dünya bilgeliklerinden farklı olarak zekâ felsefesinden ibaret bir felsefe sahibidir ve bir bütün olarak insanın hareketi değildir. Kavrama indirgenmeyen şey yok sayılır. Her türlü Mutlak, her türlü şey "bizatihi" reddedilir. Her şeyin ölçüsü insandır, köktenci şüphecilik esastır, tenkitçi akıl hâkimdir."[5] Batı medeniyeti budur. İnsanın hümanistçe sınırlanmasını bazıları, "dünyayı kanatlarıyla kazmakta ısrar eden bir kuşun durumu"na[6] benzetirler. Tırnaklarıyla kazacak yerde kanatlarıyla kazarsa, uçma şansı kalmaz. Onlara göre, "bugünkü dünya, itilip kakılan düşünce ve isteklerin oluştuğu bir kaostur. Hür denilen kesim, seyyal bir kaos, totaliter kesim katı bir kaos içindedir. Kaos, hümanistler tarafından sıralamanın ruhi seviyeye ters çevrilerek yansıtılması, saptırılmış öte-dünya isteklerinin zorla bu dünyada düşünülmesi sonucu ortaya çıkmıştır. İnsanoğlu tapınamazsa ve manevî düzleminden koparılırsa, daha aşağı düzlemde tapacağı tanrıları bulur. Hürriyet, eşitlik, bilim, medeniyet gibi büyüleyici hayal uyandıran zihin-altı bir tapınmadan bitkin yere serilir. Bunların her biri, kendi başına sıralamaya karşı bir ayaklanmadır, iyi yolu kötüye

[1] Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 7-8.
[2] Bk. Marguerite Bourgoin: *La Turquie d'Ataturk*, Paris 1935.
[3] Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 185.
[4] Nurettin Topçu, *İradenin Davası*, 10.
[5] Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 59-60.
[6] Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, 68.

saptıncılardır. Bu putlar yerlerini gerçek hürriyet ve eşitliğe bırakmalıdırlar."[1] Hümanistçe sınırlama ve her şeyin ölçüsünün insan olması, medeniyete de yansımış, hümanizm, medeniyete Benmerkezli olmanın sorumluluğunu yüklemiştir. "Medeniyetler insanlığa mesajlarına göre Bencil ve Diğergâm (özgeci) medeniyetler diye ayrılır. Yunan-Roma-Batı medeniyetleri Bencil medeniyetlerdir. Yunan ve Roma medeniyetinin, kendinden olmayana mesajı, esaret ve ölümdür. Batı medeniyetinin de öyledir. İslâm medeniyeti ise Bencil değildir ve insanlığa iyilik ve güzellik mesajları taşır. Vaatleri ve muhteviyatı bakımından da medeniyetler üçe ayrılır. Dünyevî medeniyetler, uhrevî medeniyetler, telif edici medeniyetler. Başta Yunan, Roma ve Batı medeniyetleri olmak üzere birçok medeniyet dünyevî medeniyetlerdir ve maddecidirler. Maddi hedefler tükenince medeniyet fasit bir dairenin içine tıkanıp kalır. Uhrevî medeniyetler ise madde âleminin dışında vaatlerle gelir. Hint medeniyeti gibi. Fakat Hind medeniyeti öldükten sonra bir daha aynı dünyaya geleceksin dediği için, bir başka yönden ayırabileceğimiz, zaman ve mekân medeniyetlerinden, mekân medeniyetine dahil olur ve maddi-dünyevî medeniyetler durumuna düşer. Mekân medeniyetleri maddecidirler. Dünya ve ahireti telif eden İslâm medeniyetidir ki dünyada hedefler gösterir, hedefler bittiğinde manevî âlemin hedefleri birer birer ortaya çıkar."[2] İnsanı kaosa sürüklemekle itham edilen Batı'ya ait sorgulamalar, daha değişik boyutlara da çıkarılmıştır ve meseleyi Doğu-Batı mukayesesine doğru çekmiştir. "Rene Guénon'a göre Doğu ve Batı, ikisi bir eksenden çıkan ve birbirinden uzaklaşan çizgiler değildir. Aksine Doğu, eksenin kendisidir. Batı bu gövdeden ayrılan bir daldır."[3] Ancak bu dal çok bozulmuştur. İyi ve kötü yerine faydalı ve faydasızı koyacak noktaya gelmiştir ki "hiçbir rahatsızlık, bir toplumun iyiyi kötüden ayırdedecek gücü kaybetmesi kadar tehlikeli değildir."[4]

Doğu ve Batı dengesi veya dengesizliği dün nasıldı? Toynbee der ki, "15. yüzyıldan önceki Batı, Doğu dünyasına göre Asya kıtasının batı ucunda yaşayan vahşiler idi ve bu Barbarlar Rum ve İslâm topraklarını zaptetmek için şeytanî bir atılıma giriştiler, fakat Selahaddin'in dehası bu kaba saldırganları önledi."[5] Yine bir Batılı'ya göre, "18. yüzyıla kadar milletlerarası ticarette üretilen malların değeri bakımından Batı'nın bazı alanlarda Doğu'dan geri olduğunu görmekteyiz. Ancak Doğu oldukça yüksek bir seviyede sosyal ve ekonomik düzeye eriştikten sonra bir basamakta duraklamıştı."[6]

Batı Doğu arasındaki bu durum, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'ten mi geliyordu? Hıristiyanlık, bütünüyle Batı kavramını, İslâmiyet Doğu kavramını temsil etmemekle beraber ima edilen şey böyle bir temsil olmuştur. Oysa medeniyet noktasından "bu iki din arasındaki fark birinin laik, diğerinin iki dünyaya karışması değildir. Her iki din de hem maddi hem ruhî ihtiyaçları ele almış, fakat Hıristiyanlık bunda başarılı olamamıştır."[7] Dengedeki bu başarısızlık onun daha çok kendi içine kapanmasına yol açtı. Dünyaya ilgisi değişti. Toynbee'ye göre bu

---

[1] Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, 57-58.
[2] Ali Murat Daryal, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, 220-223.
[3] René Guénon, *Doğu ve Batı*, 76.
[4] Sayid Mujtaba Ruknî Musawîlan, *Batı Medeniyeti ve İslâm*, 26.
[5] Arnold J. Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 66.
[6] Kurt Steinhaus, *AtaTürk Devrimi Sosyolojisi*, 9.
[7] Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, 65-66.

tavır her medeniyetin normal tavrıdır. "Hıristiyan medeniyeti, bütün medeniyetler gibi, insanı dünyevî bir varlık olmaktan çıkanp onu azizler, ermişler seviyesine çıkarmayı gaye edinmişti. Ama laiklik ve demokrasi, Hıristiyan medeniyetinin çürümesine, kokuşmasına yol açtı. Bir medeniyeti ise ancak dinî bir maya canlı tutabilirdi. Batı, teknolojinin, ilme olan aşın güvenin esiri oldu ve insanlığa faşizm, komünizm gibi belâlar getirdi. Batı'nın çok övündüğü ve kendi medeniyetinin temeli saydığı akılcılık ve hümanizm, hakikatte Batı medeniyetinin özünü bozan, onu içinden yıkan bir mikrop sayılmalıdır."[1] Akılcılık, kapitalizm ve bürokrasi ile insanlık bir köleler topluluğu olmak tehlikesiyle karşı karşıya"[2] gelmiştir. Birçok inceleyiciye, bu arada Ziya Gökalp'e göre İslâm dini dengeyi çok iyi kurmuştur. "İslâm sosyal bir dindir. Yalnız ahiret selâmetini değil, dünyevî mutluluğu da yüklenmiştir. Buna insanlık tarihi şahitlik eder. İslâm dini Araplan bâdiye çadırlannda, Acemleri ahlaksızlık sedirlerinde, Türkleri bozkır yurtlannda buldu. Bu kavimleri cehaletin en aşağısından faziletin en yükseğine çıkardı. Doğu bölgesini, bugün halâ Avrupa'nın gözlerini kamaştıran bir parlak medeniyete yükseltti."[3] Batı, Hıristiyanlığa rağmen medeniyetini kurmuş, zenginleştirmiştir. Bunu yaparken sosyal olayı, istismar olayına dönüştürerek yapmıştır. Hep öne sürülen şey, Batı'nın zenginleşmesinin önemli bir sebebinin iç ve dış sömürü olmasıdır. İşte Toynbee'nin onu içten kemiren mikrop dediği şey, onu bu noktaya götüren akılcılıktır ki, kullanılması gereken yerde kullanılmayan, hakikat ve iyilik yerine sadece dünyaya ve faydaya yönelmiş akılcılıktır. Doğu-Batı arasındaki bu durum, onlann dinleriyle aynı sayılmasından doğan durum değildir. Aksi halde Taha Hüseyin'in dediği gibi "Batı materyalisttir, Doğu ruhanidir, beylik sözü yavanlık, akılsızlık"[4] olur.

Genelde manevi karakteri icabı İslâm daha fazla çağnştıran Doğu kavramına karşılık, Batı kavramında Hıristiyanlık kaybolmamakla beraber, yeni bir anlam yüklenmesi söz konusu olmuştur. Artık artı ve eksi puanlar, yükseliş ve iniş yorumlan, sorgulamalar, şikâyetler bu kavrama, bu anlayışa ve uzantılanna yönelmiştir." Batının medeniyet bunalımından söz etmek, bir ortak nokta haline geldi."[5]

"Zayıflıktan istifade eden, insanın mahiyetindeki bütün kutsal şeylere karşı, sinik bir güvensizliğe yol açan Batı medeniyeti, bunamanın belirtilerini göstermektedir."[6] Bunama mı, intihar mı? "Batılı milletler, kendilerini iktidarda, diğerlerini ise tâbiyette tutmak uğruna insanlıklarını, örgütlerin sınırsız ağırlığı altında boğdukları intihar yolunu izliyor"[7] da denebilir. Yalnız Hintli mütefekkir mi Batı için böyle düşünüyor? Batılılar daha fazla şikâyetçi görünüyor. Gustave Le Bon'a göre "Bugün Avrupa, tarihinin hercümerc devirlerinden birini yaşıyor. Siyasi, dinî akideler, fikirler altüst olmuştur. Zihinlere endişe ve korku çökmüş-

---

[1] Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, 52.
[2] Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 17.
[3] Ziya Gökalp, "İcma-ı Siyasi, İ'tizal-ı Siyasi" (Diyarbakır Peyman Gazetesi), *Makaleler I*, 113.
[4] Hamilton A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, 350.
[5] Julius Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, 7.
[6] Rabindranat Tagore, *Milliyetçilik*, 22.
[7] Rabindranat Tagore, *Milliyetçilik*, 36.

tür. Nispi bir sükûn ümidi dahi sezilmiyor."[1] Batı medeniyeti, övgü veya şikâyet ve yargılama olarak yerini kendi uzantısı olan modern toplum anlayışına devretmiştir. "Modern toplum", "modern medeniyet" veya "modernci düşünce" denince muhatap yine Batıdır. Bazılarına göre "Batılı dünya modernci düşüncenin pençesinde inim inim inlemektedir."[2] "İnsanlık elde ettiği ilerlemelerin altında yarı ezilmiş inliyor. Geleceğinin kendi elinde olduğunu yeterince bilmiyor."[3] "Modern insan, tıpkı ormanda kaybolmuş bir çocuk gibi, kendi yarattığı âlemde oradan oraya rahatsızca dolaşmaktadır."[4]

Övülen veya şikâyet edilen modern toplum nedir? Yalnız tüketimde ifadesini bulan, her yeni ürünü tüketebilen bir toplum mudur? Bu yaklaşım doğru olmakla beraber yüzeyde kalan, sadece sonucu gören bir yaklaşımdır. Onu sanayileşme ile mi izah etmeliyiz? Sanayi devrimi ile Fransız devriminin ilk nazari ürünü pozitivizm ve ona dayalı insanlık dinidir"[5] diyenler, bir gerçeğe parmak basmış olurlar. Fakat modern toplumun artı eksilerine de teşebbüs etmeli ve onu tahlile yanaşmalıdır. Modern toplumlar, insan haklarında ve hukukta iddia edilenden çok uzaktır. "Eski toplumlarda olduğu gibi modern toplumlarda da vatandaşlık hakkı pek elde edilebilmiş değildir. Modern devletlerin müstemlekelerindeki ahali, esir işçiler, siyasi hakka nail olamadılar (veya çok geç oldular, daha doğrusu öyle göründüler Y.S). Modern toplumlarda insan hakkı, mücerret, gayri maddi ve bir manâda toplum dışı bir özellikten başka bir şey değildir."[6] "Modern sanayi toplumu, yetkinin ihtisasa ve başarıya verildiği, kan, hısım ve klan bağlılığı düzeyinin atomlaşmış aile ve milli bağlılık düzeyine çıktığı, ihtisasın yoğunlaştığı, işbölümünün arttığı, sanayileşmeden doğan sınıf çatışması doğurduğu çoğulcu bir iktidar yapısına sahip bir toplum"[7] ise, neden bu kadar çelişkiyi tamir ihtiyacını ihtiva ediyor? Bu kadar şikâyet neden? Bu şikâyetler fikir üretiminin bir devamından ibaret midir, yoksa gerçeği yansıtıyorlar mı? "Sanayi inkılabı, yeryüzünde siyasi sınırları, hayatın alışkanlıklarını değiştirdi. Tabiatın hakikatlerini inceleme merakını arttırdı. Ahlakî ve dini fikirlerimizi etkiledi."[8] Fakat kendi içinden, kendi kumaşından, olan sosyalist başkaldırıya ve bunun açtığı tartışmaya engel olamadı. "Hayatı açlıkla geçen ve ayağı çıplak milyonlara, modern medeniyetin, ekseriya eski medeniyet kurucularının torunları olan bu ıskartalara"[9] çare bulamadı. İnsanın yabancılaşması sorununu çözemedi.

"Dini iştiyaklarla sanayiciliği ahenkli bir şekilde telife çalışan Saint-Simon'a göre Ortaçağın çöküşüyle beraber önderliği, üretken olmayan ve asalak olan hukukçularla metafizikçiler ellerine aldılar ki bunları, Fransız ihtilalin aldatıcı ve lüzumsuz hürriyet ve insan hakları sloganları ile harcadılar. Halbuki yapılması gereken şey, mütecanis bir sanayi sınıfı teşkil edip, üretken olmayan sınıfların

---

[1] Gustave Le Bon, *Bir Tarih Felsefesinin İlmi Esasları*, 278-279.
[2] Jacques Maritain'den naklen M.Nakib el-Attas, *İslâm ve Laisizm*, 11.
[3] Henri Bergson, *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı*, 410.
[4] Alexis Carrel, *İnsanlar Uyanın*, 105.
[5] Emre Kongar, *Atatürk ve Devrim Kuramları*, 38.
[6] R. Hubert, "Le Principe d'Autorité dans l'Organisation Démocratique, 37-40"dan naklen Max Bonafos, *İçtimaiyat*, 363-364.
[7] Ahmet Yücekök, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 20.
[8] John Dewey, *Mektep ve Cemiyet*, 6.
[9] Lahbabi, *Milli Kültürler ve Medeniyet*, 93.

idaresine son vermekti."[1] Max Weber ise, üretim araçlarının kamu mülkiyetine geçmesiyle yabancılaşma ve sömürünün ortadan kalkacağı şeklindeki sosyalist felsefeleri reddeder. Çünkü Weber'e göre akılcılık ve bürokratik teşkilatlanma, modern insana tabiat ve toplum üzerinde etkin denetim imkânı sağlamış ve insanı büyü güçlerinin hâkimiyetinden kurtarmıştır ama makineye benzer bir dünya oluşturmuştur ve bu, hürriyeti temin edemez. Modern hayatın hesaplılığı, hürriyet değil, bir demir kafes yaratmıştır.[2] "Geleneksel insan için dünya ve dünya ötesi olarak iki âlem birer gerçeklik olarak vardı. Bunlar arasında etkin bir ilişkinin kurulması, her tür yüksek medeniyet ve hayat şeklinin ilk şartıydı. Sonra bu ilişki koptu. Bütün ihtimaller tek âlemde, beşerî ve geçici dünyada yoğunlaştırıldı. Bulanık esintilerin çağrıştırdığı günlük hayaller, öte âlemin yerini aldı. Modern dünyadaki hayatın genel niteliği budur. Yeni medeniyetin damgası, parolası olmuş olan hümanizm de budur. Bu medeniyet beşerden başka hiçbir şeyi tanımayacaktır. Her şey insanda başlayıp bitecektir."[3]

Tocqueville şöyle sorar: "Modern toplum bütün cüzilikleri, gelenekleri ve görenekleri kopardığından dolayı mutlak iktidara ve bu iktidarın aşırılıklarına ses çıkarmayan atomlara ayrılmış bir kalabalığa dönüşmez mi?"[4] Tocqueville'e göre "modernliğe rağmen zorbalığı yaşamamızı önleyen ancak din olabilir. Din insanlar arasındaki eşitlik ilkesini devreye sokar, nihai gayeleri Allah'a yönelterek çatışmaları sınırlandırır."[5]

Duverger'ye göre Batı sistemi birçok bakımdan çelişkiler içindedir. "Üretimin gelişmesine paralel olarak başarısızlık derinleşmeye yüz tuttu. Büyüme efsanesinin, çevreden, kaliteden ve zevklerden daha önemli görülmesi, Batı toplumlarının ruhuna işlemiştir. Nicel başarı ise nitel başarısızlığın, aynı temel etken olan kapitalizmin temeli kâr düsturuna bağlı olduğu meydana çıkmış görünüyor. Batı sistemi, tabii olarak artma eğiliminde olan bir temel çelişki ihtiva ediyor. Batı, konforlu ve iddiasız bir medeniyete, Roma imparatorluğunun son devrinin günümüze uydurulmuş bir şekline doğru kayıyor."[6] Gustave Le Bon'a göre genel kural geçerlidir. "Büyük medeniyetlerin hayatı çabuk gelip geçmiştir. Az çok devam eden bir şaşaadan sonra soldular, söndüler; silindiler. Çöküşün belli başlı sebeplerinden biri hakimiyet ilkesinin ve ondan gelen nufüzun zamanla kaybolmasıdır."[7] "Yükselen medeniyeti zayıflatan, gittikçe uzlaşmanın azalması mıdır? Sosyolojinin temas ettiği gibi, "yüksek medeniyetlerde uzlaşma daha az intizamlıdır."[8] Will Durant'a göre de bir medeniyetin yıkılış sebepleri "o medeniyeti doğuran kaynakların kaybolması veya bozulması, zihnî ve ahlakî hayatın bozulması, yetenekli insanların cinsî verimsizliği, cemiyet önderliğinin soysuzlaşması, zenginliğin belirli ellerde toplanmasıdır."[9] Bugün Batı medeniyeti nazarî olarak bu bozulma tariflerine uymuş görünüyor. Her sorunu kendi içinde onu ancak

---

[1] Steven Lukes, "Saint-Simon "kitabından, *Sosyoloji Yazıları*, 185, 190.
[2] Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslâm*, 201-202.
[3] Julius Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, 461-462.
[4] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 87.
[5] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 88.
[6] Maurice Duverger, *Batının İki Yüzü*, 221-223.
[7] Gustave Le Bon, *Bir Tarih Felsefesinin İlmi Esasları*, 278-280.
[8] MacIver-Page, Cemiyet I, 219.
[9] Will Durant, *Medeniyetin Temelleri*, 19-20.

teknoloji ve daha çok iştiha ile aşarak çözmeye kalksa da çelişkili ve rahatsız edici durum kaybolmamaktadır. Çünkü "medeniyetin batışının sebepleri hiçbir zaman dış dünyada bulunamaz ve sırf tarihi ve tabii unsurlarla tanımlanamaz."[1] Çelişki, Batıya has bir durum mudur? Medeniyetler yapısı icabı bir çelişki içindedir. Çünkü insan eserdir. Çelişki medeniyetin yapısı ile insanın yapısı arasındaki çelişkiden kaynaklanır. Medeniyetler bu çelişkiyi çözemez, çünkü insanın temel yapısını değiştiremez. Nefsin kötüye de yatkınlığı, rahata düşkünlük v.b. vasıflan, medeniyet ters yüz edemez."[2] Meseleyi böyle koyunca Batı medeniyeti çelişkiyi çözmek şöyle dursun, yapısı gereği onu arttırmıştır. "İslâm medeniyeti de çelişkiyi sıfırlayamaz. Ancak asgariye indirir ve denge kurmaya çalışır. Medeniyet bunda başanlı olamazsa, medeniyeti oluşturan görevli kavimleri değiştirir. "Eğer siz Allah'tan yüz çevirirseniz, Allah'ı seven ve Allah'ın sevdiği başka bir kavmi sizin yerinize getirir" ayetinin (Sure:5, Ayet:54) anlamı budur."[3] Fakat Batı, kendi saplantıları ve bâtıllarında da tutarlı olduğundan "kendi kaynaklanna gösterdiği sadakat içinde her meselesini çözmenin yolunu bulacaktır."[4] Nitekim, Duverger'ye göre çıkış yolu Batı'ya has yeni bir sosyalizmdir. Toynbee'ye göre ise medeniyetin yıkılmaktan kurtulması için yapılacak üç görev vardır: 1- Siyaset alanında dünya hükümetini başaracak kurucu bir sistem hazırlamak, 2- İktisat alanında serbest yatırım ile sosyalizm arasında, yer ve zamana göre değişebilme esnekliğine sahip, uzlaştıncı çalışma düzenleri bulmak, 3- Ruh alanında laik üstyapıyı dini kurumlarla birleştirmek. Bu üç görevden din alanında olanı ileride çok önem kazanacaktır."[5] Yoksa, Batı medeniyetinin, Toynbee'ye göre, "yayılma hareketinin son evresi olmaktan öte bir anlamı kalmamıştır. Günümüzde Batı üstünlüğünün uzun sürmeyeceği kesindir."[6]

Bugün tanrıtanımazlar bile mevcut medeniyetten şikâyetçidirler. Onlara göre Avrupa ve devrim, bu hayat kaynağından uzakta, büyük çırpınmalar içinde tükeniyor. Hayatın ve yaratmanın kaynakları kurumuş görünüyor. Makinelerle dolmuş Avrupa'yı korku donduruyor. Dinî baskılar yıkıldı, ama yeni baskılar çıktı. Ateist ve hümanist André Malraux'ya göre de Batı dünyasının tam kalbinde ümitsiz bir çatışma mevcuttur. İnsanla insanın yarattığı davranışın çatışması. Düşünen kişi ile düşüncesinin, Avrupa ile medeniyetinin çatışması."[7]

Hayat, ideal ve medeniyet arasındaki diyalektik, ateist hümanisti bile sızlanmaya götürecek dikenli yollara sapmışsa, hem hayattan hem idealden uzaklaşma noktasındayız demektir. Clive Bell'in dediği gibi, "bir toplum tam anlamıyla medenî olabilir, ama yine de ideale erişemeyebilir. Ayrıca medeniyet bir gaye değildir. Şüphesiz iyiliğe götüren tek yol da değildir. Hayat ise, her çeşit düşünceye götüren zorunlu bir yol olduğuna göre, iyiye götüren bir yoldur. Güneş ve yağmur, birer hayat vasıtası oldukları için, aynı zamanda iyiliğe götüren birer

---

[1] Julius Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, 102.
[2] Ali Murat Daryal, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, 217.
[3] Ali Murat Daryal, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, 217.
[4] İsmet Özel, *Üç Mesele, Teknik, Medeniyyet, Yabancılaşma*, 49.
[5] Arnold J. Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 42.
[6] Arnold J. Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 152.
[7] Hüseyin Gümüş, *André Malraux ve Kültür Problemi*, 5.

yoldurlar. Bunlar medeniyete de götüren yoldurlar. Çünkü medeniyet bunlarsız olmaz."[1]

Çok önemli gördüğümüz bir hususu belirtmeliyiz. Tenkit, şikâyet ve sorgulamalar, bizi medeniyet düşmanı haline getirmemelidir. Bu, meseleyi çok yanlış anlamak olur. Bozulmuş veya bozulmakta olan bir medeniyetin alternatifi iptidailik değil, daha üstün ve manevî-insanî dayanaklarını kaybetmemiş bir medeniyet olabilir. Aksi yorumlar, aşağılık duygusunun veya mâneviyatı yanlış değerlendirmenin ittiği yaklaşımlardan öte gitmez. Bir müslüman mütefekkirin dediği gibi, "Batı medeniyeti inişe geçer ve donma belirtileri gösterirse, bunun, dünyanın geri kalanı için illada verimli sonuçlar husule getireceği söylenemez. Aksine dünyanın geri kalanı için hasar verebilir. Tarih, çabuk, sağlıklı ve etkili bir vârisi hiçbir şekilde garanti edemez."[2] Ancak çabuk olmasa da, daha sağlıklı ve etkili bir vârise ihtiyaç olduğu ve bunun mümkün olduğu, gün geçtikçe açık hale geliyor.

Şikâyetler ve sorgulamalar, bizi medeniyetlerin yükseliş ve düşüş ritmine tekrar götürüyor. Kültür ve medeniyetlerin çöküntüsü gerçekten mukadder midir? Çökenler veya değişenler acaba sadece siyasi teşkilatlar mıdır, yoksa bizzat kültür ve medeniyetler de bu akibete maruz mudurlar? Galiba burada yalnız tarih ve sosyoloji, bütün zengin malzemeye rağmen, ipucu vermekte yeterli görünmüyor, felsefeye de ihtiyacımız açığa çıkıyor. Nikolay Berdyaev'in dediği gibi büyük kültürler, ebedi ilkeler kadar geçici ilkeleri de içlerinde taşırlar. Bir kültürün geçici unsurlan veya değerleri ölür, kalıcı olanlan ise devam eder ve yaşar.[3] Bir kültürün akla ve kendi insan tipine maledilmiş akılüstü ve tabiatüstü değerlerin dışında kalanlan değişip ölebilir. Ölmeyenler başka kültürlerce kendi kültürleri içinde devam ettirilir.

Hegel'e göre "herhangi bir şeyin ulaşabileceği en yüksek olgunluk veya safha, onun içinde mahvolmaya başladığı safhadır."[4] Bu anlayış, İbn Haldun'dan gelen anlayış çizgisidir. Bazılanna bu, "Allah-İnsan ritmi" gibi görünmüştür. "Ani bir yükselişi (Hz. İsa, Hz. Muhammed gibi) ağır bir düşüş izler. Hızla yaza dönüşen bir bahardan sonra adım adım gelen güz gibi."[5]

Berdyaev'e göre Batının iki döneminin buna göre yıkıldığı kültür ve medeniyet diyalektiği şöyledir: Kültürle hayat arasında bir çeşit tezat vardır. Hayat medenileşmiş, mutlu ve bolluk içinde olunca, o zaman kültürün yaratıcılığı geriler ve kültürün yerini medeniyet alır. Kültür, en yüksek başanlarında özgeci ve hasbîdir. Medeniyet ise her zaman faydacı ve çıkarcıdır. Yaratıcı kültürün çökerek, yaratıcı olmayan medeniyetlere dönüşünün diyalektiği böyledir. Kültürün medeniyete alçalışı, bir kültürün tek kaderi değildir. Bir başka yola da girebilir. Dinî olarak biçim değiştirmesi yoluyla sahici varoluşun gerçekleşmesine erişebilir. Gerileyen Yunan-Roma kültüründen sonra Hıristiyanlığın çıkışı böyledir. Zamanla Hıristiyanlık da gerçekten dinî olmaktan çıkmış, törenli, iktisadî ve siyasî bir makine olmuştur. Böyle olunca da şekil değiştirtme gücünü yitirmiştir. İnsanlığı gerçekten yaratıcı bir yaşayışa yaklaştırmak için, hayata şekil değiştirmenin

---

[1] Clive Bell, *Uygarlık*, 11.
[2] Fazlurrahman, "İslâm: Sorunlar ve Fırsatlar", *İslâmî Araştırmalar*, 215-216.
[3] P. A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, 128.
[4] Herbert Marcuse, *Mantık ve İhtilal*, I, 173
[5] Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, 26.

bu dinî yolunu seçmesi imkânı vardır. Batı'nın iki dönemi de, Hıristiyanlık ve hümanist-laik dönemleri, tarihin bu diyalektiğini yaşayarak yıkılmışlardır.* Tanrı krallığının düşünülmesi, gerçek hayat için en yüce gaye ve ilham kaynağı olmaktan çıkmış, yerine yoğun bir yaşama, hayatın tadını çıkarma, bu hayata egemen olma iradesi gelişmiştir. İnsanüstü yüksek maksat ile ilişkisiz kalınmış, insanın kendi kendisini ortadan kaldırmasına yol açan benliğini onaylamasına girilmiştir. Hayat için duyulan tutku, zamanla kültürün yaratıcı dehasını çökertmiştir. Kültürün çiçeklenmesi, hayat oburluğunun sınırlandırılmasını gerektirir. Hayat oburluğu, kitlelerde gelişince, en üstün amaç, kültürel yaratıcılık değil, bu oburca hayat olur. Yalnızca bolluk ve mutluluk için hayatın pratik olarak düzeltilmesinin araçları haline gelinir. Üçüncü sınıf araç-değerler seviyesine inilir. Kültür ve hasbi yaratıcılık iradesi zayıflar ve zamanla ölür. Niteliğin yerine nicelik geçer. Yaratıcı olmayan medeniyete dönüşür. İnsanın tarihi varoluşuna makinenin ve teknolojinin girmesiyle, hümanist merhale, muhteva olarak gerilemiş ve yıkılmıştır.[1] Berdyaev de, görüldüğü gibi, Allah-İnsan ritmini anlatmış, insanüstücülüğe insancılığın mağlubiyet nöbetlerini dile getirmek istemiştir. Spengler'e göre "insanın varlığındaki en değersiz unsuruna bile tesir eden, yaşayan iç dindarlığın tedricen yok olması, kültürden medeniyete geçişte, tarihi dünya görüntüsünde bir hadise haline gelmiştir."[2]

Albert Schweitzer'e göre de bu medeniyet yozlaşmış ve çürümüştür. Diğerlerinde olduğu gibi, bugünkü medeniyetin yozlaşmasının sebebi de ahlâkîdir. Ahlakî temel eksikse, başka yönlerde en kuvvetli türden yaratıcı ve fikri güçler çalışıyor olsa bile, medeniyet yıkılır. Çağdaş Batı Medeniyeti, derin bir yozlaşma durumundadır. Çeşitli medeniyetlerin bundan önceki yozlaşmalarından farklı olarak bu yozlaşma çok daha önemlidir. Bütün felsefî, idealist ahlak öğretileri yetersiz kalmış, çökmüştür. Ahlakî-felsefî temelin yokluğundan çıkan ikinci derecede etkenler de Batı medeniyetinin çürüyüşünü arttırmıştır. İnsanın elini ayağını bağlayan iktisadî durum, fazla çalışma, düşünce üzerinde yoğunlaşma kabiliyetinin gitgide kaybedilmesi, yaratıcı düşünüşte bir azalış, gazete v.b. çeşitli kamuoyu imalatçıları tarafından kalıplanan yüzeysel kitle zihniyetinde bir artış, ruhi bağımsızlığın yokluğu, ruhiden çok maddinin daha çok gelişme göstermesi, ahlakça kayıtsız bilgi ve teknolojide ilerleme, bütün bunlar, gerilemenin ana sebebinin yan kollarıdır.[3] Schweitzer'e göre temel eksiklik veya yanlışlık şuradadır: Dünyayı olduğu gibi alırsak ona, içinde insanlığın ve fertlerin de bir anlam taşıyacaklarını yakıştırmak imkânsızdır. Olduğu gibi dünya'ya değerler, ahlak ve amaçlar yakıştırma yolundaki her çaba, hiçbir şeye dayanmayan ve ilmin de reddettiği, düpedüz her şeyi insan şeklinde görme (arıtropomorfizm) dir. Olduğu gibi dünya, ahlak ve insan bakımından tarafsızdır. Bu dünyanın, nitelikleri üstüne bir ahlak kurmaya çalışmak, umutsuz bir çaba olur.[4] Schweitzer de hümanist karakterli bir kültür ve medeniyetin çıkmazını hikâye etmektedir.

---

* Berdyaev, hümanist-laik dönemin de yıkılmış olduğu kanaatinde. Y.S.

[1] P. A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, 129-132.

[2] Oswald Spengler, *Batının Çöküşü I*, 282.

[3] P. A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, 158-159.

[4] P. A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, 160.

Tek kültür ve medeniyet çizgisi halinde olmasa da, acaba toplam olarak belirli bir yükselişten bahsedilemez mi? Dış kabuk halinde zaten bu yukarıya çıkışı görüp duruyoruz. İçte de bir yükseliş yok mudur? Toynbee'ye göre medeniyetler çöküp yenilenen, durmadan yenilenen bir dizi halindedir. İlâhi medeniyete doğru yükselmektedir. Medeniyetlerin hareket dizisi, devrî ve tekrarlanıcı olup, doğum ve ölümleriyle, tek bir düzeyde sürekli yukarıya doğru çıkan dinî harekete hizmet ve yardım etmektedirler. Sürekli yükselen kültür ve medeniyet değil, dini harekettir. Medeniyetler bu yükselişin basamaklarıdır. Daha açıkçası medeniyetler dinlerin hizmetçileridir. Din bir savaş arabasıysa, medeniyetler yıkılışları ve cennete doğru ilerleyen tekerlekleri yerine geçer. Medeniyetler dairevî hareket ediyorken, yani doğum-ölüm-tekrar doğumlarıyla hızlandırılarak, dinler ise düz bir çizgi halinde hareket eder. Yani yukarıya doğru sürekli ilerler. Başka deyişle din ortamını, "basamak taşları olarak kullanılan medeniyetlerin yıkımı" sağlar. Yunan-Roma medeniyeti battığında Hıristiyanlık yükseldi. Felsefeler de, medeniyet put haline dönüşüp kendi kendisini mahvettiği için ortaya çıkar. Birinci ve ikinci nesillerin medeniyetleri arasında büyük dinler görülmüyor. Minos medeniyeti ile Yunan-Roma medeniyeti arasında, Aryan öncesi medeniyeti ile Aryan medeniyeti arasında, Orta Amerikanın Maya medeniyeti ile yavru medeniyeti arasında, İslâm, Hıristiyanlık, Budizm dinlerine benzeyen bir dine rastlamıyoruz. İkinci ve üçüncü nesil arasında büyük bir dinin varlığı hissediliyor. Din, medeniyetlerin üremesine yardımcı olan bir kurum değildir. Aksine medeniyetlerin doğuş ve ölüşlerinin, dinlerin doğuşuna yardımcı olması söz konusudur. Bir medeniyetin doğum ve ölümü, yeni bir dinin varlığına bağlı değildir. Medeniyet araç, din amaçtır. Batı medeniyeti yok olsa bile dinin (Toynbee'ye göre Hıristiyanlığın) her alanda büyümeye devam edebileceğini söyleyebiliriz. En son büyük olay, laik medeniyetlerden birinin yükselişi olmayacaktır.[1] Toynbee'ye göre "üç bin yıl sonranın tarihçileri, insanlığın birleşmesinin öneminin ne teknik alanda, ne iktisadî, ne askerî, ne siyasî alanda değil, din alanında aranması gerektiğini söyleyeceklerdir."[2]

Bu görüşler şüphesiz tartışmaya, rötuşa, tamamlanmaya açıktır ve tartışılmaktadır. Ancak şuraya varabilmemiz mümkün görünüyor ki, hümanistlerin genel olarak insan ve varlık arasında kurduklan ilgi, iddia ettiklerinden daha kısır ve anlamsız gibidir. Bir toplumun kültür ve medeniyet diyalektiği, kültür yapısı ile gelişmişliği arasındaki ilgi de hümanistlerin iddia ettiği veya görmek istediği şekilde görünmüyor.

Ne kadar tartışılırsa tartışılsın, medeniyetin ve yeni zihniyetin, hümanistlerin hoşuna gitmeyecek şekilde yargılanması, tarihi, sosyolojik, fikrî açılımlara uygun görünüyor. İçgüdülerin tabii istikameti sınırsız şekilde gidemez, geri teper. Arzuların tatmini de öyle. Daha çok hürriyet, daha daha çok hürriyet, geri döner. Herkese istediği yola gitme imkânı ve hürriyeti sağlamak isteyen trafik polisi devleti geri teper. Eşi sahnede seyirciler için cinsi münasebet gösterisi yapan ve seyirciler arasında eşinin görevinin bitmesini bekleyen ve "iş iştir" diyen adamın kendisi değilse de torunları bir yerlerden geri döner. Başkalarını kandırmak, Benliği ve Bencilliği için her şeyi alet etmek, yahut dürüstlük ve açıklık adına,

---

[1] Arnold J. Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 214-225.
[2] Arnold J. Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 205-206.

izafi ve geçici saydığı utanma duygularını fırlatıp atmak, sınırsız olarak ilerleyemez. Çünkü insan, hümanistlerin anlamakta ve anlatmakta başanlı olamadığı insan, akıllı ve zeki bir hayvandan farklı bir varlıktır.

## II. İSLÂM ve HÜMANİZM

### A. İSLÂMIN İLK HAREKET NOKTASI

Hümanizm, antik dünyayı da örnek alarak insanı put haline getirirken, 7. yüzyılda İslâm, köklerini ve geleneğini koruyarak, bütün ihtişamıyla insan üzerinde durmuş, fakat insanı putlaştırmaksızın, yani onu tekrar kaybetmeden, yüceltmiştir. Bu yolu izleyen ilim, ahlak ve tasavvuf ehli, kâmil insan mertebesinde, dinî, felsefî tefekkürle insanı yukanya çekerek, hedefe yaklaştırmak istemiştir. Ama asla gerçek olmayan "felsefî insan" inşâsına başvurmamışlardır.

Kur'an, tekrarla ve ısrarla, kâinatın, tarihin ve insanın araştınlmasını bizden istemektedir.

İnsandan insanlığa geçerken de İslâm gerçekçi olmuş, birlik fikrinin yayılmasında da meselenin ilahî boyutunu, tevhidî anlayışı hâkim kılmıştır. İnsan ve insanlık meselesinde ilk hareket noktası bu olmuştur. Esasen, "semavî ve evrensel dinler, ilahî ve beşerî birlik fikrini yaymışlar"[1], ancak beşerî birlik ilahî birliğe raptedilmiştir.

Evrensellik, insanlık, insan birliği, inancın şu iki kavramına dayalıdır: Rabb'ülâlemîn (Âlemlerin Rabbi) ve Tevhid (Birlik). Çok ilahlılık veya millî ilah, birliği temin etmek şöyle dursun, onu bozuyordu. İnsanın ilahlığı da, bu ilahın çoğalması, çeşitlenmesi ve sürekli değişmesiyle, aynı zamanda istismarlanyla yine işi bozuyordu. Halbuki gerçek anlamda tevhid ilkesi ve "Âlemlerin Rabbi" anlayışı, İslâm'da gerçekleşiyordu. Müteakip bölümlerde konunun, insan, insanlık, evrensellik, tevhid, boyutları, İslâm hümanizmi olur mu, hümanizmden farklan nelerdir, sorularının cevapları üzerinde durulacaktır. Göreceğiz ki, İslâm'ın insan ve insanlık anlayışı, hümanizmden derin şekilde aynlmaktadır. Bu sebeple müslümanların, "İslâm Hümanizmi", "Kur'an Hümanizmi", Mevlâna veya Yunus Emre Hümanizmi gibi deyimlerde dikkatli olmalarını isteyenlere hak vermek gerekecektir. Çünkü, düşüncede yaşatılan, soyut, bir yerlerde yaşayan insanların dertlerine çare olmayan, bu uğurda çalışanların zekâ ve emeklerini kendi felsefesine maledip sömüren, tanntanımaz fakat insanı tannlaştıran hümanist düşünce ile İslâm'ın bir ilgisi yoktur. Fakat şerefli bir varlık saydığı insan ve onun gerçek anlamda teşkil ettiği insanlık ve buna ait ülkü, İslâm'da tam olarak mevcuttur.

### B. İSLÂM'DA İNSAN GERÇEĞİ

Tanntanımaz felsefelerin ve tanrıtanımaz hümanizmin karşısında duran sadece İslâm dinidir. Öbür felsefe ve ideolojiler herhangi bir şekilde hümanizmle bir aşk serüveni yaşayabilir, nikah akdedebilirler. Çünkü onun gibi insan zihninin ürünüdürler. İnsan bu ürünlerden ne kadar istifade ederse etsin, bunlar değişkendir, çatışkandır, sınırlıdır, yetersizdir. İslâm ise gerçek insan ve gerçek insanlık ile kendi kendine tapan kendini beğenmiş (narsist) insan ve insanlığı ayırt etmiştir.

---

[1] Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, 52.

"Kur'an, aklın (akla dayanmanın) çok büyük bir yer tuttuğu kutsal bir kitaptır. Fakat hakikati akıl yoluyla kavramak yetmez. Saf akıldan pratik akla geçmek lazımdır. Kur'an buna da yer verir. Kur'an'ın akla verdiği önem, -akıl her şeyi kavrar, bilemeyeceği hiçbir şey yoktur- anlamına gelmez. Birçok şey akıldışında kalır. Bilinebilen, bildirilen ve sır olarak saklanıp bildirilmeyen boyutlardan dolayı iman kavramı getirilmiştir."[1]

Önce insan "hiçbir şey değilken, Allah'ın onu yarattığını düşünmelidir."[2] Her şeyi Allah yaratmıştır. İnsan da bu yaratılışın içerisindedir. "Üzerinden öyle bir zaman geçmiştir ki o anılır bir şey değildi."[3]

"Bizi Allah'ın yarattığını ve O'na teslim olmuş bir kul olduğumuz gerçeğini, dünyanın hiçbir aydınlanması ve hiçbir rasyonalizmi değiştiremez."[4]

İnsan çeşitli yönleriyle, ruhî ve maddî bir varlık olarak yaratılmıştır.

İslâm'ın gerçekçiliği şuradadır ki, insan zaaflarıyla, eksiklikleriyle, yanlışlarıyla, hatta sapıklıklarıyla, insandır. Yaratılmışların en üstünü ve şereflisi olmakla beraber, bu özelliğini koruyamayabilir. İnanan ve iyi işler yapanlar müstesna olmak üzere en aşağıya inebilir.[5] Mevlânâ Celaleddin der ki: "Bazen bizdeki temizliğe melekler haset ederler. Bazen da hayasızlığımızdan, kötülüğümüzden şeytan kaçar."[6]

İnsan çatışmalı bir varlıktır. Çatışmalar içinde yükselir veya alçalır. Onu yaratan, nefsinin ona ne vesveseler verdiğini de bilir. Çünkü yaratıcı ona şah damarından daha yakındır.[7]

Tanrılarla mücadele eden, onlardan ateşi çalan, onları devre dışı bırakmak isteyen, sonra da onların gazabına uğrayan insan ile Allah'ın gazabına uğramış şeytanla mücadele eden insan aynı değildir. Bu anlayış farklılığı, vahiy dini ile hümanizmin farklılığını ortaya koymaktadır.

İnsan Kur'an'a göre "hiçbir tabiat biriminin yüklenemediği bir emanet yüklenmiştir.[8] O, akıllıdır, seçebilendir, hürdür ve sorumludur. "Kendisine doğru yol gösterilmiştir. İster şükreder, ister nankörlük eder."[9] Fakat işi oldukça zordur. "Meşakkat içinde yaratılmıştır."[10] Üstelik "zayıf yaratılmıştır."[11] Bu bakımdan "Kerîm olan Rabbine karşı onu aldatan"[12] şeyler olabilir. "Dünya ve ahiret, Allah'ın olduğu halde insan başka hülyalar kurabilir."[13] Onu bekleyen en büyük tehlikeler "başıboş bırakılacağını sanabilmesi"[14], "tekrar dirilemeyeceğini sana-

---

[1] Maxime Rodinson, *İslâmiyet ve Kapitalizm*, 121, 124.
[2] K. Meryem (19)-67.
[3] K. İnsan (76)-1.
[4] Cengiz Aydoğdu, "Osmanlı Modernleşmesinin Zihni Sefaleti", *Türkiye Günlüğü*, 124.
[5] K. Tîn (95)-5, 6.
[6] *Hz. Mevlâna'nın Rubaileri*, I, Haz. Şefik Can, Rubai No: 54.
[7] K. Kaf (50)-16.
[8] K. Ahzab (33)-72.
[9] K. İnsan (76)-3.
[10] K. Beled (90)-4.
[11] K. Nisa (4)-28.
[12] K. İnfitar (82)-6.
[13] K. Necm (53)-24, 25.
[14] K. Kıyamet (75)-36.

bilmesi"dir[1]. Eğer bu duruma düşerse, "O gün ne yaptığını anlayacak"[2], "kaçacak yer nerede diye soracak"[3]dır. Çünkü "nefsine karşı murakabeci bir şahit olan"[4] yine insanın kendisidir. İnsan kötü duruma düşmüş, "kalbi olduğu halde (gerçeği anlayacak melekesi olduğu halde), gerçeği anlamamış, gözü olduğu halde gerçeği görememiş, kulağı olduğu halde nasihat dinlememiş"[5] olabilir. Bir damla sudan (meniden) yaratıldığını bildiği halde, belki de "büyüyünce Hakka düşman kesilip mücadele eder"[6] hale gelmiştir.

Kur'an, gerçekçiliğinde ısrarlı ve açıktır. Ona göre "insan pek acelecidir."[7] Maddeten ve manen "cimridir"[8], "zalim ve nankördür"[9] İnsanın nankörlüğü üzerinde Kur'an çok durmuştur: "Nimet verdiğimiz zaman Allah'ı anmaktan yan çizer, ona fenalık dokununca da ümitsiz olur."[10] "İnsana bir sıkıntı dokunduğunda, yatarken, otururken, ayakta bize dua eder durur, sıkıntısını giderdiğimiz zaman, sapıklığına devam eder."[11]

İnsan kendi kendisine yeter durumda olduğunu, kendinden başka bir varlığa muhtaç olmadığını aşınya götürmüş, kendi kendine tapar hale gelmiş olabilir. Bu, onu önce gurura, sonra azgınlığa götürebilir ki hümanizmin yolu buradan geçmektedir. Kur'an buna işaret eder: "Gerçekten insan, kendisinin muhtaç olmayacağını zannettiği için azar. Muhakkak dönüş Rabbinedir."[12] Gurura karşı da ikaz eder: "Yeryüzünde kibir ve azametle yürüme. Asla arzı yaramazsın, dağlara da erişemezsin."[13]

Anlatılanlar insanın bir yönüdür ve gerçektirler. Yani "insan çok üstün bir varlıktır" demek her şeyi halletmiş olmaz. İnsan bu yönlerini aşmak, çatışmalar içinden geçerek yukarı çıkmak zorundadır ki asıl özelliği de buradadır. İnsanın hiçbir şeyle yetinmemesi de bunu gösterir. Yetinmeme, aynı cinsten şeylerin sürekli çeşitlerini isteme şeklinde olursa yüceliş gerçekleşmez, aksine insan daha aşağı inebilir. "Bu dünyada da büyük nimetler bulunmakla birlikte, insan bunlarla yetinmemekte ve devamlı bir tedirginlik içinde yaşamaktadır. Mamafih insanı insan yapan da bu tedirginliktir. O da bitkiler ve hayvanlar gibi statükosu ile yetinseydi, asla yücelemezdi."[14] Kendisine verilen vahyî bilgiyi ve uyanlan hesap etmesek bile, insan gerçekte Allah'ı aramaktadır. Niçin O'nu aramaktadır? "Hakikati, doğruyu, güzeli, iyiyi neden ve niçin anyorsa, Allah'ı da onun için arıyor olmalıdır."[15]

---

[1] K. Kıyamet (75)-3.
[2] K. Naziat (79)-35.
[3] K. Kıyamet (75)-10.
[4] K. Kıyamet (75)-14.
[5] K. A'raf (7)-179.
[6] K. Nahl (16)-4; Yasin (36)-77.
[7] K. İsra (17)-11; Enbiya (21)-37.
[8] K. İsra (17)-100; Mearic (70)-19.
[9] K. İbrahim (14)-34; İsra (17)-67; Zuhruf (43)-15; Hac (22)-66; Abese (80)-17; Âdiyat (100)-6.
[10] K. İsra (17)-83; Zümer (39)-8, 49.
[11] K. Yunus (10)-12.
[12] K. Alak (96)-6, 7.
[13] K. İsra (17)-37.
[14] S. Ahmet Arvasi, *Türk-İslâm Ülküsü-1*, 133.
[15] S. Ahmet Arvasi, *Türk-İslâm Ülküsü-3*, 272.

## C. İSLÂM'DA ve HÜMANİZMDE İNSANIN ÖNEMİ

İnsanın değerini ayırt edici en önemli husus, yeryüzüne çıkıştaki durumu ile gelecekteki durumuna ait yargıdır. Bütün maddeci felsefelerde ve hümanizmde, insanın yeryüzüne çıkışı tabiatın ürünü cinsindendir, mutlak bir yaratıcıya dayanmaz. Geleceği de tabiatın zerrelerine katılıp kimliğinin yok olmasıyla sona erecektir. Böyle olunca gelişi mânalı değildir, çünkü bir maksada matuf olmamış, madde kanunlarının gayesiz zaruretine, ama neticede tesadüf kaderine tâbi olarak ortaya çıkmıştır. Herhangi bir fert, dünyaya gelmiş olduğu gibi gelmeyebilirdi de. İnsanın değeri geçicidir. Doğduğu anayı, yani tabiatı ve cemiyeti, maddi ve sosyal çevreyi, emrine aldığı miktarda veya isteklerinin yerine gelmesi oranında değerlidir. İnsanın ilahlaşması bu hakimiyet arzusundandır ve tabiatiyle geçicidir. İslâm'da ise insanın boş yere yaratılmadığı[1] bilgisi ve inancı hâkimdir. İnsan, "şerefli, yaratıkların pek çoğundan üstün"[2] tutulmuştur ve sorumludur. Tabiat, açıp okunacak, anlaşılmaya çalışılacak bir kitap gibi telakki edilmiştir. Bu anlayışla insan tabiattan üstün sayılmıştır. İnsan fail durumundadır, tabiata esir olmaz. Ama onu da kendini de kendisi yaratmamıştır. Allah'ın kulu olmak, hümanist zihniyetçe hücum edilebilecek bir husus olarak görüldü. Oysa insanın şerefi burada gizlidir. Ya her şeyin kulu durumuna düşüp, devam eden sayısız tabiat ve cemiyet kudretlerinin dişlileri arasında ezilmek veya en üstün Bir Tek'e kul olarak hepsini aşmak. İnsan, Allah'tan başka hiçbir şeye boyun eğmemekle üstünlük kazanmıştır. Allah'a da boyun eğmemek, tanrı yerine çıkanlsa bile, onu gerçekte sıradan bir unsur, determinizmin bir unsuru durumuna düşürür. Halbuki "Âlemi yaratmaktan maksat Âdemi getirmektir. Âdemden maksat, yaratıştır."[3] "Her şey onun için ve onun emrinde yaratılmıştır."[4], "En güzel biçimde yaratılmıştır"[5] ama bunlar onun tanrılaşması anlamına gelmez; ve bir sonraki kısımda temas edeceğimiz gibi, varlığın merkezinde değildir. Aksi halde, sahte bir tanrı durumuna düşer. Bir şeye olduğundan fazla ve gerçek olmayan yer ve değer vermek, onu yüceltmek anlamına alınamaz. İnsanın değeri hususunda dört kademe söz konusudur: 1-İnsana değer vermek, 2-İnsanın değerini kabul etmek, 3-İnsana üstünlük tanımak, 4-İnsanı varlığın merkezine koyup tanrılaştırmak. İslâm ilk üç kademeyi, hümanizm 4 kademeyi de kullanır. "İnsana değer vermek başka şeydir, insanın değerini kabul etmek başkadır. İnsana üstünlük tanımak ise bambaşka şeydir."[6]

Görmüş olduğumuz gibi İslâm'da insan, gerçekçi bir tavırla ortaya konmuştur ve onun yanlışlığa düşmemesi ve korunması için bu gerçekçi yol tutulmuştur. Asıl insanseverlik bu olmalıdır. Böyle bir insan sevgisini ve insan şerefini, Mevlâna Celaleddin, Yunus Emre ve benzeri İslâm büyükleri, en ciddî şekilde ve sanatkârca dile getirmişlerdir. Allah'ın halifesi ve âlemin özü olan insan, "güzel, yüce, sevgi ve saygıya değer insan, bu dünya üzerinde ilahî tecellilerin bir ayna gibi duran gönül ve şuuruna ulaştığı insan"[7]dır.

---

[1] K. Mü'minûn (23)-115; Enbiya (21)-16.
[2] K. İsra (17)-70.
[3] Muhyiddin-i Arabî, Füsûsu'l-Hikem, 7-9.
[4] K. Hac (22)-65; İbrahim (14)-32-33; Nahl (16)-12-14; Lokman (31)-20.
[5] K. Tîn (95)-4.
[6] M. Abdullah Draz, *İslâm'ın İnsana Verdiği Değer*, 47.
[7] S. Ahmet Arvasî, *Türk-İslâm Ülküsü-1*, 19.

Hayatın bu dünyayla sınırlı olmamasında da insanın değeri daha iyi anlaşılabilir. Hayat bu dünyadakinden ibaretse, insanın değeri geçicidir ve kendini şöyle veya böyle görmesi aldatıcıdır. Hayat bu dünyadakinden ibaret değilse, insanı ne derece bu dünyanın merkezine veya zirvesine koyarsanız koyunuz, aklını ne kadar tapılacak halde bulursanız bulunuz, bu tip yüceltmeyle ona iyilik yapmış olmazsınız. Çünkü insan bir müddet sonra tek tek ve toptan bu dünya için yok olup gidecektir. Dindar, öldüğünde kabir hayatından itibaren karşılayanları vardır. Hümanist, ölümden sonra, maddeci felsefenin bütün macerasına inanmak durumundadır. İşte İslâm'ın ayırt edici özelliklerinden biri, "bu dünyada da iyilik, ahirette de iyilik"[1] ilkesidir. İlkönce insanın ahenkli bir denge içinde olmasını sağlamalıdır. Hem bu dünyanın refah ve mutluluğu, hem ahiret mutluluğu istenir. Ebedî mutluluk böyle gerçekleşir. Ne bu dünyayı ret, ne öbürünü, ne sırf ruhîlik, ne sadece maddîlik, denge böyle oluşacaktır. Ancak insan bu dengeden meydana gelmiş değildir, bunları tasarruf etmektedir. İslâm'da insan, cemiyet, hatta tabiat öncesi bir varoluştur. Varoluşun ilkidir. Ruhların yaratılması ve onlara "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" diye sorulması, ruhların bunu tasdiki, insanın bir önceliğe ve dolayısıyla öneme sahip olduğunu gösterir. Bundan dolayı da Allah'ın halifesi unvanını almıştır.

İnsan, Batı'da gerçeğine ulaşılmadan yıkıldı. Bir taraftan insan tanrılaştırılırken, bir taraftan düşünmesinin tabiata aykırı olduğu (J. J. Rousseau), soysuzlaşmış bir hayvan olduğu, hasta hayvan olduğu (Montaigne), her türlü değerinin hastalıklı bir yüceltme mekanizmasına bağlandığı (Freud), şartlı reflekslerden ibaret bir canlı olduğu (Pavlov) düşünüldü. Gerçekler istismar edilerek aşağı çekildi, objektiflik adı altında insanla herhangi bir şeyin farkı kalmadı. Batı, inşâ yoluyla insanı yüceltmek istedi. Maddenin dayanıklılığını hesap ederek, oraya aktarmayı, gerek felsefe, gerek sanat yoluyla denedi.

Hümanist felsefenin resim ve heykel sanatına özen göstermesi, insanı ve tabiatı ebedîleştirme isteğinden geliyordu. Heykelle insanı taşa veya madene döküp ebedîleştirmek istiyordu. Resimle de hem insanı, hem tabiatı, değişmeleri durdurma pahasına, ebedî kılacağını umuyordu. İnsana ve tabiata önem vermeyen kilise zihniyetine karşı çıkmanın mutluluğu uzun süre ona yetti.

Hümanizmin İlkçağ ustalarında sanat, tanrılara yönelikti ki Yunan'da heykellerle genel olarak insanın, Roma'da İmparatorların tanrılaştırma örnekleri sunuldu. Bunlar "beşerî tabiatın ne olması gerektiğini idealleştirmelerdi,"[2] Akıl, ölçü, güzellik katılmış yöneliş, bu yüzden hümanist telakki edildi. Halbuki İslâm'ın sanat anlayışı, her şeyi üsluplaştırarak (stilize ederek) evrenselliğe ulaşmaktadır. "Tabiattaki tabiatüstünü okuma, tabiata ait olmayanı bulma ve bu öze, kendisine uygun, gözle görülür bir biçim verme, sadece yaratıcıya ait olan aşkın niteliği yakalamaya çalışma"[3] olarak alınan sanat, cisimleşmiş tanrılardan veya taşlaşmış insandan daha çok yücelik ve evrensellik ifade etmektedir.

Batı hümanizminin içine, insana dönüşmüş Tanrı olarak sokulan Hıristiyanlık da, insanı peşinen günahkâr sayan bir anlayışla insanın değerini yerine oturtamamış, ayrıca insanlığı kurtardığı söylenen Tanrı, çarmıha gerilerek cezalandı-

[1] K. Bakara (2)-201.
[2] İsmail Raci Farukî, *Tevhid*, 223.
[3] İsmail Raci Farukî, *Tevhid*, 222.

nlmıştır. Budizm'de varoluş, ıstırap kabul edildiği ve bundan kurtulmak gerektiği için, Hinduizmde, cemiyette katı sınıflar bulunduğu, tabiatta insanın başka her türlü varlıkla yer değiştirerek tenasüh zinciri içinde bu varlıklarla bir farkı kalmayacak derecede sırasını savan bir varlık durumuna düştüğü için, diğer dinlerde ya tabiat düzenine uygun bir mahkumiyete, ya diğer varlıklarla kutsal bir bağ kurularak bir üstünlüğü kalmayan şekle uğradığı için, insanın değerinden söz etmek mümkün değildir. Bu inanışların pratiğe aksetmiş, toplulukta yansıyan ve insanı küçük düşüren sayısız örnekleri bulunur.

İlahiyat ve felsefe meselesinden sosyolojik meseleye geçersek, "insanın İslâm'la kazandığı anlayış ve yaşayış diyalektiğinin, hem muhafazanın hem hareketin formülü olduğunu görürüz. İnsan, yaratıcının mutlak azameti ve iradesi karşısındaki aczi ile, kendisine verilen önem, özellik ve kabiliyetlerden ötürü ihtişam, hakimiyet ve yaratma duygusu arasındaki diyalektik mâna bütünlüğüne sahip olmuştur. Gerçi bu durum cemiyete yansırken, çeşitli sebeplerden kendini tam olarak gösterememiştir. Özellikle dindar ile dindar görünen karmaşası, sosyolojik yapıyı daima şu veya bu şekilde etkilemektedir. Fakat hızla büyük bir cemaate, sonra cemiyete, devlete, üstsisteme doğru gitmiş olan İslâm'ın, bunları aşmış olduğu söylenebilir. Ne kadar tartışılırsa tartışılsın, "olması lâzım gelen"i daima bulunduran sosyal biçimleri hayata geçirmiştir."[1]

İslâm inancında, evvela insanın hayatı çok kıymetlidir. Bunu istismar etmeden, gerçeği bozup hayale kapılmadan onu korumuştur. "Kim bir canı bir can karşılığında veya yeryüzünde bir fesat çıkarmaktan dolayı olmayarak öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de onu kurtarırsa, bütün insanları diriltmiş gibi olur."[2] "İslâm din olarak bütün dinlerden daha fazla doğrudan insan hayatı ile ilgilenmektedir. Hıristiyanlık gibi sadece bir inanç sistemi ve bir de ahlak anlayışı üzerine kurulmuş bir din değildir. Bunların ötesinde İslâm, her türlü toplum ilişkilerini en geniş anlamda içinde bulundurmaktadır."[3] Tabiatiyle İslâm da bir din, en yüksek gayesi olarak, ahlakî olana, sadece bu anlayış üzerine kurulu olmasa da, önem verir. Kur'an, öncelikle insan faaliyeti konusunda doğru bir ahlakî tutumun oluşmasıyla ilgilenen tebliğleri ihtiva eder. Doğru hareket, ister siyasî, ister dinî ve isterse sosyal olsun, İslâm'a göre ibadet sayılır. Bu yüzden Kur'an, faaliyet için gerekli olan doğru bir zihin halini oluşturan her çeşit ahlak gerilimine ve psikolojik tesirlere önem verir. O, gurura ve kendi kendine yeterli olma duygusuna, yani mutlak hümanizme, öte yandan da ümitsizliği ve mağlubiyeti öncelikle kabul etmenin ahlakî düşüklüğüne karşı bizleri uyarmaktadır. Kur'an'ın asıl gayesi, en yüksek derecede ahlakî enerjinin serbest bırakılmasını sağlamaktır."[4] "İnsanın ahlakî çabası, ilahî iradenin zaman ve mekân bölgesine girmesini sağlayan bir evrensel köprüdür."[5] İnsanın bu köprüyü kurması istenecek, bunun için insan korunacaktır.

İslâm İnsanı yalnız normal zamanda değil, meselâ savaş gibi olağanüstü hallerde de, korumuş, gerekli tedbirleri din olarak almıştır. İslâm'ın insana verdiği

---

[1] Yümni Sezen, *İslâm Sosyolojisine Giriş*, 168.
[2] K. Maide (5)-32.
[3] Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlaşma*, 206.
[4] Fazlurrahman, *İslâm*, 335-336.
[5] İsmail Raci Farukî, *Tevhid*, 78.

değerin bir örneği de ölülerini korumasında görülmekte, "cesetlerinin her türlü işkence ve tahribata maruz bırakılmasını, parçalanıp dağıtılmalarını yasaklamaktadır. İslâm'a göre her şey insanın, özellikle inanan insanın lehinedir."[1]

Hz. Peygamber'in Veda Hutbesinde görüldüğü üzere insan, can, mal, şeref, haysiyet, cinsin korunması, dokunulmazlık haklarına gerçek mânada İslâm'la kavuşmuştur. Irkçılığı menetme, Medine şehir devletinin örnek olduğu hukuk yapısı, ona aittir. İnsan hakları bakımından "insanlar bir tarağın dişleri gibi eşittirler."[2] "Cenin olarak, dünya dediğimiz tekâmül okuluna aday kaydını yaptırır yaptırmaz, bu okulun Rabbi, gerekli bütün araç ve gereçleri rahmetinin tecellisi olarak herkese eşit şekilde vermiştir. Allah'a iman olmaksızın tutarlı ve sağlam bir insan hakları anlayışının var olması imkânsızdır."[3]

Eşit yaratılıp eşit doğduklan inancına sahip bu anlayış, insan üretimi kültür, sosyal yapı ve müesseselerce eşitsiz kılınmış olmayı hep yadırgamıştır. Hümanizmin kendini bağladığı eski Yunan ve Roma kültüründe, "insan", "eşitlik", "demokrasi" anlayışları farklıdır. Eski Yunan'da, insan tabii olarak eşit değildir. Oluşturulmuş "bir kuruma, şehre (polis) ihtiyaç duydukları için, bu kurumun kendilerini eşit kılan kanunları (nomos) sayesinde eşittirler. Eşitlik, fertler olarak değil, vatandaşlar olarak karşı karşıya geldikleri özel ortamda mevcuttur. Yunan şehrindeki eşitlik, böylece insanlara değil, şehre izafe edilen bir eşitliktir. İnsan, eşitliğini burada yaratılışı ve doğumu sebebiyle değil, vatandaşlığı dolayısıyla idrak eder. Bunun ön şartı da sadece servet ve köle sahibi olmakla gerçekleşebilir."[4] Vatandaşlarla vatandaş olmayanlar, insan oldukları halde eşit değildirler. Rönesans'tan sonra, insan olma ve eşitlik kavramları, doğuma, yani "insan olarak dünyaya gelmeye" indirilmek istenmişse de, cemiyet üyesi insandan, yani kültürün yarattığı insandan kurtulunamamış, kültür ile doğum birbirinden tefrik edilmemiş, insanlığa, onun eşitliğine, aşkınlığa gidilirken, inşai bir insana ve insanlığa gidilmiştir. Eşitlik ve hak, müesseseye ve gelişmesine bırakılmıştır. Bu da ferdî ve sosyal bencilliklerle bozulmuştur. Cemiyet ya himaye tedbiridir (Hobbes), çünkü insanlar birbirine zarar verirler, ya hukukî tedbirdir (Rousseau), çünkü sosyal mukaveleye ihtiyaçları vardır, yahut iktisadî tedbirdir (A. Smith), çünkü menfaatlerin korunması gerekir. Hümanizmin diğer bir kanadında ise "işçi insan" insanlığı teşkil eder.

Hümanizmin, gerçek yerinden oynattığı, sonra da ilahlaştırdığı, bu sebeple de pembe görüntüsünün arkasında birbirine zulüm etmeye kadar götürüp kızıllaştığı insanlığı, insan haklarını, İslâm'ınkiyle mukayese etmeyi, peşin hükümsüz denemeliyiz.

Din ve vicdan hürriyetine ait olanı da kapsamak üzere insanlar arasında adaletle hükmetmemizi[5] emreden İslâm, "zulmedenlerden başkasına düşmanlık olmadığını[6] beyan eder.

---

[1] Ahmet Güç, "İslâm'da İnsana Verilen Değer", *Yeni Ümit*, 13, 15.
[2] Hadîs, Hatîb el-Bağdadî, *Tarihu Bağdat*, VII, 57; İbnu'l-Cevzî, *Mevzuat*, III, 80.
[3] Hüseyin Hatemî, *İnsan Hakları Öğretisi*, 67, 79, 289.
[4] Hannah Arenth, On Revolution, New York 1923, 23'den naklen: Hamid İnayet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, 235.
[5] K. Nisa (4)-58.
[6] K. Bakara (2)-193.

## D. VARLIĞIN MERKEZİNDE KİM VAR?

Yaratıkların en şereflisi olmak, kainatın ve var olan her şeyin merkezinin insan olduğu anlamına gelmez. İnsanın ve dünyanın merkezliği meselesine astronomik olarak da bakmak gerekir. Bazı yorumcular Batlamyus ve Kopernik farklılığını değişik yorumlamışlardır.[1] Kopernik anlayışıyla ortaya çıkan, zannedildiği gibi insanın değerini kaybetmesi değil, insanın dünya ile birlikte varlığın merkezinde olmadığının anlaşılmasıdır. Kainat nasıl yaratılmışsa, insan da yaratılmıştır. Merkezde Allah vardır.

Fransız ve diğer Avrupa kültürüne, Deu Deus merhalelerinden Dieu (Tann) diye geçen ve Allah'tan başka bütün ilahların sembolü olan Zeus'ün aksine İslâm'ın öğrettiği Allah, "insanlığın tabiatın kölelik boyunduruğundan kurtulmasını murat etmektedir. Allah insanlığı Zeus'u yenmeye çağırmaktadır ve her şeyin kendi emrine verildiğini ilan etmektedir."[2] Hümanizmde tabiata insanın hükmedeceği iddiası sahte bir tavırdır ve gerçekte tabiatın görünen dış düzenine bağlanmış olmakta, iç düzeninden habersiz bulunmaktadır. Öbür taraftan da köleliğin acısını, yine insandan çıkarmaktadır.

İnsan ile Allah arasındaki münasebet, sırların ve hakikî bilginin Allah'a ait olmak, insana da bir miktar verilmek üzere Allah merkezli bir münasebettir ve insan da her şey gibi O'nun sonsuz kudretine, iradesine, ilmine, yaratıcılığına tâbidir. Bazılarının yanlış kullandığı gibi buna din merkezlilik dememelidir. Bu, Allah merkezliliktir. Çünkü din, çeşitlilik arz edebilir, bir kültürün ürünü olabilir. Vahye dayalı olsa bile, insan için bir tedbir ve düzen niteliğindedir ve bu dünyaya ait bir müessesedir.

Allah merkezlilik, insan aklına ve çabasına engel değildir. İnsanın aklı, yapıp ettikleri önemlidir. "İnsan için yaptıklarından başkası yoktur."[3] Fakat ihtiyacın sınırlı olanla giderilmesi ve hele kesin hakikate yetmesi mümkün değildir. "Akıl ve sezgi, derin bir birlik ve gayeye ulaşma duygusu taşır."[4] Ancak, "akla dayanan hiçbir metafizik, dinin kesinlik ihtiyacını gideremez."[5]

İnsan aklına ve çabasına engel olmayan Allah merkezlilik, insan benliğini ve hürriyetini de ihtiva eder. Çünkü benlik ve irade teşekkül etmedikçe, merkezle merkez olmayan belirsizleşir. İnsan iradesi hürdür. Aksi halde ona hitap edilmez, ondan bir şey istenmez, sorumlu tutulmazdı ve Allah tarafından Kur'an'da tenkit edilmezdi. Bağlılık, başıboş olmadığının, yalnız olmadığının, gayesiz olmadığının, bağlı olanın da önemli olduğunun işaretini taşır. "İnsanın muhtariyeti kavramının Allah'ın muhtariyeti kavramına galip geldiği"[6] hiçbir zaman söz konusu olmamıştır. Kader, hürriyetin değil, insanda mutlak hürriyetin olmadığına dairdir ve yaratıcının varlığına aittir. Mutlak hürlükten, seçme (tercih) doğmaz. Mutlak hürlükte, değişme, gelişme, ilerleme, zaman, mekân, hürriyet veya işbirliği yoktur.

---

[1] Bk. el-Attas, *İslâm ve Laisizm*, 57-58.
[2] Ali Şeriati, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 10.
[3] K. Necm (53)-39.
[4] Muhammed Ikbal, Reconstruction of Religious Thaugt in Islam, Lahor 1944'den naklen: Fazlurrahman, *İslâm*, 314.
[5] Fazlurrahman, *İslâm*, 132.
[6] Reinhard Schulze, "Günümüz Batı ve İslâm Toplumlarında Laiklik ve Din", *İslâm ve Demokrasi*, 60.

Yani mutlak hür olan bunlara maruz kalmaz. "Mutlak hür olan Allah" için bunlar söz konusu değildir.

Benlik ve buna bağlı hak kavramının Rönesans ve Reformla başladığı fikri, hakikati ifade etmemektedir. Orada başlayan "Benlik vesvesesi"dir ve henüz çoklukta dolaşan birlik zannıdır. "Dış dürtüler insanın kişiliğinde çok güçlü Ben'-ler yaratır. Güçlü Ben'ler diğer Ben dizilerine hakim olurlar. Fakat Ben'lerin kontrol altına alınması meselesi çok önemlidir. Ben'lerin insan bünyesinde ortaya çıkardığı menfîlik vesvesedir. Fakat insan kendini yavaş yavaş kontrol altına aldıktan sonra, Birliğe doğru gider ve çok benli tiyatronun senaryosu giderek zayıflar. Tek bir Ben'liğe bağlanma ihtiyacını duyar ve bunu mutlak yaratana bağlanmak sağlar."[1] İşte ancak buradan Hak kavramı doğar, kendini aşmasıyla hukuka yansır. Bütün şehir hukuklannda, özellikle İslâm hukukunda, Ben'liğin inkârı değil, kabulü esastır ve bu, Hak kavramına verilen önemden de bellidir. Benliğin inkârı, mutlak bağdan dolayı, ancak ve sadece Allah karşısında söz konusudur ki bu da "Ben Hak'kım" veya "Hak Bendedir" değil, "Ben Hak'tayım"[2] şeklindedir.

## E. "İSLÂM HÜMANİZMİ" OLUR MU?

İslâm hümanizmi tabiri iki manâda kullanılmış olabilir. Ya İslâm'ı esas alarak, onun insana, insanlığa, insan sevgisine verdiği yer ve önem, ırkçılığa, kavimciliğe, her türlü ayırımcılığa, insanlığa ters düşen hareketlere karşıtlığı, evrenselliği ve insaniliği kastedilmiş olabilir ki ayrı bir felsefe olan hümanizm kelimesine ihtiyaç olmadığı halde birleştirilerek kullanılmış olur. Kastedilenler, İslâm terminin ve hedefinin içinde zaten mevcuttur. Yahut hümanizmi esas alarak, İslâm'ın buna uygunluğu hedeflenmiş olabilir ki bunda da İslâm, insanla sınırlı felsefe modeli, meselâ "Muhammed'in Felsefesi" diyenlerin anlatmak istediği bir duruma sokulmuş olur ve yanlıştır.

Gördük ki hümanizmin kendisiyle bütünleşen bir özelliği, gizli açık, şu veya bu şekilde dine savaş açmasıdır. Bu noktadan hareketle, fakat bunu örtbas ederek, din dünyasının kendi içinden gelen feryat ve tenkitleri, bazı tasavvufî ifade ve tavırlardan da yararlanarak, hümanizme çekmek, din yerine hümanizmi geçirmek istemişlerdir. Türk hümanistleri, bunda Batılıları aratmayacak şekilde rol oynamıştır. Yunus ve Mevlâna gibileri dine, en azından kendi ifadeleriyle kalıplaşmış dine[3] karşı imiş gibi, yahut bütün dinleri ve bütün milletleri bir tuttuklarını göstermek, bu hususta, kendilerine göre adeta bir sûfî metafiziği ve hümanizmi oluşturmak istemişlerdir.

Sûfiler ne diyordu: Hacı Bayram Veli, "her ne arar isen kendinde ara" demişti. Aradığının kendin aracılığıyla gerçekleşebileceğini söylemek istiyordu. Yunus'un "Bir Ben vardır bende benden içeri" dediği de buydu. Her şey insan aynasında görülecekti. Sevgi de bu dış aynada görülene yönelecekti. Yunus, Mevlâna ve benzerlerinde görülen, insanla sınırlı ve sırf insana ait bir sevgi değil, Hilmi Ziya'nın dediği gibi, "İnsanlıkta görünen Mutlak Varlık sevgisidir."[4] Muta-

---

[1] P. D. Ouspensky, *İnsanın Gerçeği*, 437.
[2] Hilmi Ziya Ülken, *İnsani Vatanperverlik*, 104.
[3] Talat Sait Halman, "Yunus Emre'nin Hümanizması", *U.Y.E.S.*, 114.
[4] Hilmi Ziya Ülken, "Yunus'ta İnsanlık ve Üniversalizm", *U.Y.E.S.*, 294.

savvıfın sevgi dediği ilahî âlemden gelir. "İlâhî feyizler, birbirini takip ederek gelmekte ve kalbim onu kabul etmektedir. Ne sevgi bitti, ne de kalbimin kabulü tükendi, tükenecek gibi de değil."[1] diyen mutasavvıftır. Oysa hümanizmde insan sevgisi İnsantanrıya aittir ve insanı Allah yaratmamış olmalıdır. Yaratsa bile, artık onun hiçbir şeyine karışmamalıdır. Aksi halde ne insan ve insanlık teşekkül eder, ne insan sevgisi. Sûfî ise her an Allah'la beraberdir.

"Varlığı Hakka ver, varlığın Hakkın olsun hemin,
Sen çık aradan kalan yar ola, olasın emîn."[2]

Allah olmadan Ben yoktur. Olan şey de basittir, sıradandır.

"Odur bana Yunus deyen, Odur benim bağnm delen,
Odur beni bensiz koyan, hem ben oyun, bu ben neyim."[3]

"Kul padişahsız olmaz, Padişah kulsuz değil."[4]

Tasavvuf, insanı büyültmüş, onu İnsan-ı Kâmil haline getirmiş, Hakkın aynası yapmıştır. Yani kendini O'nda, O'nu kendinde görmeye başlamıştır. Muhyiddin Arabî'ye göre "Allah bizim kendimizi gözlediğimiz aynadır. Biz de O'nun kendi isimlerini seyrettiği aynayız ve O'nun isimleri Kendinden başka bir şey değildir."[5] Tasavvufun, ikisini de ayna yapacak kadar büyülttüğü Allah'tan uzak olan, duyu, duygu ve içgüdülerinin esiri olan, sadece akıldan ibaret bulunan insan değildir. Gururu olan da değildir. Allah'la beraber olan insandır. Gurur, insanı O'ndan uzak düşürür. Bu türlüsünü büyültmeye karşı çıkmış, gururunu kırmıştır. Mevlâna, "Bu sendeki gurur ne kadar artacak? Her çeşit görünüşünün hayali, sende daha ne kadar sürecek? Sende şaşılacak bir hal var. Ben sana "hiç" diyeceğim ama, sen hiç'de bile değilsin. Bu kendini bir şey görmen, hep senin zannın, vehmindir."[6] der. Yunus:

"Gözün görür iken gel önüne,
Komagil nefsini kendiliğine."[7] demektedir.

Hümanist felsefe her şeyi, hem de kendi inşa ettiği insanın aklına irca ederken, önem verdiğini söylediği insanın ufkunu kısırlaştırmıştır. Muhiddin Arabî, İnsan-ı Kâmil için şöyle der: "On sekiz bin âlemi, on sekiz bin gözle seyreder. Her âleme, o âleme has olan gözle bakar. Duygular âlemini his gözüyle, makulâtı akıl gözüyle, manâları da kalp gözüyle seyreder. His gözüyle mânaları seyredeceklerini sanan gafiller, bir ümit içinde erir."[8] On sekiz bin âlem, Mevlâna'ya göre madde ve ruh sahibi olmak üzere iki kısımdan ibarettir.[9]

Hümanistler, ufkunu kısırlaştırdığı insanı büyültürken, eser ve tanrılaştırma arasında çelişki ve sıkıntı içerisine düşmüşlerdir. Hümanist der ki: "Yunus hümanizmi, insanın Tanrının en büyük eseri, hatta Tanrı'dan bir parça sayar."[10] Eseri

---

[1] Muhyiddin Arabî, *Özün Özü*, 25.
[2] Muhyiddin Arabî, *Özün Özü*, 44.
[3] *Yunus Emre*, (Gölpınarlı), 48.
[4] *Yunus Emre*, (Gölpınarlı), 97.
[5] Titus Burckhardt, *Introduction au Ésotériques de l'Islam*, 159.
[6] *Hz. Mevlâna'nın Rubaileri*, I, Rubai no: 75.
[7] *Yunus Emre Divanı*, Haz. Yusuf Subaşı, 49.
[8] Muhyiddin Arabî, *Özün Özü*, 22.
[9] Bk. Mevlâna, *Fihi-Mâ-Fih*, 225.
[10] Sadi Irmak, "Yunus'un Hümanizması ve Mevlana-Yunus İlişkileri", *U.Y.E.S.*, Bildiriler, 120.

mi, O'ndan bir parça mı, bizzat O mu? Çıkmaz ve çelişkiler burada düğümlenmiştir. Eser ve parça yan yana getirilmeyecek çok farklı şeylerdir. Fikir tarihi boyunca bu hata sürüp gitmiştir. Tanrıyı inkar eden, insanı onun yerine koyanlar, kendi içinde daha tutarlı görünmektedir ve hümanizmi bunların temsil etmesi daha makul görünüyor. Türk hümanistleri bu konuda fazlasıyla tutarsızlık içindedir. Bunlara göre, "İnsantann hümanizması yaratanlar iki Türk'tür: Yunus Emre ve Mevlâna Celaleddin. Özgün bir Türk hümanizmasını özellikle Yunus Emre temsil etmektedir."[1] Bunu söyleyen Türk hümanistleri, ikinci bölümde göreceğimiz gibi, bu hümanizmi devrimciliğe vereceklerdir.

Türk hümanistlerine göre "gariptir ki, 13. yüzyılda Yunus ve Mevlâna, insanı ulvîleştiren bir teorik ve estetik hümanizmi terennüm ettikleri, Şeyh Galip 18. yüzyılda insanı kainatın gözbebeği olarak gördüğü halde*, bu hümanizm mistik kalmış, dünyevi olmamış, müesseseleşmemiştir."[2] Yunus, Mevlâna ve benzerlerini, bu sefer hümanizm için yeterli bulmayan hümanist, hümanizmde dinî hiçbir mâna bulunmamalıdır, dünyevî olmalıdır, kanaatindedir. İnsanın yücelmesi, dünyayla sınırlı, dünyaya hakimiyeti ile ölçülüdür. Bu görüşler hümanizmin temel görüşlerine uygundur. Fakat Yunus ve Mevlâna'yı hümanist saymanın mânasızlığını da işaret etmektedir. Batı hümanizmi ile bunların ilgisizliğinin hümanistlerce itirafıdır. Sufi ve mütefekkirlerimizde insan ve insanîlik, dinî köklerinden kopmamıştır. Eğer dünyevileşseydi ve ayrı biçimde müesseseleşseydi, din ile ve Allah ile ilgisi kalmaz, Batı hümanizmi karakterine bürünürdü. Bunu bir eksiklik olarak gören hümanistimiz, tenakuzunun farkındadır ve ikisinin farkını kendisi belirtmiş bulunmaktadır. Eğer hümanizm, kendi ifadeleriyle "Ortaçağların skolastik ve dogmatik dünya görüşünü bırakıp (gerçekte dini bırakıp Y.S.), aklın üstünlüğüne (gerçekte aklın putlaştırılmasına Y.S.) inanan bir fikir ve estetik görüşe geçmek"[3] ise, mutasavvıfların hümanistlerle benzerlikleri yok demektir. Çünkü onlar rıe dünyevîyi öne almışlar, ne aklı putlaştırmışlardır. Hümanistin söylemek istediği, dinin Batı Ortaçağındaki durumu ve buna tepki meselesidir ki, aslında hümanizm için bu sadece bir vesile olmuştur, o kendi içinde bir felsefe haline ulaşmıştır. Tepki sadece hareketin başlaması için bir fırsattı.

Yunus veya Mevlâna ve diğer sûfî mütefekkirler, şekilci, gösterişçi, öze nüfuz etmeyen, yüzeyde kalan, basmakalıpçı bir din anlayışına karşı ve zahir ehli ile çatışma halinde olmuşlardır ama, bu onların dine karşı oldukları anlamına asla gelmez. Hümanist, bu insanları dinin üstünde imiş gibi göstermeye teşebbüs etmiştir. Oysa Yunus, "Ol sevdiğin Muhammed'e olayım çırak Çalabım"[4] demektedir.

"Varsam bir âmile sorsam halimi,
Aceb Allah bize kulum diye mi?

---

[1] Sadi Irmak, "Yunus'un Hümanizması ve Mevlana-Yunus İlişkileri", *U.Y.E.S.*, Bildiriler, 120.

* Bu fikir tasavvuf sürecinde Hz. Ali'de, kısacası İslâm'da mevcuttur. Yalnız Şeyh Galib'e ait değildir.

[2] Sadi Irmak, "Atatürkçülüğün İlkeleri, Devrimlerin İdeolojisi", *50. Yıl Konferanslan*, 71.

[3] Sadi Irmak, "Atatürkçülüğün İlkeleri, Devrimlerin İdeolojisi", *50. Yıl Konferanslan*, 71.

[4] *Yunus Emre*, (Gölpınarlı), 101.

.....
Yunus Eydür hele sen de varırsın
Başa neler gelir onda görürsün."[1]

diyen de Yunus Emre'dir. İnsan, O'nun en yakınına da sokulsa, kuldur. "Tepeden tırnağa kadar bütün varlığın Hakk'tan ibarettir. Ey kendisinin ne olduğundan haberi olmayan gafil. Sen kendinden başka neyi anyorsun"[2] denmesi, vahdet ve tevhidi anlatmak, insanın büyüklüğünü ve Hak'tan gelip O'na döndüğünü, insanı anlamanın O'nu anlama yolu olduğunu ima etmek içindir. Yoksa insan yaratılmıştır. "Yaratılış denen şey, zamana bağlı olanın ezelî ve ebedî olandan ayrılması demektir. Ezelde Allah insanlarla bir ahde girmiştir ve tevhid o ahdi yerine getirmek, geldiği yere dönmek mânasına gelir."[3] Cüneyd Bağdadî'ye göre tevhidin mânası olmadan önce olduğun hale dönmektir."[4] Doğru yol (sırat-ı müstakim)da bu mânaya gelir. "Allah'ın bizi doğru yola iletmesini istemek, ezeldeki gerçekliğimize doğru bir yönelişten başka bir şey değildir."[5]

Yunus Emre:
Dirildik pınar olduk
Irıldık ırmak olduk
Akdık denize dolduk
Taştık elhamdülillah"

derken, deniz, buharlaşma, bulut olma, yoğunlaşma, damlalar haline gelme, ırmak olma, akıp tekrar denize dolma şeklindeki misalle, Allah'tan geliş ve Allah'a dönüşü anlatmak istediği halde, hümanist bunu değiştirerek, "Yunus'a göre bütün tabiat olayları insanda belirmekte, kaynağını insandan almaktadır."[6] diye tefsir edebilmektedir. Hümanistin derdi, insantann yahut tanrıinsandır. Ona göre "Yunus'un öte dünyası, yani ahireti, huri ve gılmanlara duyulan bir özlem değil, Allah'a kavuşmak ve Tanrıinsanın objektifleşmesidir."[7] Objektifleşen Tanrı mı, insan mıdır? Tanrıysa, insandan söz etmeye gerek yoktur ki hümanizm ortadan kalkar. Objektifleşen Tanrı gibi üstün insan ise Tanrıdan söz açmaya gerek kalmaz. Benzeri bunalımlar, tasavvufu gereği gibi anlayamamaktan, bazen da saptırmaktan doğmuştur.

Yunus Emre, herkesin ezbere bildiği gibi,
"Şol cennetin ırmakları
Akar Allah deyu deyu."

der. Tevhid'de bu dünya öbür dünya aynmı da yoktur. Annemarie Schimmel'in dediği gibi, "Cennette durmadan sürüp giden zikir, Yunus'un mısralannda en güzel ifadesini bulmuştur. Yunus bu mısralanyla her türlü faaliyetin esasında

---

[1] *Yunus Emre Divanı*, (Yusuf Subaşı), 256.
[2] *Hz. Mevlâna'nın Rubaileri*, II, (Şefik Can), Rub. No. 1733.
[3] Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 155.
[4] Arberry, Sufism (Kelâbazi'de)'den naklen Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 155.
[5] Titus Burckhardt, *Introduction aux Doctrines Ésotériques de l'Islam*, 70.
[6] Sadi Irmak, "Yunus'un Hümanizması ve Mevlana-Yunus İlişkileri", *U.Y.E.S.*, Bildiriler, 121.
[7] Sadi Irmak, "Yunus'un Hümanizması ve Mevlana-Yunus İlişkileri", *U.Y.E.S.*, Bildiriler, 121.

Allah'a hamdü senâ (övüp yüceltmek)dan başka bir şey olmadığını bize hatırlatmak istiyor."[1] Kur'an'daki "her şey Allah'ı tesbih eder"[2] âyetini hatırlatmış oluyor. "Anların vızıltısını dinlerken Yunus'un herhalde Hz. Peygambere dua ediyorlar şeklinde düşünmüş olması"[3]da aynı mealdedir.

Eğer tasavvufta aşınlıklar, anlaşılması güç anlatımlar, din ile ilgili problemler varsa, bu kendi cinsinden olan ve hümanizmle şu veya bu şekilde ilgisi olmayan problemlerdir. Üzerinde durulan ve durulabilecek en önemli nokta sûfînin dünyaya dönüklük derecesidir. Bazı aşınlıklara müsamaha göstermek şartıyla, genel olarak dünyadan kopuk değildir. Yunus Emre'ye göre bu dünya bakıp da doyamadığımız "gelin gibi güzel"dir.[4]

Bu dünya bir gelindür yeşil kızıl donanmış
Kişi yeni geline bakubanı doyamaz.

Ancak tasavvuf aklı ve akılcılığı, zihnî faaliyeti sırf bu dünyaya yöneltmemiştir. Öteler için daha çok kullanmış, insanî olanı da buraya çekmiştir. Titus Burckhardt'ın ifade ettiği gibi, "tasavvufun akılcı temeli, dinî faaliyetlerle fiilen uyuşan yolun insanî anlatımlanna damgasını vurmuştur."[5] İnsanî anlatım, insanüstü karakterle de uyuşmuştur. Batı insanüstü karakteri hümanistleştirirken, duyulara bağlı kalmış, maddeye zaptetmeyi tercih etmiştir. İslâm'daki mistisizmin* karşılığı Batı'da resimdir. Resim, objeyi sınırlayan ve hümanistleştiren görmeye ait mesajlar vasıtasıyla yaklaşır. İslâm'da ise bu obje bir saf his âleminden çıktığından, sırrını koruyan ve insanüstü karakterini vurgulayan, sözlü mecazla temsil edilir."[6]

Tasavvufu Batı hümanizmiyle birleştirmek isteyenlerin bir tarzı da sevgi ile dini birleştirmek istemeleridir. Sevgi dinde çok önemlidir ama, Yunus'ta veya bir başkasında olmadığı halde "sevgiyi din olarak kabul"[7] ederseniz, dindan sevgi içinde, dinsizi sevgi dışında bırakmış olursunuz veya bütün varlıklarda mevcut sempatiye din adını vermiş olursunuz. Din kavramını her şeye yayarak, ortadan kaldırmanın yolunu aramış sayılırsınız. Oysa sevgi dinin içinde yer almış bir özelliktir, ama hem dindarda hem dindar olmayanda bulunan, insan cinsine ait önemli bir özelliktir.

Sosyolojik meseleye doğru yürürsek, "insana yapılan haksızlıklara baş kaldıran, insanın bütün sorunlanna samimiyet ve sevgiyle eğilen Yunus Emre"[8] misalleri İslâm dünyasından çıkmıştır. Hümanizmi Batı'da oluştuğu felsefi mânasında değil de, insanlık ve insanseverlik mânasında alıp tarihî ve sosyolojik gerçeklere dayandırmak isteyen Louis Gardet şöyle der: "Hümanizm, son zamanlarda

---

[1] Annemarie Schimmel, "Yunus Emre ve O'nun İslâm Mistik Şiirindeki Yeri", *U.Y.E.S.*, 243.
[2] K. İsra (17)-44; Hadid (57)-1; Haşr (59)-1; Saff (61)-1.
[3] Annemarie Schimmel, "Yunus Emre ve O'nun İslâm Mistik Şiirindeki Yeri", *U.Y.E.S.*, 243.
[4] Gönül Alpay, "Yunus Emre'nin Hümanizmasının Temelleri, *U.Y.E.S.*, 7.
[5] Titus Burckhardt, *Introduction au Doctrines Ésotóriques de l'Islam*, 28.
* Tasavvufla Mistisizm kavramları farklıdır. Fakat burada maksadı ifadede bir sakınca teşkil etmediği için üzerinde durmamaktayız. Y.S.
[6] Hamilton A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, 345.
[7] Gönül Alpay, "Yunus Emre'nin Hümanizmasının Temelleri, *U.Y.E.S.*, 30.
[8] Gönül Alpay, "Yunus Emre'nin Hümanizmasının Temelleri, *U.Y.E.S.*, 7.

birçok şeyin içine sokulabildiği bir karışıklığa sebep olmaktadır. İslâm geleneğinde bunun bulunmayışı, İslâmiyet'in insanlık meselesine topluca bakmadığını göstermez. İslâm'ın insaniyetçiliğini tarihi açı içinde almalıdır. Asya'dan Endülüs'e kadar tarih içinde İslâm'ın getirdiği hümanizm, çeşitli kültürlere rağmen aynı zihniyet ve yaşayışla kendini göstermişti. Şehirdeki esnafın, sanatkarın, orta sınıfın günlük hayatı, İslâm'daki insan meselesini açıklığa kavuşturur. Dışa dönük dinî bir atmosfer daima vardır."[1]

İnsanlık, insanı sevmek ve ona değer vermek idealinin "yeryüzünde gerçekleşip gerçekleşmediğini öğrenmek ve bunun müşahhas delillerini görmek istiyorsa, eski Yunan'a veya Hindistan'a değil, bizim kültür ve medeniyetimize koşmalıdır. Bugün hümanizm, sömürgeleştirici sinsi teşkilatlar ve süper devletlerin maskeleri haline gelmiştir."[2] Hümanizmin felsefî inşacılığı, sosyal yapı ve müesseselere yol açacak bir evrenselliğe giderken, evrensel kültür, hakim kültür, mutlak medeniyet, üstün insan özelliklerinin hakimiyeti yoluyla bu evrenselliği gerçekleştirmek istemiştir. Hümanizm, ırkçılık için bile siper görevi görmüştür ve Hıristiyanlık da, dince istenmiş olmasa da, bu tip hümanizm rengine boyandığı için, bu sipere yardımcı olmuştur. İslâm ise insaniliğini ve evrenselliğini yitirmedi. "Belli bir zaman ve coğrafyayla sınırlı kalmayan İslâm'ın evrensel ve zamanüstü olması, her alana ait söz söylemekle beraber, daha çok insanın gereken hedeflere ait fikir üretmesini ve tespitlerde bulunmasını istemesindendir. Değişik şartlara uyum sağlamak üzere, insanın serbest bırakılması bu evrenselliğe dahildir."[3] Âlemlerin Rabbi inanışında, bir erkekle bir dişiden yaratılan insanlar olarak, İslâm nazarında bir insan birliği mevcuttur. Sosyolojik gerçeklik olarak ise, ümmet birliğinden geçme yolunu kullanmaktadır. Hümanist Hegel'e göre ilahî arzu ve irade* devlette, İslâm'da ise ümmette (toplumda) tecelli eder.[4] Ümmet genişledikçe, insanlık ailesi idealden gerçeğe dönüşür. Ümmet, ırk, kültür, millet veya başka bir Ben merkezci yahut siyasi yapıda değil, kalp, inanç etrafında bir birliktir. Ancak bazılarının zannettiği gibi ümmet, kavim, millet, kültür gibi birlikteliklerin reddedilmesi veya yok farz edilmesi ile kaim bir birliktelik değildir. Çünkü İslâm, gerçeklerin reddiyle değil, terbiye edilmesiyle meşguldür ve fakat gerçeklerin istismar edilmesine de karşıdır. "İslâm, vatan sevgisine ait bir insanlık anlamında insan sevgisi ve birliğine açıktır. Çünkü İslâm, insanî birliği kabul etmekle beraber, bunun ancak toplumların ve geleneklerin çeşitliliğince gerçekleşebileceğine kanidir."[5]

İslâm'da ayrım gibi görünen tek unsur, insanın inanıp inanmamasıdır ki bu da insanı gelecekte korumak, yani yine insan içindir ve gerçek ayırım değildir. Bu ayırıma başvurmadan, insanları eşit saymış, "ana rahminden itibaren ona sahip olduğu bir değer"[6] ve hak vermiştir. İnsan İslâm'a göre eşit hak ve hürriyetlere sahiptir. Pürüz gibi görülmek istenen kölelik meselesine gelince, İslâm,

---

[1] Louis Gardet, *La Cité Musulmane, Vie Social et Politique*, 277-278.
[2] S. Ahmet Arvasi, *Türk-İslâm Ülküsü 2*, 455, 457.
[3] Hüseyin Atay ve arkadaşlan (heyet), *İslâm Gerçeği*, 90-91.
* Burada ilahî kavramı, külli-evrensel irade anlamındadır ve yine insanda sembolleşmektedir ki dinin bahsettiği ilahî irade ile aynı şey değildir. Y.S.
[4] Bk. Ali Bulaç, "İslâm ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi", *Laiklik*, 77-79.
[5] Hilmi Ziya Ülken, *Humanizme des Cultures*, 60.
[6] Ahmet Güç, "İslâm'da İnsana Verilen Değer", *Yeni Ümit*, 13.

tebliğe başladığında, köleliği hazır buldu. Ona bir insanî hukuk giydirdi. Sonra cemiyeti karışıklığa sürüklemeden, köleliği adım adım lağvetmeye doğru götürdü. İlkelerini bu yönde vaz'etti ve uyguladı.

## F. TARİHİ GERÇEKTE ve GELECEKTE İSLÂM

İslâm'ı tam olarak tarihî ve sosyolojik alana getirdiğimiz bu noktada, acaba "olması gereken İslâm" ile "olan İslâm", yani "kitabın dini" ile "hayat" arasında bir uyum ya da uyumsuzluk var mıdır diye bakmak, Türk hümanistlerinin, İslâm geçmişini ölü bir medeniyet olarak görmelerini sorgulamak gerekecektir.

İslâm, bütün potansiyel güçlerini devamlı muhafaza etmekle beraber, medeniyetinin zaman zaman gerilediği bir gerçektir. Bu gerileme, söylemeye hacet yok ki çeşitli sebeplere dayanır. İnsanî ve aklî kaygıyla ilgili herhangi bir sebebin İslâm'dan gelmediğine inanıyoruz. Onun için bu sebepler iyi incelenmelidir. "11. yüzyıldan 15.yüzyıla kadar Moğolların İslâm dünyasına gelmesi ve İslâm dünyasına birkaç yüzyıl boyunca bir güneş tutulmasının ıstırabını çektirmesi"[1] bile başlı başına incelemeye değer bir konudur. Türk hümanistinin hayal dünyasındaki iddia ve zanlar cinsinden üretilenler, gerçek sorumluluklar olsaydı, tarihte hiçbir şekilde, medenî İslâm toplumlarının gün ışığına çıkmaması gerekirdi. Oysa biliyoruz ki, Batı'lı araştırıcılar, mütefekkirler, sosyolog ve tarihçiler de biliyorlar ki, İslâm dünyası parlak devirler yaşadı. Zimmerman'ın dediği gibi, "Batı, milattan sonraki 600 yılından 1000 yılına kadar süren karanlık çağını yaşarken, İslâm dünyası altın çağında idi."[2] Gustave Le Bon "Müslümanlar hür bir uygulamayla ilmin peşinde idiler"[3] der.

Bryan Turner, müslüman toplumlarda ilerlemeci değişmenin olmadığı iddialarını zayıf bulur. Turner'e göre bu yöndeki açıklamalar yetersizdir.[4]

Daha önce de gördüğümüz gibi, medeniyet konusunda iniş çıkışlar, el değiştirmeler belki de bir hayat ritmidir. Sebeplerin üstündeki sebep budur. Ancak bu sosyolojik ve ilmî bakış açısını tatmin etmez. Toynbee'ye göre "geçmişte İslâm ve Batı toplulukları, birbiri ardına çeşitli durumlarda ve değişik rollerde birbiri üzerinde birçok kereler karşılıklı etkiler ve fetihler yaptılar. Siyaset ve medeniyet savaşlarında önce biri, sonra diğeri galip çıktı. İslâm dünyası ölüm kalım savaşında, kendisinden önce Hıristiyan dünyasının yaptığı gibi, alnının akıyla çıktı. İşin içine Türklerin girmesiyle durum daha da değişti. Daha önce yenilen İslâm dünyası, yarı medenî galiplerini iktisadî ve siyasî bakımdan etkisi altına aldı ve Latin Hıristiyanlığın yarı medenî hayatına medeniyeti soktu. Ortaçağ boyunca belirli alanlarda, meselâ mimarlıkta, bütün Batı dünyası üzerinde kendini hissettirdi. Sicilya, Endülüs gibi mahallî devletlerde etki daha yaygın ve derin idi. Sonra durum tersine dönmeye başladı."[5]

Gibb'e göre Batı ve İslâm toplumları "ikisi de kendilerini oluşturan unsurların dengesinde aşırıya doğru bir kayma gösterdiler. Her biri kendilerine cazip gelen yolları aşırılık noktasına varıncaya kadar takip ettiler. Batı'da Rönesans'ın akılcı-

---

[1] Carle C. Zimmerman, *Yeni Sosyoloji Dersleri*, 5.
[2] Carle C. Zimmerman, *Yeni Sosyoloji Dersleri*, 5.
[3] Sayid Mujtaba Ruknî Musawıları, *Batı Medeniyeti ve İslâm*, 131.
[4] Bk. Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, 55-80.
[5] Arnold J. Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 177-180.

lığı, kilisenin üzerine vurmuş olduğu bağlardan kurtulma vasıtasını sağladı ve aklın yaptığı gibi hümanist güç de bir süre sonra insandan yüce ve insanın dışındaki gerçekliklerle ilgilenmeye son verdi. İslâmî kültür, insan hayatının akılcı ve estetik unsurlarını birleştirdiğinde, bunları somut bir dış dayanaktan yoksun, aşın derecede nazik bir düşünce sisteminde bütünleştirmeye gitmiştir. Dayanağı kaybetmeseydi, değerini düşürmezdi. İslâm'ın akılcılık mirası, artık klişeleşmiş hayal gücünün ani öne çıkışını önleyememiş, zihnî dengeyi sağlamaya muktedir olamamıştı. İslâm düşüncesi aşırı derecede enfüsî (sübjektif) hale geldiğinden, isteyerek veya istemeyerek, kendisini sapa yollarda kaybetti ve çığınndan çıktı. Yanlış yönlenme, modern dünyada güçsüz olmasına, maddî gerçeklerde ve değerlerde gerçeği ve doğruyu, hayalden ve hatta aldatmacadan ayırt edemez halde gerilemesine sebep oldu."[1]

Tabiatiyle bu yorumlar ve sebeplerin tahlilleri tartışmaya açıktır. İslâm düşüncesi, kendi içinde kendini hesaba çekmektedir. Bugün "Tarihî İslâm" ile "Kur'an İslâm'ı" ayrı kabul edilerek çelişkiler üzerinde durulmakta, "Tarihî İslâm" denilen süreç sorgulanmaktadır. Bunun yol açtığı bir başka husus da Kur'an ayetlerinin bir kısmına tarihîlik-evrensellik çatışması açısından yaklaşılmasıdır. Bu husus, biraz kurcalamaya tahammülü olmayacak kadar zayıf görünüyor. Unutmamalıdır ki, bugün anlaşılmak istenen ve mümkün olduğunca uygulanabilen "Kur'an İslâm'ı" dediğimiz, birkaç asır sonra tarihî İslâm haline gelecek, ama başvurma kaynağı, aynı yaratıcı kaynaktan doğan Kitap ve Hayat, yani ülkü ve gerçek arasındaki münasebet, her zaman söz konusu olmaya devam edecektir ve şimdiye kadar da öyle olmuştur. İki kavramın açıklığa kavuşması lazımdır ki, bunlar tarihîlik (historizm) ve tarihçilik (historisizm) kavramlarıdır. Geçmişte yapılmış hataları da içine alacak bir savunma, tarihîlik değil, tarihçilik demek olur. Tarihîlik, tarihî şartlara bağlılık, tarihî gelişme görüşleri bakımından "olan biten"in etüdüdür. Tarihîcilik ise, bir felsefenin ve bazı ahlakî veya dinî gerçeklerin yardımı olmaksızın, tarihî kanunların her şeye muktedir olduğunu beyan eder. Tarihîcilik, sosyal ilimlerin tarihî bir metod benimsemesi gerektiğini, hem nazarî, hem amelî olmasını savunabilir ve bu normaldir. Fakat iradî yönelişi, yukarıdan aşağıya indirmekte veya insanın kendi sınırlarına sıkıştırmaktadır. Marksizm iyi bir tarihîcilik örneğidir. Meselâ ihtilal ve devrimler güneş tutulması gibidirler, vakti saati gelince oluverirler ve önceden de bilinebilirler. Öbür taraftan işi hareketlendirecek dernek v.s. kurarlar. Oysa güneş tutulması için dernek kurulması gerekmemektedir. Bu, Marksist tarihîciliğin bir çelişkisidir.

Tarihîlik, tarihîciliğe dönüştürülürse, olanlar orijinalliğini ve evrenselliğini kaybeder ve determinizmin dişlileri arasında öğütülüp değiştirilen vasıtalar haline gelirler.

Orijinallik ve evrensellik arasında da bir çelişki mevcuttur. Tarihî ve sosyolojik manâda orijinal olma, evrenselle çatışır görünüyor. Dikkat edeceğimiz husus, orijinalin "benzer örnekler" arzu edildiği yahut edilmediği için evrensellikle bağdaşabileceğidir.

---

[1] Hamilton A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, 345-346.

Tarihîciliği geçersiz kılabilecekler arasında, insan zekasının kullanılma yönü, inançlar ve bunlara ait değişmeler ve nihayet bilginin artışıdır. "İnsan bilgisinin artması diye bir şey varsa, yarını bilemeyiz."[1]

Tabiatın ve tarihin kaderi bileşiminde, tarihin kaderi insan tabiatının kaderi ile ve sosyal şartların kaderi ile birleşir. İtiraf etmek gerekirse hümanizm tarihîcilikle bağdaşmaz. Fakat hümanizm, insan hürriyetini esas alıyorum derken, tarihî maddeciliğin giderek aşağı doğru arttırdığı kader katmanlarının içinde boğulmaya teslim olmuş, ilahî kaderle başbaşalığını terk ettiği için yalnızlığını giderecek ve sıçramayı yaptıracak destekten mahrum kalmış gibidir. Kendine güveni ve kendini yine kendisiyle belirlemesi, sıçramayı yukarı doğru olandan çok, aşağı doğru yapmasına sebep olmuş, müspet adımlar da geçici olmuştur. Bunlar iyi bilinmeden, İslâm toplumlarının durgunluk sebeplerini doğru tahlil etmek, hele geleceğine ait söz söylemek zordur. Hümanizmle ilgili olarak, bazı tarih veya ilim felsefelerine özenti ile yapılan, hümanizm-medeniyet ilişkisiyle ilgili yanıltıcı iddialara kapılan yorumlar, müslümanın meselelerini çözeyim derken, Batı'nın düştüğü bunalımları anlamayı engelleyebilir. Halbuki Toynbee'nin dediği gibi, İslâm dünyası, üstünlük güçlerini şimdi yeniden harekete geçirmeye başlamış gibidir. Toynbee'ye göre İslâm, gerçekte Doğulu bir din değildir. Hıristiyanlıktan daha Batılı, Hıristiyanlık ise İslâm'dan daha doğuludur."[2] Ama bugün Batı, değişik bir mâna ve kültür kılıfına sokulmuştur. Bu haliyle Batı kültürü, bütün güç ve baskısına rağmen, Claude Levi Straus'un belirttiği gibi, kendini İslâm karşısında savunmak durumuna düşmüştür.[3] Acaba İslâm'ın günümüzdeki uyanışı, Pellicani'nin dediği şekilde "modernliğe karşı bir tepki niteliği taşıdığı, dinî geleneklerin çözülmesini ne pahasına olursa olsun önlemekle yükümlü olduğu"[4] sınırlarda mıdır? Bu, tartışmaya açık bir konudur. Geleneklerin çözülmesini istemediği doğrudur, fakat onları ayıklamaya ve yer yer sorgulamaya tâbi tuttuğu ve geleceğe daha çok açıldığı da doğrudur. Eski Yunan ve Roma'yı temel alan kültürün Batıda gerçek insanlığa yol açmadığını sezen Toynbee, insanlık ile çatışan ırkçılığı önleyecek olan İslâmiyet'tir, demektedir. Savaşı kaybetmiş görünen İslâm ruhu, Toybee'ye göre, ırkçılık karşıtı ilkeleri ile, içki yasaklığı ile, hoşgörü ve barış yoluyla, Batı'nın bu doğrultudaki zaaf ve yanlışlıkları karşısında tekrar kazanabilecek kadar güçlüdür."[5] Tabiatiyle İslâm'ın güçlü yönlerinin bunlardan ibaret olmadığını, yükümlülüğünün sadece yanlışları tamir etmekten ibaret bulunmadığını Toynbee biliyordu.

---

[1] Karl Raimund Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, 25.

[2] Bk. Arnold J. Toynbee'den naklen: Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, 124.

[3] Luciano Pellicani, "Üçüncü Dünya Ülkelerinde Demokrasinin Geleceği, İslâm Ülkeleri Örneği", *Türkiye Günlüğü*, 186.

[4] Luciano Pellicani, "Üçüncü Dünya Ülkelerinde Demokrasinin Geleceği, İslâm Ülkeleri Örneği", *Türkiye Günlüğü*, 191.

[5] Arnold J. Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 195-196.

## III. LİBERALİZM-HÜMANİZM-LAİKLİK

### A. HÜRRİYET ve HÜMANİZM

Hümanizm bir tarafıyla Marksizm'e uzandığı gibi, esas hedefini hürriyetten ve ferdiyetçilikten doğan liberalist felsefe ve siyasetlerde toplayarak dinamizmini devam ettirmek ister. İnsancı felsefe ferdiyetçi, liberalist, laik zeminde odaklaşır. Bunlar için hürriyeti kendine mal etmesi gerekmektedir.

John Dewey hürriyet meselesine şu sorularla başlar: "Hürriyet nedir, niçin değerlidir? Doğuştan mı vardır, bir takım özel olaylardan mı doğmuştur? Amaç mı, yoksa başka şeyler edinmemize yarayan bir araç mıdır? Hürriyet, ardından bir takım sorumluluklar getirir mi?"[1] John Dewey'e göre hürriyet, bu soruların cevaplarından önce, ideolojilere ve geleneğe göre anlam kazanmış ve şekillenmiştir. Meselâ, "devrim felsefelerince insanlığın tabii hakkı olan ferdî hürriyet, Alman filozoflarınca ilkel ve duyusal hayvanlıktan başka bir şey değildir. İngiliz ve Amerikan geleneğinde hürriyet, fert ve ferdilik kavramına, kıta Avrupa'sında akılcılık kavramına bağlanmıştır."[2]

"Hürriyetten farklı mânalar kastedildiği, ideolojiye, felsefî kanaata, siyasî görüşe göre değiştiği için tam bir tanım mümkün olmamaktadır. Kafesteki kuş veya aslan, havada uçan kuş, elektronların cüzî iradesi gibi madde ve hayvan için kullanılabilen hürriyet kavramında, insanın farklı durumu nedir? İnsana ait hürriyet, "alanı" ile belirir. İki açıdan bir alan ortaya çıkar. Biri sebeplerle seçme fiili arasındaki bağ, diğeri bunları aşan Mutlak Varlık Allah ile ilişkidir."[3] İkinci açıdan alan üzerinde çok az durulmuştur. Hümanizm, buradan özellikle kaçmıştır.

Hürriyet için bir dayanak, bir değerler sistemi lazımdır. Aksi halde hürriyet ile başıboşluk karıştırılır. Cevhersiz ve değersiz hürriyet anlayışı, hiçbir zaman bir cemaatin ve bir devletin temeli olamayan ferdin keyfî tavrıdır ki, Kant buna vahşi hürriyet diyor.[4] Bu tür hürriyeti bile bozan bağlılıklar vardır.

Raz'a göre "bütünüyle muhtar bir kimse mümkün bir şey değildir. Her türlü biyolojik ve toplumsal belirleyicinin dışında, ilerlerken kendi tabiatını yaratan mükemmel bir varlık ideali, tutarsız bir düştür."[5] Böyle bir hür varlık, ancak Mutlak Varlık Allah'tır.

Hegel'de hürriyet, tabiatın amansız zorunluğuyla özdeş olur, akıl bir doğum arızasıyla ortadan kalkar, hürriyet felsefesi yine zorunluk felsefesine dönüşür."[6] Hegel'de fert, başkası aracılığıyla kendi olabilir. Şuur, kendini sadece başka bir şuurla doyurur. Fakat fertler eşit olmalıdır. Olmadığı sürece savaş sürer. Savaşı

---

[1] John Dewey, *Özgürlük ve Kültür*, 9.
[2] John Dewey, *Özgürlük ve Kültür*, 28, 35.
[3] Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, 9-10, 57.
[4] Bk. Walter Hamel, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, 69.
[5] Mendus'tan naklen Melih Yürüşen, *Ahlakî ve Siyasî Hoşgörü*, 224.
[6] Herbert Marcuse, *Mantık ve İhtilal*, 261-262.

sona erdirme, hürriyetine kavuşma yoludur. Ancak doğru şuur, Ben değil, Biz'dir. Biz olan Ben, Ben olan Biz'dir."[1] Hegel, Fransız ihtilalinin sonucunu, hürriyetin gerçekleşmesi değil, yeni bir despotluğun ortaya çıkışı olarak görür. O, yıkıcı hürriyetin serbest kalmasıdır. Hürriyeti gerçekleştirecek olan fertler değil, devlettir. Fertler tarafından devlete karşı ferdin kurtuluşu yürütüldüğü sürece, sonu dehşet, zorunluluk ve yıkımla biter.[2] Mustafa Kemal'e göre insanlık, hürriyetten büyümüş, ondan ilham almış, onu örnek almıştır."[3] Bergson'a göre "biz yaratıcı hürriyetin sezgisine hareket halinde sahip oluyoruz. Zorunlu belirleme (determinizm) fikrinin her türlü mânayı yitirdiği müşahhas süre içinde, gerçek bulunduğumuz yerde, bizzat kendimizi idrak ettiğimiz yerde, cüzi irade ile ilgili tartışmalar biter, hürriyet başlar."[4] Yine Bergson'a göre "tefekkür etmeyen insan hür, ama yarı hürdür. Tefekkür ettiğinde kendi kendinin efendisidir, kendi kendini tayin eder, hürdür. Kendi kendiliğindenliği üzerinde kendi iradesinin üstünlüğünü dikkate alır."[5] Hürriyet, tabiatın zorunluluğundan sosyal zorunluluğa, oradan ferde dönmüştür. "Geleneksel toplumda insan hür değildir, çünkü hürriyet şartları mevcut değildir."[6] deniyor. Modern toplumda hürriyetin şartlarını sadece görünüş haline sokan bağlılıklar ve zorunluluklar daha da artmıştır. Modernleşme insanın hürleşmesini gerçekleştirmeliyken, insan unsuruna yeterince yer verilmediği, toplumun ve örgütlerin sesi kişinin sesinden fazla duyulduğu için, gerçekleştiremedi."[7] Hürriyetin öğrenilen bir şey olması da çelişik bir durumdur. Hem bağımsız ve çevresinin üstünde, hem öğrenilen bir şey çelişiktir.

Hürriyet, hakikati arama yolu mudur? Bu da üzerinde durulacak önemli bir husustur. Fakat hakikati arama için elzem olan hürriyet, dışa çevrilmiş bir amaç, aynı zamanda benliğin tatminini arama şekline dönüştürülmüştür. Halbuki "hakikati bulacağız diye insanların mahremiyetine girmeye, aile sırlarını gizleyen perdeleri kaldırmaya ve oralarda tecessüsümüzü tatmin edecek şeyler aramaya hakkımız olmadığı"[8] gibi, bu arama, hem hürriyetin, hem hakikati aramanın istismarı olur. Fertçilik ve liberalizmle zenginleşen hümanizm, hakikati arama yerine, Ben'in dizginlerini gevşetmeyi hürriyet meselesi olarak almıştır. Aklı da buna alet etmiştir. Halbuki nizam içindeki rollerimizin en önemlisi, hakikate yönelmedir. Hürriyeti, bu rolü icra kudretinde aramalıdır. "İnsanın insiyaklarına bağlanan fertçilik ve liberalizm, hürriyetçilik kisvesine bürünerek, insanların birbirini yere vurmalarından ibaret anarşiyi doğuruyor. Halbuki hürriyet, aklın bize çizdiği nizam içindeki rolümüzü yapabilme iktidarıdır. İnsiyaklarımıza karşı gelebilme kudretidir, bizdeki yaratıcılıktır."[9] Biz ancak bu şekilde arayışı gerçekleştirebilir, kendi yerimizi doğru tayin edebiliriz. Liberalizm ve fertçilik, hürriyetle aldatıcı bir beraberliğe sahiptir. Liberalistler aynı zamanda, din ve Allah'a karşı çıkış için de muhtariyet ve hürriyetle özdeşleşmek isterler. Sosyalizm ve Mark-

---

[1] Herbert Marcuse, *Mantık ve İhtilal*, 149-150.
[2] Bk. Herbert Marcuse, *Mantık ve İhtilal*, 123-124, 129.
[3] Nélia Pavlova, *Au Pays Du Ghazi*, 37.
[4] Bk. A. Devaux, "Liberté", *Bergson et Nous*, 167.
[5] Zaragüeta, "Liberté", *Bergson et Nous*, 178.
[6] Suna Kili, *1960-1975 Döneminde Cumhuriyet Halk Partisi'nde Gelişmeler*, 11.
[7] Suna Kili, *1960-1975 Döneminde Cumhuriyet Halk Partisi'nde Gelişmeler*, 10-11.
[8] Paul Hazard, *Batı Düşüncesinde Büyük Değişme* I, 39-40.
[9] Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, 97-98.

sizm ise kendi kendini belirlemeye karşı çıktıkları için muhtarlığa karşıdır. Fakat bu karşı çıkışlan din ve Allah adına değildir. Onlar için önemli olan, Mendus'un dediği gibi, "ne hürriyet, ne muhtarlıktır. Uzlaşmadır ve insanın tabiatı gereği olan çeşitlilik yerine, amaçlar konusunda çok sınırlı ve tekdüze bir temeldir."[1]

Gerek nazarî, gerek amelî hürriyet "esas yerini dinde bulur."[2] "İnanma sadece nazarî bir eğilim değildir. İnsanın metafizik nizamı olduğu için tabii tarzıdır. Her şeyi ihtiva eder. İnsan şahsiyeti ve toplum için hürriyetin kurucu değerleri, onun içindedir. Tek tek fertlerin hürriyetleri, onlann bizzat kendileri için değil, bilakis kararlann mutlak değerlere göre isabetli seçilmesi ve gerçekleştirilmesi için mevcuttur. Tek tek fertlere ait hürriyetçilik görüşü, anarşi ve diktanın sebebidir."[3] Dini teslimiyet ile pasiflik aynı şey değildirler. Varoluşçuluğun sözünü ettiği hürriyet salt bir boşluktur. Bu hürriyet sadece seçme ile sınırlanıyor. O da seçmede gerçekten hür ise. Hakiki hürriyet, Blondel, Bergson, Marcel'in de anladıkları gibi, öz varlığın ifadesi olan kurtuluştur. Bunun yolu da kendini mutlak hür olana göre terbiye etmesinden geçiyor. "İnsanın nefsini terbiye etmesi daha büyük hürriyettir."[4]

Hürriyet, galiba dünya durdukça tartışılacaktır. Parça ve bütün münasebeti, tartışmanın ağırlık merkezini oluşturur ki, fert ve diğer fert, fert ve cemiyet, fert ve devlet gerçeğinden önce gelen değil ama, bunların temellerine oturan bir meseledir ve insanın içinde bulunduğu varlık söz konusudur. Ancak hürriyet ve devlet ilişkisi cümlesinden olan hürriyet ve hak ilişkisi, bize daha yakın gerçekler dünyasındandır.

Doğuştan gelen, diğer deyişle yaratıcının verdiği hak ve hürriyet ile cemiyetin ve devletin tanıdığı hak ve hürriyetler, bazen paralel, bazen çelişik bulunurlar. "Devlet, hükmî şahıs ve müşterek irade olarak hukukî bir değerlendirme içine girer. Hür olan ve sorumlu bulunan hakikî şahıslardır."[5] Fakat hakikî şahısların mutlak hürriyeti, bu sefer devletle sınırlanmıştır. Hürriyet tarafına ağırlığını en fazla koyanlardan J. Lock'a göre, "kendi sivil çıkarlarını ilerletmek, kazanmak ve korumak için oluşturulan bir toplum demek olsa da hiçbir devlet, hiçbir yönetim, mutlak hürriyete izin vermez."[6] Fakat hürriyeti arttırmaktan, bunun yollarını aramaktan insanlık vazgeçmiş değildir. Demokrasi de insana yetmez olmuştur. "Artık hürriyet kavramı yerine bir kurtuluşu bekleyiş geçmiştir. Hürriyete dayalı demokrasi, hür bir evrenin yönetilmesi tarzı idi. Şimdi insanın kurtuluşunun yaratılma aleti olmuştur."[7]

Hümanizmin "üstün insan" temsilcileri hürriyet arayıp hürriyete karşı çıkmışlardır. Demokrasi ile eşdeğer alınacak halk, bunlara göre hürriyetle taltif edilemez. Bunlar acıma ahlakına maruzdur. Hür olan ve ahlaklı olan kahramandır, üstün insandır. Nietzsche'ye göre "bugünün Avrupa'sının ahlakı sürü hayvanı

---

[1] S. Mendus'tan naklen Melih Yürüşen, *Ahlakî ve Siyasî Hoşgörü*, 152-153.

[2] Loctantius, Kirchenvater, 106'dan naklen Walter Hamel, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, 49.

[3] Walter Hamel, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, 49-50.

[4] Nilüfer Göle, "Genç Sosyologlarla Sosyologca Bir Söyleşi", *Sosyoloji Konuşmalan 1993-1994*, 63.

[5] Walter Hamel, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, 75.

[6] S. Mendus'tan naklen Melih Yürüşen, *Ahlakî ve Siyasî Hoşgörü*, 60, 64.

[7] Georges Burdeau, *Demokrasi*, 9.

ahlakıdır. Demokratik hareket de Hıristiyanlığın mirasıdır. Acıma aşınlığı demokratik çağa özgüdür ve insanın küçülme biçimidir, değerinin düşürülmesidir."[1]

Öbür taraftan hürriyetin istismarından söz edilebilir ki hümanizm bunu da kucaklamaktadır. "Oxford Üniversitesi Hümanist Topluluğu, imza toplayarak homoseksüellikle ilgili yasanın değiştirilmesi peşinde koşma"yı[2], hümanist anlayışla yapmaktadır. Bu anlayışın tarihi koridorlarındaki istifler böyle idi. "Allahsızların, deistlerin, vahye inanmayanların, dine ilgisiz kalanların toplandığı genel ad, hür düşünceliler idi ve daima şüphe ve inkâr içinde idiler. Hür düşünürlük, bir taraftan dinsizlik mânasına geliyor, bir taraftan da zevk ve sefa içinde yaşanan hayat demek oluyordu.[3] Fert ile devletin, hürriyet-haklar-görevler yönünden, yeniden ve bilerek ele alınmasında, Rönesans denilen dönemden sonra bir gelişme olduğu reddedilemez. Devlet, John Locke'un belirttiği gibi, "fertlerin hak ve hürriyetlerini koruma yolunda bir sözleşme"[4] seviyesine erişmişti. Fakat bu hak ve hürriyet anlayışı giderek tabiata, cemiyete ve Allah'a bir isyan şekline dönüştü. "İnsanın baş köşeye oturtulması"[5] bunu gerektirmişti.

Daha fazla yanılgıya yol açan, son zamanlarda gündeme gelmiş "devletin hürriyeti" meselesi olmuştur. Devlet ancak başka devletlere karşı hürdür. Kendi toplumuna, kültürüne, tarihine, değerlerine karşı devlet hür olamaz. Hürriyetler için devlete sığınılması, devletin hür olması kavramını doğurmaz. Aksine devlet gerçekten hür ise, kişilerin hürriyetinin teminatı ortadan kalkar. Çünkü fertlere hürriyet vermesi kadar vermemesi de devletin hür olması gereği olacaktır. Devletin hürriyeti ile, onun belli bir dini inanca, bir ideolojiye bağlı olmaması ve tarafsız olması kastediliyor. Devletin tarafsız olması meselesini ileride tartışacağız. Hür ve/veya tarafsız olmak için hiçbir inanca bağlı olmamak gerekiyorsa, bu, kişiler için de geçerlidir ve herhangi bir şeye inanan, hür olamaz demektir. Bu yola girmek hürriyetin olmadığını söylemenin bir başka şeklidir. Halbuki inançla hürriyet arasındaki ilgi olumludur.

Hümanizmin hürriyetle olduğundan fazla moderncilikle (modernizm) başı derde girmektedir. Moderncilik felsefesinin hümanizmle birleşen yanı, ikisinde de merkezden Allah'ın kaldırılmasıdır. Hümanizmin, varlıkta merkezi, Allah'tan insana verdiğini biliyoruz. Modernizm "toplumun merkezindeki Allah'ın yerine bilimi koyarak, dini inançlara, en iyi ihtimalle, ancak özel hayat dahilinde bir yer bırakır."[6] Ancak hümanizmin insanı ön plana çıkarmasına karşılık, modernizm onu kaybettirme tehlikesi getirir. Hümanizmle artık bütünleşmiş olan ferdiyetçilik ve hürriyet, tehlikeye girer. Alain Touraine, "modern dünya, ferdiyetçiliği tehdit etmektedir."[7] diyor. Geleneksel toplumun da ferdiyetçiliğe zıt olduğu söylenir.

---

[1] Friedrich Nietzcshe, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 109-110.

[2] D. Pollock, *"Kenneth Harris ile Yaptığı Konuşmalar"dan, Hümanizm Üstüne Konuşmalar*, 53.

[3] Paul Hazard, *Batı Düşüncesinde Büyük Değişme* I, 149-150.

[4] Tunçay ve Kapari'den naklen Ahmet Mumcu, *Atatürkün Kültür Anlayışında Vicdan ve Din Özgürlüğünün Yeri*, 16.

[5] Ahmet Mumcu, *Atatürkün Kültür Anlayışında Vicdan ve Din Özgürlüğünün Yeri*, 15.

[6] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 23-24.

[7] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 58.

Ferdiyetçi felsefeye zıttır ama ferdi tehdit etmez. Aksine gelenek, onu korumak içindir.

## B. FERDİYETÇİLİK ve HÜMANİZM

Yalnız hürriyet kavramı değil, fert bağımsızlığı ve kendi kendini belirleme, ferdiyetçi felsefenin temel değerleri oldu. Diğer bir temel değeri, haz ve faydadır. Hakikati arayan bir felsefe anlayışına da talip olmuş olan ferdiyetçilik, haz ve fayda felsefesinin filozoflanna kavuşmakta gecikmemişti. Toplumsal faydacılığı ile bilinen J. Stuart Mill, gerçekte ferdiyetçiliğe inanan biriydi. Mill'de "tek hakikat, kişilik tiplerindeki büyük çeşitliliğin ve insan tabiatının sayısız ve çelişkili doğrultularda genişletmekte tam hürriyetinin önemidir ve Mill, sınırsız ferdiyetçiliğe ve çeşitliliğe"[1] inanır. Onun haz ve fayda felsefesi, ferdiliğe doğru toplumsal gelişme gösteren bir hazcılık ve faydacılıktır. Bilinen toplumsal faydacılığı buradan geliyor. Locke, özel dinî hoşgörü üzerinde durduğu halde, Mill, genel hürriyet kavramı üzerinde durmuştur. Dinî veya diğer alanlara ait hiçbir bağlılığı içine almayan ve sınırsız çeşitliliği ihtiva eden bir alanı araştınr. Ferdiyeti ezen her şey despotluktur. Locke, kiliseye tepkiyi, Mill genel olarak geleneğe tepkiyi esas almıştı. Ona göre geleneğin zorbalığına, kilisenin ve devletin zorbalıkları eklenmiştir. Mill'e göre "geleneğin zorbalığı, her yerde insanlığın karşısına dikilen engeldir. Geleneği, Çinli kadının ayaklarını cendereye sokma örneğiyle temsil ettirir. İşte bu tip zorbalık, yani gelenek, hürriyet ruhuna, ilerleme ve gelişme ruhuna karşı sürekli bir düşmanlık içindedir."[2] Bu çizgiyi devam ettirenler, ferdiyetçiliği "çağdaş batınîlik ve mistik derebeylik içinde bir töre dışılık ve itiraz tecrübesi"[3] olarak gördüler.

Hegel'e göre "medenî toplumda bütün fertler, bütüne karşı çıktıkları özel çıkarlara sahiptirler. Kanun akılla ortaya konarak maddeleşir, mülkü korur. Hür zihinden başka, ondan ayrılabilir her şey mülk durumuna getirilebilir."[4] Kanun hür kişilerin kendi akıllarından çıkar ama maddeleşmiştir ve ferdiyetçiliğe karşıt hale gelmiştir. Touraine'e göre de "ferdiyetçiliğe zıt düşüncelerin başında akılcı düşünce gelir. Çünkü hem evrensel bir ilkeye, yani akılcı düşüncenin ispatlandığı gerçeğe başvurulup, hem de ferdiyetçilik savunulamaz. Yalnız herkesin gerçeği arama ve ortaya dökme hürriyetini savunma bunun dışındadır."[5]

Bir felsefî yönelişi bulunmakla beraber gerçeği aramakla pek başıhoş olmayan ferdiyetçilik, akla uygun davranmakla kendini sorumlu görmemiştir. "Tıpkı fertler gibi toplumlar da bazen akla uygun olarak davranmazlar."[6] Davranış, ferdî ve toplumsal benliğe indirgenebilir. Bu noktada, iddialı olduğu akılcılık ile ferdiyetçilik çıkmazlarına aldırmayan, çünkü her şeyi insanda eriten hümanizmle

---

[1] Mendus, Toleration and The Limits of Liberalism, 44'den naklen Melih Yürüşen, *Ahlakî ve Siyasî Hoşgörü*, 115, 116.

[2] J. S. Mill, Özgürlük Üstüne'den naklen Melih Yürüşen, *Ahlakî ve Siyasî Hoşgörü*, 125-129.

[3] Bk. Françoise Champion, "Individualisme, Protestation Holiste et Hétéronomie dans les Mouvences Mystiques et Ésotériques Contemporaines," *Social Compass*, 38 (1) 1991, 33.

[4] Herbert Marcuse, *Mantık ve İhtilal*, 252-253.

[5] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 295.

[6] Maurice Duverger, *Batının İki Yüzü*, 224.

ferdiyetçilik buluşacaktır. René Guénon'a göre "ferdiyetçilik, ferdi aşan herhangi bir ilke tanımaz ve bunun sonucu medeniyeti bütünüyle beşerî unsurlara indirir ve bu sebeple de hümanizmle aynı şeydir ve dindışı özellikleri taşır."[1] "Hümanizm öncelikle fertçilik biçiminde belirir. Gerçekte bedenin kendisi gibi ölümlü olan ve kötüye kullanılarak gerçek merkezin dışında bir hayali merkez gibi kullanılan "Ben" kavramına dayanılması, hümanizmin özelliğidir. Modern olan her şeyin kökünden gerçek dışı olması bundan ileri gelir. Her şey sun'idir. Gerçek anlamda varolmanın yerini, her alandaki tatmin bulunmaz istekler ve Ben almıştır."[2]

Evrensellik, artık telkine, baskıya, güçlere dayanmakta, akılcılık ve insanîlik vasıta olarak kullanılmaktadır. Çünkü evrenselleşme ferdileşme ile birleşmiştir. "Ferdileşme evrenselleşme ile el ele ilerliyor, ileride tek, evrensel bir iktisadın doğuşuna tanık olacağız, biz evrenselleşirken ferdin önemi ve gücü artacak"[3] deniyor. Bu iddiada görülemeyen gerçek, iktisadî bir emperyalizmin daha da büyütüldüğü ve tekelde toplandığı ve ferdin yalnızlaştığı, bunalımlarının arttığıdır.

## C. LİBERALİZM ve HÜMANİZM

Hürriyet ve ferdiyetçilik, daha geniş bir felsefe olan liberalizm içinde, kendilerini bulurlar veya bulmazlar. Hakikati arayan bir felsefe anlayışına her ne kadar talip olmuşsa da ferdiyetçilik, ferdî girişimleri desteklemek sınırlarını aştığı için hürriyet ile yetinmediği gibi, "her şeyi fert açısından değerlendirdiği ve her işte ferdi esas alarak onun açlığını doyurmak" istediği için de, hakikat arayıcılığından yan çizebilir. "Ferdiyetçilik, liberalizmin temel konusu olur ve liberalizm ferdiyetçilik ile kabaran alt yapı üzerinde serpilerek boy atar ve gelişir."[4] Felsefe olarak liberalizm, gerçekte ferdiyetçilikten daha derinde, kökü ampirizm ve pozitivizmden güç alan, dalları siyasette, devlette, kapitalizm ve demokrasilerde meyve vermeye çalışan, bir yöneliş arz eder.

Liberalizm, hümanist karakterli liberal fikriyatı ve liberal burjuva sınıfını benimsemiş olan[5] ve daha önemlisi ampirizmin değerli bir temsilcisi bulunan John Locke'u (1632-1704) kendine dayanak seçmiş görünüyor. Locke, doğuştan kavram ve düşüncenin olmadığını savunur. Bunların doğuştan mı geldiği, sonradan mı kazanıldığı felsefî müzakeresi bir tarafa, Locke, ürettiği bilgi felsefesiyle iki şeye birden, hem pozitivizme, hem subjektif idealizme kapı açmıştır. Fikirlerimiz doğuştan değil, kazanılmıştır. Locke'a göre bir kavramın ruhta önceden kazılı olduğunu söylemek, aynı zamanda ruhun bilinmediğini iddia etmek çelişkisi, idraki yokluk derecesine indirir. Doğuştan sadece kabiliyetlerimiz vardır. Kavramlar ise deneyden gelir. Matematik kavramlar da doğuştan değildir, nesnelerden gelir. Dış deney nesneleri verir. İç deney ruhun işlemleridir. Bu ise deneyden edinilmiş duyumları birbirine bağlaması, düzenlemesi ve soyutlamasından ibarettir. Kardan, sütten, kireçten gelen duyumlardan, öteki kavramları bir tarafa bırakıp, yalnız beyaz kavramına ulaşma, bir soyutlamadır. Gerçekte beyaz, be-

---

[1] René Guénon, *La Crise du Monde Moderne*, 90.
[2] Julius Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, 462.
[3] John Naisbitt, Patricia Aburdene, *Megatrends 2000 Büyük Yönelimler*, 270.
[4] İsmail Kürşad, "Milliyetçilik ve Liberalizm", *Kurultay Gazetesi*, 10.
[5] Orhan Münir Çağıl, *İnsan Hakları ve Tabii Hukuk*, 101.

yazlık diye bir şey yoktur. Bunlar nesnelerin niteliğine bizim taktığımız addır. Küllî kavramlar anlayışında Locke böylece nominalist (isimci) dir. Pozitivizme açılarak kapılardan biri bu nominalizm olacaktır. Çünkü küllî kavramlar gerçek değildirler, gerçek ferdilerdir.

Pozitivizme açılacak kapılardan biri de nominalizmle köprü kurabileceğimiz Locke'un da mensup olduğu ampirizmdir. Ampirizm, pozitivizm şuurunun ve bir açık kapı bularak materyalizm şuurunun kaynağını teşkil eder. Çünkü eğer ben, tabiatı ve çevreyi aşan önceden hiçbir varoluş özü taşımıyorsam, sahip olduğum özellik ve kabiliyetler tekâmül neticesi oluşmuşsa, her şey maddenin ve çevrenin ürünü demektir ve idrakim de bunlara bağımlı olacaktır. Bu, materyalizme doğru koşmak anlamına gelir. Ampirizmin her çeşidi bunu ifade eder.

Locke'a göre, deneyden gelen tasarımlar ruhumuzda işlenirken, bunu duymak ve yaşamaktan iç deney meydana gelmiş olur. Ona göre ruhun hep düşünmekte olduğu iddiası doğru değildir. Kavramlar için duyu izlenimleri almak zorundadır. Kendi şuurumuzun farkında oluşuna, soyut bir akıl yürütme ile değil, ampirik bir yolla, psikolojik bir çözümleme ile varılır. Tanrı kavramı da doğuştan değildir. Bu kavramı biz, iç duyumları edindiğimiz manevî nitelikleri genişletmekle, yüceltmekle meydana getiririz. Locke, metafiziğe kapalıdır. Ancak kendimiz üzerine bilgimiz olabilir, nesneler için böyle bir bilgimiz yoktur. "Doğru", "doğruluk" ve "doğru bilgi", tasarımların objelere uygun olmasında değil, tasarımların kendi aralarında birbirine uymasında aranmalıdır. "Doğruluk", tasarımların birbirine doğru olarak bağlanmasından başka bir şey değildir. Duyumlar, yalnız nesnelerin üzerindeki etkilerdir. Nitelik, nesnenin bizde bir etki yaratmak, yani idrakimizde belli bir tasanm yaratmak yeteneğidir. Hiçbir duyumun, gerçeği olduğu gibi karşıladığını garanti edemeyiz. Gerçi uzay ve zaman ilintileri "ilk nitelikler"dir, objenin gerçek nitelikleridir ama bunlar hiçbir zaman tam bir güvenlikle görülüp gösterilemezler. Dış dünya ile ilgili bilgimiz epey cılızdır. Hiçbir idrak, gerçeğin tam yansıması olamıyor. Dış dünyayı madde olarak aldığımızda, Locke bunun, yani maddenin düşünen süje olduğunu söyler.

Cevher fikrine de karşı çıkan Locke'a göre ne maddede maddî cevher, ne ruhta ruhî cevher vardır.[1]

Dış varlıktan aldığımız bilgilerin doğru olduğunu iddia edemeyeceğimizi söylemekle rölativizme ulaşan Locke, felsefeyi insan idrakini aşan şeyden vazgeçmeye mecbur etmekle metafiziği reddetmiş olarak, "doğru"yu sadece insan idrakinin kendi içindeki münasebet ve tutarlılığa indirmekte ve böylece dine de kapıları kapatmaktadır. Çünkü "doğru olan" bulunmayınca din yoktur. Doğruya ait, nesneleri ve münasebetleri aşan, mantığın da dayanağını teşkil eden doğru kavramı, bu derece münasebetlere bağımlıysa, bu münasebetin ve uyumun doğru veya yanlış olduğunu nasıl bileceğiz? Tasarımların kendi aralarında birbirine uymasının doğru veya yanlış olduğunu, en azından izafiyete sürüklenmediğini nasıl kabul edeceğiz? Bu durumda "doğru" kavramını tamamen kaldırmak daha isabetli olacaktır. Locke'un sistemini bir çırpıda yıkacak bu oyuk, gözden kaçmışa benzemektedir.

---

[1] Locke için bk. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 259-283; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 330-342.

Doğru olana bizi aşan mutlak bir dayanağın rehberlik etmesini istemek başka, doğrudan vazgeçmek, hatta ona cephe almak başkadır. Locke'u takip ettiğimiz zaman, doğru bulunmadığı, sadece münasebetlere indirildiği için her neye olursa olsun inanabileceğimiz ve bunda serbest olduğumuz hatıra geliyor ki bu sübjektif hal, müsamaha görebilecek olandır. Din, böyle bir sübjektifliğe indirildiği içindir ki liberalistler, John Locke gibi bir filozofu seçmişlerdir ve liberalizm ve laiklik kaynaşması için bunda isabet etmişlerdir.

Locke'un sübjektif idealizme açılan kapısından da aynı yere vanrız. Madem ki cevher fikri yanlıştır, madem ki varlık ancak süjeye aktanlmak suretiyle varlık oluyor, madem ki madde süjeleşiyor, ruhîleşiyor, o halde var olmak idrak etmek yahut idrak edilmiş olmaktır. Böylece Locke'dan Berkeley doğuyor. Nasıl renk ancak gören için, koku ancak duyan için, lezzet ancak tat alan için varsa, şekil ve hareket de ancak onları idrak eden için vardır. Duyan şahsı kaldırınız, duyular âlemini kaldırmış olursunuz. Eşyayı meydana getiren ruhtur. Eşya, onları gören şahıslardan ayrı olarak mevcut değildir.

Dış duyumculukla pozitivizme -ki objektif rölativizm demektir- kapıları açılan ve aynı yolla materyalizme varan Locke sensualizmi (duyumculuğu) -ki buradan Condillac doğacaktır, henüz Condillac materyalist değildir ama bir iki adım daha atılınca materyalizme vanlacaktır- iç duyumculukla da spiritualizme ve subjektif idealizme (Berkeley) varmıştır. Her iki kanalda da dine yer bulunmayacak, sadece "inanç" seviyesinde bir dine göz yumma şekli, siyasî otoriteye teklif edilebilecektir.

Liberalizm Locke'a dayanırken, bizi yanıltan ve fikrî bunalıma sürükleyen önemli bir nokta daha var ki bu, hürriyet meselesidir. Kendi dibindeki oyuklardan biri de budur. Leibniz ve Spinoza ile hürriyet nokta-i nazarında birleşen Locke'a göre "irade zaruretin zıddı değil, baskının zıddıdır. Hürriyet, iradenin bir özelliği değildir. Bu bir kuvvet veya melekedir, hürriyet başka bir melekedir. Hür bir iradeden söz etmek anlamsızdır. Biz istemek hususunda hür değiliz. İradeyi zihin tayin eder ve zihin de mutluluk isteği tarafından tayin edilir. Locke'un mutlak hürriyetten yana olduğunu zanneden bazı yazarlar onun, insanı devlet baskısından kurtarmak isterken başka bir zarurete bağladığının farkında değildirler.

Sübjektivist, rölativist, objektif rölativist (pozitivist) olan John Locke, iradehürriyet meselesiyle de indeterminizme karşı çıkarak deterministtir."[1]

Liberalizm nazariyecileri telifçiliğe başvurmuşlardır. Bir taraftan aydınlanma çağıyla kendilerini ahenkleştirirken, bir taraftan dine yer verdiklerini iddia etmektedirler ki, aydınlanma çağı dediklerinin önemli özelliklerinden biri dinsizliktir ve akıl dini diye bir doktrin geliştirmişlerdi. O devrin sınır tanımaz akılcılığıyla dine yer vermeyi telif edebilmektedirler. Çıkmazdan kurtulabilmek için liberal akılcılık ve kurucu akılcılık diye akılcılığı ayırmaya çalışmışlardır. Liberal akılcılığın diğeri gibi felsefî olmadığı iddiasındadırlar. Gerçekte liberal akılcılık pragmatizmle birleşerek yine felsefî kimliğe bürünmüştür.

Pragmatizmle birleşen liberal akılcılık, sonuçta ferdin zararına dönebilecek durumlarda temel akılcılıkla çatışabilir mi? Her şeyin kâra ve çıkara tahsis edilmesiyle sosyal denge bozulabilir, vazife anlayışı dumura uğrayabilir. Bu durumda

---

[1] Bk. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 259-283; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 330-342.

bunalım, devlete sanlarak, topluma biraz daha katılık hakkı vererek, icabında istihdama dönük harcamalarda bulunarak, atlatılır. Toplum öne çıkmış olur. Yani akıl öne çıkmıştır. Bu bakımdan akıl ile liberalizm uyuşmayabilir.[1]

Akılcılığı ayıranlar, liberalizmi yalnızca bir siyasî doktrin olarak görmeyi denemektedirler. Bu gibilerce liberalizmin hem J. Locke gibi filozoflara dayandırılması, hem liberalizmin toplum veya insan projesi yoktur denmesi, tutarsızlıktır. Gerçi, birçok felsefenin içinden sıyrılmak, kendi felsefesini de pratiğe dökmek isteyen Locke'un açıklaması "hayat, hürriyet ve mutluluğu arama hakkı şeklinde bağımsızlık açıklamasıydı"[2] Fakat Locke bu son noktadan başlamış değildi, bir temel felsefe arayışı içine girmişti. Eğer liberalizm sadece bir siyasî doktrin ise, dinî, sosyal, kültürel hayata neden uzanıyor, bütün alanlara neden el atıyor? Sonra konusu insan-devlet ilişkileri olan bir doktrin, o kadar da sınırlı değil demektir, toplum ve insan için özel bir proje sahibi olacaktır. İnsan ve devlet konusunda bütün alanlar işin içine girmeden, bir ilişki gerçekleşemez. Liberalizmin "evrensel-küresel ilkelerini tekrar ve dünya çapında benimseme yönünde geliştiği"[3] iddia edildiğine göre, bu bir felsefe ve ideoloji sayılıyor demektir.

Liberalizm, din dahil bütün alanları kendi projesine tâbi kılmaya çalışıyor ve çalışacaktır.

Din ile telifçiliği daha ileri götürenler olmuştur. İnsan haklarının liberalizmin eseri olduğunu ima edenler, kul hakkı telakkisinden dolayı İslâm diniyle telife teşebbüs ederler.[4] Sadece siyasî doktrin dedikleri liberalizmi, siyasete bulaşmamalıdır dedikleri bir din ile mukayese ve telif etmek tuhaflığı bir yana, İslâm'ın kul hakkı telakkisinin siyasî (dünyevî) olduğu kadar, bundan öte, uhrevî olduğunu görmezlikten gelmiş görünmektedirler.

Liberalizmin içindi bulunduğu süreç, "Hakikât" veya "Doğru" dediğimizin izafî olduğu ve bunun yerine faydalıyı koyma sürecidir. Aynı zamanda mutlak şüpheciliğin ve bilinemezciliğin sürecidir. Bütün hümanizmler gibi liberalizm için de, "evrenin bağrında saklı hiçbir ahlakî-manevî anlam yoktur. Tek varolan şey, hiçbir şeyin yaratılmış olmadığı bir dünyada birbirimizle mücadele ettiğimiz olgusudur. Çoğulcu, hoşgörülü bir toplumda hiç kimse kendi değerlerinin üstünlüğünü ileri sürecek konumda olmadığı için liberal toplum meşrudur."[5] denir. Bilinemezcilik, şüphecilik ve doğru yerine faydalıyı koyma, aynı zamanda tarafsızlığı getirmiştir. Liberalizm, tarafsız devlet isteğine yol açmıştır.

Tarafsızlığın şüphecilikten kaynaklanmadığı üzerinde duranlar da vardır. Bunlara göre kişi tek bir doğru yol bulunduğuna inanabilir. Şüphede olmayabilir, ama bu yolu başkalarına dayatmaktansa, onların kendi yollarından gitmelerinin daha doğru olduğunu düşünebilir. Bu, tarafsız kalmak sonucunu yaratır. Fakat her hal ve şartta devletin yahut hakem durumunda bulunan kimsenin, "birden fazla doğru" olabileceği varsayımını kabulü gereklidir ki bunun temelinde şüphecilik veya rölativizm yatar. Bunalımlar, akıl, akılcılık ve akılüstü çelişkilerinden, diğer deyişle hümanizm tarlasının çoraklığından kaynaklanmaktadır.

---

[1] Bk. İsmail Kürşad, "Milliyetçilik ve Liberalizm", *Kurultay Gazetesi*, 10.

[2] Kent Greenawalt, *Religious Convictions and Political Choice*, 16.

[3] Kazım Berzeg, "Liberalizm, Din, Müslümanlık", *Türkiye Günlüğü*, 140.

[4] Bk. Kazım Berzeg, "Liberalizm, Din, Müslümanlık", *Türkiye Günlüğü*, 139.

[5] Mendus ve Ackerman'dan naklen Melih Yürüşen, *Ahlakî ve Siyasî Hoşgörü*, 211-212.

Liberalistler insanın tabiatı ile tabiatın tabiatı ve toplumun tabiatı arasındaki çelişmeleri yeterince değil, hiç aydınlatamamışlardır. Demokrasi ile insan tabiatı kavramları arasında bir bağlantı kurulmak istenmiş, Tanrı veya tabiat kavramının demokrasi-insan tabiatına ters olduğu iddia edilmiştir. İnsan tabiatı sanki Allah'tan gelmiyormuş gibi düşünen John Dewey şöyle der: "Sözde Tanrı'nın yahut tabiatın başa geçirdiği sanılan bir sınıfın haklan karşısında, halkın haklannı ileri sürme ile insan tabiatına ilgi uyanması aynı zamana rastlamıştır ve bu bir tesadüf değildir."[1] Fakat, halkın hakları ile aynı tabiat içinde bulunması gereken çeşitlilik veya başa geçen sınıf ile toplumun tamamı arasındaki münasebet insan tabiatı açısından aydınlığa kavuşmamıştır. Mendus'un dediği gibi "ferdî muhtarlığın, toplumsal müdahaleye bağlı bulunduğu durumlarda sessiz kalmışlar, insanların bağımsız oldukları kadar, nasıl karşılıklı olarak birbirine bağımlı olduklannı, muhtariyetin yalnızca fertleri kendi tabiatlarında değil, aynı zamanda içinde bulundukları toplumun tabiatında nasıl şekillendiğini anlamamız gerektiğine yanaşmamışlardır. Halbuki sadece Çinli kadın örneğine değil, arı kovanı devlet benzetmesine de ihtiyaç vardır."[2] Hakikat ve doğru ile bağ kurma samimiyeti olmadığı için çelişkilere de aldırış edilmemektedir. Kaynaklık teşkil edenlerin belki en önemlisi Locke, "çeşitliliğe kendinde bir değer atfetmez, dinî inançların gelişmesi veya ölmesi karşısında da kayıtsızdır."[3]

Liberaller, uygulamada da nazariyede olduğu gibi, maddeci ve faydacı esaslardan ayrılmamışlardır. İngiltere'de 1932'lerde "gelişmekte olan ideolojilerine göre, fakir insan ya kendi hatası veya tembelliği yüzünden veya önüne geçilmez iktisat konuları yüzünden fakirdir, her iki halde de bu adamın rey vermeye ehliyeti olamaz."[4] diyerek, rey hakkı vermemişlerdir. Bir zamanlar yaptıkları mücadelede kendilerini desteklemiş olan fakir sınıfa karşı böyle bir mantık ileri sürmüşlerdi. Kadınların rey hakkı zaten yoktu.

Eğer çocuklar, deliler, medenileşmemiş ilkeller, bazı durumlarda işçi sınıfı, hürriyet ilkesinin kapsamı dışında ise, eğer hürriyet şuur artışıyla ilgili ve tarihî bir birikim ise, liberalizm, ferdi tarihten, toplumdan ve şartlardan öne almakta güçlük çekiyor demektir.

Bir yere gelip dayanılır ve düşüncede hürriyetle eylemde hürriyeti ayırt etmeye mecbur kalınır. Çünkü zarar verme söz konusu olmuştur. Neyin zararlı olduğuna da yine liberalin kendisi karar vermektedir. Meselâ özel mülkiyete karşı çıkış, düşüncede kaldığı sürece serbesttir. Basında yayınlanırsa da serbest olabilir. Fakat pankart taşınarak gösteri yapılırsa yasaklanabilir. Kişi mülkiyet düşmanlığı yapabilir ama silah çekip patronu vurması yasaklanır. İnanç konusunda da herhangi bir dinî inanç taşıyabilir. Ama bu düşünce ile sınırlı bir inançtır. Eyleme geçtiği zaman, düzenlenmelidir. "Liberalizm, hürriyet ve akıl üzerinde bunları ferde ilişkin yüce değerler sayarak durmuş, Marksizm ise hürriyet ve aklı tarihin siyasî olarak inşasında insanın rolüne ilişkin yüce olgular saymıştır."[5] Materyalizmde birleştikleri gibi, hürriyet ve akılda birleşmek isteyen liberalizm ve

---

[1] John Dewey, *Özgürlük ve Kültür*, 89.
[2] Mendus'tan naklen Melih Yürüşen, *Ahlakî ve Siyasî Hoşgörü*, 190.
[3] Melih Yürüşen, *Ahlakî ve Siyasî Hoşgörü*, 106.
[4] Niyazi Berkes, *Siyasî Partiler*, 31.
[5] C. Wright Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, 257.

komünizm, ütopyada da birleşirler. Devletin gelişmesinin gösterdiği istikamet, ikisinde de "hür vatandaşlar düzeni durumuna geleceğidir. Geleceğin devleti, kendi kendini yöneten bir devlet olacaktır. Hür vatandaşlık düzeninde, bir devlet bulunmayacak, yalnızca toplum olacaktır."[1] Fakat her şeye rağmen, Packe'in deyişiyle "liberalizm, Marksizm'in getirdiği kollektivizmden daha tutarlı"[2] olabilir. Günah işleyen, ölen, gözü yukarıda olan, toplum değil ferttir. Genel irade bir faraziyedir. Fakat liberal kapitalist dünya da müşterekçi dünya gibi "hürriyet ve aklı kötüye kullanmıştır. Toplumsal gerçekliği saklamak için savunulanlar ilgisiz bir maske durumuna gelmiş, cansız sözler halini almıştır. Hürriyet ve akıl, kapitalist ve komünist ülkelerde anlamsız ve bulanık görünmüştür."[3] Hürriyet ve akıl gibi toplum da, birinde ferdin oyun sahası telakki edildiği, diğerinde putlaştırıldığı için, her ikisinde de değerini kaybetmiştir. Liberalizmin tabii sonucu kapitalizm, "özü ve tabiatı gereği kişinin hareket ve faaliyetini kendi benliği üzerinde merkezileştirmekte, her insanı kendi bencilliği içine kapatmaktadır. Toplumun üyeleri arasındaki manevî dayanışmayı yok etmekte, böylece bir toplumu toplum yapan özü ortadan kaldırmaktadır."[4] Kendi benliğine veya topluma hapsedilmiş insan, soluk alacak bir yukan çıkış yoluna muhtaç bırakılmıştır.

"Batı burjuva sınıfı ve devletlerince benimsenmiş, eski sisteme karşı yönelimin ifadesi olan, ütopyacı yönü ağır basan, soluk ve nazarî düşüncesiyle insanlık tarihine şekil verebileceğine inanılan"[5] "laikleşme, hürriyet, akılcılık, modern ferdiyetçilikle insan hakları fikrinde ifadesini bulan"[6] liberalizmin, Duverger'ye göre "siyasî kurumları hiçbir zaman iyi işlememiştir."[7] Liberalizmin maksadı ile örtüşen "siyasî demokrasinin maksadı, idare edenlerin faaliyet alanını sınırlamak"[8] idi. Fakat "yeni kapitalizm devlete daha çok bağımlı ve artık liberalizmin mekanizmaları ile sağlanamaz"[9] hale gelmiştir.

Bilindiği gibi muhafazakârlıkla liberaller çatışma durumundadırlar. Fakat milliyet meselesinde yeni şekiller doğabilir, milliyetçilikle liberalizm birleşme noktaları teşekkül edebilir. Ancak toplum üzerinde başkalarının hakimiyet kurmasına mani olmak gerektiğinde, iş değişir ve milliyetçilik toplumcu siyasete dönüşür."[10] Liberal düzenle çelişenler arasında aristokrasi önemli yer işgal eder. Gerek sivil gerek askerî bürokrasi, aristokrasinin bir temsili olabilir ki liberal düzenle çatışabilir. Fakat yeni oluşan zihnî aristokrasi (entellektüel aristokrasi) liberalizme sıcak bakabilmektedir."[11]

Liberalizm, hürriyet, ferdiyetçilik, insan hakları konularında ilerleme kaydedeyim derken, hümanizmin insanını iyice aşağı çekmiştir. Bir İslâm sosyal bilimcisinin dediği gibi "laik liberallerin malı toplumlarda görmekte olduğumuz geliş-

---

[1] Franz Oppenheimer, *Devlet*, 197-198.
[2] Mendus'tan naklen Melih Yürüşen, *Ahlakî ve Siyasî Hoşgörü*, 189.
[3] C. Wright Mill, *Toplumbilimsel Düşün*, 257-258.
[4] Alaeddin Özdenören, *Batılılaşma Üzerine*, 21.
[5] Şerif Mardin, İdeoloji, 59-60.
[6] Orhan Münir Çağıl, "İnsan Hakları ve Tabii Hukuk", *İ.Ü.H.F.M.*, 91.
[7] Maurice Duverger, *Batının İki Yüzü*, 111.
[8] Georges Burdeau, *Demokrasi*, 45.
[9] Maurice Duverger, *Batının İki Yüzü*, 131.
[10] Bk. Maurice Duverger, *Halksız Demokrasi*, 29, 239.
[11] Bk. Maurice Duverger, *Halksız Demokrasi*, 52-55.

me, insanlığa doğru bir gelişme değildir. Aksine, gerçekte birçok yeni nesil, hayvanlığa doğru ilerlemektedir. Geleneksel sistemin kabalığını düzeltmek başka, pire için yorgan yakmak başka şeydir."[1]

## D. HÜMANİZM ve LAİKLİK

### 1. Hümanizmin Tarihî Kaynakları ile Laikliğin Kaynakları Aynı mı?

Hürriyeti anlayış şekli, ferdiyetçilik, din karşıtlığı, gelenek karşıtlığı, liberalizm, bunların hepsi hümanizmle beraberlik içinde bizi laisizm ve laikliğe taşımıştır.

Hümanizm gibi laikliğin de tarihi kökleri var mıdır? Varsa nelerdir? "Durkheim, laik şekilleri, bizzat dinden önce bir kategori olarak kabul ve tarif ettiği kutsaldan çekip çıkarmaktadır. Weber, modernliği, laik değerlerin çok tanrıcılığına bağlamıştır."[2] "Siyasî doktrin olarak, yeni bir sosyal sınıf olan burjuva sınıfının havalanmasıyla ortaya konmaya başlamıştır."[3]

Gerek eski Yunan ve Roma dinlerinde, gerek felsefî düşüncelerinin önemli bir kısmında laikliğe kaynaklık edecek bir zemin bulunmaktadır. Yunan ve Roma dini yapısı çok tanrıcı idi. Bu, birden fazla hakikatin ve doğrunun, çokluk içinde bulunduğu anlamına geliyordu. Bunların panteonda ahenkli bir şekilde birleşimi, daha doğrusu birlikte oluşu, cemiyet hayatına da yansıyacaktı. İnanç sistemi ile sosyal sistem ekseriya birbirine uyar. Uymaması yeni oluşumlara gebelik anlamına gelir. Çünkü farklı olduğu zaman çatışma ve mücadele var demektir.

İnançların çoğulculuğu ve fakat birbirine hoşgörülü şekilde çokluğu, daha önemlisi aynı kişinin birden fazla tanrıya, yani birden çok doğru kabul ettiğine inanabilmesi, cemiyette hem demokrasiye, hem laikliğe, iptidai mânada kaynaklık etmiş olacaktır. Böylece demokrasi ve laiklik arasında ilk beraberlik başlayacaktır. Zaten insan her şeyin ölçüsü değil miydi. Doğruların insana göre değişmesi tabii idi. Önemli olan bunlar arasında birlik veya işbirliği yahut da işbölümü sağlanmasıydı. Doğruların işbölümü ve doğruların birliği, Yunanlı, Romalı, Mekkeli'de açıkça görüldü. Hepsine birden inanıyorlardı. Çünkü her biri ayn ayn doğrulardı. Bazen tercih söz konusuydu, Hubel'in üstünlüğü gibi. Bu durum sosyolojik olarak site yapısına da uygundu.

Benzer duruma sahip olan İslâm öncesi Araplarda giderek neden Yunan-Roma-Batı çizgisi, bu çoğulcu anlayış gelişmemiştir? Çünkü orada büyük bir din zuhur etmiş, başka bir süreç başlamıştır. Batı'da da çok tanrıcılığa karşı çıkan, birden fazla doğruda birleşmeyi kaldıran Hıristiyanlık ortaya çıkmıştı, fakat kısa zamanda eskiye mağlup oldu ve değişik bir süreç başladı. Diğer çok tanrıcı cemiyetlerde, Yunan ve Roma'daki şartlar ve felsefî düşüncenin desteği görülmedi ve kültür farklılıkları, oraların nesillerine değişik roller yükledi.

Çoğulculuğu, gerçeği ve iyi idareyi araştırmaya imkân veren bir vasıta olmaktan çıkarıp, bizatihi bir gaye ve bir put haline getirecek düşünce ile eski Yunan mitolojisi arasında ilgi kurulmasa da, kolaylaştırmaktadır. Cemiyetin yukarısı Olimpos dağı çoğulcuydu. Ernest Granger'in belirttiği gibi "Zeus'un kardeşleri,

---

[1] Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlaşma*, 292.

[2] Albert Piette, "Les Religiosités Une Hybridité Exemplaire Pour L'Anthropologie du Religieux", *Social Compass*, 41 (4) 1994, 571.

[3] Mehmet Ali Ağaoğulları, *L'Islam dans la Vie Politique de la Turquie*, 43.

çocuklan, torunlan, yeğenleri, ölmezlerin birçoğunun bir araya gelmesinden, Yunan sitelerine benzeyen semavî bir site meydana gelmişti. Bu bir cumhuriyet idi."[1]

Demokrasi de aynı anlama gelmiş, aynı mitolojik çoğulculuğa ve cemiyete akseden doğrular işbirliğine uymuştur. Demokrasi (demos = halk + krates = idare) halk idaresi, halkın kendi kendini idaresi anlamına gelir. Sonradan bu anlam olduğu gibi "cumhuriyet" kavramına aktanlmıştır. Cumhuriyet kavramında, demokrasideki çoğulculuğun yokmuş gibi görünmesi, sonraki devirlerin bir anlam değiştirmesinden ibarettir. Esas olan eski Yunan çoktanncılığının ve sofist düşünce tarzının buna kaynaklık etmiş olmasıdır. Demokrasi, öyle inanıldığı, o kanaate vanldığı için, herkes kendi doğrusunu ön plana çıkarmak istese de, birden fazla doğrunun birlikte bulunması esasından hareketle her doğrunun kendini temsil ve terennüm imkânına malik olduğuna inanılan bir düzen oldu. Laiklik de buna paralel ilerleyecektir.

"Doğru" dediğimiz, gittikçe "faydalı"ya dönüşecek, demokrasi faydalı kavramıyla beslenecek ve hatta birleşecektir.

Yunan dininin yanında, Yunan düşüncesi, insan merkezlilik ve Mutlak Hakikatin olmayışı inancına temayül bakımından aynı sonuçları doğuracaktır. Marx'a göre Batı düşüncesinin laik muhtevası, Heraklitus'a kadar gitmektedir.[2]

Hıristiyanlık, özünün nzası hilafına, şu veya bu şekilde, ona en çok öfkelenildiği zamanlarda bile, yukanda belirttiğimiz çizgiyi devam ettirmiştir. İncil dahil, Hıristiyanlığın ilk kaynaklan Yunancadır. "Teslis Yunanîliğinin eseri olmuştur. Ateizme kaynak teşkil eden metinler de Yunancadır."[3] Daha sonra Hıristiyanlık, aynı kültürün devamı olan "Roma İmparatorluğu kültürünün tesiri altına girmiş, sonuçta fikrî ve ilahî semboller Latinleşmiş, Aristocu dünya görüşü ve Batı kültürü aynı teknede yoğrulmuştur. Bu bakımdan Hıristiyanlık, kültür dinleri kategorisine inmiştir."[4] Bu yüzden olmalı ki "laikleştirici güçlerle baş edememiş, koynunda beslediği laikleştirici gelişmeler, kaçınılmaz biçimde başını alıp gitmiştir."[5]

2. Laikliğe Gidiş Süreci

a. Akılcılık ve Dinden Uzaklaşma

Hıristiyanlık, daha doğrusu kilise, laikleştirici güçlerle niçin baş edemiyordu? Laikleşme, kilisenin dışında, fikrî, felsefî, siyasî bir gelişme miydi, yoksa o kilisenin eseri miydi? Bunu anlayabilmek, süreci iyi takip edebilmeye, birçok görüşü birlikte mütalaa etmeye bağlıdır.

Dinin ferdî vicdanlara bırakılması isteğinin, temelde yatan haklı gerekçeleri olmalıdır. Keyfî bir işlem olmaması gerekir. Bu gerekçeler neydi? Herkesin bildiği gibi, "kilise düşünen insan değil, adeta iradesiz ve fanatik biçimde inanan insan ister"[6] hale gelmişti. Bu inancını tahkik etmeye yönelmedi. Laik zihniyetin "temel psikolojik ve mantıkî yapısı"nı teşkil eden iman ile akıl arasındaki çatıştırma, imanın aleyhine oluşacaktır. Gerek Rönesans, gerek laisizm için hazırlık,

---

[1] Ernest Granger, *Mitoloji*, 47.
[2] Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, 124.
[3] el-Attas, *İslâm ve Laisizm*, 17.
[4] el-Attas, *İslâm ve Laisizm*, 47-48.
[5] el-Attas, *İslâm ve Laisizm*, 48.
[6] M. Akif İnan, *Din ve Uygarlık*, 17.

akıl ve iman, bilgi ve iman tartışması ve giderek birbirinden ayrılması şeklinde bir süreç ihtiva edecektir.[1] Kiliseye karşı olan bütün düşünceler, Rönesans, Hümanizm, Romantizm, Aydınlanma dedikleri dönem, buradan istifade edecektir. İslâm da inanan insan istiyordu. Ancak bu inancını tahkike engel olmadı, aksine düşünme ve araştırma doğrultusunda onu teşvik etti. Bunun ferdî ve sosyal planda ne kadar yansıdığı ayrı meseledir ama İslâm'ın karakterini "düşünceyi aforoz eden"[2] kilise anlayışıyla ilgisi yoktur. Fakat dine karşı çıkan aydınlar, hiçbir dinde akılcılığı dünyaya dönük kabul etmemişlerdir. Nietzsche'ye göre "tarihin egemen dinleri sadece zorunluluğu aklîleştirmişlerdir."[3]

Batı'da laik düşünce iman ile aklı, din ve dünya şeklinde gösterecektir. Peşin hüküm şu olacaktır: İman meçhul, bazen karanlık bir alana aittir. Akıl, belirli ve aydınlık bir alandır. Din gerilik sebebidir, çünkü iman akıldan geridedir, daha doğrusu akla göre iptidai psikolojik bir tavırdır. İman böyle olunca, imanın yöneldiği alan da ya iptidai bir alandır, ya da vehimden ibarettir, gerçekte yoktur. "Akla dayalı laiklik, tabii hukuk felsefesinden de desteğini alıyordu. Tabii hukuk akılcı kimliğe büründü. İnsan aklı hukukun kaynağı olacak, evrensel hakikate de herkes kendi aklıyla erişebilecektir. Eski Yunan kökenli tabii hukuk düşüncesi, burjuva sınıfının resmî felsefesi haline dönüşecektir."[4] Kilise bu yönelişlere sebep olacak kadar sorumlu olmuş mudur? Yoksa yeni bir alana geçiş, kilisenin durumunu fırsat bilerek düşüncenin açtığı bir yol mudur? Bunlar tartışmaya devam edilecek konulardır. Sonuçta laik anlayışın psikolojik mekanizması bu şekilde kurulmuştur. Bu psikolojik mekanizma hukuk ve siyasete aynı şekilde değil, hukuk ve siyaset örtüsüne bürünerek, din ve vicdan hürriyeti şeklinde aksedecektir. Ama gerçekte din ve onunla ilgili olmak kaydıyla vicdan, "dünya işine karışmamalıdır, yoksa karanlık ve gerilik sebebi olur" hükmü, hukukî kılığa girerken, hürriyet kavramıyla, gerçekte kendi içine hapsedilmiş şekilde ifade edilmiştir.

İman ve akıl çatışmasının içinde "doğru" ve "faydalı" çatışması da gizlenmiştir. Psikolojik mekanizmada doğru ile faydalı aynileşmiş veya yer değiştirmiştir ki, laikleşmenin özünde mevcut olan önemli bir hususdur.

Yalnız kiliseye karşı çıkanlar değil, Hıristiyan aydınlar da bir çeşit "din değiştirmeye kendilerini kaptırmışlardır. Acaba bu, Hıristiyanlığın yeni bir çevrimi midir? Öyle olsa bile, bu değişimin izafiliği söz konusu olup, şartlar değiştikçe her yeni evrimi bir yenisi izleyecektir."[5] Halbuki dinin sürekliliği ve özünün değişmezliği malumdur. Gerçek ise daha değişik görünüyordu. Laikleşme, Hıristiyanlıktan ayrı bir şey oluyordu. Oluşan mantıkî ve psikolojik yapı, laikleşmeyi, henüz ifade edilmemiş bir dinsizliğe doğru götürdü. Esas olan, akıl ile iman sahasının ayrılmasıdır ki bizi daha uçta bir felsefeye taşıdı. O, materyalizmin ta kendisiydi. Sadece maddenin gerçekliğini, başka alemin olmadığını kabul etmeden, maddenin ve onun oluşturduğu tabiat âleminin ezelî ve ebedîliğini kabule rıza göstermeden, aklı ve imanı, dünyayı ve dini ayıramazsınız, birini gerçek ve

---

[1] Bk. Mustafa Aydın, "Modernizmin Dinden Bilime Yaptığı Yolculuğun Serüveni: Zihin Sürecinin Ayrışması", *Bilgi ve Hikmet*, 121-130.

[2] M. Akif İnan, *Din ve Uygarlık*, 17.

[3] Michel Maffesoli, "Reflexions Sur Une Forme de l'Utopie Sociale: Le Mythe du Progrés", *Contre Point*, 140.

[4] Niyazi Öktem, "Dinler ve Laiklik", *Laiklik*, 33.

[5] el-Attas, *İslâm ve Laisizm*, 14-15.

toplumun kabulü sayıp, diğerini ferdî vicdanlara bırakamazsınız. Gizli veya açık, materyalizmi benimsemeden, laikliği telkin edemezsiniz. Bu uç noktaya varmasanız bile, en azından, en iyimser yaklaşımla, dinden şüphelenmektesiniz demektir. Bu şüphe kalksa idi, iki sahayı ayırmak lüzumsuz olurdu. Bir soru ile karşılaşabiliriz: Maddeci felsefenin kişi inançlarına yer vermesi nedendir? Evvela kişi inancına, gerçek mânada nüfuz ve müdahale etmek, zaten hiç kimse için mümkün değildir. Sonra, kişiyi zanlarıyla başbaşa bırakmak gibi ona saygı gösterisi söz konusudur ve maddeciliğin, ister liberalizm, ister Marksizm şeklinde olsun, hümanizmle birleşen yanı burasıdır.

Hayat, "zihnî" olandan ibaret bulunmadığı için, hayata en yakın olan ve zihnî muhtevayı da hayatîleştiren din, olup bitene aldırmadan devam ediyordu. Başlangıçta yapılan zulüm ve kan dökmeler Hıristiyanlığı ortadan kaldıramamıştı. O bir taraftan devletle bütünleşmeye de gitmişti. Özellikle Doğu Hıristiyanlığında bunu başardı, devlet dini haline geldi. Ama bunun için, Garaudy'nin dediği gibi "Grek akılcılığı ve Roma teşkilatçılığı ile çarpıtılması gerekmişti. Konstantin bu güçten yararlanmak istemiş ve Hıristiyanlığa girdiğini ilan etmişti."[1] Garaudy'ye göre Konstantin gerçekte "ölünceye kadar güneşe tapan ve çok tanrıcılığın tek ruhanî lideri olarak kalmasına rağmen, İsa'ya imanı, insanlararası hiyerarşinin kefili mutlak güç sahibi bir Allah'ın kilisesine dönüştürdü. İsa, bu mozaikte Bizans generali üniformasıyla görünmüş oldu. Promete'ci tasarıyla bütünleşen Hıristiyan umudunun büyük tarihî bozgunu da bu oldu."[2]

Hıristiyan dünyasının dışında evrensel büyük bir din, fert ve toplumları yukarı doğru tırmandırıyordu. Hıristiyanlık da Protestanlık şeklinde kendini ifadeye gitti. Fakat iman ve akıl ikilisinin Batı'da, din ve devlet ikiliğine yol almasını önleyemedi. Bazılarının iddia ettiği gibi "Protestanlık, ikiliğe son veren köklü bir din reformu"[3] olamamıştır. Belki bu ikiliği meşrulaştırmıştır. Dilthey, meseleye daha farklı yaklaşır, kendini savunmak için de olsa, doğrudan etkilenmek şeklinde de olsa, Protestanlığa egemen olan akılcılıkta İslâm etkisini görmek ister ve "Hıristiyanlığın önüne İslâm âlemi çıktı ve Protestanlık Hıristiyan ilahiyatının birliğini parçaladı."[4] der.

Batı'da "Tanrı bir sorun olmuştu." Birçok parçadan oluşmuş vazo parçalanıyordu. Batı dogması, bir yandan Yunan'ın Teo'sundan, bir yandan Yahudilerin Yahova'sından, diğer yandan Batı metafiziğinin Deus'undan meydana gelmiş, buna Hıristiyanlık öncesi bazı tanrı kılıklı Alman düşünce ürünleri katılmıştı. Bu parçalar çözülmeye başlamıştı."[5] Rönesans'la gelen insan anlayışındaki değişme, yeni bir mizaç birliğine yönelmek istedi.

b. Aydınlanma Dönemi

Aydınlanma dönemi veya aydınlanma felsefesi, bugün var olup olmadığı ciddî şekilde tartışılan, ilmî ve tarihî bir slogan gibi kullanılagelen, 18. yüzyıla veri-

---

[1] Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 66.
[2] Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 66.
[3] Kadir Canatan, "Kilise Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi ve Türkiye'de Laiklik", *Bilgi ve Hikmet*, 29.
[4] Wilhelm Dilthey, *Alman Ruh Tarihine Dair Tetkikler*, 113.
[5] el-Attas, *İslâm ve Laisizm*, 24-26.

len addır. "Tahrif edilmiş dini göstererek, ilahî değerleri reddeden, Nitzsche'nin Tanrı öldü hükmünden ibaret"[1] laikleşme sürecinin devamıdır.

Aydınlanma dönemi diye bir dönem kabul etsek bile, bu dönemin belirli özelliği aydınlanma kavramı üzerinde değil, Hıristiyan inançlarına ve din adamlarına açıkça bir saldırı üzerinde odaklaşır. Saldırıların hedefi de Katolikliktir.[2] Felsefe olarak da alsak, gerçekte "Ortaçağ felsefesindeki temel düşünce kalıplarını alıp laikleştiren, hiçbir orijinalliği olmayan bu dönem"[3], "felsefe, sosyoloji, siyaset ve siyasî düşünce, hukuk, tabii ve beşerî ilimler alanında pozitif anlayışın gerçekleştirdiği fikrî ve amelî dönüşümler"[4] diye iddia edilir. Aydınlanmacı denen önemli isimler şunlardır: Montesqieu (1689-1755), Voltaire (1694-1778), Diderot (1713-1784), Helvetius (1715-1771), d'Holbach (1723-1789), T. Paine (1737-1809), Rousseau (1712-1778), Kant (1724-1804). Bunlar içinde ateistler, deistler, dine ılımlı bakanlar vardır ama hepsi hümanisttir. Aydınlanma değerleri diye iddia edilen değerler de şunlardır: Hürriyet, insan hakları, din ve devletin ayrılması, din hürriyeti, çoğulculuk-demokrasi, insan şerefini savunma, insan başarısını yüceltme. Bu sloganların ötesinde bir özelliği, devrimciliktir. Devrimciliği kiliseye karşı çıkışla başlıyordu. "18. yüzyılda kiliseye meydan okuyan Voltaire gibi düşünmeye başlama, bir devrim"[5] kabul ediliyordu.

Osmanlı'ya 19. yüzyılda ulaşan, Cumhuriyete "halkı eğitmeyi ve dünya görüşü belirlemeyi tekeline alan bir laik sınıf olarak yansıyan"[6], Türkiye devrimlerinin kendine kimlik gömleği olarak giydirdiği çağdaşlık ve medeniyet kaynağı şeklinde telkin edilen aydınlanma felsefesi diye bir felsefe gerçekten var mıydı? Yoksa bu bir efsane miydi? Bunun üzerinde durulmaya başlanmıştır. 18. asra hasredilen bu felsefe, "felsefenin varlık, bilgi, ahlak, güzellik konularından, diğer asırlardan farklı, orijinal, kendi içinde tutarlı, sistemli bir konuya sahip değildir. Ortada aydınlanma adı altında toplanabilecek mütecanis bir öğreti yoktur. Aydınlanma filozofları denilenler arasında, bir felsefe anlayışında birleşebilecek benzerlikler bulunmadığı gibi, zıtlıklar vardır. Locke ile Kant birbirine uymaz. Biri amprist, biri idrak öncesi zihin şekillerini kabul eder ki bir mânada inneisttir. Aydınlanma filozofları denilenler, cevher konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Bilim anlayışında farklıdırlar. Zaman ve mekân, Kant'ta izafî, Newton'da nesnel ve mutlaktır. d'Holbach materyalist, Leipniz Monad'çıdır. Toplum ve idare anlayışlarında da birlik yoktur. Locke'un toplum sözleşmesi çoğulcu-liberal, Hobbes ve Rousseau'nun ki tek partilidir. "Genel irade" anlayışının yolu, Komünizme kadar çıkmıştır. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin meclis hakimiyeti görüşü, Rousseau'nun "genel irade" görüşünden gelmekteydi (ve Durkheim'in ma'şerî şuurundan. Y.S.) Bu görüş kuvvetler ayrılığını kabul etmez. Oysa Monteskiyö, kuvvetler ayrılığını savunuyordu. Aydınlanma felsefesi denilenin belirli ve mütecanis bir kadrosu yoktu ki böyle bir felsefe olsun. Dine karşı olmak da o çağa mahsus değildi, akılcılık da. Tenkitçilik de daha önce kullanılan, 18. yüzyıla has olmayan bir

---

[1] Ömer Çelik, "Aydınlık, Din, Gelenek ve Modernite", *Bilgi ve Hikmet*, 131.
[2] Bk. Ömer Faruk Harman, "Katolik Kilisesi ve Teokrasi", *Bilgi ve Hikmet*, 18.
[3] Carl L. Becker'den naklen Fehmi Baykan, "Aydınlanma Efsanesi", *Türkiye Günlüğü*, 249.
[4] Celal A. Kanat, *Aydınlanmadan Kemalizme Yetke ve/ya Özgürlük*, 49.
[5] Cevdet Perin, *Atatürk Kültür Devrimi*, 43.
[6] Fehmi Baykan, "Aydınlanma Efsanesi", *Türkiye Günlüğü*, 238.

özellikti. Esasen tenkit, felsefenin genel bir özelliğidir. Kiliseye karşı çıkma 18. yüzyıldan birkaç yüzyıl önce mevcuttu. Deneye önem verme iddiası da bu yüzyıla mahsus değildi. Sonra 18. yüzyılda din, iddia edildiğinin aksine güçlü idi. 1770'-de, yani Fransız ihtilaline 19 sene kala, Fransa'da Hıristiyanlığı savunan 20 kitap yayınlanmıştı."[1] Bütün tespitlerinin delillerini veren Fehmi Baykan'a göre, "Aydınlanma denen dönem, salonlarda boy gösteren giyim kuşamıyla beliren, fikirde tabiat dini, akıl dini diye yayılan bir moda dönemi oldu ve bunda mason rolü önemliydi. Bunlar düşmanları için karanlık çağ deyimini kullanıyorlardı. Kendi kendilerine de aydınlıkçı dediler. Burada Fransız gururu baş rol oynadı. Bir moda olarak yayılan aydınlanma modası, aydınlanmış despot yetiştirdi."[2] Türkiye'de modanın modası olmaya sebep olacak bu dönem, din ile mücadele ve laikleşme sürecinin bir devamından başka bir şey değildi.

c. Laiklik Hangi Mânalara Kavuştu?

Din sosyologlarının kutsal kavramı üzerindeki tartışması, nazariye olarak sekülerleşme ve laikleşme kavramının oluşmasını bize anlatmaktadır. Sekülerleşme ile laikleşme aynı mânada kavramlar mıdır? Laikleşme devletin, yani siyaset ve hukukun dinden arındırılması süreci, sekülerleşme ise bütün sosyal hayatın ve kültürün dünyevîleştirilmesi ve dinden anndırılması olarak anlaşılıyor. Laikleşmecilik veya laikçilik demek olan laisizm, laiklikten (laïcité) ziyade, sekülerleşme kavramıyla buluşur. Sekülerleşme ve laikleşme kavramlarının süreçleri, ilkeleri, maksatları aynıdır. "Sekülerleşme laikliğin hazırlayıcılarındandır."[3] İki kavram temelde farklılık ifade edebilir, fakat sonuçta "laik ve laiklik kavramları, seküler ve sekülerleştirme kavramlarıyla benzerlik kazanmış olup, yalnızca siyaset ve hukuk alanına ait değildirler, her ikisi de insanın tüm hayatını, ahlakî, sosyal ve kültürel alanını ifade etmektedir. Bütün alanın dünyevîleştirilmesini hedeflemektedir."[4] Bu bakımdan sekülerleşme ve sekülerleştirme yerine laikleşme ve laikleştirmeyi kullanmakta bir sakınca görmüyoruz. Laiklik (laïcité) ise, laisizmin siyasî ve hukukî muhtevaya kavuşmasıdır. Laikliğin ulaştığı mâna, din cephesindekilerin veya din karşıtlarının, Marksist ideoloji ve farklı felsefe sahiplerinin, yahut hürriyete yer verenlerin bakış açısına göre değişmekle beraber, müşterek ve objektif bir nitelik kazanmıştır. Farklı bakış, laikliğin, "olmuş olan" üzerinde değil, "olması gereken" üzerindeki talep farklılığından gelmektedir. Jean Cornec'e göre laiklik 1453-1914 arası yürürlükte ve hareket halindedir. Gittikçe olgunlaşır.[5]

Laiklik, laikleşme sürecinin sonucudur. "Laikleşme, kalbin ve buna bağlı olarak insan tasavvurunun, yani aklının değişmesi"[6] olarak görülmüş, sonunda laiklik ilkesine ulaşılmıştır. Laiklik, Allah'a ait sayılanın insana verilmesidir ki, hümanizmle burada bütünleşir. Kur'an-ı Kerim'de "Bilin ki yaratma da emir de Allah'ın hakkıdır."[7] Dinler arasındaki farka bakılmaksızın, meselâ İslâm'ın bu

[1] Fehmi Baykan, "Aydınlanma Efsanesi", *Türkiye Günlüğü*, 239-248.
[2] Fehmi Baykan, "Aydınlanma Efsanesi", *Türkiye Günlüğü*, 239-248.
[3] Bk. Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslâm*, 206.
[4] Ahmet Arslan, "İslâm, Laiklik ve Çağdaşlaşma", *Türkiye Günlüğü*, 123.
[5] Bk. Jean Cornec, *Laïcité*, 4, 10, 12 vd.
[6] Abdurrahman Arslan, "Türk İslâm'ının Aydınlanma Arayışı: Post-izm'den Pre-İslâmizm'e", *Tezkire*, 10.
[7] K. A'raf (7)-54.

dünyada da iyilik ve mutluluk isteğini nazan itibara almaksızın, dinin yalnız öteki dünya mutluluğunu savunduğu söylenmiş, "sosyal adaletin, iyiliğin ve mutluluğun bu dünyada da gerçekleşebileceğini savunan laik düşünce olduğu"[1] ifade edilmiştir. "Laiklik kavramını sosyal bilimde pozitivizm, tarihte ise tarihicilik biçimlendirmiştir. Tanımlar siyasî etkiler taşıdığı için, pozitivist ve tarihîci biçimlendirme, iyice yerleşmiştir."[2]

Fazlurrahman'a göre "laiklik, takvanın terk edilmesi demek olup, hukukun ahlak ile organik bağının kalmadığı bir süreç ile ilgilidir. Bir sistemin eksenini oluşturan ahlakî değerler ve buradan doğan ve zincirin son halkası olan hukuk, gündelik hayata hakim olan sosyal değişmelerin tesiri altında yeniden yorumlanamazsa, toplum ya durgunlaşır, ya da isyan edip laikliğe doğru yol alır."[3] Weber'e ve Berger'e göre laikleşme, kapitalizmin ve Protestanlığın toplumsal ürünüdür. Aynı sonucu ifade etmekle beraber, iyimser yorumlann yanında kötümser veya daha kesin ifadeli olanlar vardır. "Laiklik, kutsal, tabiatüstü, faydacılığı gözetmeyen, yenileşmeyi kabul etmeyen, klasik-donuk kavramlann karşıtı olarak gelişmiş ve biçimlenmiştir. İki merhaleye sahiptir. Birinci merhale, burjuva devletinin kurulması ve desteklenmesi, kilisenin ve dinin toplum işleriyle yönetiminden uzak tutulmasıdır. İkinci merhale, Feuerbach, Marx, Lenin gibi devrimci felsefecilerin temsil ettiği devrimci laiklik merhalesidir. Dini yıkmayı, sosyalist devleti dinin etkilerinden arındırmayı hedeflediği bu merhale, sadece toplumla dinin arasını ayırmak değil, uzun vadede ferdi dinden kurtarmak, dinin kurumlarından hür kılmak amacını gütmüştür."[4] Marksist yorumculara göre bu iki merhale ve burjuva sınıfının gelişimi ile laik gelişim arasındaki paralellik önemlidir. Laiklik, bunlara göre, Batı'da burjuva devriminin yerleştirmeye çalıştığı bir ilke olmuştur. Burjuva sınıfı, kilise ile birleşmiş olan feodal beylere karşı önce krallığın siyasî iktidarını savunmuş, kilise iktidarını yıkmaya yönelmiş, daha sonra da demokratik sistem çerçevesinde kişiyi hür kılan laiklik görüşünü savunmuştur."[5]

Varoluşçular laikliği tanımlamada daha cesur davranmışlar, fakat dinden kurtulmada Marksistler kadar katı olmamışlardır. J. P. Sartre'a göre "laiklik, elden geldiği kadar az kayıpla Tanrıyı ortadan kaldırma anlayışıdır. 1880'lerde Fransız aydınlarının kurmaya kalktıkları laik ahlak anlayışında, Tanrı pahalı ve faydasız bir varsayımdır. Bu varsayımdan kurtulmak iyi olur ama, medenî bir dünyanın, medenî bir toplumun, bir ahlakın var olması için, öteden beri var sayılan, deney öncesi bir takım değerlerin de kabul edilmesi gerekiyor. Dürüst olmak, yalan söylememek v.b. Ancak bunlara dayanarak kişi zorlanabiliyor. Kaldı ki Tann olmasa da bu değerler vardır."[6] Laiklik, bu ikisi arasında kalan, biraz da şaşkın, fakat her halükârda Tanrı varsayımını kaldırarak laik ahlaka gitmek isteyen bir anlayıştır. Dinin tamamen kalkmasını şart koşmayıp, belki kendi seyrine bırakmak isteyen liberalizmin laiklik anlayışına gelinmiş, "din özel hayat alanına geriletilmiş, kutsal olmayan ve akılcı devlet, yurttaşlannın dinî inançlannın gereğini

---

[1] Doğu Ergil, "Laiklik"16.2.1991, *Güneş Gazetesi*.
[2] Reinhard Schulze, "Günümüz Batı ve İslâm Toplumlarında Laiklik ve Din", *İslâm ve Demokrasi*, 55.
[3] Fazlurrahman, *İslâm ve Cağdaşlaşma*, 286-287.
[4] Muhammed Ammara, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslâm Devleti*, 266-268.
[5] Bk. Çetin Özek, *Devlet ve Din*, 49.
[6] J. P. Sartre, *Varoluşçuluk*, 41.

yerine getirmelerini güvence altına almaya devam etmek istemiştir. Bu algılayışla laiklik, siyasî bir anlama indirgenmiştir."[1] "Modern çağdaş dünyadaki kitleler için bir çeşit hükümsüz din vücuda getirilmiştir."[2] Laikleşme sebebiyle "din artık bir antropolojik malzeme olarak kalmıştır."[3] Özellikle Hıristiyanlık bu antropolojik malzemeyi devam ettirmeyi din gibi görmektedir.

Katolik uzmanlar laikliğe nasıl bakıyorlar? Vatikan Dinlerarası Diyalog Masası eski şefi Thomas Michel'e göre "laikleşme, insan hayatının din tarafından yönlendirilmesinin sona erdiği süreç anlamına gelmektedir. Bu süreç, siyasî, iktisadî, ilmî, ahlakî hürriyettir ve dinden bağımsızlık sürecidir. Tarihî bir süreçtir ve değişimdir. Bazılan bu değişimi olumlu bazısı olumsuz karşılar. Laikleşme sürecinin sonucu laikliktir. Laikliğe göre bir kişinin dinî inancı olabilir veya olmayabilir. Burada önemli olan kişinin iradesidir ve kararı o verir. Dinî inanç bazı kişilerin hayat tarzını büyük ölçüde etkileyebilir. Ancak, artık toplumların örgütlenmesinde etkin değildir. Laikleşme tüm dünya görüşünün temeli durumuna gelirse, insan ve toplum hayatında dini inancın veya dinî müesseselerin aktif rol almasına karşı çıkan bir ideoloji halini alırsa, buna laisizm (laikçilik veya laikleşmecilik) diyoruz. Laisizm dine kayıtsız değil, karşıdır. Laisizm ideolojisini savunanlar, dinî bağnazlık kaynağı, gelişmeye engel, uyutucu, belirsiz bir sığınak, yok edilmesi gereken bir insan zayıflığı olarak görürler."[4] Bu anlayış, Marksizm'in din anlayışıyla birleşmektedir ve laikliğin geleceğine ait isteği netleştirmektedir. Esasen bugün laisizm ile laikliği, her türlü aksi iddiaya rağmen, birbirinden ayıramaz hale gelmişizdir.

Katolik uzmanının da tarihî bir süreç ve değişim dediği ve merhalelere ayırdığı laikleşme, gerçekten zarurî bir sosyal gidiş midir? Bazı sosyologlara göre sosyal evrim, eninde sonunda laikleşmeyi gerçekleştirecektir. Bunlar dinin gerilemesini normal bir süreç olarak kabul ettiler. Sosyoloji yorumlarının bir kısmı, ilahiyata adeta bir alternatif oldu. Özellikle Comte ve Marx, farklı olmakla beraber, dinin devrini tamamladığı görüşünde beraber oldular. Weber de tarihî gidişteki mistisizmin içini boşalttı. Durkheim'e göre de dinden uzaklaşmanın normal bir anlamı vardır. Veblen'e göre düşüncenin gerçek yapısı, metafiziğin üstesinden geldi. Hobhouse'da sosyoloji bilgisi, toplumları ilerletmede ilahiyatın önüne geçti. Freud'de din tamamen bir illüzyon (vehim, yanılma) dur. Bundan kurtulmak için psikolojik ve sosyolojik değerlendirmelere muhtacız.[5]

Evrensel bir olaymış gibi yorumlanan bu değişim, gerçekten genelleştirilebilir mi? "Tamaru Noriyoshi, C. Geertz, Luckman v.b.lerine göre laikleşme daha çok Hıristiyan dünyasına özgü görünüyor ve genelleştirilmesi zordur, genelleştirilmesi problemler getirir."[6] Laikleşme belirli bölgelerde, genelleştirilme sınırlanna dayandı. Daniel Bell'e göre "yalnız kilise mülkünün laikleşmesiyle yetinilmedi, sa-

---

[1] Reinhard Schulze, "Günümüz Batı ve İslâm Toplumlarında Laiklik ve Din", *İslâm ve Demokrasi*, 52-53.

[2] Carlton J. H. Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din*, 32.

[3] Lerry Shiner, *The Concept of Secularization in Emperial Research JSSR*, 215.

[4] Thomas Michel, "Laisizme Katolik Bir Bakış", *Laiklik*, 101-102, 104.

[5] Bryan Wilson, "The Return of The Sacred", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 268-272.

[6] Roberto Cipriani, "Secularisation ou Retour du Sacré", *Archives de Science Sociales des Religions*, 146.

natın, siyasetin kamuoyundaki her şeyin dünyevileşmesine gidildi."[1] Luckman'a göre "laikleşmecilik mitolojileştirilmek istendi. Fakat bu kavramın kültürlerarası (bütün kültürlerde) uygulanabilirliği açık bir problem olarak duruyor."[2]

Tek yanlı görüşlere bakarsak, sosyal evrim ve sanayileşme ile birleşen yeni anlayış, yeni felsefeleri doğurmuş, laiklik oluşmuştur.

Laikliği, sanayileşmenin, rasyonelleşmenin, materyalizm, pozitivizm ve pragmatizm gibi felsefelerin sebep olduğuna şüphe ile bakabilir miyiz, hiç değilse tartışılabilir bulamaz mıyız? Bizi buna iten sebep, şu olabilir: Bu sayılanlar gerçek sebep olsaydı, bugün dine dönüş hareketlerini açıklayamazdık. Bugün bu felsefeler ve teknolojik hayat artarak devam ediyor. Öbür taraftan dine dönüş hareketleri de başlamıştır. O halde bizi buralara getiren gerçek sebep, daha derin bir düşünce yapısından veya oradaki değişmeden gelmesin. Meselâ dine karşıymış gibi telakki ettiğimiz ve dinin dışında aradığımız laiklik, bizzat dini hayatın içinde bulunmasın. Kutsalı, dini, laikleşmeyi psikolojik temellere indirmeyi denemişlerdir. Acquaviva ve Becker, kutsalı ve laikleşmeyi dinî kişilikle, davranış sistemiyle izaha çalışmışlardır.[3] J. Milton Yinger'e göre laikleşme, dini hayatın bizzat kendi içinden gelen bir değişme sürecidir ki, bu süreç içinde dinî semboller, gücünü ve önemini kaybederler. Shiner'e göre dinî cemaatler gittikçe tabiatüstünden bu dünyaya yönelirler. Haroltz J. Pfautz'a göre laikleşme, dinî hareketlerin gittikçe bu dünya ile ilgilenme eğilimidir.[4] İslâmîyet'e gelince dünya eğilimi zaten bellidir, "İslâm ulemâsı bir laiklik ortaya koymamıştır ama, halktan ayrı dinî kurumlar kurulmasına pek izin vermediği için laikliğin ön şartlarından birini kendiliğinden taşımaktadır."[5]

Dinin, özellikle Hıristiyanlığın tenkidi, Kiliseye karşı gelişecek bir laikleşme sürecini kolaylaştırmış olabilir ama, gerçekte o zihniyetin içinde mevcut bir kolaylaştırma mekanizması da gerekebilirdi. Kolaylaştırıcılardan biri, dinin ferdîliğe, ferdîleşmeye izin vermesidir. Din sosyologlarına göre, ferdin yalnızlığına sebep olan, dinî ferdiyetçiliğin belirtilerini taşıyan özellikle iki din vardır: Budizm ve Hıristiyanlık.[6] Müslümanlığın ruhbanlığa yol açmaması, ferdin yalnızlığına ve aşırı ferdiyetçiliğe izin vermemesi, dünyaya da dönük olması, laikleşme sürecini kolaylaştırmamıştır. Bu bakımdan, süreci Rönesans-Reform-Hümanizm oluşumuna bağlarken veya kiliseye tepkiyi öne alırken bile, laikleşme için Hıristiyanlığın dinî içgüdüleri gözden uzak tutulmamıştır. Bu konuda ilgi çekici yorumlardan biri Meryem Cemile'ye aittir. Ona göre "kilise, aslî günah ve onun kefareti düşüncesi üzerine kurulmuştur. İnsan tabiatının bir tahlilini de içine alır. Dik kafalılığı içinde bir tabii adam vardır, bir de affa nail olmuş, hidayete ermiş ruhanî adam vardır. Hıristiyan anlayışı, insanın doğru yola getirilmesinin şahsî olduğu

---

[1] Bryan Wilson, "The Return of The Sacred", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 275.

[2] Roberto Cipriani, "Secularisation ou Retour du Sacré", *Archives de Science Sociales des Religions*, 145.

[3] S. S. Acquaviva, *The Declin of the Sacred in Industrial Society*, 7.

[4] Bk. Lerry Shiner, *The Concept of Secularisation in Emperical Research JSSR*, 209-220.

[5] Reinhard Schulze, "Günümüz Batı ve İslâm Toplumlannda Laiklik ve Din", *İslâm ve Demokrasi*, 55-56.

[6] Bk. Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, 8; Wach, *Din Sosyolojisi*, 301.

ve iman vasıtasıyla olacağıdır. İyilik, hakikat ve sevgi, tabii adamda değil -çünkü tabii adam aslî günah sahibidir- yeniden yapılmış, yani Hıristiyan olmuş adamda mânasını bulur ve kuvveden fiile geçer. Bu şartlar sosyal değil, ferdîdir. Hıristiyanlık şahsa aittir ve inanan şahsa bağlıdır. Belli bir cemiyet ve kültür ile eşanlamlı değildir. Hıristiyanlığın nihai hedefi cemiyet veya kültürler değil, insanlardır.* İncil, insanların kanunla mükemmelleşmeye kabiliyetli olacağına inanmaz. Günahı satın alınmış olanlar, yani Hıristiyanlar, cemiyet içinde bütünü ile asla aynı olmayan bir topluluk olarak kalacaklardır. Bu demektir ki bütün, yani dünyevî âlem, kendi kendine teşkilatlanmada serbesttir. Biz kanun koyarak onu Mesih'e benzetemeyiz. İşte Hıristiyan itikadının devlet ile kilise arasında bir ayırma yapmasının sebebi budur."[1] Bu yoruma göre Hıristiyanlık, cemiyet, kültür, şeriat yönelişlerine gitmemiş, dini ferdiliğe bağlamış demektir. Hümanizmin ve laikliğin, Hıristiyanlığa rağmen açıklanabileceğine inanmak zordur. Görünüşteki çatışma ve tepkilere aldanmamak gerekir. Belki bu ve benzeri yorumlar, hümanizmin ve laikliğin niçin Batı Hıristiyan dünyasında oluştuğunu, Rönesans sanatında neden dinin yine en hakim rolü oynadığını, romantik devrin niçin Hıristiyanlıktan vazgeçmemiş olduğunu izah etmeyi kolaylaştırabilir. Onun eski Yunan-Roma'yla veya Rönesans ve sonrasıyla diyalektik bir çelişki içinde görünmesi, Hıristiyanlığın işin içinde olmadığı anlamına gelmez. Temel ilkeleri, özü değilse de, oluşmuş bir Hıristiyanlığın kabulleri, daima işin içinde olmuştur.

Kültürle ve modernlikle birleşen, her ikisiyle de uzlaşan Hıristiyanlık nedir? Laiklik şeklindeki Hıristiyanlık uyumu sağlamıştır. Protestanlık bunu daha kolay başarmaktadır. Laiklik sayesinde bütün mezhepleriyle Hıristiyanlık yeni bir kültürü hayata geçirmeye çalışmaktadır.

Schulze, meseleyi güzel özetlemektedir: "Siyasî kavrama indirgenen laiklik kavrayışı, laikliğin özel Hıristiyanlıktaki tecrübesini temsil etmektedir. Bu yeni kültür, Avrupa kültürünü dünyada tek kültür olarak tanımlamaya hizmet etmiştir. Böylece laiklik, modernlikle ve modernleşmeyle eşanlamlı hale gelmiştir. Sosyal bilimcileri de modernliğin toplumları laikleştireceği görüşünü savunmaya itmiştir. Kurumlaşmaksızın, ruhbanlaşmaksızın, fakat Hıristiyan merkezli bu özel durum, meseleyi buraya kadar getirmiştir."[2]

### 3. Laiklik ve Devlet

Meselenin daha fazla tarihî ve sosyolojik ifadesine ve uygulamayla ilgili tefsirler cephesine gelmiş bulunuyoruz.

Tarihte din, sadece fert ve toplumla değil, aynı zamanda devletle ilgili mesele olmuştu. Bu durum devam etmektedir. Laiklik şekliyle de devlet, din meselesiyle meşgul demektir. Çünkü "laiklik nötr bir ilke değildir, bir iktidar tarif eder."[3] Üstelik böyle bir iktidara nötr olmayan bir ilke yoluyla varacaksınız. Laiklik anlayışına göre "laiklik, pasif bir tarafsızlık değildir, bütün ruhbanlık ve dinî sınıf haki-

---

* İslâmiyet, insanlar kadar, belki daha fazla kültürlerin terbiyesine ve İslâmlaşmasına önem verir. Sosyal teşkilat da önemlidir. Çünkü dünya önemlidir. Y.S.

[1] Meryem Cemile, *Garp Materyalizmi Karşısında İslâm*, 152.

[2] Reinhard Schulze, "Günümüz Batı ve İslâm Toplumlarında Laiklik ve Din", *İslâm ve Demokrasi*, 52-55.

[3] Yalçın Akdoğan, "Laiklik Panoraması", *Bilgi ve Hikmet*, 52.

miyetlerine karşı dostça ve kardeşçe bir mücadeledir. Laiklik bir hürriyettir."[1] Böyle bir mücadele ve hürriyet de, yani laiklik, her şekliyle devlete muhtaçtır. Devletçe himaye edilmek durumundadır. Belki yeni devlet de laikliğe muhtaç hale gelmiştir denebilir.

1789 Fransız İhtilalinden öncesini, doğrudan din-devlet ilişkisi, sonrasını laiklik dolayısıyla din-devlet ilişkisi olarak ele almamız kesin bir ayrım anlamında olmamak şartıyla meseleyi daha iyi takip edebilmek ve anlamak bakımından yararlı olabilir.

Din ve devlet, laiklik ve devlet ilişkilerinde baş rolü burjuva sınıfı oynamıştır. Burjuva sınıfı Fransız ihtilaline yol açan bir devrimciliğin akabinde devlet biçimlerinin ve din-devlet ilişkisinin temsilcisidir. Müspet ve menfî bir çok şeyin temsilcisi olmuştur. Solculuğun, laisizmin, dinsiz akımların temsilcisi olduğu gibi, iktidar düzenini totaliter sistem olarak sürdürmek isteyen faşizmin de temsilcisidir. Faşist düzende burjuva sınıfı, dini kurumlarla işbirliğine de girmiştir. Laikliğin kahramanı olan burjuva sınıfı, sanıldığı gibi sadece bununla sınırlı ve sorumlu olmamıştır. Bu sınıfla ve Fransız devrimiyle laikliğe son bir şekil verildiği sanılmamalıdır. İhtilalden sonra, henüz kilise ve siyasî iktidarı ayırma teşebbüsü tam olarak yoktur. Yeni bir düzenleme peşinde olunmuştur.[2] "Kilise ile devletin ayrılması, biraz da malî ıslahat ile ilgiliydi. Tasarruf için eski müesseselerin birçoğunu kaldırmak gerekiyordu. Öbür taraftan, önce kral tarafından seçilen piskoposlar halk tarafından seçilmeye başlandı. Millet ve müminler cemaati, birbirinin aynı gibi oldu. Katoliklik, devletin dini olarak ilan edilmedi ama, devletten ödenek alan tek mezhep oldu. Fransa kilisesi millî bir kilise olmuştu. Artık Roma'ya zünnar parası ve ilk sene hasılatı verilmeyecekti. Sadece saygılı bir mektupla Papaya bağlılıklarını bildireceklerdi."[3] Milliyetçiliği laiklikle şartlandırmadan önce, din ile bağlılığını gösteren tarihî delillerden, Gallikan kilisesi meselesinden sonra bu, ikinci delilidir.

"İhtilalden sonra, Fransızların kralı unvanı, Fransa'nın mal sahipliğini değil, şefliğini ifade ediyordu. Önce -Allah'ın inayetiyle Fransa ve Navarre kralı Louis,- şimdi Allah'ın inayeti ve Devletin anayasasıyla Fransızlar kralı Louis- oldu. Hükümetin kutsallığı laikleşmişti."[4]

İhtilalciler gönüllü veya gönülsüz dinden vazgeçememişlerdi ama devrimi, ona mistik bir hava vererek, dinin yerine geçirmeye heves etmişlerdi. "Halkın din ve ibadetten vazgeçebileceğini sanmıyorlardı. Fakat düşünüyorlardı ki ihtilali merasimleştirerek eski mistik dinin üstüne çıkarmak mümkündür."[5]

Daha sonra dinsizlik akımları şiddetlenmiştir. Dinsiz bir toplum yaratmak teşebbüsleri artmıştır. Maksat devrimci ilkeleri yüceltip kutsallaştırmaktı. Akla tapınma, metafizik bir nitelik kazarımıştı. Hıristiyanlıktan sadece belirsiz bir Yüce Varlık kavramı kalmış oluyordu. Napolyon Bonapart'ın işin içine girmesiyle din bir miktar geri döndü. Fakat dünyevîleşme ve laikleşme devam etti. A.B.D. Fransa'yı takip etti. İtalya'da zikzaklı olaylar cereyan etti. Sonra iki paralelin (din

---

[1] Jean Cornec, *Laïcité*, 517.
[2] Bk. Çetin Özek, *Devlet ve Din*, 50-72.
[3] A. Mathiez, *Fransız İhtilali*, 182-184.
[4] A. Mathiez, *Fransız İhtilali*, 145.
[5] A. Mathiez, *Fransız İhtilali*, 194.

ve devlet) asla kesişmemesi gerekir formülüne doğru gidildi ve Vatikan ayrı bir devlet gibi oldu. Ancak siyasî iktidarın içinde de dinî iktidarın uzantısı hep devam etmiştir. Laikliğe karşı temelde çelişik sistemler ve uzlaşmalar da görülmüştür. İngiltere gibi yarı teokratik siyasî ilkeleri benimseyenler bile bulunmuştur. Otoriter devlet yelpazesinde dinden yararlanma değişik biçimlerde olmuştur.[1] Eskiden "din ve devlet için" olan, artık sadece "dinden de yararlanma" şekline girecektir. Dinden yararlanma anlayışı gerçekte yeni değildir. Fransız İhtilali sonrası olup bitenden önce mevcuttur, Makyavelli'ye kadar gider. Bu konuda çeşitli anlayışlar, fikir ve siyaset tarihine geçmiştir. Hobbes'a göre herkesin özel dinî inanç ve kanaatleri olabilir ama bir resmî din olmak zorundadır. Yani devletin dini olacak demektir. Spinoza'ya göre ise devletin resmi dini olamaz. İnsanlar kendi özel inançları dolayısıyla farklı düşünüp, devletin resmi kanaatinin zoruyla farklı davranamazlar. Böyle bir şey isteyen devlet ferdi iki yüzlü yapar ve sadakatsizliğe iter. Dinler ve mezhepler dışı veya üstü bir devlet kurulmalıdır.[2]

Hümanizmin zirvelerinden Hegel ise çok daha farklı düşünmektedir. Hegel tarafından şiddetle tenkit edilen şey, devletin dine karşı ilgisizliği, hoşgörü fikri ve dini cemaatlerin ayrılması, yani laikliktir. Hegel'e göre cemiyeti, hür fertlerin iradelerinin birleşmesi suretiyle anlamak imkânsızdır. Devletten ayrılmış fert de devamsız ve kıvamsız bir tecritten ibarettir. Bu bakımdan fertlerin iradelerine göre ve buraya dayalı cemaatlere göre, din-devlet ilişkisi düzenlenemez. Devletin dine ilgisizliği belirli bir ân'a ait olabilir. Bu ân, yerini hemen devletin hakimiyetine bırakacaktır. Fertlere ve cemaatlere bırakmak, din iktidarının devlet karşısında yükselmesini doğurabilir ki Hegel'e göre bu yanlıştır. Üniversel akla müşahhas şeklini vermek görevi devlete aittir. Devleti ayrı, dini ayrı düşünmeyen Hegel, bir din devletine veya devlet dinine yer vermek için değil, diyalektik kanunlar gereği, çatışmaların bir çözümüne ulaşmak için, sentez için, devlet felsefesine gitmiştir ve o anda üniversel aklı temsil eden görevli devleti yukarı çıkarmıştır. Dini ilgisizliğe de terk etmemiştir. Çünkü o zaman devlet karşısında yükselebilir. Hegel'de, laiklikte birimlerin keyfiliğine veya yanyanalığına yer yoktur. Hegel'in hümanistliği burada nereye gizlenmiştir? İnsan yine zirvededir ve mutlak hakimdir, üniversel aklı temsil eder, ama devlet şeklinde temsil eder. Otorite kaynağı Allah değil, şahsın ve şahsiyetin büyültülmüş şekli olan devlet halinde insandır.[3]

Pratikte hürriyet ve hak meselesi ön plana geçerek, hukukî felsefe ağırlık kazanmıştır. Portalis'e göre "din hürriyeti tabii haklardandır. Bütün dinler devlet tarafından himaye edilmelidir, fakat bunlardan hiçbiri devleti himaye etmemelidir."[4] Bütün bunlar, laikliği, devletin gelişmesi ve aldığı yeni şekiller karşısında izah çeşitleridir.

Laiklik aynı zamanda kendini sosyal alanda besleyen iki hususu belirlemekle neticelenmiştir: 1-Din ve dünya ayırımı, 2-Din ve inanç çeşitliliği ve çoğulculuğu karşısında tarafsızlık ve ferdin inanç hürriyetini koruma. Bunlar da devlette himayesini bulacaktır.

---

[1] Bk. Çetin Özek, *Devlet ve Din*, 50-72.
[2] Ahmet Arslan, "İslâm, Laiklik ve Çağdaşlaşma", *Türkiye Günlüğü*, 128-130.
[3] Bk. Yümni Sezen, *Maddeci Felsefenin Çıkmazları*, 75-78.
[4] Nazım Peroy, "Laiklik Hakkında Misalli Bir İnceleme", *Laiklik I*, 34.

Hürriyet dinden kurtulma hürriyeti midir, din hürriyeti midir, sorusu yeni devletin meşruluğunun can alıcı noktasını teşkil edebilecek bir sorudur. Yine soru şudur: "Din hürriyetini, din ilkelerinin tatbikatını engellemeden, din ve devlet gibi iki sosyal müessesenin toplumda varlıklarını sürdürmesi nasıl mümkün olacaktır?"[1]

Din ve devlet ilişkisi ile laiklik ve devlet ilişkisi bir madalyonun iki yüzü gibidir. "Din ve devlet"in yerine "laiklik ve devlet" geçmiştir demek de mümkündür. Asırlarca Din ve devlet ilişkisi, laiklik ve devlet aracılığıyla, dolaylı yoldan da olsa, devam ediyor. Din ve devlet birbirinden ayrılamaz durumda idiler. Çünkü, Panikkar'ın dediği gibi "tabiat ile tabiatüstü, geçici ile ebedî, dünyevî ile kutsal, beşerî ile dinî, bunlar ontolojik olarak nihai bölümlere ayrılamazlar. Bu cümleden olarak sivili askeriden, siyasi olanı dini olandan ayıramayız. Tarihte bu, evlilik gibi olmuştur. Başlangıçta sadık evliler idiler. Sonra soğukluk ve iki taraflı suçlamalar sökün etti. Sonra boşanma oldu. Sonra tekrar birbirine saygı duymaya başladılar. Şimdi de bu evliliğin geçersizliğini ilan girişimleri var. İki taraflı bir yanlış anlama söz konusu."[2] Yanlış anlamayı gidermenin hakemliğini laiklik ilkesi yapmaya çalışmaktadır.

Din ve devlet ayrılır görünse de, çeşitli şekiller altında ve müspetten menfiye kadar bir ilişki yelpazesi içinde, ilgi ya da beraberlik devam ediyor. Sosyoloji söz konusu olduğunda, bunu anlamak hiç de zor değildir. "Bir tarafta mensuplarının hayatına düzen ve disiplin veren siyasî bir müessese olarak devlet, öbür tarafta aynı grupların vicdanından hareketle düşüncelerine, davranışlarına, hatta hayatlarına yön veren din, yahut dinler. Genel olarak din ve devlet, insan gruplarının hayatını düzenleme bakımından aynı görevi yerine getirmektedirler. Bununla beraber günümüzde farklı yaklaşımlar, özellikle Avrupa'da değişik uygulamalar ortaya çıkarmıştır. Uygulamalar ya din ile devletin iç içe olması, ya ayrı ayrı fakat birlikte olması, ya da ayrılması şeklinde vuku bulmuştur. Ayrılmada ya umumî ilgisizlik, ya düşmanca ayrılış, yahut müsamahakâr biçimde cereyan etmiştir."[3] Bu şekillerin her birinin örnekleri ve faaliyet tarzları bulunmaktadır. Düşmanca veya müsamahakârca olsun, din ve devleti tamamen ayırma teşebbüsleri, en zor olanıdır. Çünkü ikisinin de oturduğu müşterek kaide ferttir ve dinin ferde hapsedilmesi ise imkânsızdır. İnanç, din ve vicdan hürriyeti dediğimiz şey yanlış anlaşılmakta, yanlış değerlendirilmektedir. "Vicdan hürriyeti, herkesin vicdanına ait şeylerin yine vicdanında kalması demek olsaydı, o zaman buna hürriyet değil, esaret demek gerekirdi."[4] İster inanç ister ibadet şeklinde olsun, fertten dışa aksettiği paylaşıldığı andan itibaren, başkalarının da katılımıyla, dinin özelleştirilmesi ortadan kalkmış, kamunun, dolayısıyla devletin malı olmuş olur. Nitekim gerçekten özelleştirmeye en yakın din anlayışı, dinin her türlü istismara açık olması ve şahsî kazanç/fayda için kullanılabilmesi anlamına gelir. Devlet, din adına da olsa bu fayda ve kazancı, ahenk içinde tutmak, ancak birbirine ve devlete zarar vermesini önlemekle sorumlu bir durumda kalabilir.

---

[1] İzzet Er, "Bugünkü Avrupa'da Din-Devlet İlişkileri", *Bilgi ve Hikmet*, 20.
[2] Raimunda Panikkar, *Religion and Politics in the Modern World*, 51.
[3] İzzet Er, "Bugünkü Avrupa'da Din-Devlet İlişkileri", *Bilgi ve Hikmet*, 20-22.
[4] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 84.

Din ile devleti ayırmada, problemlerin ve değişmelerin süreci boyunca, Doğu ile Batı farklı düşünmüştür. Çünkü Doğu ile Batı'nın gelişme ve ilerleme anlayışları farklı olmuştur. Türkdoğan'ın belirttiği gibi, "Batı, değişme ve ilerlemeyi mihaniki bir tarzda, her kademede biri ötekinden farklı olan, birbirini aşan yeni olgular meydana getirmek suretiyle bir senteze ulaşma şeklinde anlar. İlerleme, bir durumdan ötekine geçme, bir sıçramadır. Halbuki Doğu, bir buğday tanesinin bir başağı oluşturması gibi kendi iç dünyasından filizlenen bir tekevvün (oluşum) olarak açıklar."[1] Biri bir varlıktan başka birine geçiş gibi yan yana ilerleme, diğeri aynı varlığın kendi içinde meydana gelen iç içe bir değişme ve olgunlaşmasıdır. Böyle olunca kendi içinde oluşan bir harekette, herhangi iki müesseseyi, meselâ din ve devleti, birbirinden ayrı mütalaa etmek ve ayırmaya çalışmak, diğerinden çok daha zor bir anlayıştır. Ayrıca İslâm, "dinî devlet" ve "kutsal toplum" kavramlarına da yabancıdır. Oysa Batı'da laik devlet dini devletin, laik toplum kutsal toplumun karşıtıdır. "İslâm ne dinî devleti, ne kutsal toplumu tanımadığı için, laikliğe ihtiyacı yoktur."[2]

4. Liberalizm ve Laiklik

Kilise sistemine karşı doğan tepkilerden birinin John Locke olması tabii idi. Locke'un vardığı çelişkili durumlar bir yana, yalnız kilise sistemine değil, ahlakî kanunlar ve ahlakî bağlar onu ateizme karşı da hoşgörüsüzlüğe götürmüştür. Hoşgörü Üzerine Mektuplar'da şöyle der: "Allah'ın varlığını inkâr edenler hoş görülmemelidir. Bir toplumun güvencesi olan sözler, yeminler, vaatler bir dinsiz üzerinde müeyyide yaratmaz. Düşüncede bile olsa Allah'ı işin içinden çıkarmak, her şeyin dağılmasına yol açar. Ayrıca dinsizler, dinin yapabileceklerini sabote ederler ve böylece hoşgörü ayrıcalığını ortadan kaldırırlar."[3] Ayrıca Locke'a göre "hakikî dinin esası ve gücü, aklın içinde ve rızasındadır ve inanç, inanmadan inanç değildir. Doğru olmadığına inandığım hiçbir din, benim için ne iyi ne de yararlı olabilir. Allah'ın kabulünü kazanan şeyler, yalnızca iman ve derunî samimiyettir."[4] Ancak bunlara bakıp, Lock'un laiklik karşıtı olduğu fikrine varılmamalıdır. Kapıldığı felsefe buna izin vermezdi. Henri Arvon'un dediği gibi, başlangıçta "Locke, Allah'ın varlığını ispat etmek istiyordu. Fakat duyumculuk (sensualisme ki ampirizmin koludur), tasdik etmek istediği şeyi reddetmeye onu götürdü. Dinin aklı uyuşturduğuna inandı. Tabii aydınlık yararına, tabiatüstü aydınlık gerçeğini gizledi."[5] Amprist olmakla beraber, en iyimser tavırla Locke sonunda ne kabul ne red yoluna gitti. "Din ve dünya işlerini birbirine mezcetmenin, devletin işini kolaylaştırmadığını, aksine gerilim ve bölünmeyi arttırdığını ileri sürdü. Ona göre toplumsal barış, bu ikisini birbirinden ayırmaya bağlıdır."[6]

---

[1] Orhan Türkdoğan, "Tanzimatta Batılılaşma Tezi", *Tanzimatın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, 148-149.

[2] Muhammed Ammara, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslâm Devleti*, 268 vd.

[3] Locke, A Letter Concerning Toleration, 52'den naklen Melih Yürüşen, *Ahlakî ve Siyasî Hoşgörü*, 91.

[4] Locke, Lettres, 18, 34, 35'den naklen Melih Yürüşen, *Ahlakî ve Siyasî Hoşgörü*, 102-103.

[5] Henri Arvon, *L'Athéisme*, 38-39.

[6] Locke, Letters Sur la Tolerance, Paris 1965'den naklen Vergin, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi", *Türkiye Günlüğü*, 18.

Locke, devletin temeline başka bir ahlakî değer, hoşgörü dediği değeri koymuş olmaktadır. Bunu vicdan hürriyetini korumak için yapmakta ve fakat hoşgörüyü de sınırlandırmaktadır. Hoşgörü ve hürriyet, sınırsız bir irade istikametine yol veren anlayış değil, "yanlış inançların reddedilmesi ve çürütülmesi, daha doğrularının benimsenmesi sürecinin geliştirilebileceği kanaat hürriyetini garanti etmek"[1] içindir. Böyle bir hürriyet nasıl garanti edilecektir? Hoşgörüyü sınırlandırmakla vicdan hürriyetini de sınırlandırmış olan Locke'a göre hoşgörü bir vasıtadır. Locke'un hoşgörüsü, gerçekte vicdan hürriyeti için değil, kilisenin hoşgörüyü kabul etmemesine karşı çıkılmış bir fikirdir.

Bu dikenli yola bizi, "din ile hürriyet arasında hiçbir ilgi yoktur, hatta zıtlık vardır" peşin hükmü sokmuştur. Halbuki din, tabiat ve cemiyet zaruretinin üstüne çıkmıştır ve ancak hürriyetin olduğu yerde vardır ve din, "sosyal ve siyasî protestoya da tercümanlık yapar."[2] Ampirist felsefe Locke'un bunu anlamaya çalışmasına engel olmuş, kilise ve ona tepki sınırlarını aşamamıştır. Liberalist laikler, Locke'un hoşgörü tanımlamalarını yetersiz bulurlar. Çünkü inanç ve inançsızlık çeşitliliklerine kolaylık sağlayan bir durum yaratmadığı gibi, hâla devlet ve devletin çıkarları endişesini taşımaktadır. Türkiye'deki liberaller de özellikle uygulamadaki laiklik yetersizliği üzerinde dururlar. Bunlara göre, "gölgesini esas zannettiğimiz bir şey üzerinde tartışıp duruyoruz. Laiklik dünyevî küre ile ruhanî kürenin birbirinden tam anlamıyla ayrılmaları, bu iki kürenin birbirlerini hiçbir şekilde denetleyememeleri ve kapsayamamaları ve sonuçta birbirlerine karşı hürleşmeleri demektir. Hür bir dünya, hem dünyevî hem dinî dünya için hürriyet, ancak gerçek laiklikle kurulabilir."[3] Batılı düşünüşün önemli kesimi, Türk liberalistini desteklemektedir. Aynı zamanda inanç zaten ferdî bir mesele değil midir? "Ferdîleşmiş inanç, artık başkasının aracılığı olmadan saf ve doğrudan uygulamada ortaya çıkıyordu."[4] Fakat bu sefer oldukça gerçekten kopan, hayalciliklere uzanan temayüller gelişti. İnancın ferdîleşmesi yanında ferdin laikliği gündeme geldi.

Fert mi laik olur, devlet mi kavgasında, liberalistlere göre fert laik olur. Fert kendini mutlaka bir bütüne atfen ifade etmek, bütüne göre belirlemek zorunda değildir. Böyle bir belirleme, "fert yoktur" anlamına gelir. İnsanlar vicdanlarını kendileri düzenlerler, bu onlara tebliğ edilemez. İşte laiklik bu noktada önem kazanmaktadır. Laiklik, din ve devlet işlerinin ayrılığı da değildir. Bu dünya ile öte dünyanın birlikteliğine son verilmesi, muhtar hale gelen bu iki alanın birbirini ihtiva etmemesi, denetlememesidir. Bunun sonucu olarak dinin ferdîleşmesidir. Meşhur slogan ile Allah ile kul arasına hiçbir şeyin girmemesidir. Bu dünyanın kutsaldan arındırılmasıdır. Liberalistlere göre laikçi tutum da dincinin karşısında başka bir bütüncülüğün varlığını ifade ediyor. Bu zıtlaşma ve kavga, demokrasiye geçit vermiyor. Demokrasi, farklılığa tahammül veya uzlaşma değil, farklılıkların

---

[1] Horton-Mendus'dan naklen Melih Yürüşen, *Ahlakî ve Siyasî Hoşgörü*, 195-196.

[2] Nur Vergin, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi", *Türkiye Günlüğü*, 5.

[3] Mehmet Ali Kılıçbay, "Laiklik, Siyaset ya da Uygarlık Değiştiren Toplumun Su Yüzündeki Kavgası", *Türkiye Günlüğü*, 64.

[4] Patrick Michel, "Internationalisation, Conscience Nationale, Religion", *Social Compass*, 41 (1) 1994, 43.

tabiilikle biraradalığı rejimidir. Laikçilik değil, laiklik demokrasinin vazgeçilmez şartıdır.[1]

Adil davranmak, "doğru" olanı hedefte daima mahfuz tutmak, kendi tabii sınırları içinde hürriyeti korumak şartıyla devlet laikliğinin gerçekçi tarafı bulunduğu halde bu tip liberalistin hayalci laiklik anlayışı, liberalizm üstatlarının temel fikirlerine de uymamaktadır. Ampirizme göre insanlar vicdanlarını kendileri düzenleyemezler. İzlenimler ve buna dayalı bilgimiz hep dışarıdan, tabiat ve cemiyetten gelir. Bunu alıp işleme özelliğimiz ve kabiliyetimiz, hürriyetimiz için yetmiyor, çünkü onu da kendimiz istediğimiz şekilde yaratmamışızdır. Bütün bağlılıkların, hazır verilenlerin üstüne çıkan bir hürriyet anlayışı için her türlü felsefe, bu arada liberalizm de az uğraşmamıştır. İnsanın zaruret ve şuurlu faaliyetindeki çelişkiden kurtulmak için tarihî maddeciler, az emek sarfetmemişler, fakat başaramamışlardır. Liberalistin bir çırpıda vicdanımızı kendimizin düzenlediğini söylemesi, gerçekte dinin tebliğinden kaçmak içindir ama, başka tebliğ edicilerin kucağına kendini atar, yahut ütopyadan kurtulamaz.

Liberalliğin ve demokrasinin aşırı sınırlarda anlaşılmasının tabiatından gelen ilmî hatalar ve gerçeklere aykırılıklar, birden fazladır. Fert, içinde bulunduğu toplumun, yani kültürünün yansıdığı bir varlıktır. Tek başına fert diye bir şey yoktur. Tek başına fert, insan ferdi değil içgüdülerinin kendine yeterliliği ve kültüre ihtiyacı olmaması bakımından hayvandır. Bu ferde ne denli akılcılık, hürriyet verirseniz veriniz, hayvanlıktan kurtaramazsınız. Fert, şahsiyet anlamında alınırsa, ancak toplumla mümkün olur. Her fert, liberalistin zannettiğinin aksine, kendini bütüne atfen ifade edebilir. "Toplum, ferde, bir kültür varlığı olup sosyalleşinceye kadar hizmet eder, ondan sonra fert tamamen istiklalini kazanır, toplumla ilgisini kesebilir" demek, ancak topluma rağmen ama yine toplum için olan, din, ahlak gibi yüksek değerlerle mümkün olabilir ki bu da tek başına fert anlamına gelmez. Ne sosyal şuuru, ne sosyal şuuraltını reddedebiliriz. Demokrasinin soyutlaştırılması, ütopyalaştırılması uğruna yapılan bu hatayı daha birçok hata takip etmektedir. Liberalistin sözünü ettiği din ile dünyayı ayırmak, din ile devleti ayırmaktan daha zordur. Zaten din ile devleti ayırmak, din ile dünyayı ayırmaya dayanmıyor mu? Devlet akıl sahasıdır ve dünya işidir denmiyor muydu? Fertler laik olur iddiası için bu gerçekçi olmayan ayırım kullanılmak istenmektedir. Oysa ferdin laik olması, laikliği tekrar bir değer kabulüne, bir tebliğe, liberalistin itiraz ettiği bütüncü anlayışa ister istemez bizi götürür. Çünkü laiklik bütüncü bir dünya görüşü olur. Bu sebeple laikliğin de devlete aksetmemesi gibi bir sonuca katlanmak gerekebilir. Bu sefer de devleti başka biçimlerde anlamak ve kurmak icap eder.

Demokrasi meselesi de aynı liberalist çıkmazın içindedir. Liberaliste göre hem din, hem demokrasi ferdî ifade alanıdır ama ikisinin bir arada olması zordur. Yani din, düzenlemeye giderse demokrasi olmaz. Başka bütüncülüklerin de ön plana geçmesi halinde yine demokrasi olmaz. Ferdî saha olan demokrasinin nasıl olup da devlet düzeni haline geleceği, çoğunluğa, değerlere, ideolojiye başvurmadan, bir siyasî, hukukî düzenin nasıl kurulacağı merak konusudur. Batılı sosyolog, bu tip liberalistin bu tip hayalciliğine yüz vermemiş, dinî hakikati de-

[1] Bk. Mehmet Ali Kılıçbay, "Laiklik, Siyaset ya da Uygarlık Değiştiren Toplumun Su Yüzündeki Kavgası", *Türkiye Günlüğü*, 117-120.

mokrasinin içine yerleştirmiştir. Ona göre "liberal demokraside vatandaşlann itaat etme yükümlülüğü, dinî hakikate dayanmaz, faydacılığa dayanır. Faydacılık ise sosyal sözleşme nazariyesinin rakibidir... Ancak bir kimse, dinî hakikati teminat altına alan hükümeti destekleyebilir. Hükümet de laik sebeplerden dolayı dini destekleyebilir. Dinî hakikati destekleyerek böylece halkın desteğini de arkalarına alıp, ikinci bir yoldan refahın artmasına katkıda bulunabilir."[1]

Faydacılıkla da izah edilse, liberal devlet, müesseselerinde dine yer vermek durumundadır. Meselâ "devlet, okullarda teşkilatlı ibadet imkânını ortadan kaldırırsa, bunun ihtiva ettiği zımnî mesajı, Allah'ın ve dinin önemli şeyler olmadığı şeklinde olacaktır. Bu mesajı veren uygulamalar, liberal önermelerle uyum içinde olamaz."[2]

Diğer bir problem, kimlik meselesidir. Sosyal kimliklerin, liberalizm anlayışıyla korunacağına inanan liberalist, hakikat endişesi taşımadan, kültür savaşlannın hakim olduğu devrimizde, kültür emperyalizmi anaforunda, kimliklerin nasıl korunacağını da açıklamamaktadır. Hele manevî ve ruhî bir üst bütünlüğe gitmeden, aksine onları daha küçük parçalara ayırması, liberalizmin karakterine ve hayal ettiklerine uysa da, sosyal kimliklere zarar verebilir. Her şeyi fertte ve ferdiyetçilikte düğümleyen liberalizmin, sosyal kimlik endişesini bir tarafa bırakması gerekebilir ki bunun liberalizme daha yakıştığı söylenebilir.

Daima yolumuz "trafik polisi devlete" çıkıyor. İnsan sayısı kadar yol, insan sayısı kadar istikamet, birbirine zarar vermeden seyrüseferi idare eden, kendisinin hiçbir değer yargısı olmayan, ama trafik görevi gücünü nereden aldığı meçhul bir devlet. "Hak" ve "Doğru"lar kabul edilmeyecekse veya üstün değerler fertle sınırlı kalacaksa, çoğunluğun temayülü de esas alınmayacaksa, yönetimin iktidarını ve hakimiyetini ne sağlayacaktır?

"Ferdî hürriyete sınırsız bir müsamaha, kötülüğe karşı koyma yokluğu mânasına gelir. Hakikatin bizim tarafımızdan hiçbir gayret olmadan kendi kendine galip geleceği sanılmamalıdır. Aşırı barışçılığa bir fazilet gözüyle bakamayız."[3] Liberalizm, hümanizm ve bunlarla özdeşleşen laiklik, hakikat peşinde olmadığı için bu uğurda gayret ve mücadeleden yana değildir. Çünkü hakikat kavramı bunlar için metafizik bir kavramdır. Fakat hayatın kendisi, bu felsefeleri yalanlamaktadır. İnsan, hayvan ferdiliğinden kurtulduğu sürece doğruluk ve hakikat uğrunda mücadele eder. İşte bu noktada, Meryem Cemile'nin dediği gibi, laikliklе doğruluk uğrunda mücadele bağdaşmaz. Sadece liberal Protestanlık, laikliklе uyuşabilmiştir. Laik hümanist doktrini tasvip etmişlerdir. Ferdî hürriyet felsefesi, Protestan toplumlarda, sırf dinî konularda hüküm süren gevşeklik ve kayıtsızlıktan dolayı revaç bulmuştur. Burada bir çelişki de bulunmaktadır. Ferdin yaptıkları üzerinde cemiyetin tesiri olduğuna göre, dolayısıyla komşularının da yaptıklarının onun üzerinde tesiri olacağına göre, komşusuna bir zararı dokunmadığı müddetçe herkese istediği şeye inanmak gibi bir hürriyeti sınırsız bir hürriyetle nasıl birleştirebiliriz? Ferdin ve cemiyetin menfaati ve iyiliği birbirine girift olduğuna göre, dinî ile laik olanın arasını ayıran bir çizgi bulamayız.[4]

---

[1] Kent Greenawalt, *Religious Convictions and Political Choice*, 17.
[2] Kent Greenawalt, *Religious Convictions and Political Choice*, 197.
[3] Meryem Cemile, *Garp Materyalizmi Karşısında İslâm*, 154.
[4] Meryem Cemile, *Garp Materyalizmi Karşısında İslâm*, 153-155.

Dinin dünyadan ayrılması tezinde ilk karşılaşacağımız soru şudur: Din aynı zamanda bu dünyayla da ilgili değilse, bu dünyada işi ne? İkinci soru şöyledir: İnsan, maddî ve manevî dünyası içinde ikiye bölünebilir mi? İnsan, günlük hayatının neresinde ne zaman dünyaya ait, neresinde öbür dünyaya ait bir varlıktır? Yeryüzünde bu bölünmeyi yapabilecek bir din, bir felsefe, bir ideoloji, bir kültür, bir siyaset mevcut mudur? İbadet etmek isteyen birinin işine ara vermesinin, uykusundan veya istirahat inden bir kısmını almasının neresi dünyevî, neresi uhrevîdir? Zikirde müzik aleti kullandığımızda, nereleri dünyaya nereleri ukbaya aittir? Mesela Süleymaniye camii gibi bir mabedin, ve insan-mabet ilişkisinin dünyaya ve ahirete ait olan tarafları hangileridir? Faiz alınan veya alınmayan bir işlemde, para ve matematik işlemler olarak aynı olduğuna ve her ikisinin de dünya ile ilgili neticesi bulunduğuna göre, niyet ve amel ile bu matematik ve para işlemini bölebilecek miyiz?

İnsan ve toplum açısından din ve dünya işlerini ayıramayız. Mircae Eliade'nin belirttiği gibi, hiçbir normal insan, sadece şuurlu, akılcı faaliyeti ile sınırlandırılamaz. Modern insan da hayal kurarken, aşık olurken, müzik dinlerken, kitap okurken, tarihî ve tabii bir dünyada yaşamıyor, aynı zamanda varoluşa ait, özel bir dünyada da yaşıyor."[1] Din ve dünyayı ayırmak, insan cinsinin psikolojik yapısına uygun düşmez.

Sıkıntı, liberalistin sadece hürriyet, demokrasi, fert, devlet anlayışından kaynaklanmıyor, aynı zamanda din anlayışından geliyor. Din kutsallık kavramı içinde görülüyor ve kutsallığa inançla dinî ferdîlik birleştirilmek isteniyor. Bunun açık ifadesi şudur: "Sen, şu taşın, şu hayvanın, şu insanın, şu tabiatüstü kabul ettiğinin kutsal olduğuna inanıyorsan inan, devleti ve toplumu buna karıştırma ve zorlama" demek isteniyor. Dinlerin bir kısmı, dini kutsal kavramı içinde görmüştür. İptidai veya kültür dini dediklerimiz bu gruba girerler. Mütekâmil evrensel dinlerde, yani vahiy dininde, kutsal kavramı dinin içinde yer alır ve kutsal tenzihî anlamdadır. Din kutsallıkla izah edilmez. Kutsal nedir? Bütün, parçalanamaz, açıklanamaz, yaklaşılamaz, dokunulamaz, yasak, ancak özel hal ve törenlerle yaklaşılabilir, saygı ve aşk celbeden demektir. Tenkitçi tecrübi düşüncede hiçbir şey kutsal değildir. Araştırma, inceleme, soruşturma ve sorgulamadan muaf hiçbir şey yoktur. Fakat tenkitçi düşünce sonuna kadar gidemez. İlmî bunalım başlayabilir. O zaman devreye iman girer. Aşırı tenkitçi düşünce, hayatta da anlam eksikliği doğurabilir ve insanları bunalıma götürebilir. Buna egzistansiyel boşluk veya egzistansiyel endişe deniyor. Din ile ilim arasındaki farklılık da buradan geliyor. Fakat konuyu getirdiğimiz bu noktada dinleri ayırmak gerekir. İslâm dışındaki bütün dinler, kutsal etrafında toplanmış dinlerdir. Dinin kendisi ve söz ettiği her şey kutsaldır. Din kutsalın içindedir. İslâm'da kutsal, yücelik ve aşkın (müteal = transandantal) olmalıdır. Allah dahil, her şey anlama gayretine açıktır. Allah'ı araştırma, eserlerini inceleme, düşünmek ve aklını kullanmak yoluyla olur. Maddeyi incelemek ayrı yolla, fizik, kimya metotlarıyla olur. Bu mânada İslâm'da kutsal bir şey yoktur. Ancak, gücümüzün yetmediği alan, ister istemez sır perdesine bürünür ve oradan itibaren dinin kutsallığı başlar. Bu yücelik, aşkınlık, tenzihi durum (benzemezlik, benzetmezlik) yasaklık ve dokunulmazlıktan değil, bütün melekelerimizin, tecrübelerimizin aşıldığındandır. İki tür din, bu

[1] Mircae Eliade, *Dinin Anlam ve Sosyal Fonksiyonu*, XI.

noktada farklılaşmış olur. Her şeye yayılan kutsalı, insan zihni üretmiştir. Batı düşüncesi bu noktada bazı tasarruflarda bulunmuş olmakta haklıdır. Çünkü bu, kültürdür. Kutsal sınırlarındaki dini böyle üretiriz ve o kültür çeşidi olur. Vahiy ise akıl üstünden gelir ama akla hitap eder ve kültür kabuğunu yırtar. Ancak, teşkilat, eğitim birliği sağlamak, sosyal verasete konu olmak gibi zaruri sebeplerden o da kültürleşir. Bu kültürleşme tabiidir ama kaynak farklıdır. Bir de ne kadar katılaşırsa ve fazla kabuk bağlarsa, dinin özünde o derece uzaklaşır.

Liberalist, kutsallık ve ferdiliği birleştirip, topluma karışmayacak bir köşeye iterken, bu tip dinde de din ve dünyayı birbirinden ayırmanın zor olacağının farkında değildir. Kutsal ve kutsal dışı, ikisi de bu dünyanın bütünlüğüne aittir ve esasen bu tür dinde öbür dünya anlayışı da yoktur. Bu dünyaya ait olduğu zannedilen herhangi bir şeyde kutsallık bulunabilir. Bir odanın eşiğinde, bir hayvanda, yapılan herhangi bir işte kutsallık mevcut olabilir. Vahiy dininde ise din ve dünya ayrımı, liberalistin iddia ettiği şekilde yöneldiği "alan" olarak değil, metot ve bilgi olarak, öznenin bir tavrı şeklinde alınmalı, birbirinin yerine koymamak gerektiği ifade edilmiştir. Liberalist dinin her şeyini, bütünüyle peşin hüküm kabul etmekte, "dinler kanıtlanmaya değil, imana dayalıdır."[1] demektedir. İmanı akıl sahası dışına atıvermektedir, aklı iman basamaklarından çıkarmaktadır. Fakat ona yer vermek mecburiyetinden ötürü, iman için içgüdüye benzer bir tabiiliğe başvurmuş olmaktadır.

Dini, böylesine ferdiyetçi sınırlarda tutmaya çalışan liberalizm, "Hak" ve "Hakikat" için mücadeleyi, "ekonomik-insan"ın faydacı mücadelesine indirmektedir. Marksizm'in pragmatizminden daha dar bir pragmatizme teslim olmaktadır. Ferdin itildiği yalnızlıktan ve "Doğru" kavramını izafiliğe itip ondan kaçıştan ötürü, boşluk tanımayan kültür akımlarının sömürge ortamını kızıştırmaktadır.

Liberalizm, İslâm'ın kul hakkı kavramıyla paralellik açıklamaları denemesine girmiştir ki dayandıkları temel ve muhtevaları bakımından farklıdır. Kul hakkı, hem öte dünyadan budanmamış bir insan içindir, hem de yardım, zekat, devlete verilen görevlerle birlikte alınır.

Liberalizm, varlığı tanımaktan korkup kaçan, hürriyeti kendi rayından çıkaran, gerçeği fert pragmacılığına hapseden, bir maddeci felsefedir. Dini açıkça reddeden tarihî maddecilik kadar samimî değildir.

5. Hümanizm ve Laiklik Özdeşleşti mi?

Kopernik sisteminin düşünceye akseden boyutunun anlaşılmasında, Allah merkezlilik ile insan merkezlilik yorumlannda ve bunlara bağlı olarak hümanizm ile laiklik ilişkisinde belki hâla giderilememiş çelişkiler bulunmaktadır. Eski Yunan-Latin dünyası, Batlamyus'un kâinat anlayışına uygundu. Dünya sabit, dolayısıyla insan sabit, güneş ve yıldızlar onun etrafında dönüyordu. Aristo da buna bağlıydı. Bu demekti ki insan merkezli (anthropocentrique) varlık anlayışı hümanizme de uygundu. Çünkü merkeze Allah yerine insan konuyordu. Rönesans'tan sonra özellikle Kopernik sistemiyle, dünyanın hem döndüğü hem sistemde merkez olmayıp tâbi olarak hareket ettiği bilinir hale geldikten sonra, hümanizmin köklerinin Antik Çağa bağlandığı da söylenerek, yeni kainat görüşüyle birleşti-

[1] Mehmet Ali Kılıçbay, "Laiklik, Siyaset ya da *Uygarlık* Değiştiren Toplumun Su Yüzündeki Kavgası", *Türkiye Günlüğü*, 120.

rilmek istenmesi, tarihî bir çelişki olarak sürüp gelmiştir. Martin Lings, Batlamyus ve Kopernik çelişkisini Ben'in merkez olduğu yanılgısıyla ve insanın içindeki güneşten şüphe ile karşılaştırır.[1] Kopernik'le gerçekte din merkezlinin destek ve güç kazanmış olması gerekirken, insan merkezlinin, yani hümanizmin, kendini yeni kâinat düzeni anlayışına uydurması, nereden kaynaklandı? Bu çelişkinin sebebi neydi ve nasıl çözülebilecekti? Çelişkinin sebebi, Hıristiyanlığın ne Allah'ı, ne insanı yerine oturtamamış olması idi. Yunan-Roma-Yahudi üçlüsüne mağlup edilen İsa anlayışı ile Tanrı insanlaştırılmış, öbür cephesinden bakarsak insan tanrılaştırılmıştı. Böylece Kopernik sistemi ne olursa olsun, hem Tanrı merkezdi, hem insan, ikisi birleşmişti. Galiba çelişki de böyle çözülmüştü. Çözüme bir kolaylık da Kopernik sisteminin sübjektif bir bağlılık kavramını getirmiş olmasıdır. Her şey birbirine bağlı olarak hareket ediyor.[2] Bu, yalnız insanın ve dünyanın merkezden alınışını değil, her şeyin birbirine bağlılığının boşlukta kalmaması için mutlak bir dayanağa ihtiyacını gösterecekti ama, hümanist felsefe buna aldırmadı. Kopernik izafiliğini de, Protagoras'tan beri insan ölçülülüğünden dolayı izafiyete alışık olduğu için, hümanizm lehinde kullandı.

İsa ve Tanrının merkezde birleşmesi hümanizmin dine gerçekte yer vermese de onu kendi rengine boyayarak din ile temas noktasını teşkil edecektir. Cemiyete baktığımızda ise ruhban ve kilise hümanizme kapalıydı. Gözü tabiatı ve cemiyeti görmeyen, görmek istemeyen, bir din merkezcilik, bir din sultası oluşmuştu. Rönesans ve hümanist düşünce ise bu yanlışı düzelttiği görüşündeydi.

Laiklik de hümanizm ile birlikte, sözde çözülmüş bu tarihi çelişkiyi yaşayacaktır. İnsan ya ilahî iradeye tâbidir yahut maddenin kanunlarına. Kopernik sistemi her iki tarafa da çekilebilmekle beraber, insan maddenin kanunlarına da tâbi olsa sistemin, insan merkezliliği yıkmış olması gerekiyordu. Diğerine daha çok hizmet etmesi kolay olan Kopernik sistemi, insan ne kadar önemli olursa olsun, onun İlahî iradeye tâbi oluşu inancına daha yakındı. Fakat hümanizm, bir taraftan Tanrıinsan yoluyla din ile temas kurarken, öbür taraftan materyalizme kapıları açarak çözüme bu yolla daha kolay ulaşmak istedi. İnsan merkezli dünya görüşü, karakteri icabı, laik gelişmelerin de çekirdeğini oluşturacak, hümanizm laikliğe ana kucağını açacaktır. Laikliğin şu tarifi, hümanizm ile laikliğin uyumunu sağlama isteğini çok iyi ifade etmektedir: "Laiklik, insana, insan aklına, beşerin ebedî tekâmülüne inanmaktır."[3] Hakikat ve Doğru'dan kaçış veya bunu izafiyete terkediş, hümanizmle laikliği özdeşleştirecek, tanımlar bu yönde yapılacaktır. Hiç kimsenin doğruyu tanımlama ve emretme yetkisi yoktur. Hümanizm ve laiklik işte bu noktada özdeşleşecektir. "Hiçbir makamın, herhangi bir alanda tek doğrunun ne olduğunu buyurma yetkisine sahip olmaması anlamında laiklik bir hümanizmdir."[4] "Hümanist açı, yeryüzünün insanını, kendi olgusu içinde yakalamak, tabiatüstü bir kültür gözü ile incelememektir. Bu da laik bir algı ile kavramak demektir."[5] Doğru ve Hakikat tek değildir ve kanaatlere bağlıdır. Oysa yine bir Batılının dediği gibi, "doğru yol, bir kanaat meselesi değil, bir vakıa

[1] Martin Lings, *Antik İnançlar, Modern Hurafeler*, 50.
[2] Bk. Harald Höffding, *La Relativité Philosophique*, 237.
[3] Daver'den naklen, Çetin Özek, *Türkiye'de Laiklik*, 1.
[4] Bakır Çağlar, "Türkiye'de Laikliğin Büyük Problemi, Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine", *Laiklik*, 115.
[5] Bahri Savcı, *Atatürk ve Çağdaş Türkiye*, 39.

meselesidir."[1] İslâm'ın, üzerinde önemle durduğu bu mesele, hümanizm-laiklik ile İslâm'ın zıtlaşma noktasının, uyuşma noktalarından daha önemli olduğunu açıklar.

Laik hümanizmdeki temel görüşe bağlı olarak, Allah eğer inanılıyorsa insan ile ilişki içinde demektir ama, toplumla ilişki kurmaz, kurmamalıdır. Topluma müdahale eden bir Allah, "insan huylarına sahip bir Allah"[2] olarak görülmüştür. Laikliğin ruhuna hakim olan bu düşünce, Allah huylarına sahip bir insan peşindeki hümanizm ile uyuşmuş, fakat, insan ile ilgili olan her şeyin toplumla da ilgili demek olduğu gözden uzak tutulmuştur. Toplumcu zihniyete sahip hümanistlerde bu çelişki artmaktadır. Laiklik, ilahî sahayı gittikçe daraltıp köşeye sıkıştırarak, sahanın tamamen "Tanrıinsan"a ait olmasını istemenin değişik bir yorumu olarak hümanizme katılmıştır.

İnsan, kendini ve eserlerini ilahlaştırdığı, aklına ve hürriyetine tapar hale geldiği zaman, yani hümanist tavır aldığında, artık laikleşme bunun öbür yüzü olmuş olur. "Laikleşme sürecinin başlangıç noktası, din temelli dünya görüşünden, insan merkezli dünya görüşüne geçiş"[3] olarak hümanizm süreciyle bütünleşir. Din, sosyal, siyasî, hukukî, terbiyevî hayattan çekilecek, kişisel ve sübjektif duruma gelecek, cemiyet ve devlet hayatına karışmamak şartıyla, kişisel inanç ve kanaatlere terk edilecektir. Başka türlü anlayışlar hümanizme de ters düşmektedir. Berdyaev'e göre "insanı kâinatın merkezine yerleştirip her şeyin ölçüsü ve en yüksek değeri yapan, insanın kendi duygu, akıl ve benlik denetiminden başka bir şeyle engellenmeksizin hürriyet içinde denenmesi ve sınanması olan din düşmanı laik hümanizm, laikleşme ve dış hürriyet dönemidir."[4] Laikleşmenin mazereti de Hıristiyanlığın Avrupa tecrübesinin zararlarını düzeltmek idi. Fakat bu sözde mazeret idi, çünkü niyet, tecrübeyi "Doğru"ya dönüştürmek değil, hümanist karaktere dönüştürmektir.

Hümanistlere göre laiklik, sonunda hümanizmin kendisi olup çıkar. Hümanizmde olduğu gibi laiklikte de "tümüyle dünyaya dönük yepyeni bir zihin yapısı"[5] ortaya çıkmaktadır. Bunlara göre laiklik, din-devlet ayrılığı, din ve vicdan hürriyeti, çağdaşlaşma veya benzeri bir yol ve bir çözüm değil, devrimdir ve bunun için de eski tip kültürden tamamen kurtulmak gerekir. Bu şekilde laik hümanizm, devrim ile birleşmiş olur. Bu bir dünya görüşü meselesidir ve meselâ Türkiye için İslâm dünya görüşünden kurtulup Batı dünyasına geçmedikçe, devrimin sonucu gerçekleşemez, ne hümanizme, ne de bununla özdeşleşmiş olan laikliğe ulaşılamaz. Bunlara göre, Türk milletinin zihnine yerleşmiş olan İslâm kültür ve medeniyetinin, dünyadan kopuk, akılcı olmayan ve kaderci unsurlarıdır. Mesela "inşâallah", "yarın Allah kerim" kavramları bile sorumluluktan kaçmanın veya tevekküle boyun eğmenin ve azmin kırılmasının kültür unsurlarıdır ve devrimin savunduğu ilkelere zıttır. Kur'an kurslan, İmam-Hatip okulları, eski düşünceyi ve dogmatik ruhu devam ettiren ve çağdaş toplum iddiasına uymayan

---

[1] T. N. Carver, Essays in Social Justice, Cambridge 1915, VI'dan nakleri David Spitz, *Antidemokratik Düşünce Şekilleri*, 333.

[2] Enver Ziya Karal, "İnsan Olarak Atatürk", *Atatürk'e Saygı*, 132.

[3] Reinhard Schulze, "Günümüz Batı ve İslâm Toplumlarında Laiklik ve Din", *İslâm ve Demokrasi*, 59.

[4] P. A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, 129.

[5] Suat Sinanoğlu, *Türk Hümanizmi*, 41.

kurumlardır.[1] Yine Türk hümanistine göre devrimler kâfi gelmemiş, laiklikten ziyade laisizmden bahseden ve hümanizm, laiklik ve devrimi birleştiren alan, hedefine ulaşamamıştır. "Türkiye'ye aktarılan akılcı ilkeler, tek başına Ortaçağın karanlığından kurtulamamış olan bir toplumun eğiliminin temelini oluşturamamıştır. Laiklik şuurunun yokluğu, ülkenin kültür hayatını ve dolayısıyla kaderini olumsuz etkilemiştir. Bu şuura erişebilmek için toplumun belli bir zihin ve ahlak şekillenmesine sahip olması gerekir. İslâm evrenini hareketsizliğe mahkûm eden manevî zincirlerden kopması gerekir."[2] Türk hümanisti böyle düşünmektedir.

6. Laik Hümanizmin Sonuçları ve Dine Dönüş

Hümanizmle bütünleşmiş olan laikleşme, verdiğimiz kötümser yorum örneklerinden olduğu gibi, gerçekten dinin çöküşü, öbür taraftan cemiyetin ilerleyişi anlamına mı geliyor? Sosyoloji, sosyal psikoloji ve din sosyolojisi, bu konuda çeşitli ve değişik tespitleri, görüş ve yorumları ihtiva ediyor. Laikleşme bazılarına göre dinin gerilemesi, çökmesi, bazılarına göre ise dinin etkisinin artmasına yol açacak müspet bir gelişmedir.[3] Mesele bu kadar izafî midir, vak'a ve sonuçlar belirgin değil midir? Mesele, din anlayışıyla ilgili olduğu gibi, geçici döneme göre karar vermemek, bu dönemin henüz yeni oluşumları içinde taşıdığına dikkat etmemek ve geleceği iyi görememek meselesi gibi görünüyor. Yine meselenin hassas yeri şudur: Din mi değişiyor, dini anlayış mı? Din-insan, din-toplum ilişkisi mi? Kötümser yorumlar, genellikle kutsalın alanının daralması, dinin gerilemesi, dinin dünyevileşmeye yönelmesi, dini sembollerin artık toplumda birleştirici güç olmadığı[4] şeklindedir. Gerçekçi görüşlerin hepsi kötümser değildir. Peter L. Berger, değişmeyi şöyle özetler: "Ortaya konabilen müşterek bir gaye olmaksızın bir toplum yaşayamaz. Din her zaman bu rolü icra eder. Fakat dinlerin çeşitliliğinden doğan izafiliğinden ötürü zayıflamasından korkulabilir. Tercih karşısında kalma dini izafileştirir ve değerini azaltır. Laikleşmeyi besleyenlerden biri de zaten budur. Din, ya kendini yeni hayata uyduracak, "dini serbest teşebbüs" oyununu oynayacak ve ürünlerini tüketicinin taleplerine uygun hale getirecek, ya da kuracağı sosyal ve dini yapının arkasına geçip, onu siper alıp, kendi dünya görüşünü orada sürdürecek. Birinci durumu tercih eden bir dini grup, kendi içinden laikleşmeye başlar ve kutsallığını kaybeder. Bu din, artık almaya zorlanamayan bir müşteri kitlesine inanç pazarlamak üzerine yoğunlaşır. Şayet kendini değişen dünyaya uydurmada başarısız olacak olursa, din, toplumun ihtiyaçlarına cevap veremeyen çağdışı bir inanç sistemi olmakla itham edilebilir. Dindeki uzmanlaşma da laikleşme sürecindeki bu inanç pazarlamacı dini takviye eden bir âmil olmaktadır. Dini faaliyet ve sembollerin bir tek kamu alanına teksif edilmesi, kendiliğinden toplumun diğer alanlarını "DÜNYA" olarak tanımlar, çoğu yerde bu alanlar kutsalın ilgi alanından uzaklaşarak dünyevileşir."[5]

O'Dea'ya göre de "din, mitten mantığa kaymıştır. Sadece Batı kültürü laikleşmedi, din de laikleşmeye uğradı. Laikleşme süreci bir yıkım oldu."[6]

---

[1] Suat Sinanoğlu, *Türk Hümanizmi*, 57-58.
[2] Suat Sinanoğlu, *Türk Hümanizmi*, 41-83.
[3] Bk. Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, 304.
[4] Bk. Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, 304.
[5] Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, 304-306.
[6] Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, 306-307.

Parsons ve Bellah'a göre ise "laikleşme bir tekâmül merhalesidir. Başkalan tarafından telkin edilen bir ilahiyat yerine, kişinin dinini şuurlu bir şekilde seçme imkânının mevcut olması, kişi için dini daha önemli bir konuma getirmiştir. Önceleri, cemiyetten devletten, teşkilattan hazır olarak veriliyor ve zorla telkin ediliyordu, şimdi durum değişmiştir. Özel dindarlık, kamu davranışını etkilemeye devam edecektir. Laikleşme ile gelen değişim, Bellah'a göre gerileme değil, bir dinî tekâmül sürecidir. Alternatif bir kültür ortaya konabilmektedir. Bellah'a göre dinin tekâmülü beş merhaleden geçer: 1-İlkel din, 2- Arkaik din, 3- Tarihî din, 4- İlk modern din, 5- Modern din. İlkel dinde sembol sistemi, efsanevî bir dünya üzerinde odaklaşır. İlkel din, kültürün ayrışmamış bir parçasıdır. Arkaik dinde manevî varlıklar daha fazla güç ve etkiye sahiptir. Siyasî ve dinî sistemler arasında sıkı ilişki vardır. Tarihî dinde dinî olan, laik olandan ayrılır. Tarihî din öte dünyaya aittir. Bütün kabile ve kavimlerin, bütün insanların Allah'ı tek bir Allah'tır. Hem müessese, hem sembol sistemleri içerisinde kısmen muhtar bir varlık olarak din, sosyal ve kültürel değişmenin de bir kaynağıdır. Laikleşmenin başlaması, bizzat tarihî dinin içinde aranmalıdır.

İlk modern dinde, din özelleşmeye doğru gitmiştir. Bu din, Protestan reformuyla başlar. Alternatif bir dünya görüşü sağlar ve değişim için bir âmil olabilir. Devlet tarafından kontrol edilmeme mânasında din daha şahsî bir faaliyet olma durumuna gelmiştir.

Modern din, dinde özelleşmeyi daha ileri götüren bir değişimi yaşadığımız olaydır. Dindarlığın yeni şekilleri ortaya çıkmıştır. Dünya görüşü daha az öte dünyaya aittir. Fakat hâla sembol sistemi gereklidir. Bellah'a göre modern insanı, materyalist, gayn dinî bir varlık olarak tahlil etmek, yanılgıdır. Böyle bir hüküm, modern tabiatı tam olarak değerlendiremeyen ölçütler üzerine kurulmaktadır. Tekâmül sürecinin bu son devreleri, insanlara benimseyecekleri dünya görüşünü tercih etme imkânını sağlamıştır. Bu bir liberal ilahiyat alanıdır. Kim doğruysa o ortaya çıksın şeklinde bir rekabeti de ihtiva etmektedir.

Bu görüşler laikleşmeyi, dinin şahsî bir mesele olmasını sağlayan bir gelişme olarak incelemişlerdir.[1]

Liberal gelişmeyle dinî hayatın paralel gidişini laikleşmede birleştiren din sosyologlannın haklı olduklan hususlar vardır. Fakat bu nazariyelerin çıkmazlan daha fazladır. Keits A. Roberts'in dediği gibi, ispat veya reddedilmesi, tecrübi olarak test edilmesi mümkün olmayacak tarzda aşın bir mücerretlik üzerine geliştirilmiştir. Sonra tekâmül eden bizatihi din mi, din-insan, din-toplum ilişkisi mi, ayırt edilmemiştir. Gerçekten olanlar tekâmül müdür, bazı sıkıntıları da içinde taşıyan bir değişimden mi ibarettir? "İlk modern din" veya "modern din" denilen, yeni bir din değil, tarihî dinin anlayış ve yorum farklılığıdır ve değişen dünyada dini hayatın aldığı şekillerdir.

Laikleşmenin peşine takılarak, olan biteni soyutlamaya ve nazariyeye bağlayarak yapılan bu yorumlar, yalnızca ferdileşme, özelleşme konularında haklı görünüyor. Laikleşmenin kendisi ve toplumsal sonuçları üzerinde yapılacak araştırma ve söylenecek söz bitmiş değildir. Gerçekte kutsallığa karşı çıkan laiklik, kendisi kutsallaştınldı. P. E. Glasner'in dediği gibi, "sosyal mit olarak laikleştir-

[1] Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, 310.

menin yeni bir kutsallaştırılması umulmuştu"[1] "Laikleşme, vatandaşı ilgilendiren sıradan mânayı aştı, tutku haline geldi. Dinsiz hayat tarzı ile ilgili oldu, dinsizlikle kendini özdeş gördü. Din adamını ve teşkilatını ortadan kaldırma mânasını ifade etti. Yani niyeti, iddia ettiği gibi din hürriyeti olmadı, dinden, Allah'tan kurtulmak oldu."[2] Webster'e göre ise laikleşme "devlete ait" mânasını aldı.[3]

Modernlik ve ilerlemeyi de sahiplenen laiklik, "ilerlemeyi tarihten ayırdı. Modernlik ve ilerlemenin kendisi laikleştirildi."[4] Laik hümanizm, dünyayla sınırlı olduğu için, gerçekte yaratıcılığı zayıf kaldı. Çünkü hamleleri hep başladığı noktaya geri dönmüştür. Şunu söylemek gerekir ki sık sık din de bu duruma düşürülmüştür. Kroeber'e göre felsefe ve sanatın, dinin denetimine karşı bir miktar muhtarlaşması ve bir dereceye kadar laikleşmesi, yükseliş sağlayabilir. Fakat felsefe ve sanat büsbütün dünyaya dönük olunca, yaratıcılığın gerilemesi başlar. Aşağılık ve bayağılığa, sırf şekli olana yer açılır ve gerileme yerleşir. Aynı şey bilim için de doğrudur.[5] René Guénon'a göre "Bilimle sanayi birbirine karıştırılmıştır. Bu yüzden modern düşünce ilim dallarının yüksek ilkelerle bağlarını kopanp, manevî sahayla dünyevî sahayı ayırmaya çalışmış, hatta kopma noktasına girmiştir."[6]

Laik-hümanist zihniyet ile teknolojik gelişme arasındaki ilgi de aldatıcı ve yanıltıcıdır. Sonra "birçoklarının zannettiği gibi önce zihniyetin, arkasından teknolojinin değiştiği doğru değildir."[7]

Laikleşme, demokrasiyle de hemhal olarak, gelişme ve ilerlemenin anlamını değiştirdi, insanı umut ile umutsuzluk arasında bıraktı. "Emil Brunner'e göre demokrasi, gerçek dinin ölümü anlamına gelen bir yapıdır. Laiklik de medeniyetin yok olması anlamına gelmektedir. Tüm büyük değerlerin, gayelerin çöküşü ve barbarlık, Tanrıdan kopmak anlamına gelen laik siyasî düzen sebebiyledir. Niebuhr'a göre laiklik aşırı akılcılığa yol açarak, şüpheciliği, nihilizmi ve umutsuzluğu üretmiştir. Kişinin ise sonsuza dek umutsuzluk içinde hayatını sürdürmesi imkânı yoktur."[8]

Laikleşmenin bir tekâmül olduğunu söylemek doğru olmaz ama dinin kaybolmadığını ve gerçek anlamda dine dönüş hareketleri bulunduğunu söylemek mümkündür. "Modernliğe girmekle din parçalanabilir, ama bileşenleri yok olmaz."[9] "Dinî diriliş hareketleri, sosyoloji açısından dini dünyevileştirmeye karşı

---

[1] Roberto Cipriani, "Secularisation ou Retour du Sacré", *Archives de Science Sociales des Religions*, 145.

[2] Horace M. Kallen, "Secularism as the Common Religion of a Free Society", *Jor. For the Sct. Of. Rel. 1965*, 145.

[3] Horace M. Kallen, "Secularism as the Common Religion of a Free Society", *Jor. For the Sct. Of. Rel. 1965*, 145.

[4] Reinhard Schulze, "Günümüz Batı ve İslâm Toplumlarında Laiklik ve Din", *İslâm ve Demokrasi*, 63.

[5] Bk. P. A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, 153.

[6] René Guénon, *La Crise du Monde Moderne*, 74-75.

[7] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 174.

[8] Çetin Özek, *Türkiye'de Laiklik*, 75-76.

[9] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 339.

bir tepki ve itiraz mahiyetindedir."[1] Laikleşme istikametini dinin aleyhinde bir durum olarak yorumlayanlardan Peter L. Berger der ki: "Bir gün modernlik bunalımı yüzünden, dini güçlerin yeniden etkili dirilişine şahit olacağız."[2]

Tarihî süreç, o kadar rahat yol almadı. Sancılı ve dalgalı bir vadisi vardır. "Fransız ihtilalinden sonra dinin yerini almak isteyen laik ahlak, insana ebedilik imanı veren cazibeden mahrumdu. Bunun için her buhran geçirdikçe ya dini ahlaka veya millî ahlaka tutunarak ayakta durabiliyordu. Allahsızlık zaafı, onu ahlakça soysuzlaşmaya götürdü. Kapitalizmin azgınlaşmasıyla da hürriyet sarhoşluğu, menfaat ve en aşağı insiyakların harekete geçmesi arttı."[3]

Berdyaev'e göre "Batı kültürü, Ortaçağ Hıristiyan ve modern hümanist-laik merhalelerini tamamlamıştır. Ortaçağ Hıristiyanlık merhalesi 13. yüzyılda, hümanist merhalesi de 19. yüzyıl sıralarında sona ermiştir. 20. yüzyıl ölmekte olan hümanist merhaleden ortaya çıkan Yeni Ortaçağlar merhalesine geçiş dönemidir. Hümanist kültür, daha önceki dönemlerde biriktirilmiş güçlerin çoğunu harcamış ve yaratıcılığını tüketmiştir. Ortaçağ Hıristiyan ve hümanist-modern merhalelerin her ikisi de diyalektik olarak kendi çöküşlerine gitmişlerdir. Ortaçağ Hıristiyan kültürü, Tanrı kentine ulaşacak yerde, insan kentinin ağına düşmüş, kilise büyümüş, sona ermiştir. Hümanist kültür ise, insanı bütünüyle moralden yoksun bırakarak, insan yapısı evreni dağıtarak ve insanın yaratıcı güçlerini tüketerek sona ermiştir. 20. yüzyıl ölmekte olan hümanist merhaleden ortaya çıkan Yeni Ortaçağlar merhalesine (yeni dinî dönem) geçiş dönemidir."[4]

Alman olduğu halde bir Rus ideologu gibi düşünen Walter Schubart'ın, dünyanın yeni bir tekâmüle girmesi için Rus insanına bağladığı ümidi kendi ideolojisi içinde bırakıp bir tarafa koyacak olursak, Rönesans'ın ülküsü ve sonucu üzerindeki yorumları dikkate değer. Schubart, Rönesans'ın muhtar ferdine karşılık, Tanrı ve evrenle organik yeni bir bağın doğacağını, kişilik ve hürriyet üstüne yeni bir kavram ve ülkü yaratılacağını, buna Doğu'lu bir ruhun hakim olacağını, bütün bunların alâmetlerinin başlamış olduğunu söylemektedir. Ona göre çağdaş Avrupa cansız bir biçim haline gelmiştir. Prometheus'cu insan ölüm damgasını yemiştir. Dinî insan yükselecektir."[5]

Nazarî yaklaşımların yanında, müşahhas olaylar da dinin yeni hamlelerini göstermektedir. Dünyanın her tarafında, tekrar dinî canlılık göze çarpıyor. İslâm dünyasında olduğu gibi, laikleşmeden sorumlu Hıristiyan dünyasında da görülüyor. Dünyevîleşmeye karşı itirazlar, "Finlandiya'da 19. yüzyılda yaşanan bir durumdu. İhyacı hareketler kilisede zuhur etmiş ve derin bir etkiye sahip olmuştu."[6] "Bugün A.B.D.'nde tepeden aşağıya doğru Hıristiyanlaşmak isteyen fundamentalistler ve fertten hareket eden Evangelistlerin ortak noktaları, laik hümanizmi tüm kötülüklerin kaynağı olarak görmeleridir. Çünkü onlara göre laik hü-

---

[1] Jouko Sihvo, "The Evangelical-Lutheran Church and State in Finland", *Social Compass*, 38 (1) 1991, 21.

[2] Roberto Cipriani, "Secularisation ou Retour du Sacré", *Archives de Science Sociales des Religions*, 146.

[3] Peyami Safa, *Nasyonalizm/Milliyetçilik*, 60-61.

[4] P. A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, 128-129.

[5] P. A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, 125-126.

[6] Jouko Sihvo, "The Evangelical-Lutheran Church and State in Finland", *Social Compass*, 21.

manizm, insanı Allah'tan ayırmaktadır. Tahribata yol açtığı için fundamentalistler, liberalizme de karşı çıkmaktadırlar."[1]

Laikleşmenin bir tarihi süreci olduğu doğrudur. Fakat buna dair belirleyici ve genelleştirici kanunlar koymak, determinizme dönüştüğünü söyleyebilmek yanlış olur. Zayıflama, dönüşle tekrar güçlenme şeklinde dalgalı gidiş gözlemleri, daha gerçekçidir. Her şey olup bitmiş değildir. Bulgulardan dolayı geleceğe ait yorumlar daha da iyimserdir. Yüzyıl önce A. Comte'un, Lester Ward'ın, daha sonrakilerden bazılarının bahsettikleri dinin sonunun gelmesi meselesi artık rağbet görmüyor. Yüzyıl önce Lester Ward da A. Comte gibi "dinin hiç kazanmadığı, başından beri kaybettiği, kazananın ilim olduğu"[2] üzerinde durmuştu. Üçhal kanunu iddiasıyla Comte tekâmülü izaha gitmişti. "Laikleşme, sosyal evrimin ana eğilimini teşkil ediyordu. Bu, Comte'un tekâmül kanunlanna tekabül ediyordu."[3] Bugün bunlar çok geride kaldı. Laikleşme üzerindeki tartışmalardan 20 yıl sonra dinin çöküşünün son bulmasından ve dinsizliğin farazî geleceğinden bahsedildi (C. Campbell, R. Mion). Yeni dini hareketlerin su yüzüne çıkması, dinin geri dönüşünü ifade ediyor (R. Nutrow). Sonun başlangıcını ifade eden olaylar, dinin Rönesans'ı gibi görünüyor. Laikleşme tezi, dinin geri dönüşüne izin için zorunlu bir şey gibi oldu (G. Gumardi). Dinin ölümü asla muhtemel değildir (Acquaviva, Ferrarotti, Ardigo, Di Nola, Saero Oggi).[4]

Dinin devamı hususundaki deliller, herkes tarafından açıkça izlenebilmekte, çöküşüne ait olan deliler ise, en kötümser sosyologlarca dahi yetersiz görülmektedir. Acquaviva'ya göre bu delillerin yetersizliği şöyle sıralanabilir:

1- Tarih bakımından tetkik edilen ve çöküşü gösteren istatistiki deliller yeterli değildir. 2- Bilim-din arasındaki tezada ait iddia edilenler açık ve belirgin değildir. 3- Dinin, tarihçilik karşıtı olduğu şeklindeki tartışmalar, yeterince ikna edici değildir."[5]

Devamın sebepleri derindedir. "Din ve kutsal, şuuraltında bulunmaya devam eder. Çağdaş şartların etkisi zayıflayınca, şuura ve oradan topluma tekrar çıkar. Yung ve benzerlerine bakacak olursak, dinin gerilemesini, tersine dönebilecek bir oluş olarak düşünmeye kapılabiliriz. Yung'un arketipleri, ruhun yapısında olanlardır ama arketipi sosyal bilimler alanı içinde görebiliriz. Din ve kutsal, yönlendirici dürtüleri reddetmeden, doğuştan ve ruhî bir kaynağa sahiptir."[6]

İlerleme ve gerileme zikzaklı olmuştur. "Dinî olanın değişmesi, son 40 sene içinde merkezî Avrupa'da özel bir şekil ortaya koydu. 1950'li yıllann başlarında dindarlık ilerledi. 1960 ve 1970'li yıllar içinde gözle görülür şekilde düştü. Fakat 1980'lerden itibaren temkinli bir şekilde dindarlık kabiliyeti arttı. Ne dinin kaybolacağını iddia eden Marksizm, ne laikleşme nazariyesi, bu iniş çıkışı inandırıcı tarzda izah edemediler. Totaliter rejimli komünist toplumlarda, birinci safhada

---

[1] Mustafa Erdoğan, "Sekülarizm, Laiklik ve Din", *İslâmi Araştırmalar*, 181.

[2] Olivier Tschannen, "La Genése de l'Approche Moderne de la Secularisation: Une Analyse Histoire de la Sociologie", *Social Compass*, 298.

[3] Olivier Tschannen, "La Genése de l'Approche Moderne de la Secularisation: Une Analyse Histoire de la Sociologie", *Social Compass*, 293.

[4] Roberto Cipriani, "Secularisation ou Retour du Sacré", *Archives de Science Sociales des Religions*, 147.

[5] S. S. Acquaviva, *The Declin of the Sacred in Industrial Society*, 197-199.

[6] S. S. Acquaviva, *The Declin of the Sacred in Industrial Society*, 200-201.

toplum çökmüş ve bu zaman zarfında toplum, dini çok arzu etmiştir. İkinci safhada toplumun direnci kınlmıştır. Bu ise dindarlık kabiliyetinin gerilemesinde belli olmuştur. Eğri çizginin üçüncü safhasında, toplumsal yeniden inşânın ilk rehberi olarak dinî diriliş ortaya çıkmıştır.[1]

Daniel Bell'e göre de kutsal geri dönmektedir. Kutsal geriliyor diyenler, kutsalı sırf obje olarak düşünenlerdir. Devam ediyor diyenler ise kutsalı içselleştirenlerdir. Bryan Wilson'a göre de kutsalın dönüşü doğrudur. Tabiatüstü geri geliyor, kültürün alt tabakalanna kadar da inecektir."[2] Yaşamaya devam eden tabiatüstüdür. Bunu yok farz ettiğimiz zaman yalnız din değil, insana ait ne varsa aşağı düşer. Felsefe, bilim, ahlak, sanat, hepsi mezara girebilir. Ufuk, ferdin içgüdü sınırlanna çekilir. Laikleşme sürecinde çekilen sıkıntı da budur. Tabiatüstünün yerine aklın konulduğu iddiası yanılgıdır. Çünkü akıl, tabiatüstü ile daha çok mizaç birliği içindedir. İşte dinin yaşama sebebinin bir yüzü de budur. T. S. Eliot, "tabiatüstü şeyler söylemeyen bir dinin yaşayabileceğine inanmıyorum"[3] der. Laikliğin ise uzun süre yaşama şansı zayıftır. Belki din ile başka türlü dostluk kurarak, değişik siyasetler üreterek devam edebilir. Laiklik yeni bir din gibi alındığında, sahte kutsallığa bürünmüş, hürriyet tiyatroculuğundan başka bir şeye de malik olmayan bir durumda kalır.

Müşahhas veya tenzihî şekilde kutsallık, bilindiği gibi dinîdir. Batı'da da kutsallık Hıristiyanlıktan gelir. Felsefe birçok şeyi bu içselliğe borçludur. "Kant'ın ahlakı, dogmalardan arınmış bir Hıristiyanlıktır."[4] derler. "Rönesans, kilisenin tek ve imtiyazlı mektep olmak özelliğini .fiilen ortadan kaldırdı, fakat dini ve ahlakî en yüksek yetki olarak gene de onun karşısında eğildi."[5]

Hıristiyan dünyasında kutsallaştırma, iptidaî dinlerdeki müşahhaslığa dönüşmüş ve ruhban tahakkümüne alet edilmiştir. Geri dönmekte bulunan ve dönecek olar bu tip kutsallık değildir. Zaten "kilise dışı din, yaşamaya devam eden din şekli"[6] olarak sürüyor. Ancak "son kilise modeli, demokratik ve halka dayalı bir cemiyette fonksiyoneldir. Onu teolojik olarak aklamak ve zulmüne engel olmak hayatî bir mesele"[7] olmuştur. Laikleşmeye yol açan ve hümanizmin sığınaklarından olan eski kilise modelidir. Fakat bu sebep, laikleşmeyi sonuna kadar haklı ve meşru kılar mı? Batı, eski kilise yerine yeni ufuklar arar, bir yerlerle buluşmak ister gibidir. Nitekim bir Batılı böyle der: "Günümüzde din yeniden yaygın biçimde konuşulmaktadır. Laikliğin, modernliğin kaçınılmaz bir karakteristiği olduğu iddiası tenkit edilmektedir. Hem Batı, hem İslâm dünyası, modernliğin laikleştirilmesinde aynı meselelerle yüzyüze gelmiş bulunuyor. İslâm ile Batının yeniden

---

[1] Miklós Tomka, "Secularisation or Anomy? Interpreting Religious Change in Communist Societies", *Social Compass*, 38 (1) 1991, 93.

[2] Bryan Wilson, "The Return of The Sacred", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 268-279.

[3] Vernon Pratt, *Religion and Secularisation*, 25.

[4] Luciano Pellicani, "Üçüncü Dünya Ülkelerinde Demokrasinin Geleceği, İslâm Ülkeleri Örneği", *Türkiye Günlüğü*, 187.

[5] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 192.

[6] S. S. Acquaviva, *The Declin of the Sacred in Industrial Society*, 199.

[7] Leonardo Boff, "Une Alternative de Pouvoir dans l'Eglise", *Social Compass*, 41 (4) 1994, 510.

buluştuğu yer işte burasıdır."[1] Şimdilik modernliğin laikleştirilmesinde ve sıkıntılarında buluşan iki dünya, bunu aşanlarda da buluşabilir.

Birinci bölümü burada bitirmiş bulunuyoruz. İkinci bölümde hümanizmin, değişik bir kültürde, Türk-İslâm kültüründe ama onun son döneminde, uygulama alanının, millette ve devrimlerde yansıma şeklinin, girebildiği ve giremediği alanların tahlilini yapmaya çalışacağız.

[1] Reinhard Schulze, "Günümüz Batı ve İslâm Toplumlarında Laiklik ve Din", *İslâm ve Demokrasi*, 63.

# İKİNCİ BÖLÜM
# ATATÜRK DEVRİMLERİ ve HÜMANİZM

## I. YENİ DEVLET

### A. KÖK : OSMANLI

Batıdaki oluşumlar, hümanizm dahil bütün felsefeler, devrimler, hem coğrafya hem zihin olarak batının içine girmiş olan Osmanlı'yı etkilemiştir. Bu etkiler, tepkileriyle birlikte, yeniliklere ayak uydurma gayretlerini de ister istemez getiriyor, yeni süreçler başlatıyordu. Ne kadar farklılıklar görülürse görülsün, ne derece biri satıhta ve şekli, diğeri köklü kabul edilirse edilsin, Türkiye Cumhuriyeti'ndeki hareketlerin ve değişikliklerin şu veya bu boyutta, şu veya bu dozda bütün örnekleri Osmanlı döneminde mevcuttur ve orada hazırlanmıştır.

1699'dan sonra Osmanlı Türklerinde iki ana gayreti görürüz. Biri müslüman kalmanın gayreti, diğeri bununla terkip edilmek şartıyla yeniliklere ve yeni medeniyete ayak uydurma, bundan önce onu anlama gayretidir. 17.yüzyıldan itibaren girilen bu devrede müslümanları kızdırmamak ve gelişmeye ayak uydurmak görevi içine, Avrupalıları tatmin etmek gibi bir görev de sokuluyordu. Aslında ayak uydurmayı, birinci temel gayesi olan müslüman kalma gayesi için arzu etmekte olduğu anlaşılmaktadır. Bu ana gayelerden kopuk görünenler ayrıntılardır.

Osmanlı Devleti bu süreç içinde birçok sebepten gerilemeye başladı ve "sonuna doğru gidiş" sürecine girdi. Nasıl uzun süre ayakta durabildi? Bir Batılının tespitine bakarsak, "Osmanlı devlet yapısı, Batı ile olan karşılaşmasında gerek teşkilat gerek insan yapısındaki ustalığı sebebiyle ayakta durabildi,[1] ki bizce de doğru bir tespittir.

Osmanlının son zamanlarında aydınlar, Hıristiyan-İslâm kampları yerine Batı-Doğu kampları anlayışını ve tartışmasını koymaya çalıştılar. Medeniyetin dinden sıyrılmış görüşü, Batının dinden ayrı olan temelleri araştırıldı.[2]

Osmanlı Devleti nasıl bir devletti? Çöküş süreci başladığı için bu sorunun cevabı daha çok nasıl bir devlet olmadığı şeklinde verildi. Batıcılara göre bu devlet din ölçütlerinden arınmış bir devlet değildi. İslâmcılara göre gerçek bir İslâm devleti değildi. Milliyetçilere göre milli bir devlet değildi. Bu görüşler, devletin çöküş sebebini de kendilerine göre ifade etmiş oluyorlardı.

Osmanlıya en çok yakıştırılan dini devlet oluşudur? Fakat bu tartışmalı bir konudur. Bir defa "halife unvanlarına rağmen sultanlar, dini iktidarın mutlak sahipleri olarak telakki edilmemiştir"[3] Öbür taraftan ruhban sınıfı da yoktu.

Osmanlının, ne olmadığından ne olduğunu çıkarmaya çalıştılar. Niyazi Berkes'e göre Osmanlı idaresi ve ona benzeyenler "ne teokrasi, ne otokrasi, ne demokrasidir. Teokrasi değildir, çünkü bir ruhaniler idaresi değildir. Otokrasi değil-

---

[1] Candide Mendes, "Atatürk", *T.İ.B.U.A.S.*, 39.

[2] Bk. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 377.

[3] Mehmet Ali Ağaoğulları, *L'Islam dans la Vie Politique de la Turquie*, 14.

dir, çünkü hükümdar yalnız başına istediği gibi idare etmez. Demokrasi de değildir, çünkü idarede halk iradesinin rolü yoktur. Osmanlı devletinin kanunu, İslâm şeriatına da dayanmaz. Tarihi ve geleneksel bir devlet düzeni kavramına dayanır. Devlet düzeni, alemin düzeninin bir parçasıdır. Allah alemin düzenini nasıl sağlıyorsa, devletin düzeni de O'nun iradesindedir. Devlet düzenini hükümdar eliyle sağlar. Hükümdar da kullan ve ulema vasıtasıyla. Kullar halk arasından seçilip alınmıştır ama verilen apayrı bir eğitimle idare etme zanaatına göre yetiştirilmiş, hükümdarın aletleri haline gelmişlerdir. Ancak köle değildirler. Köle kişi hukukuna, bunlar ise devlet hukukuna bağlı organlardır. Ulema, ne idare edilen reaya, ne idare eden kullardır. Bunlar her iki tarafa akıl veren kimselerdir. Akıl verişin kaynağı ikidir: Şeriat ve kanun. Biri dinin, diğeri devletin maslahatından gelir. Ulema bu ikisinin uygunluğunu sağlar. Hükümdara ve kullarına, reayaya karşı adalete göre hareket etmede yol gösterirler. Böylece Osmanlı sisteminde en önemli kural, meşveret usulüdür. Fakat bunun parlamentarizmle ilgisi yoktur. Bu düzen hep böyle sürüp gitmedi, zamanla değişmeye başladı.[1] Berkes, niyeti olmasa da Osmanlının bir hukuk devleti olduğunu söylemektedir. Onun geleneksel bir idari yapıya sahip oluşu, hukuka bağlılığını engellememiş, yalnız ilahi hukuka, örfi kanunları uydurmak suretiyle bir sistem teşkiline gitmiştir. Bu düzeni kurmamış olsaydı, milletleşme sürecine de henüz girmemiş olan Türklerin, belki de kaybolup gitme tehlikesi mevcut olacaktı.

Toynbee'ye göre Osmanlı, yüksek bir kayaya tırmanan cesur bir dağcı gibidir. Zirveye tırmanabilmiş ve sonra inişe geçmiştir. Fakat ne olduğunu anlayıp bilmeden çıkmış ve inmiştir. Sürekli hareket halindedir. Doğan Avcıoğlu'na göre Toynbee'nin Osmanlı yorumları yanlıştır. Önce Türkler o zaman göçebe değildir.[2]

Osmanlı Devleti niçin çöktü? Biz burada bunun ince tahlillerine girecek değiliz. En çok sosyolojik görünen, köşebaşı birkaç hususa temas etmekle yetineceğiz. Duraklama ve gerilemesinin çeşitli sebepleri arasında, Mümtaz Turhan'a göre ikisi önem arz eder. "İdareci kültürü ile halk kültürü arasında giderek derinleşen ve artan uçurum peyda olmuştur. Bu yüzden kültür ve medeniyet faaliyetleri, geniş kitleye dayanmamıştır. İkinci sebep de Osmanlı Türklerinin, İslâm Camiası içinde yalnız kalmalarıdır. Toynbee'nin dediği gibi hiçbir medeniyet tek bir millet tarafından ne meydana getirilmiş, ne de yalnız başına geliştirilebilmiştir. Medeniyet daimi bir ihtimama, beslenmeye, katılmaya muhtaçtır. Medeniyet topluluklarından biri buhran geçirirse, diğerleri vazifeyi üzerlerine alırlar. Avrupa medeniyeti böyle cereyan etmiştir. Arapların, özelliklerini kaybedip sahneden çekilmesi, İranlıların Türklerle bitmez mezhep ihtilafı ve kendi kabuklarına çekilmesi, Türkleri yalnız bırakmıştır. Milletlerin tek başına kültür faaliyetleri yaratma hamleleri devamlı olmamış, vakit vakit sekteye uğramış ve bunlar belirli zamanlarda birer demet halinde toplanmıştır."[3]

Hem yükselmeye, hem düşüşe sebep olan "hoşgörü" olduğu üzerinde duranlar olmuştur. Bunlara göre "yayılmada önemli rol oynayan hoşgörü, 19. ve 20. yüzyılda Avrupa Hıristiyan güçlerinin, kendilerini asi Sırpların, Bulgar ve

---

[1] Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 30-31.
[2] Bk. Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni*, 25-26.
[3] Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz*, 42-44.

Ermenilerin, hatta müslüman Arapların koruyucusu tayin etmelerine yol açan aynı hoşgörüydü ve bu, Osmanlının yenilgisine ve çöküşüne sebep oldu."[1] Bir bakıma muhite yenildi. Nitekim bu şekilde yorumlayanlar oldu. "Osmanlılık ile Osmanlı sayılan milletler, yani muhit arasında ihtilaf vardı. Muhit değişmez. Dolayısıyla Osmanlılığın ya kendiliğinden muhite boyun eğmesi, yahut mağlup olması iktiza ederdi. Muhit ile uzlaşamadı, dağıldı."[2]

Çöküşe sebep olarak, yönetim biçimi, çağdışı kalmış yapısı ve anlayışı üzerinde durulmuştur. Bunlara göre, kavmi toplulukların bağımsızlaşma davranışları, yani milliyetçilik hareketi esas rolü oynamamıştır. Bütün halk Osmanlı olsa bile, çağdışı yapı yüzünden, çökmeye mahkumdu. Batıyı iyi tanımama yüzünden, kurtarma çabaları da boşa gitti. Irkçı ve Turancı düşünceler çöküşü daha da hızlandırdı. Türkçülük akımının milliyetçiliğe dönüşmesiyle yeni bir ortam doğmuş oldu. Yeni bir modele gidildi.[3]

Osmanlının son zamanlarında ahlaki bakımdan bile Batı ile mukayeseler artmıştı ve bunu muhafazakar ve dindarlar da yapıyordu. Fakat ahlaki zaafları idari düzene, medeniyet meselesine bağlamışlar, Batının ahlaklı görünmesini, hukuki ve idari nizam ve intizamla açıklamışlardır. Mehmet Arif Bey, "Başımıza Gelenler" kitabında şöyle diyor: "Batıdaki hukuki nizam ve idaredeki intizam, halkın heyecan ve münasebetsizliğine mani oluyor."[4]

Mukayeseler hep aleyhimize sonuçlar çıkardı. Durumu düzeltmek için Islahat ve Tanzimat hareketleri birbirini kovaladı. Bir taraftan taklitten öte gidilemezken, diğer taraftan taklidin ıstırabı yaşanıyordu. Bu yalnız Osmanlıya has değil, bütün İslâm dünyasına aitti. Fakat Osmanlı Batı ile iç içeydi. Zayıfın bir kaderi olan taklidin, kendi milliyetinin ortadan kalkmasına, kendi kimliğinin onlarınki içinde yok olmasına yol açabileceği[5] düşüncesine kapılmışlardı. Bu kaderden kurtulmak istemişler, fakat gerçekleşmediği zaman bile üstünlük psikolojisini terk etmek istememişlerdir. Ama değişim süreci hükmünü yürütüyordu. "II. Mahmud devri, zamanımıza kadar devam edip gelen mecburi veya güdümlü dediğimiz değişmelerin başlangıcı olmuştur"[6] "Değişimler tüm devlet yapısına yaygın değildir. Ama Osmanlıyı kurtaracak yolun Batılılaşmak olduğu tespit edilmiştir. Batılılaşmak da çağdaşlaşmak (asrileşmek) anlamına gelmektedir."[7] "Türkiye'nin dramı, kökü Doğu'da olduğu halde, özellikle Tanzimat'tan sonra Batı ile Doğu arasında gidip gelmesinde"[8] görüldü.

Bazılarına göre Osmanlıdaki Batılılaşma yolunda kurtuluşu arama sürecinin başlatılması, gerçekte yarı sömürge durumuna geliş sürecinin de başlangıcı olacaktır. Belirli sınıf yapısı oluşumlarının zorunlu sonuçları olduğu görülmeden ve Batı Medeniyeti verilerinin, aynı yapıda olmayan bir topluma uygulanmaya kalkışılmasının, yarı sömürge durumunu doğurması tabiidir. Bazılarınca da çö-

---

[1] Dankwart A. Rustow, "Ulusal Bir Devletin Kuruluşu", *T.İ.B.U.A.S.*, 316.
[2] Celal Nuri (İleri), *Türk İnkılabı*, 18.
[3] Bk. Suna Kili, *Ata Türk Devrimi*, 75-101.
[4] Mehmet Arif Bey, *Başımıza Gelenler*, 441.
[5] Mart 1926'da el-Ezher Üniversitesi Rektörü ve Mısır Şeyhülislamının bir bildirisinden bk. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 269.
[6] Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 226.
[7] Çetin Özek, *Devlet ve Din*, 385 vd.
[8] Çetin Özek, *Devlet ve Din*, 519..

küntünün sebebi kolayca bulunmuştu: İslâmiyet. İslâmiyet ilerlemeye engeldir. Çöküntü, ilgisiz bir sebebe bağlanmıştır. Öbür taraftan şekli ve sathi değişimler, şeriata aykırılıkla suçlanmıştır. Osmanlıda şer'i katılık olmadığı halde bu yanlış teşhis, dini inanç düzenlerinde de sapmalara sebep olmuştur.[1] Tanzimat'la hızlanan olaylardan biri laikleşme, diğeri milletleşme eğilimleridir. Ancak milletleşmek isteyenler Türk dışındakiler olduğu gibi, laikleşenler de gayrimüslimler olmaktadır.

Tanzimat'la değişenlerden biri de devlet ve siyasi hayata aittir. Paşa ve ağanın biraz da keyfi idaresine karşı, daha merkeziyetçi bir bürokrasinin kurulmuş olmasıdır. "Reaya yerini teb'aya bırakırken, kapıkulunun yerini sivil bürokrasi almıştır"[2] Bu durum dini hayatı ve devlet-din ilişkisini etkileyecektir. Sivil bürokrasi ve Osmanlı seçkinleri diyebileceğimiz yeni kesimin içinden Genç Osmanlılar hareketi doğacaktır. Genç Osmanlılar ilerlemeyi İslâm'a dayandırıyorlardı. Bunların devamı sayılan Jön Türklerin siyasi örgütü İttihat ve Terakkicilerde durum değişecektir. Bunlar dini konulan laik eğitime karıştırmamaktaydılar. Oldukça romantik olan bu Genç Osmanlılar hareketini günümüz bürokrasi devrimciliğinin en güçlü kaynağı olarak görmüşlerdir.[3]

Değişim sadece devlet ve siyasi hayata ait olmadı. Yalnızca sivil bürokrasi doğup gelişmedi. Daha doğrusu hiçbir şey tek yönlü ve tek kanalda gitmedi. Bütün sosyal hayat, fikir hayatı, sosyal değişmenin tabiatı icabı, belirli istikametler aldı ki en önemli amil Batı meselesiydi. Batı meselesi karşısında üç fikir, yahut üç grup görülür. Batıcı, İslâmcı, Milliyetçi (Türkçü). Batıcılar, yüzeyde kalmayan bir Batılılaşma fikrindeydiler. Onlara Batı'yı Doğu'ya üstün yapan hümanizmdir. Buna ulaşılmalıdır. İslâmcılara göre ise, Batı'nın özü hümanizm değil, Hıristiyanlıktır. Onun için Doğu'yla asla uyuşmaz. Ancak maddi taraflarından faydalanılabilir. Milliyetçi görüş ise, ne Batı'ya karşı, ne Batı yanlısıdır. Ziya Gökalp ve benzerlerinin görüşü budur.[4] Bazı farklarla Mustafa Kemal de bu üçüncü görüşü benimseyecektir. "Gençliğinden itibaren Türkçülük ideolojisini daha gerçekçi"[5] bulacaktır. Şunu söylemeliyiz ki milli devlet projesi de Osmanlı'da başlamıştır. Devrimciliğin kökleri de oradadır. "Cumhuriyet devrimcileri İkinci Meşrutiyet inkılabını yapan neslin savaştan sonra ayakta kalmış adamları."dır[6]

Osmanlının son dönemleri, müesseseleri düzeltmeye çalışmakla geçmiştir. Geriliğin böylece giderileceğini umuyorlardı. Meclisler, ordudaki yeni düzenlemeler, medreselerin yanında okullar açmak, yeni memuriyetler vs. Oysa bunlar ne bir fabrika yapılmasını, ne bir anonim şirket kurulmasını, ne burjuva sınıfının doğuşunu sağlamıyordu. Fikir çoktu, proje boldu, belki birçok şeye gebe hale gelmişti, fakat görünürde ciddi bir şey yoktu. Ortada görünen tek müşahhas gerçek taklitlerdi. "Batı yörüngesine girme toplum hayatı üzerinde o denli etkili olmuştu ki, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki İstanbul'un şehir olarak görünümü şöyle tanımlanıyordu: ...paltosuyla İngiliz, şapkasıyla Fransız, birahaneleri ile Al-

---

[1] Bk. Çetin Özek, *Devlet ve Din*, 385-406.
[2] Çetin Özek, *Devlet ve Din*, 400.
[3] Bk. Çetin Özek, *Devlet ve Din*, 422.
[4] Bk. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 404-412.
[5] Orhan Türkdoğan, *Kemalist Modelde Fert Devlet İlişkileri*, 17-18.
[6] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 102.

man, müziği ile İtalyan, meyhaneleri ile Rum, bekçi ve hamalları ile Türk bir İstanbul"[1] Bu başkalaşma, Cumhuriyet döneminde devam edecektir.

Osmanlı devleti yaşayamamış, çökmüştü. "Vahdettin tahta çıkarken Osmanlı devleti, devlet tahtından indirilmekteydi."[2]

## B. YENİ DEVLETİN KURULUŞ GEREKÇESİ

Bütün fikirler, ülküler bir tarafa, yeni devletin kuruluşunun müşahhas sosyal iki gerekçesi vardır ve bunları hesap etmeden bir görüş beyanı ancak masal dünyasının unsurları olabilir. Biri Osmanlı Devleti'nin yıkılışı, diğeri İstiklal Savaşı'dır. Osmanlı Devleti "ah keşki yıkılmasaydı" diye hayıflanmak, sadece, insanoğlunun temenni hisleriyle, tarihin sayısız çatışma noktalarından birini akla getirebilir.

Osmanlı devleti, siyasi, iktisadi, sosyolojik sebeplerin üstünde, ömrünü tamamladığı için mi yıkıldı, yoksa Batı tarafından mı yıkılma kaderine maruz bırakıldı, ikisi bir yerde bütünleşti mi? Söylemeye hacet yoktur ki, bunlar ayrı çalışma konularıdır. Gerçek olan şuydu ki, Mustafa Kemal'in Yıldırım Ordusu kumandanı iken söylediği gibi "felaket coşkun bir nehir gibi Türkiye üzerinden akıyordu."[3] Batı'nın Türkiye üzerindeki kararı da kesindi. "Türkler defolup Asya'ya gitmelidir. Yeni veya eski Türk idaresi bir kan ve ahlaksızlık idaresidir. Avrupa ve İstanbul bundan temizlenmelidir."[4] diyorlardı. 1920'de Yunan yazarı Moskopulos Türkler için şöyle yazıyordu: "Bu yağmacı ve katiller milletinin Avrupa'da oturmaya hakkı yoktur. Cedlerinin yaşadıkları yere gitsin."[5] İşgalde, İzmir'de Fransızca ve Rumca çıkan gazeteler, Türklere karşı büyük bir saldırıya geçmişlerdi.[6]

Batıdaki hareketlerin tabii bir süreç, bir uyanış ve milliyetçilik süreci olduğunu, bu hareketin yayıldığını, uymayan ve geride kalanların çöktüğünü, yani tarihi ve sosyal determinizmi savunanlarca Osmanlı devleti ömrünü tamamladığı için yıkılmıştır. Bu görüş bir kısım tarih felsefecilerince, sosyologlarca, kültür ve medeniyet uzmanlarınca desteklenen bir görüştür. Toplum olaylarında, siyasi iradeyi ve ideolojiyi ön plana alanlarca ise ikinci görüş geçerlidir. Osmanlı devleti "emperyalizmin önünde en azından manevi bir engel teşkil ettiği için"[7] yıkılmıştır. Bunlara göre Batı, Osmanlı devletini yıkarken, içerden kendi iradelerine hizmet edenleri de bulmuştur. Bu, saltanat mensuplarından ziyade, cumhuriyet kadrolarınca yapılmıştır. Osmanlı sistem ve müesseselerinin lağvı ile Osmanlı'ya zıt ve fakat Batı ile aynı bir devlet kurulması bunun delilidir. Bu görüşlere göre, savaş sonrası ideolojileri, emperyalizmin savaşta yapamadıklarını, barış ortamında gerçekleştirmektedir.[8] Bu fikirler, kendi adını koyduğu gibi savaş sonrası

---

[1] Ahmet Yücekök, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 65.
[2] İlhan Bardakçı, *Vahdettin'den Mustafa Kemal'e*, 18.
[3] *Atatürk'ün Anıları*, Falih Rıfkı Atay, Mahmut Soydan, 24.
[4] Le Petit Journal, I, 29 Mars-1920 ve Le Matin 1er Mars-1920, 3'den naklen Yahya Akyüz, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Fransız Kamuoyu (1919-1922)*, 94.
[5] Les Turcs Juges par leur Histoire, Paris-1920, 92'den naklen Tank Zafer Tunaya, *Atatürk ve Atatürkçülük*, 48.
[6] Bk. Zeki Arıkan, "İşgal Dönemi İzmir Basını", *A.A.M.D.*, 145-165.
[7] D. Mehmet Doğan, *Bir Savaş Sonrası İdeolojisi: Kemalizm*, 90.
[8] Bk. D. Mehmet Doğan, *Bir Savaş Sonrası İdeolojisi: Kemalizm*, 90-109.

ideolojiye tepkilerdir ve yıkılışın yahut savaşın sebepleri ile, kurulacak devletin başka türlü olması gerektiğini istemek birbirine karıştırılmıştır. Yıkılış süreci, cumhuriyet kadroları hayatta değilken başlamıştır. Emperyalistlerin niyet ve faaliyetleri ise Cumhuriyet kadrolarının iradesi dışındadır. Bu kadroların yanlışları, yıkılış anında veya daha sonraki meselelerde olabilir. Mustafa Kemal ve arkadaşları, Osmanlı devletinin gidişatını değiştirmek için "kanuni ve demokratik yollar kapanınca ihtilal yolunun denenmesini düşünmüş"[1] olabilirler. Fakat bu, yıkılış sırasında kurtuluş çarelerinden biri olarak değerlendirilebilir. Aynı yönetimle aynı düzenle kurtuluş çarelerine inanılmıyordu ve girilmiş savaşların sonucu da meydanda idi. Mustafa Kemal Paşa I. Dünya Savaşı sonrası, "ben harbin müttefiklerimiz için kazanılabileceğine inanmıyordum. Ama memleket harbe girince, askerlik ve harp sahalarında bana düşen vazifeleri yaptım"[2] diyordu.

Osmanlı Devleti'nin yıkılışına illa içeriden sorumlu aranacaksa, bunun cumhuriyet öncesi kadrolarda aranması daha doğru olur. Tabiatiyle bu, cumhuriyet kadrolarının hata yapmadıkları anlamına gelmez.

Her şeye rağmen Osmanlı devleti, oluşan yeni şartlar altında devam edebilseydi, acaba Batının vesayeti altında ve güdümünde bir devlet mi olacaktı? Görülen buydu. Bu durumda Türklüğün, dünyada yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacağı yorumunu yapanlar haklı görünmektedirler. İstiklal Savaşını bu bakımdan bir nimet gibi görmek mümkün olmuştur. Atatürk, İzmir'de 11 Ekim 1925'de şöyle demişti: "Ahmak düşman İzmir'e gelmeseydi, belki bütün memleket gaflete dalmış kalırdı."[3] Batılılar da bunu "İzmir'in işgali gününde doğan millet"[4] diye ifade etmiştir. "Savaş, yeni imkânları belirtiyor ve yok olma korkusu bu yeni imkânların filizlenmesini zorunlu kılıyordu."[5] Cumhuriyet yöneticilerine göre İstiklal Savaşı, milli kurtuluşun, milli düzenin ve milli devletin yegâne sebebi olmuştur. "Harbimizin felsefesi, hürriyetin felsefesidir. Bizim bu itikadımızı sarsacak hiçbir ilim, hiç bir his yoktur"[6] deniyordu. "Eğer Kuvayı milliye olmasaydı, Türkiye iki seneden beri doğusunda Sivas'ı aşmış bir Ermenistan ve onun güneyinde zorla ve suni olarak yaratılmış bir Kürdistan olacaktı. Kuvayı milliye, coğrafyamızın üçte birini kurtardı. Bu coğrafya, milli bir vatanın sınırlarına erişinceye kadar mücadeleye devam"[7] edecektir. "Milli mücadele yolu izlenmeseydi ne olacaktı? Osmanlı devleti devam edemezdi. Sevr diktası formülü belliydi. Milli kurtuluş hareketini tamamlayıp Doğunun formülüyle, Sovyet federasyonuna girmek, Azerbaycan, Ermenistan gibi bir peyk devleti olmak da doğru değildi. Tek çıkar yol, milletin kendisini, kendi azim ve iradesiyle kurtarması, Türkiye'nin yeni oluş felsefesi idi."[8] Bu mücadeleyi yöneten, oluş felsefesini temsil eden kimlerdi? Çoğu İttihat ve Terakkinin ya fiilen üyesi ya taraftarı idi. Mustafa Kemal'in ülküsü, İttihat ve Terakkininkilerle genel çerçevede çok farklı değildir.

---

[1] Baki Öz, *Atatürk'ün Anadolu'ya Gönderiliş Olayının İç Yüzü*, 24.
[2] Şevket Süreyya Aydemir, *T.A.M.K.*, I, 284.
[3] Doğan Avcıoğlu, *Milli Kurtuluş Tarihi*, I, 19.
[4] Haron Armstrong, *Türkiye Nasıl Doğdu?*, 218.
[5] Stefanos Yerasimos, *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye*, 619.
[6] İsmail Hakkı, "Anadolu Harbinin Felsefesi", *D.Y.K.M.M. ve G.M.K.*, II, 949.
[7] Falih Rıfkı, "Ziya Gökalp'in Mısraı", *D.Y.K.M.M. ve G.M.K.*, I, 617.
[8] Tarık Zafer Tunaya, Atatürk ve Atatürkçülük'ten naklen Behçet Kemal Çağlar, *Atatürk Denizinden Damlalar*, 220-221.

Tevfik Rüştü Aras'ın Celal Bayar'a yazdıklanna göre "İttihat ve Terakki Cemiyetinin toplantılanndan birine başkanlık etmiş ve Ordu mensupları cemiyet içinde kaldıkça millete dayanan bir parti kuramayız... diye başlayan konuşmasını yapmıştır. Mustafa Kemal'e göre cemiyetin vatanseverliği tartışmalann ütündedir."[1] Fakat fiilen bu cemiyetin içinde olmadığı gibi, devamından yana değildi. İttihat ve Terakki Cemiyetine benzer bir cemiyet kurmak isteyenlerden Kara Vasıf Bey'e şu sözleri, bu konudaki kanaatini açıklar: "Maksadımız, memleketi bugünkü felakete maruz bırakan İttihat ve Terakkinin tekrar ihyasıdır. Fakat biliniz ki artık buna meydan verilmeyecek ve bu cemiyet dağıtılacaktır."[2] Türk milleti yok olmaktan kurtulmalıydı. Bilindiği gibi mandacılık anlayışı da söz konusuydu. Birçok kişi böyle bir isteği dile getirmiştir. 1919 öncesi seçkinler, "milliyetçilik ve burjuva toplumu fikirlerini benimsemelerine rağmen, çağdaş sömürgeci yöntemlerinin perde arkasında yürütüldüğünü, bunu sağlayan eğilimin yabancı kültür propagandasına dayandığını göremeyen kimselerdi. Halide Edip, Ahmet Emin Yalman gibi. Bunlar mandacılığı savunuyorlardı. Bağımsızlık hareketinde çelişki içindeydiler."[3] Daha sonra bunların bir kısmı Atatürkçü çizgiye geleceklerdir. Yine tipik bir örnek diye veriyoruz, "medreseden yetişme Besim Atalay, günümüzde ya Waşington'a ya da Moskova'ya sığınacağız"[4] diyordu. Falih Rıfkı Atay'ın Atatürk'ün Anlattıkları'nda belirttiğine göre, Mustafa Kemal de, 19 Mayıs 1919'da varacağı son karar noktasına varmadan, manda düşüncesini, bunun için yabancılarla temas tecrübesini yaşamıştır. Bunda, savaşlardan bitap düşmüş bir milletin iyice eriyip kaybolması tehlikesini hesap etmiş olması muhtemeldir. Cesur ama hesaplıydı. Mânasız ve saçma bir gözü karalılığa düşmandır. Fakat bu yoldaki her düşünce, her tecrübe, savaşsız yolun olmayacağını ona ilham etti. Gerçeği onlara anlatma ümidi içinde İtalyanlarla görüşmesi sonucu şöyle demişti: "O halde rahatsız etmeyelim dedim ve kalktım. Görüyorsunuz bir millet esirliğe düşünce, o milletten olan herkes, nasıl hiç olur. Ben bu yabancının evinden çıkarken, bütün uşaklarının arkamdan gülmelerini duyar gibi oluyorum. Beni buraya sürüklemiş olanlara küstüm."[5] "Sivas Kongresiyle mandacılık meselesinin artık kapanmış olması gerekirken, İsmet Paşa'nın mandacılıkta ısran görülmektedir. Ahmet İzzet Paşa ile İstanbul'da sıkı işbirliğinde bulunan İsmet Paşa, hâla İzzet Paşa'nın tasarısının peşindedir. Kâzım Karabekir ve Mustafa Kemal'in reddiyle, mandacılık hikayesi son bulacaktır."[6]

Mustafa Kemal ve arkadaşlannın yürüttüğü milli mücadele zaruri olmuştu. Bir Batılı'nın da dediği gibi, "Mustafa Kemal Paşa ortaya çıkmasaydı bile düşman istilasına ve bölünmeye karşı milli direniş teşebbüsleri olurdu."[7] Nitekim Antep, Urfa, Maraş bu örnekleri vermişti. Osmanlı başkentinde gerekli potansiyel her an mevcuttu. Anadolu'nun bütün yerleri direnişe katılmaya hazırdı. Mus-

---

[1] Fethi Tevetoğlu, "Atatürk ve İttihat Terakki", *A.A.M.D.*, 617-623.

[2] Ahmet Bedevi Kuran, *Osmanlı İmparatorluğunda ve Türkiye Cumhuriyetinde İnkılap Hareketleri*, 791.

[3] Kurt Steinhaus, *AtaTürk Devrimi Sosyolojisi*, 77.

[4] Doğan Avcıoğlu, *Milli Kurtuluş Tarihi*, II, 433.

[5] Falih Rıfkı Atay, Atatürk'ün Anlattıklan, 102'den naklen, Şevket Süreyya Aydemir, *T.A.M.K.*, I, 383.

[6] Bk. Doğan Avcıoğlu, *Milli Kurtuluş Tarihi*, I, 278-283.

[7] Dankwart A. Rustow, "Ulusal Bir Devletin Kuruluşu", *T.İ.B.U.A.S.*, 323.

tafa Kemal bunlan teşkilatlı hale getirdi ve "bu çabanın milli çapta olmasını"[1] sağladı, parçalı ve yutulabilir duruma düşmesini önledi. "Amerikan mandacılığından, padişahlığın devamını isteneye kadar çeşit çeşit düşünceler mevcut olmakla beraber, bunlar dahil, Atatürk'ün çevresindeki milliyetçi aydın kadro, vatanı kurtarma görüşünde birleşmişlerdi."[2] 22 Mayıs 1919'da, yani Samsun'a çıkıştan üç gün sonra, Mustafa Kemal bir raporunda şunları yazıyordu: "Millet birlik olup, hakimiyet esasını ve Türk duygusunu hedef tutmuştur."[3] Böylece "Milli kurtuluş hareketi ilk safhasında bir yurttaş egemenliği (otarşi) hareketidir."[4]

Milli kurtuluş hareketi, Türk'ün var kalma ve daha sonra da insanlık ailesinin yüksek seviyeli bir üyesi olma hareketiydi. Yahya Kemal, tarihçi ve diplomat Thiers'in bir sözünü nakleder: "Eğer bir Türk devleti olmasaydı, yaratmak icap ederdi."[5] Çünkü Yahya Kemal'e göre "Türk olmasa, insaniyet güzelliğinden bir âlem kaybeder."[6]

Milli Kurtuluş hareketini, savaşıyla, meclisiyle, milli devlete gidişiyle, her şeyiyle tek tük hain veya farklı düşüncelilerden başka herkes alkışlıyordu, ona gönül veriyordu. Yahya Kemal şöyle diyordu: "Bir dirilişimiz var. Bir diriliş ki yalnız süratiyle akla veleh (şaşkınlık) veriyor. Beş asır evvel Türk devleti Ankara'da kazânın yaman bir darbesiyle* dağıldıydı. Bu şehrin adını meş'um (uğursuz) bir hatıra gibi anardık. Beş asır sonra yine kazânın yaman bir darbesiyle dağılan Türk devleti, Ankara'da dirildi. Artık bu şehrin adını, Söğüdü andığımız gibi seve seve anacağız."[7] Yahya Kemal'e göre milli hareketin gösterdiği en büyük meziyet, siyasettir. Dağılan gönülleri topladı. İdari, mali, askeri, harici sahada başanlı oldu."[8] "Milli hareketin bütün eserleri mucizeviydi"[9] Ama hayalperest bir hareket değildi, son derece gerçekçi bir hareketti. Hayal dünyasıyla fazlaca haşir neşir Yahya Kemal gibi bir şair ruhun bunu belirtmesi ilginçtir. Gerçekçi durumu şöyle anlatır: "Nikbinliğe kavuşan Türk gönüllerinin bazısının gözleri arkaya, bazılannın gözü ileriye bakıyor. Gözleri arkada olanlar mazurdurlar. Çünkü o kadar asırlık sınırsız bir saltanatın kendi gidince bile uzun bir zaman vehmi kalır. Kanuni Süleyman uzun bir saltanattan sonra öldüğü zaman, uzun seneler halk hâla yaşadığına inanmış. Anadolu mücadeleleri ne eski saltanatı ihya içindir, ne eski azamete kavuşmak için. Bu çeşit kurtuluş hareketleri netice vermedi. Her seferinde yeni bir felakete uğradık. Osmanlı tarihinde bir değil, on değil, bir silsile ıslahat ve inkılaplar, hep eskiyi tamir ettikleri için neticesiz kaldılar. Eskiler, kâinatı sırf siyaset gözlüğüyle seyrettikleri için, bedbin olurlarsa yaman bedbin oluyor, ebediyen batacağımıza inanıyor, nikbin olurlarsa, eski devletin eski düzende bir daha kurulacağını sanıyorlar. Beyaz görürken de siyah görürken de aldanıyorlar. Bunlar bugünkü Anadolu hadisesinin mânasından habersizdirler.

---

[1] Dankwart A. Rustow, "Ulusal Bir Devletin Kuruluşu", *T.İ.B.U.A.S.*, 323.
[2] Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni*, 152-153.
[3] A. Afetinan, *Elliikinci Yılında Tarihten Geleceğe*, 15.
[4] Şevket Süreyya Aydemir, *İnkılap ve Kadro*, 61.
[5] Yahya Kemal, *Eğil Dağlar*, 193.
[6] Yahya Kemal, *Eğil Dağlar*, 110.
* Yıldırım Bayezid-Timurlenk'in 1402 Ankara Savaşı.
[7] Yahya Kemal, *Eğil Dağlar*, 39.
[8] Yahya Kemal, "Onun Sesi", *D.Y.K.M.M. ve G.M.K.*, I, 499.
[9] Yahya Kemal, "Eser", *D.Y.K.M.M. ve G.M.K.*, I, 469.

Ne bedbinlik, ne hayalperestlik, ne lüzumsuz nikbinlik gibi zaafların zıddı olan bir haslet vardır, azimdir. Azim gerçekle alakalıdır. Kör bedbinlik, bir milleti nasıl öldürürse, sağır nikbinlik de bir zaaftır. Kuvvetli olan, yenilmeyen, yalnız azimdir."[1] "Milli hareket bizim senelerdir gülmeyen yüzümüzü biraz güldürdü. Bugünse hedefe giden yolun yarısındadır. Bugün Türklük tahlil devrinde değil, terkip devrindedir."[2]

Savaşıyla birlikte milli kurtuluş hareketi, yalnız milli değil, aynı zamanda İslâm'a, böylece Milli-İslâmi bir hareket olarak görülüyordu. Batılılar da böyle görmüştür. İşgal sırasında Türk milliyetçiliği, müslümanlığın esaslarıyla birleşmişti."[3] Devletin müslüman mayası gittikçe bozulmakta iken, milli kurtuluş hareketi başlamıştı. "Türk devleti aslı olan müslüman tabakanın hamuruyla tekrar yoğrulmadıkça tam bir sıhhatle yaşayamaz."[4] deniyordu. Bu hareketi Yahya Kemal, Osmancığın tekrar doğduğu bir milli harekete benzetmişti.[5] Aynca Türk, yalnız kendini savunmamakta ve kurtarmamaktadır. İslâm alemini de savunup kurtarmaktadır. "Türk milleti, Hak tarafından gönderilen elçiler gibi, elçi bir millettir. Bu millet, Allah'ın emrini yerine getirmekle sorumludur. Bu iş büyük başın büyük derdi olur atasözündeki gibidir."[6] Bu sözler, göreceğimiz gibi bazen Marksist devrimci gibi karşımıza çıkan, hümanizmi terk etmek istemeyen, bazen de dini motifi esirgemeyen Yakup Kadri' ye aitti. İstikrarsızlık ve çelişkiler devrin ve şartların, aydında akseden durumuydu ve her devirden daha fazla kendini göstermekteydi. Ancak, Milli Hareket süresinde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında Milli-İslâmi şuur, hakim ve kararlı bir durumdaydı. Tarihimizi İslâm Tarihi'nin bir devamı olarak görmekteydiler. Atatürk'ün en yakın arkadaşları da bu anlayıştaydılar. Ruşen Eşref 1921'de şöyle yazıyordu: "Tarihimizi açın, Caber kalesinden başlayan sayfalar Çanakkale sonlarına kadar çeşitli savaş sebeplerinden bahseder. Galibiyet ve mağlubiyetlerden ibaret bu sayfalarda bir tek şiar gördüm:Azim ve iman."[7]

Türk ve İslâm şuurunun birlikteliği, kurtuluş ve kuruluş heyecanı geçtikten sonra, "Yeni Benlik" teşekkül eder gibi olunca, devam etmeyecek, seçkinlerde yavaş yavaş ortadan kalkacaktır. Yeni zihniyet daha değişik ortaya çıkacak, Türklük, öne geçecektir.

Türklüğün kendi tarihi-kültürel çevresinden adete soyutlanarak öne çıkmasının haklı sebepleri yok muydu? Bu tarihi bir tepki miydi? 1912'de Sebilürreşad mecmuasında çıkan yazıda şöyle deniyordu: "Türk de ne demek oluyor? Türk, Osmanlı Saltanatı ve İslâm Hilafeti adını taşıyan bir siyasi şirketin üyelerinden yalnız bir tanesidir."[8] İşte yeni devleti doğuran zaruretlerden biri savaş ise, diğeri de yıkılmakta olan düzenin içindeki bu zihniyete tepkiydi. Bu konuda epey ma-

---

[1] Yahya Kemal, *Eğil Dağlar*, 56-59, 99.
[2] Yahya Kemal, *Eğil Dağlar*, 100.
[3] Bk. Berth Georges-Gaulis, *Kurtuluş Savşı Sırasında Türk-Milliyetçiliği*, 70-72.
[4] Yahya Kemal, *Eğil Dağlar*, 56.
[5] Yahya Kemal, *Eğil Dağlar*, 56
[6] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, "Türk'ün Mukadderatı", *D.Y.K.M.M. ve G.M.K.*, II, 819-820.
[7] Ruşen Eşref, "Azim ve İman", *D.Y.K.M.M. ve G.M.K.*, II, 632.
[8] Sebilürreşad, 1912 sayı, 232'den naklen Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 426.

cera atlatılmıştı. Sonuçta, "Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu, Türkçülük ülküsünün nazariyeden çıkıp, gerçekleşmesi"[1] demek oluyordu.

Hayati bir mesele için birleşilmiş, harekete geçilmişti. Ancak, "memleketin kurtuluşu gibi, genel-özel fikirleri unutturucu bir ülkü etrafında bu birleşme"nin[2] saptırma veya başka etkilerle, genel ve özel birçok fikri unutturamadığı, günü geldikçe teker teker açığa çıkacaktır. İstiklal Savaşı, milli devlet, milli bir ruh, yenilikler, bütün bunlar ne kadar gerçeğe, haklılığa ve ihtiyaçlara dayalı bulunursa bulunsun, ne kadar hayati olursa olsun, gerçekliğinin, hayatiliğinin, haklılığının gücünü ilk günkü gibi devam ettiremeyecek, mutfağına musallat olan zararlı böcekleri temizlemekte, zararlı gıdaları ayıklamakta zorlanacaktır.

[1] Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devleti'nin Öncüleri, 1928 Yılı Yazıları*, 211.
[2] Tank Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, 142.

## II. YENİ ZİHNİYET

Yeni devlet kurulmuştur. Bu devletin yeni bir zihniyete sahip olması normaldir. Devrimlerin tahlilini yapmayı denerken, bu zihniyeti anlamaya çalışacağız. Zihniyete hakim olmak isteyen hümanizm, önemli derecede bir yer işgal etmeye çalıştı. Osmanlı'da da tesirleri bulunan Batı hümanizmi, yeni devlet kurulurken hemen işin içine sokulmuş değildir. Lakin felsefesini oluştururken, hümanist telakki, kendini belli etmeye, gittikçe dozunu artırmaya başlamış, her kademede ve her fikir gurubunda kendine temsilciler bulmakta gecikmemiştir.

### A. TÜRK HÜMANİSTLERİNİN İDDİA VE TEKLİFLERİ

1. İki Dünya Görüşü; Medeniyetin Temeli ve Türk-Yunan Hümanizmi.

Türk hümanistine göre, zihniyet mânasında iki tür dünya vardır. Biri olumlu ve gerçek dünya olan Batılı dünya, diğeri bunun dışındaki niteliksiz ve bunalımlı dünya. Kısaca birine Batı, diğerine Doğu denebilir. Doğu ile Batı arasındaki önemli fark, Doğunun insanüstü güçlere bağımlı ruhuna karşılık, Batının esas aldığı hür ruhtur. Hıristiyanlık da Doğu kökenli (Suriye) olduğu için geri bir safhadır. Ancak hümanist düşünceyi benimsediği oranda Batılı olmuştur. Yoksa Hıristiyanlık Batı medeniyetinin tarihî oluşumunda özlü ve zorunlu bir unsur değildir. Yön verici aracı bir eylem olmuştur.[1]

Türk hümanizmi tezinin hemen ilk göze çarpan sorunu, Batı-Doğu ayırımının isabetli olup olmadığıdır. Batı kavramı belli bir zihin yapısını, felsefesini, hayat görüşünü ifadeye yetiyor ama Doğu kavramı, belirsiz bir kavram olarak yetmiyor. Çin Medeniyeti ve onun insan tipi, Uzakdoğu, Hind, İran, Orta Asya tipleri ve medeniyetleri aynı kategoriye sokulmaktadır. İslâm'ı bunlarla bir araya getirmek de ayrı bir sorundur. Bunlar arasında çok genel hatlar ve benzerlikler bulunabilir ama, bu genel çizgiler Batı ile Doğu arasında da bulunabilir. Fakat hümanist tez, Batı medeniyetinin özelliğini ortaya çıkarabilmek için bu ayınma kendini mecbur hissetmiştir. Ona göre "Batı medeniyetinin temeli hümanizmdir. Eski Yunan düşünce ve zihniyetinin gelişmesi ile Batı medeniyeti doğmuştur."[2] Hümaniste göre, en az üç bin yıllık Batı Medeniyetinin evrim süreci şu merhalelerden geçmiştir;

1- Zihin hürriyetine dayanan Yunan dünyası,

2- Yunan düşüncesini benimseyip, buna milli özelliklerinden doğan değerleri katıp bütün Akdeniz bölgesine yayan Roma dünyası,

3- Bu klasik değerleri yeniden bulgulayan ve Hıristiyan düşüncesinin insanlığın evrimi sürecine girmesini sağlayacak şartları hazırlayan İtalyan hümanizmi,

---

[1] Bk. Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 40-87, 109-111

[2] Hamza Eroğlu, *Türk Devrim Tarihi*, 335.

4- Klasik değerleri Latin dünyasına ve Fransa'nın etkisi altında İngiltere'ye yayan Fransız-İtalyan uyanış çağı,

5- Bu gelişmenin ileride daha büyük bir gelişme gücü kazanmasını sağlayan Aydınlanma Çağı,

6- Batı düşüncesinin Hıristiyanlığın sınırlanna kadar yayılmasını sağlayan Alman Neohümanizmi

Türk hümanizmi, bu evrim merhaleleri zincirine eklenen yeni bir halka olacaktır ve Batı düşüncesini Hıristiyan olmayan sınırlara yayacaktır. Türk Hümanizminin amacı budur.[1] Bugün bazı siyasilerimizin Batıya; "Sizin değerlerinizi biz Doğu'ya taşıyoruz ve taşıyacağız" dediklerine bakılırsa, bu görüşler ilham kaynağı olsa gerektir. Hümanistlerimiz Türk devriminin, "geri kalmış memleketleri diktatörlük rejiminden kurtarmaya öncülük ettiğinden, hürriyet ve insan şahsiyetine değer veren Batı medeniyetine büyük hizmet etmiş olduğu"[2] kanaatindedirler. Şurası gözden kaçmışa benziyor ki, hürriyet ve insan şahsiyetine değer veren Batı medeniyeti içinden ve aynı hümanist köklere sahip en gaddar diktatörlükler çıkmıştır. Hümanist merhaleler içinde sayılan Alman neohümanizmi veya neodinamizmi denilen şey, gerçekte Hıristiyanlık ruhu ile Almanlık şuurundan ilham almış bir Alman romantizmidir. Gelenek ve tarih duygusu ile tabiat ve cemiyet ihtiraslarının sentezi olan, Fichte, Schelling, Hegel, Nietzsche gibilerinin oluşturduğu yeni bir heyecandı. Hümanist köke bağlı bu romantizm, Alman milliyetçiliğini sonra da ırkçılığını hazırlamıştır.

Yeni Türk devleti kurulurken, Avrupa'da içinden doğmadığı için hümanistlerce temsil edilen bu romantizmin bir kopyasını görüyoruz ki böyle bir romantizm, Türk toplumu içinde doğmuş değildi. "Rönesans ile başlayan ve Hıristiyanlığın koyu karanlığı içinde bir güneş gibi parlayan, Avrupa'nın yüzüne dünya sevgisini, hayat duygusunu serpen ve ahiret kapısını kapayan, dinamizmin manevi alemdeki adı olan, maddi âlemde de müspet ilim ruhu denen hümanizm, ruhani durağan rejimden ibaret şeriatçılık geleneğine karşı müspet ilim ruhunu ve dinamikliği getirdi."[3] denmiştir. "Osmanlı devleti beşeri hareketlere uzak ve yabancı kalır, vahim bir gericilik hareketi içine girerken, Avrupa'da insan kafasına ışık getiren Rönesans ve Reform gibi iki hümanist hareket"[4] in kaynağı, Türk hümanistine göre de eski Yunan'dır ve "eski devirlerdeki milletlerden belki hiçbiri Yunanlılar kadar hazır medeniyete hizmet etmemişlerdir."[5] Türk hümanistine göre "demokrasi ilkesini de yine en iyi telkin eden ve hazmettiren Yunan klasik felsefe ve edebiyatıdır."[6] Görüldüğü gibi, yalnız hümanizm değil, eski Yunan'ın değerlendirilmesi, Osmanlının son zamanlarında başlamış, yeni Türk devletinde devam etmiştir. "İslâmcı rönesans fikrine karşılık, Türkçü (milli) rönesans tezi savunulmuştur."[7] Burada İslâm'dan ve onun Rönesans'ından maksat Arap kültü-

---

[1] Bk. Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 108-109, 113.

[2] Hamza Eroğlu, *Türk Devrim Tarihi*, 415-416.

[3] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, III, 101-120.

[4] Sadi Irmak, "Atatürkçülüğün İlkeleri, İnkılaplann Fikri Temelleri", *Atatürkçü Düşünce*, 73.

[5] Celal Nuri, *Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniyye-Mukadderat-ı Tarihiyye*, 388.

[6] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, III, 117-118.

[7] Tarık Zafer Tunaya, *Atatürk ve Atatürkçülük*, 116.

rü, Türk Rönesans'ından maksat da İslâm dışı Türk tarihi ve kültürü olduğu anlaşılmaktadır.

Türk hümanistine göre çağdaş Batı'nın manevi biçimlenmesinin ve bunun sonucu olarak kültürünün temelinde Hıristiyanlık değil, klasik düşünce ile beslenen hümanist ruh yatmaktadır. Böylece oluşan Batı dünyasının dışında bir örnek yoktur. Bu evrimi geçirmiş başka bir medeniyet yoktur.[1] Türk hümanizmi bu dünyaya nasıl katılmıştır veya katılacaktır? Bazı hümanistler hazıra konduğumuz fikrindedirler. Avrupa'daki üç yüz yıllık değişimleri yaşamayışımız, gecikmemiz faydalı olmuştur. Ortaçağın karanlığından kurtulmak için hummalı tereddüt ve teşevvüşleri geçirmemiş, sağa sola yalpalamamış olduk. Bir takım çırpınmalardan uzak kaldık. Takip edeceğimiz yol, Batılılar tarafından açılmış, hazırlanmış oldu.[2] Fakat diğer bazı hümanistlere göre gecikmemiz, işi zorlaştırmıştır. "Batılı olmayan toplumlar, ister fosilleşmiş kültürlerine bağlı kalmakta direnşinler, ister her bakımdan Batıyı taklide yönelsinler, yeni yaratıcı güçlere kaynak olmayı başaramayacaklardır. Toynbee'nin medeniyetlerin doruğa erişme ve üstün medeniyeti yaratma şanslarının eşit olduğu iddiası doğru değildir. Batı medeniyeti ile diğerlerinin arasındaki fark, bir derece farkı değil, bir nitelik farkıdır. Bu farkın temeli Yunan düşüncesinin temelindeki ruhun sonsuz hürlüğüdür,"[3] derler. Medeniyet anlayışı ile, Toynbee'nin ve diğerlerinin görüşlerine ait ilgili kısımların tartışmasını birinci bölümde yeterince yaptığımız için, oraya dönmek istemiyoruz. Türk hümanistine göre, Yunan ruhuna dönüp, bir ruh devrimi, değerlerin ve kültürün devrimi yapılmadıkça ve nitelik değiştirmedikçe, Batı hümanizmine ve medeniyetine tam mânasıyla katılamayız. Fakat burada çelişki gibi görünen bir husus vardır. Farkın temeli ruhun sonsuz hürlüğüdür ama, bütün kültür ve medeniyetler Yunan düşüncesine varabilmelidir. Bu demektir ki, kendi hürriyetlerini kaybederlerse, hürlüğe sahip olabilirler. Hümanist bunun yorumunu şöyle yapmaktadır: Yunan düşüncesi, kendi ruhunu başka toplumlara iletme imkânına sahiptir. Onun manevi hürriyet ilkesi daima geçerlidir.[4] Asil tabakada sayılanların lüksü ve zihni zevkleri için düşünülen bu ilkelerin, Yunan'daki ve Roma'daki köleleri, Atina ve Roma vatandaşı olmayanları içine alıp almadığı, düşüncede başladığı iddia edilen bu hürriyetin ve nitelikli ruhun toplumda yansıyıp yansımadığı merak konusudur.

Türk hümanistine göre, "insanlık tarihinin en önemli dönemi olan ölümsüz Antik Çağ, hümanizmin kaynağıdır. Yunan-Roma dünyası putperest-çok tanrıcı olarak değil, klasik bir dünya olarak görülmeli, Batı dünyasına da Hıristiyan değil, modern dünya diye bakılmalıdır. Batılı bile kendi medeniyetinin büyüklüğünün ve eşsizliğinin farkında değildir. Yunan medeniyetine Toynbee'nin dediği gibi yeryüzünde varolan medeniyetlerden sadece biridir demek yanlıştır. Yunan, Batı medeniyetinde her türlü kaynağın başıdır. Romalılar, bir başka çağda yaşayan ve Yunanca yerine Latince konuşan Yunanlılardır. İtalyanlar, Fransızlar, İngilizler, Almanlar, Yunanca yerine İtalyanca, Fransızca, İngilizce, Almanca konu-

---

[1] Bk. Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 135 vd.
[2] Bk. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, "Avrupakârî, Avrupai", *A.D.F.H.*, II, 535-536.
[3] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 135-139.
[4] Bk. Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 143-144.

şan Yunanlılardır."[1] Hümanist, medeniyetin ve akılcı düşüncenin bütün temellerini, eski Yunan'a bağlamaktadır. Skolastik zihniyete de ancak bu temellerle karşı çıkılabilir. "14. yüzyılda Yunan-Latin medeniyetine, yani hümanizme dönmekle insanlığın yeniden doğuşu söz konusu olmuştur."[2] "Müspet ilimler ve teknik bilgiler bile skolastik zihniyeti yıkamaz. Yunan köklerinden koparılmış bir akılcılıkla, bu mümkün olmaz."[3] Hümanist, esasen müspet ilimlerin köklerinin de eski Yunan'da aranabileceğini söyler. "Homeros destanlarında tıbbın büyücü sanatından kurtulup tecrübi bir ilim olarak görülmesi, hastalara eski şarap, un ve peynir karışımı besin verilmesine bağlanabilir."[4] Şarabı, unu, peyniri yapan daha önceki devrelere hiç temas edilmeden büyücü sanatından kurtulmayı üç maddenin karışımına bağlamış olmak müspet ilim anlayışını ne derece izah edebilir? Hümanist, bahsettiği tedavi şekillerinin bütün kavimlerde, en ilkellerinde bile olduğunun farkında olmamıştır. Hatta hayvanlar içgüdüleriyle (akıl yoluyla değil) tedavi yollarını bilmektedirler. Kedi ve köpekler hastalandıklarında kusabilmek için çim yerler, kurtlar da bu durumda ısırgan otu yerler. Ayılar ayak arızalarını bal içine daldırarak giderirler. Gökkuşağı papağanları yaralarını eşlerinin tükürüğü ile iyileştirirler. Aslanlar yaralandıklarında ağızlarına bir miktar su ve toprak alarak çiğner (Homeros'daki karışım gibi), sonra bunu yere tükürür, toprakta yuvarlar, yaralarına sürerler. Yaralı geyik ve kanncalar, bir tür antibiyotik olduğu için yosunlu topraklara uzanırlar.[5] Müspet ilimlerin gelişmesini Homeros'daki olaylara bağlamak gibi aşırı ölçüsüz ve ilim dışı iddialar, gerçekte kültür ve düşünce üstünlüğü iddialarına sığınılarak yapılabilmiştir. Romantizmde kopyacısı olduğumuz Batılı ise her şeye rağmen daha gerçekçidir. "Roma, sömürü ve zulmün artmasını ve buna bağlı esareti yanında getirmiştir."[6] diyebilmektedir.

Mümtaz Turhan'a göre, Yunan-Roma-Rönesans-Batı- diğer toplumların Batı medeniyetine girişi çizgisi tartışılabilir. "İskandinavya, Rusya, Japonya, Rönesans'ı yapmadan bugünkü Batı medeniyetine kavuşmuşlardır. Eski Yunan-Latin düşünce ve kültürüne dönmeden bu iş olmaz demek, gerçeğe, tarihi hakikatlere uymayan edebi bir tahayyülden başka bir şey değildir. Çünkü Ortaçağda zannedildiği gibi, eski Yunan ve Latin kaynaklarından zaten münasebet kesilmemiştir. Ne zihni, ne sanata ait faaliyetler durmamıştır. Böyle olduğu içindir ki Rönesans meydana gelebilmiştir. Rönesans, Ortaçağın terk edilişi ve İlkçağa dönüşten başlayan bir hareket değil, Rönesans ve Reform, buna İslâm aleminden gelen tesirleri de ilave etmek şartıyla, bizzat Ortaçağın bir eseridir. İlmi inkılap ise, 17. yüzyılda Galile ile olmuştur. Türk toplumunun ve İslâm dünyasının iştirak edemediği, kaçırdığı, Rönesans değil, Kopernik, Galile ve Descartes'la başlayan objektif ilmi düşünce hareketidir."[7] Ancak Türk hümanistleri bu kanaatte değildirler. "Eski Yunan" ve hümanizm, özellikle yeni devletin kuruluşundan hemen sonra, Türk aydınını etkilemiş, bazılarını büyülemiştir. Deyimler yerine oturmasa

---

[1] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 116-133, 194.
[2] Sadi Irmak, "Atatürkçülüğün İlkeleri, İnkılapların Fikri Temelleri", *Atatürkçü Düşünce*, 4.
[3] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 77.
[4] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 142.
[5] Bk. *Sızıntı Dergisi*, 1993/171, 132-133.
[6] Leon Homo'dan naklen Felicién Challaye, *Mülkiyetin Tarihi*, 44.
[7] Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz*, 16-19.

da, söylemek gerekir ki, bir Türk romantizmi ve milli hümanizm yaratmak sevdasına düşülmüştür.

Meseleye ilmi bir zaviye kazandırmak isteyen Ziya Gökalp'e göre, "Avrupa cemiyetleri dört devreden geçmiştir. 1-Aşiret, 2- Kavim, 3- Ümmet (Hıristiyan Ortaçağı), 4- Rönesans (hümanizm). Dördüncü devre, ümmet ruhunun çöküşüyle millet ruhunun teşkili arasında geçmesi zaruri bir dünya vatandaşlığı (kozmopolitlik), bir insancılık devresidir. Rönesans, Yunan ve Latin medeniyetine dönüş mânasındadır. Ortaçağdaki canlılığı kaybettirilmiş dine karşı tepki hareketi başlamış, laik (Gökalp lâzühdi diyor, daha sonra lâdini diyecektir) sanata, laik ahlaka, laik medeniyete iştiyak artmıştır. Buradan da Reform ve Romantizm hareketi doğdu ki millet cereyanının esasını teşkil eder. Reform, milli vicdanın edebiyat ve sanat sahasındaki ikinci tecellisi oldu. Türk romantizmine gelince, bu ancak gelecekte Türkçülükten doğacaktır. Çünkü Romantizm edebiyatın millileşmesi demektir."[1] Fakat Gökalp, hümanizm ve romantizmi milli dönemin oluşumu için bir vasıta olarak görmüştür, hümanizmin büyüsüne kendini kaptırmamıştır.

Yahya Kemal'de de bir Romantizm ruhu görülür. İnsana, tabiata ve cemiyete yönelmek isteyen ama taklitten arınmış bir Rönesans tavrı, fark edilmektedir. O zaman şöyle diyordu: "Abdülhak Hamid vatan kavramını seçmiş, fakat Endülüs'e, İran'a, Hindistan'a dair eserler yazıyordu. Vatan fikrini yayıyor, fakat Türk toprağını görmüyordu. Türk toprağı eski edebiyatta yoktur. Yeni edebiyatta ise o kadar soluk bir haldedir ki bahse değmez. Hiçbir Türk şairi Eyüp'ü Henri de Regnier'ın sonelerinde gördüğümüz gibi zenginleştiremedi. Güzelliklerimizi anlamaya meyletmedik. Eski şiirimiz, güzel söz ve mâna etrafında döner, tabiata bakmazdı. Namık Kemal, Abdulhak Hamid merhalesinde bunun yerine fikirler geçti. Tevfik Fikret ve Halit Ziya yerli rengine önem verdiler. Lakin Büyükada'yı, Taksim'i, Tepebaşı'nı ve Fenerbahçe'yi, Boğaziçi'nin yeni manzaralarını sevdiler, mahalle içlerine sokulmadılar. Yeni nesil mahalle içlerine sokuldu, ama bu sefer rehberleri maddi zevkti, onlar mahalli hayattan iğreniyorlardı, bizi de iğrendirdiler. Birkaç başlangıç gösteriyor ki mânevi hayata döneceğiz."[2] Yahya Kemal, bir Romantik yöneliş olduğu, fakat henüz yeterli ve daha önemlisi yerli olmadığı, kendimize tam yaklaşmadığı kanaatindeydi. Milli bir Rönesans, gelenek-yenilik-millilik sentezi istiyordu.

Yakup Kadri de bizi tasvir edenlerin Batılılar-yabancılar olmasından üzüntü duyuyor, sanat ve edebiyatçıların kendi içimizden çıkmasını istiyordu. Yabancıların vasıtalılığına "iki aynadan geçtikten sonra bizim ruhumuza yansıyacak bu alem, bir gölgeden daha cansızdır."[3] diyordu. Milli rönesans ve kendimize ait hümanizm peşindeydi. Ama aynı Yakup Kadri, Eski Yunan ve Batı hümanizmini ilahlaştıracak, başka bir yerde, tekrar milli-manevi değerlerin terk edilişinden iç sızısı duyacaktır.

Ahmet Ağaoğlu, Türk-Batı hümanizmi sentezinde daha açıktır. Talihin, Doğu'dan gelen Germen ve Anglosakson'ları Greko-Romen mirası içine sokması gibi Türkleri sokmamasından, Türklerin İslâm alemi içine girmiş bulunmasından

---

[1] Ziya Gökalp, "Tevfik Fikret ve Rönesans", *Makaleler V*, 173-175.
[2] Yahya Kemal, "Yeni Bir Ufuk", *D.Y.K.M.M. ve G.M.K.*, II. 803-804.
[3] Yakup Kadri, "Milli Türk Bedii", *D.Y.K.M.M. ve G.M.K.*, II, 868.

üzüntü duyar gibidir. Der ki: "Germenler, Yunanca ve Latince'yi, Türkler, Arapça ve Farsça'yı temel aldılar. Farklı zihniyetler hakim oldu. Bizde Arap ve Fars tesirleri, ikinci tabiatımız oldu. Bundan kurtulmak, içimizi yıkayıp temizlemek zorundayız. Eski örneklerin izlerini söküp atmalıyız. Greko-Romen kültürünün yataklarına kadar varmalıyız. Ruslar, Greko-Latin kültürüne yönelerek Avrupalılaştılar. Bizim de gideceğimiz yol budur. Tebaamız olup sonra bizden ayrılmış olan Romanya, Bulgaristan, Yunanistan, Sırbistan ve Macaristan hep o yola girdiler. Biz neden tereddüt ediyoruz.?"[1] Gideceğimiz yola örnek gösterilen Rusya için dikkat edilecek bir husus, gözden kaçmışa benziyor. Ruslar, Tolstoy, Dostoyevski vb. döneminde bir romantik çağ benzerliği ve Batılılaşma süreci yaşamış olabilirler ama bu, onları milli bir düzene değil, ihtilalle Marksist-Komünist bir sisteme götürdü. Gerçi bu sistem de hümanizmin kanatlan altındadır, fakat Türk hümanistlerinin hepsinin kastettiği bu değildi.

Sentez arayışı yeni safhalara girecek, kâh Türk-Yunan, kâh Türk (Hun)-Avrupa, kâh eski Anadolu-Türk-Yunan, bazen da Doğu-Batı genel sentezi içinde Türk-İslâm-Batı hümanizmi sentezleri şeklinde, karşımıza çıkacaktır. Hümanizmin mahiyeti ve ona ulaşma amacında pek ihtilaf olmamakla beraber, kaynak ve evrim sürecinde, Türk hümanistleri arasında bir mutabakat bulunmayacaktır. Kök olarak Türk medeniyetinin daha üstün olduğunu söyleyenler, her şeyi Yunan düşüncesine ve kahramanlığına indirmek isteyenlerden daha galip görünmekle beraber, Yunanı dışlayıcı olmamış, sentez denemesine girmişlerdir ve hepsi devrimci karaktere sahiptirler. Cumhuriyet aydınları, Türk kökünü ve medeniyete hizmetlerini araştırırken iki kola ayrıldılar. Bir kısmı (Günaltay, Köprülü gibi) kökleri aramakta Selçuklulara ve Orta Asya Türk devletlerine yöneldiler. Diğer bir kısmı ise kökü, Hitit, Eti, Akad, Firikya, Lidya, Kapadokya, Urartu, Bizans, Roma, Truva'da bulmaya yöneldi. Resmi görüş ikincisine mütemayildi. Resmi görüş, Eski Türk medeniyetini esas alırken ve Yunan-Batı ile irtibat kurarken, Türk kabul ettikleri Sümer, Eti ve Akadları köprü olarak kullanmışlardır. Etiler'in, Hazar civarındaki dağlardan gelen Turani kavim olduğuna, müphem de olsa bazı Batılı belgelere dayanarak inanmışlardı. Eti ile Yunan sistemleri arasında da ilgi kurmuşlardı. Mesela inanılıyordu ki, Promete, bir Eti-Akad tannsı Tam Zu'nun devamıdır. Daha çok sayıda unsur beraberliği vardır.[2] Bir başka yerde Türk hümanisti, "Efsanevi ilah Promete, kaynağı Türkistan olan Türk dehasının sembolüdür, çünkü ateşi keşfeden ve kullanan oradaki Türklerdir"[3] der. Tekrar Mezopotamya'ya dönen Türk hümanistine göre, "Yunanlıların yaratılış efsanesiyle Sümerler'in Gılgamış, Etiler'in Telepinaş ve İlliyankuş destanlan birbirine benzer."[4] Destanlar, Osman Turan'ın dediği gibi, "bir milletin eski hayatını, düşünce ve inançlarını, içtimai psikolojisini meydana koymak bakımından çok önemlidir."[5] Fakat Türk destanları gerçekten eski Yunan destanlan gibi midir veya onları bunlar mı doğurmuştur? Sonra, Türk destanlannın, toplumun yeni dine girişinden sonra kazandığı yeni merhaleleri nasıl atılabilir? Bir defa Orta

[1] Ahmet Ağaoğlu, "Münevver Zümre Meselesi", *A.D.F.H.*, II, 491-494.
[2] Bk. M. Saffet Engin, "Anadolu'da En Eski Türk Medeniyeti ve Cihan Medeniyetlerine Hakimiyeti", *A.D.F.H.*, II, 184-202.
[3] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, I, 51.
[4] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Perensipleri*, I, 47.
[5] Osman Turan, *Tarihi Akışı İçinde Din ve Medeniyet*, 63-64.

Asya devresi Türk destanlarında insan-Tann münasebeti, eski Yunan'daki gibi tannlarla değil, tek Tanrı iledir. Altay destanlannda insan, başlangıcından beri Tann ile beraberdir."[1] Eski Türklerde insan, yaratıcı, Tanrı kavramları ve bunlar arasındaki ilişkiler, eski Yunan'dan daha anlamlı ve çok daha ileri idi. "Yukarıda mavi gök, aşağıda yağız yer yaratıldığında, ikisi arasında insanoğlu yaratılmış"[2] diye geçer. Destanla din arasındaki münasebet, ümmet hayatını yaşamadan, doğrudan kavimlerde ümmet hayatına giren milletlerde görülen destanlar olarak iki tip halinde cereyan eder. Eski Türklerde ve eski Yunanlılar'da görülen birinci tipdir. "Türk kavmi eski masallarını İslâmiyet'in süzgecinden geçirmiş, milli hayata bu şartlar dahilinde girmiştir, maşeri edebiyat, destani-dini olmuştur. Battal Gazi destanı, Hamzanâme, Hz. Ali menkıbeleri şeklini almıştır."[3] Bunlar, diğer İslâm toplumlarının değil, kendinin tipleri olmuş, eski dönemleri ile bir sentez oluşturmuştur. Fakat Türk devrimcisi, Türk ve Yunan medeniyet birliğine kendini öylesine kaptırmıştı ki, buna "Klasik Türk-Yunan medeniyeti"[4] demekteydi. Bu birlik kanalını kuran "Sümer ve Eti Türkleri"[5] idi. Özellikle "Etiler'in orijinal ve tabii medeniyetinin devamı, eski Yunan medeniyeti oldu."[6]

Etiler ve Sümerler üzerindeki ısrarda, bunların Türk olup olmadıkları tartışma konusu olmuştur ama gerçekte bu "ikinci meseledir. Bu kavimler, bu yurdu ilk onaranlar, ilk yolları açanlar, anıtları kuranlardır. Doğudan gelen Oğuzlar, Batıdan gelen Peçenek ve Komon'lar bu temele yerleşmişler, Selçuklular, Osmanlılar bu yollardan faydalanmışlardır."[7] Medeniyet ve coğrafya ilişkisinde bir şaşkınlık yaşanmıştır. Tarih ve kültürümüzün başlangıcı Orta Asya ile Anadolu arasında ilişki kuranı, Mustafa Kemal'in "yurt tarihimiz"[8] deyimi ve ikisini ötelerde birleştirmek isteği, bir sentez amacını taşımaktadır.

Türkler'in, eski Anadolu kavimleriyle aynı çatı altında toplanmak istenmesinin sebebi acaba gerçekten "Türkler'in Anadolu'yu tartışılmaz Türk vatanı kabul etmelerini sağlamak"[9] taktiği miydi? Yoksa seçkinlerin kendi belirsizliklerini, daha doğrusu gizlemek istedikleri belirliliklerini topluma da dikte ettirmek, mozayiğe sokmak arzuları mıydı? Bunu kestirmek oldukça güçtür. Ancak 1980'li yıllardan sonra tekrar canlılık kazanan bu durum, seçkinlerin niyetlerini ifşa edecek gibi oldu. Yunan ve Türk medeniyeti arasındaki ilgi ve birliği hümanist çizgi temin ediyordu. Türk hümanistine göre, "Hayata ve tabiata karşı sevgi ve ilgi, insan ruhuna genişlik veren Türk-Yunan geleneğine hakim milli-hümanist terbiyedir."[10]

Kaynak, tabiatıyla Anadolu ve Mezopotamya'dan öncelere aitti. "Milattan on bin sene önce, dünyanın hiçbir yerinde medeniyet yokken, Türkler Orta Asya'da

---

[1] Bk. Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, 105-106.
[2] Bk. Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, II, 115.
[3] Hilmi Ziya Ülken, *İnsani Vatanperverlik*, 150-151.
[4] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, I, 95.
[5] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, II, 107.
[6] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, III, 42.
[7] Hilmi Ziya Ülken, "Cumhuriyetimiz, Atatürk İnkılapları", *50. Yıl Konferanslan*, 184.
[8] A. Afetinan, *Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi*, 152.
[9] David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, 157.
[10] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, II, 154.

ziraat hayatı yaşıyorlardı."[1] Düşünce hayatı da çok zengindi. Türk hümanisti Türk düşüncesinin boyutlannı genişletmiş, Buda ve Pisagor'la da ilgi kurmuştur. Bugün aklî, tecrübi ve hissi dünyaya sırtını çevirmiş görünen Budist telakki ve nirvanaya ulaşma saadeti, kendini cemiyete hasretme ve feragatle ona hizmet etme şeklinde yorumlanmış Türk karakterindeki sosyal idealizmin en yüksek ifadesi olarak görülmüştür. Pisagor ve Buda ile de ilgi kurulmuş, Pisagor'un Türk olduğu ifade edilmiştir. Sonra tez-antitez-sentez şeklindeki diyalektik metodun kaynağı Türk düşüncesine bağlanabilir bulunmuş, Zerdüşt, Heraklit ve nihayet Hegel'de gördüğümüz tezatlar ve mücadele ilkesi, Türk din felsefesinin çizgisidir ve insanlığa öğrettiği esaslardır,[2] denmiştir.

Türk düşüncesini, klasik dönemlere götürüp, kök beraberliği kurmak isteyen aydınlan takip edersek, şu fikirleri görürüz: Yunan ve İran felsefelerinde Türk hikmetinin izlerini bulmak mümkündür. Eflatun'a göre insanın misal (ide) aleminden ayrılıp yeryüzüne inmesi ve sonra hatırlama ile müphem bir canlanış ve aslına kavuşma iştiyakı, Zerdüştlükteki ikilik, Türk hikmetindeki alemin nizamının iki zıt kuvvetin arasındaki ahenk ve imtizaçtan doğduğu anlayışının etkisidir."[3] Yüksek düşünceye bağlı medeniyet de Türkler'de başladı ve bütün dünyaya medeni hayatı öğreten Türkler oldu. Üç yolun birleşmesiyle Batıya bu medeniyet geçmişti. Yollann biri yine Türk olan eski Anadolu-Mezopotamya, bunu takviye eden ikincisi Avrupa'yı istila eden Hunlar'ın yaratıcı dehası, üçüncüsü de Haçlı saferleri yoludur. Türkler'in zaten sahip oldukları "klasik Yunan felsefe ve edebiyatının hümanist ruhu, haçlı seferleri sırasında Avrupa'ya geçmiştir."[4] Hıristiyanlıkla mücüdele eden, kilise hakimiyetinden Avrupa'yı kurtanp istiklaline kavuşturan Türk-Yunan hümanist ruhu, Avrupa'nın Hunlarla terbiye edilmesi, Haçlı seferleri ile gelen mücadele ruhu, yeni Türk ruhudur.[5] "Dante, Petrark, Baccaccio gibi Rönesans üstatlan, yeni hümanizm ahlakını eski Türk-Yunan kültürünün hayati, tabii ve diriltici tesirlerini yaymaya başlamışlardı."[6] "Türk geleneği, Rönesans'la yeniden Avrupa'da uyanıyor ve ona bir hayat ve medeniyet aşılıyordu."[7] Atatürk'e gelince, "Diyonizos ahlakının bizde yaratıcı ve yeniden diriltici dehasıdır. Bizi hakiki ve öz benliğimize, milli hümanizm karekterine o kavuşturmuş oldu."[8] Meseleyi Yunan'da başlatıp Avrupa'da bitiren teze zıt olarak medeniyet Doğudan yayılmış, Doğuyu da Türkler temsil etmiş oluyordu. Atatürk'ün tarih tezi de bunu gerektirmişti. Brakisefal ve beyaz ırk olan Türkler ilk anayurtları olan Orta Asya'dan çıkmışlar, medeniyeti dünyaya yaymışlardır.[9]

Türkler'in eski medeniyet sahibi olduklan, yüksek ahlak ve seciye örneği taşıdıkları muhakkaktır ve delilleri sabittir. Birçok kültür ve medeniyet gibi, mevcut medeniyet birikimine çok önemli unsurlar kattıkları da su götürmez. Fakat Yunan-Batı düşünce ve medeniyet türü ile kurulan ilgi hususundaki yorumlann

---

[1] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, I, 52.
[2] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, I, 48, 55.
[3] Hilmi Ziya Ülken, "Türk Hikmeti", *A.D.F.H.*, II, 347-349.
[4] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, II, 10-11.
[5] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, I, 196, 214.
[6] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, II, 153.
[7] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, II, 155.
[8] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, II, 155.
[9] Bk. Bayram Kodaman, "Atatürk ve Tarih", *Atatürk ve Kültür*, 11, 13.

dayanakları araştırılacak ve tartışılacak konulardır. İddialar gerçeğe dayansın dayanmasın, Türk hümanistinin galiba bu yorumlara ihtiyacı vardı. Niçin medeniyet değiştirildiğinin ve aynı zamanda savaşmış oldukları ve yendikleri istilacı Yunanlıların eski kültürünün neden baştacı edilişinin mazeret beyanları şeklinde yorumlar gibi görünüyordu. Kaybetmiş olduğumuz, "kendimize ait bir şeyi" tekrar almak, haysiyetimizi koruyabilirdi. Biz bu medeniyeti yeniden alırken kendi öz medeniyetimizi almaktaydık, Girit, Ege ve Yunan medeniyetleri gökten inmemişti. Kaynakta Türk medeniyeti vardı.[1] Dilde de durum aynıydı. Güneş dil teorisine göre, Batı dillerinin aslı Türkçe olduğu için, onlardan kelime alıp türetmek, kendi malımızı kullanmak gibiydi.

İslâmiyet, devrimci Türk hümanistine göre, geri ve ilerlemeye engel bir düşünce olarak araya girmişti. "1931 tarihli Tarih kitabında şöyle deniyordu: Türkler, Orta Asya'da çeşitli asırlarda, İslâmlık ve diğerleri gibi hariçten gelen birçok dinin tesiri altında kalmışlardır."[2] O halde İslâm'ı aradan çıkarmak gerekirdi. Fakat, tarihi kimlik kazanmış ve halka mal olmuş müslümanlığa, doğrudan cephe almak değil, "sonradan bozulmuş müslümanlık" kavramı öne çıkarılarak gösterilecek tepki, Türk-Yunan hümanist sentezini tercihe yarayabilirdi. "Eski Türk-Yunan medeniyetlerinin hakim ruhu insani ve gerçekçi idi. Sami ırkın hayatı dini ve uhrevi idi. Eski Türk-Yunan aleminde insani bir kültür, beşer tabiatı ve mukadderatı yaşıyordu. Biz müslümanlığın sonradan bozulmuş şeriatçılık tesiri altına, Avrupa da Türk-Yunan geleneği tesirinden Sami Hıristiyanlık tesirine, hele kilise hakimiyetine girdikten sonra, bütün Ortaçağlarda, o güzel insani kültür, beşeri hayat tazeliği ve canlılığı olan Türk-Yunan kültürü ortadan kalkmış oldu. Kemalizm inkılabı ile Ortaçağ karakterinden kurtulmuş olduk."[3] Tarihi ve kültürel kök arayışı uzun süren araştırmaların sonucu ve ilmi tespitler değildi. Mesela "Atatürk Hititlerin İndocermen asıllı olduklarını bildiği halde onları Türk saymıştır."[4] Öbür taraftan Atatürk Fransız yazarı Noel Roger'ye şöyle demişti: "Şu zavallı Grekler aslında Türk'türler"[5] Fakat sonunda resmi tezin yanlış olduğu anlaşıldı. Bu yüzden küsüp Avusturya ve Almanya'ya giden Zeki Velidi Togan'a Atatürk haber göndererek "Hoca haklıymış, bizi yanılttılar" dediğini Togan'dan dinleyen Mehmet Eröz kaydediyor."[6]

Yeni zihniyeti oluştururken bir ihtiyaçtan dolayı bu yola girmiştik. Türk tarihini çok gerilere, köklere indirerek bir bütünlük sağlama tezi, devrimcileri birkaç yönde tavır almaya sevk etmişti. İslâm ve Osmanlı dönemi ve medeniyeti unutturulmalıydı. İslâm dış tesir ve arızi duruma düşürülmeliydi. "Cumhuriyet kendini imparatorluğun, yani tarihin bir antitezi olarak gördüğü için, geleneksel kültüre, bazen yabancı, bazen düşman bir tavır takındı. Öbür taraftan milliyetçi olma ve

---

[1] Bk. M. Saffet Engin, "Anadoluda En Eski Türk Medeniyeti...", *A.D.F.H.*, II, 265-274; M. Saffet Engin, "Türk Tarihi ve İnkılabı", *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, I, 41-45.

[2] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 108.

[3] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, III, 107.

[4] Bahriye Üçok, *Atatürk'ün İzinde Bir Arpa Boyu*, 171.

[5] Noel Roger, Anadolu, La Turquie de Kemal Atatürk, 1938'den naklen Türker Acaroğlu, *Açıklamalı Atatürk Kaynakçası*, I, 13.

[6] Bk. Mehmet Eröz, *Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz*, 343.

milli bir kültür kurma ve yükseltme azminde idiler."[1] "Türk tarihinin kaynaklanna inmenin sebebi, milli devlet hüviyeti kazanmış modern bir toplumun kendine dönüşünü hazırlamaktı. Milli devlet, milli tarihle bütünleşmelidir. Milli tarihin profili, bir sınıfa, bir zümreye değil, millet gerçeğine göre çizilmiş"[2] olmalıydı. "Geleneksiz bir kültür olamazdı."[3] "Hiçbir toplum, hem kendi geçmişini yok farz edip, hem de kendi benliğini muhafaza ederek kendisine mahsus bir gelecek yaratmayı ümit edemez."[4] Ama geleneği devam ettirmek, kendi varlıklannı inkâr etmek gibi görünüyordu. Bu yüzden Batı kültürü ile Türk kültürünün kök itibariyle aynı olduğunu, böylelikle Batı kültürünü almakla kendi özümüze dönmüş olduğumuzu söylemeye varan yorumlara başvurdular."[5] İslâm'ı, İmparatorluk kültürünü, yabancı saydılar.

İlk yıllann heyecanından sonra başka yorumlar da oldu. Daha geniş sentezlere başvurdular. Türk hümanizmini, eski Yunan'dan, Roma'dan, Doğu dinlerinden, Türklerin eski inanç ve düşüncelerinden, İslâmiyet'in öz değerlerinden alınan kavramlann, kısacası Doğunun ve Batının, Yunus Emre ve Mevlana gibilerde oluşmuş bir sentezi gibi gördüler ve bunun Batı hümanizminden önce olduğuna dikkat çekerek yine bize ait bir pay çıkardılar.[6]

2. Türk Hümanistine Göre Gerçek Maneviyat ve Temel Unsurlan

Her şeyi Yunan düşüncesi ve kahramanlığına bağlayan hümanist anlayışla, esas köklerin yine bizde olduğu fakat Yunan'la yeni bir hamle kazanmış bulunduğunu söyleyen, hatta Türk-Yunan-İslâm-Doğu senteziyle izah eden hümanist görüşler, farklılıklar gösterse de, hümanist ve din dışı karakterde birleşmişlerdir. Müfrit din karşıtları, dini her doğru ve iyi şeye engel gördükleri için, yeni hayat ile din arasında bir ilişki kurmamışlardır. Bunlara göre "her kötülük, her ahlak yoksulluğu, her kötü yönetim dinden doğmuştur."[7] Din, insanlan ezip, kandınp yönetmek için icat edilmiş, akla, ilme, gelişmeye zıt, cehaletler yumağıdır.

Müslümanlık, Türk hümanistine göre "1300 sene önce, Arabistan çölünün çevre ve şartlanna uygun olarak meydana gelen dini ve sosyal bir teşkilattır. Hele sonradan bozulmuş şekliyle, çağdaş hayatın icaplarına uyamazdı. Bu yüzden çağın icaplanna düşman olmuştur."[8] Yunus Nadi'ye göre geri kalmamızın sebebi, Arabistan çöllerinde oluşmuş bir takım fikirlerin kanun adı altında toplanması olan ve bu çöllerle hiçbir ilgisi olmayan insanlara uygulanmış İslâm hukukudur."[9] Bu çöllerle ilgisi olmayan insanların bir kısmı Türklerdi. Türkler gerçek maneviyata sahip olmalıydı. Kökleri eski Yunan ve Latin kültürüne bağlayan hümanistlere göre gerçek maneviyat din dışından, yani "hümanizmden gelmektedir ve bunun unsurları, dünyaya dönüklük, akılcılık, hürriyet ve laikliktir. Bu

---

[1] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 175.
[2] Orhan Türkdoğan, *Atatürk'te Milli Devlet Anlayışı*, 86-87.
[3] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 175.
[4] Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 273.
[5] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 175
[6] Bk. Talat Sait Halman, "Yunus Emre'nin Hümanizması", *U.Y.E.S.*, 115.
[7] İlhan Arsel, *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına*, XV.
[8] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, I, 218.
[9] Yunus Nadi, "Hukuk-u Medeni" Cumhuriyet, 28 Şubat-1926'dan naklen bk. Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, 85.

unsurlar diğer kültür ve zihniyetlerde bulunmaz. Bizim gerimizde hep kötü ve kötülük var, Yunan ve Roma'nın gerisinde hep iyi ve aydınlık var"[1] "Eskiden düşünülmüş olan hür ve akılcı düşünce, yepyeni tecrübelerle yeniden düşünülür ve verimli olur. Fakat İslâm düşüncesi bir zaman yaşanan bir düşünce olsa da, onun yeniden düşünülmesi, onu mezardan çıkarmak gibidir. Orada dogmatik kuralların demir kafesi bulunur. Yalnız bir iç gelişim vardır. Hür bir yargı, tenkitçi bir görüş, daha zengin bir insan tecrübesi yoktur. Batı dünyasının dışında düşüncenin hayatından değil, ölümünden söz etmek yerindedir."[2] "Türk toplumu İslâm evreninden (genelde Doğu evreninden) gelen niteliksizlikten, özellikle kaderci zihniyetten ötürü niteliksiz olmuştur. Ancak Atatürk devrimleriyle bundan kurtulmaya çalışılmıştır."[3]

Yunan düşüncesi neden bu derece üstün niteliktedir? Türk hümanistine göre bunun cevabı kolay ve basittir. "Yunan düşüncesi üstün derecede bir somut düşüncedir, en güçlü düşüncedir. Bu, Yunan dilinde belirir. Yunanca soyut isimlere çok geç ve sanki istemeyerek yer vermiş gibidir."[4] Düşünce zaten soyut bir zihin olayı olduğu halde, soyut-somut düşünce ayırımı anlaşılmamakla beraber, somut düşünce, gerçekte düşüncenin maddeye bağımlılığını Yunan puta tapıcılığını izah ediyor. Yunan puta tapıcılığı, diğer bütün puta tapıcılıklar gibi dar ufuklu ve kaba bir dini materyalizmdir veya maddeleşmiş dindir. Türk hümanisti, sonradan istemeyerek yer vermiş olduğunu ima ettiği Sokrat, Eflatun, Aristovari soyut düşünceden değil, madde esaretine maruz kalmış somut düşünce dediği zihniyetten, gerçek maneviyatı doğurtmaya çalışmaktadır. Bu Yunan-Roma düşüncesidir ki Hıristiyanlığa geçen, illâ Tanrının yeryüzünde görülmesini isteyen, Baba-Oğul-Kutsal Ruh şekline girerek İsa'nın durumunu etkileyen bir düşünce olmuştur. Somut düşünce burada da kendini göstermiştir. Fakat Türk hümanisti, aldığı şekli önemsemeyerek köklerini Sami düşüncesi saydığı Hıristiyanlığı değil, ilkel putperestliği, kendince hür düşünce ve kahramanlık telakki ettiği oradaki ruhu tercih etmiştir. Putperest dünyanın "Kitab-ı Mukaddesleri"ne hayrandır. Şöyle der: "İliada ve Odysseia, ikisi bir arada, bütün bir felsefe, bütün bir hayat telakkisi, bir dünya görüşü, bir dini mister (sır), putperest dünyanın Kitab-ı Mukaddesidir. İlliada Ahd-i Atik'i, Odysseia Ahd-i Cedid'i teşkil ederler. Odysseia'nın Türkçe müsveddelerini gözden geçirirken, bu eski Homeros hayranlığı bende yeni bir gelişmeye yardım etti."[5] Bu satırların yazan Yakup Kadri, "Homeros'u tanıdıktan sonra bütün kitaplarını yaktığını, kaybettiği zamana acıdığını, kaynağı bulduğunu, Homeros'un tarihi tek başına yaptığını, Atina'yı, Roma'yı, Paris'i doğurduğunu, uçağı icat ettiğini, insanlığa insanlık sevgisini öğrettiğini söylemiştir."[6] Türk hümanistinin Homeros övgüsü, Rönesans devri şairlerinden Navagero'nun şiirini andırıyor:

"Selam sana ey Tanrıların sevgilisi, dünyanın mutlu toprağı,

---

[1] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 72, 86, 87.
[2] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 148-149.
[3] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 40-87.
[4] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 176.
[5] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Ahmet Cevdet Emre'nin *Odysseia* tercümesine yazdığı Önsöz'den, 6, 10.
[6] Bk. Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 13.

Selam size güzel Venüs'ün yaşadığı tatlı yerler."[1]

Türk hümanistine göre, "Homeros'un parçalan, en samimi ruha hitap eden bu evrensel eserler, Batı kültüründe en derin izler bırakmıştır. İcat ve keşifler de bu dünyevi hümanizmin sonucudur."[2] Yakup Kadri'ye göre Homeros'u tercüme ederken veya onu anlamaya çalışırken, "Yunan halkının bu sanat ve tabirlerden ne kastettiğini, bu metaforlarla ne söylemek istediğini, yalnız kelimelerin lugat mânasıyla keşfedebilmemize imkân yoktur. Yunan mitolojisini ne kadar yakından tetkik etmiş olursak olalım, bunun mistiğini ve cezbesini bir eski putperest çoktanrıcı gibi ta içimizde duyup anlamadıkça şuur ve idrakimize mal etmeye muvaffak olamayız. Bize rehberlik ve mürşitlik edecek şey, ilimden ziyade aşk olmalıdır. Oraya ancak böyle bir aşkın verdiği bir sezgi ile girebiliriz."[3] Türk hümanistlerinin İslâm'a vermek istemedikleri aşkı, hem de devrimin "hayatta en hakiki mürşit ilimdir" ilkesiyle de çatışarak, Yunan mitolojisine vermek isteme leri yadırganabilir, fakat hümanizmin karakteri unutulmazsa, normal olduğu anlaşılır. İslâm'da İnsantanrı anlayışı yoktur. Halbuki hümanizme hayran kalan yeni devletin seçkinlerinin insantanrıya ihtiyaçları vardır. Eski Yunan bu ihtiyacı gideriyordu. "Homeros meselesine imkân veren yüksek seviyeli kültür ortamı, tanrılan insan biçiminde gören, ölümlülerle ölümsüzler arasında yakın ilişki ve hatta soylu rekabet doğurtan insan şekilci kavrayış"[4] işlerine yarıyordu. Kopya olduğu için bu İnsantanrı anlayışı yüzeyde kalıyordu. İnsan tabiatını deşerken, romantizm ve akılcılık geri plana atılabiliyordu. Yakup Kadri, "hayvanların sadelikleri, samimiyetleri, içgüdülerindeki doğruluk ve isabet bütün kusurlarını unutturuyor, insan içgüdüsü ise bozuktur, doğruyu eğriden, çirkini güzelden, faydalıyı faydasızdan ayırmasını bilmez ve akıl denilen bir cehennem aletinin altında gülünç, kaba, sersem, patavatsız kıvranır durur."[5] derken, aklın isabeti ile içgüdünün isabeti arasındaki farkı belirtmiş ve kendi kendisiyle çelişerek, akılcılık putuna cephe almıştır. Esasen Türk hümanistleri, hümanizm hakkında sağlıklı ve açık bir bilgiye sahip olamamışlar, duygu ve taklit seviyesinde kalmışlardır. "Araştırması kabil olanı her yönüyle araştırmalı, araştırılamayacak şeyleri de saygıyla karşılamalı" diyen, bu saygıyı en yukarıya açıkça bağladığını ifade eden Geothe'yi "Avrupa hümanizminin önderi"[6] sayabilmişlerdir.

Türk hümanistince Yunan ve Batı bir dogmatizm niteliğine sokulmuştur. Her şey bu "mutlak olan"a göre anlaşılabilir.

Unesco'nun, her milletin, her kültürün evrensel olana katkıda bulunacağı ve bu yolda zenginleştirilmesi gerektiği hakkındaki görüşünü, Türk hümanisti reddederek, Yunanlıdan daha Yunanlı, Avrupalıdan daha Avrupalı olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre, Doğulunun olumsuzlukları Batılının olumluluklarına eklendiği zaman, onları daha zengin yapmaz, tersine sıfıra indirir. Tanrıları evlendiren, çocuk sahibi yapan, savaştıran, hükümdar sarayında genelev açan, insanları tanrılaştıran, köleleri öldüren, birbirini öldürmelerinden zevk ve eğlence şölenleri

---

[1] Jacob Burckhardt, *İtalya'da Rönesans Kültürü*, I, 403.
[2] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, III, 114, 120.
[3] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Odysseia* tercümesine yazdığı Önsöz'den, 8.
[4] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 87, 142.
[5] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Yaban*, 14.
[6] Bk. Sadi Irmak, "Yunus'un Hümanizması ve Mevlana-Yunus İlişkileri", *U.Y.E.S.*, 119.

düzenleyen, bunlan düşüncesine temel yapabilmiş bir Batı'yı, göklere çıkanp, Hint'in kutsal ineğini yadırgayan Türk hümanisti, Batılı değerlere ait ilkelerin diğer medeniyetlerde olmadığını söylemekte ve onları reddetmektedir.[1] Sonra bu iddialarından kuşkuya düşerek, kendi yanlışlannı kendisi düzeltmeye çalışmakta, kendisine verilebilecek cevabı kendisi vermektedir: "Her biri başlıca bir tarih tecrübesine, başka bir toplumsal ve manevi varlığa sahip toplumlar, insanlığın ilerlemesi için ortak bir çaba, değişik bir çalışma gösterecektir. Her biri, insanlığın manevi evrim sürecine katılma anında değişik tarihi anları yaşayarak, sonuçta her birinin manevi şartlan, ruh durumları ve manevi eğilimleri farklı olacağından, çözüme katkıda bulunacaklardır."[2] demektedir. Fakat hümanistin önemli bir şartı vardır. Ortak meselelerin çözümüne katkıda bulunacak, bugün sahip olduklan değerleri ve süreci terk edip, Yunan ve Batı düşünce ve hümanizmine girmelidirler. Ancak bundan sonra bir malzeme çeşitliliğine izin verilebilir. Yani süreç bu değişimden sonra başlar. Bu takdirde İslâm'ın bile mezardan çıkmasında bir sakınca kalmaz."[3] Yunanlılaşmış ve Romalılaşmış, bunun üzerine Avrupalılaşmış, kısaca hümanistleşmiş bir İslâm'dan artık korkulmayacaktır. İslâm, böylece hümanizmin bir çeşidi olarak katkıda bulunabilecektir. Türk düşüncesi de mevcut geleneksel İslâm'dan kopup, kendi tarihi birikimini terk ederek böyle bir hümanist çizgiye gelebilir. Gerçekten de bu macerayı yaşamaya itilmiştir. "Türk düşünce tarihi, ülkesiyle göbek bağını koparan, vatanında garip bir aydının dramı, alkışlayıcısı da azınlıklar ve Avrupa"[4] olmuştur.

Türk-İslâm kültürünün üstünlüklerini göremeyen hümanistin bu fikirleri tabiatıyle tepki görmüştür. "Türk kültürünü eski Yunan'a bağlamanın, ummanı (okyanusu) ırmağa bağlamak"[5] olduğunu ifade etmişlerdir. Yeni devletin kurucusuna göre de bu fikirler doğru değildir. "Her millet kendi milli kültürünü zenginleştirmek suretiyle insani medeniyete yeni unsurlar katar."[6] Yine Mustafa Kemal der ki: "Size yemin ederim ki, bizim milletimizin manevi kuvveti, bütün milletlerin manevi kuvvetinin üstündedir."[7] Maneviyat, her şeyden kopuk, salt psikolojik bir kavram olmadığına göre, onu kendi şuur oluşumundan, yani tarihinden koparıp başka yerde aramak, bunalımlara sebep olacaktır.

3. Türk Hümanistlerinin Teklifleri ve Atatürk'ü Değerlendirmesi

Daha önce de belirtildiği gibi, Türk hümanistinin ideali Türk hümanizmine ulaşmaktadır. Türk hümanizmi, hümanizm zincirinin bir halkası olacaktır. "Hümanist şuurun oluşması, milli kültürün hümanist açıdan değerlendirilmesi, toplumun manevi varlığının hümanist ölçütlere göre yeniden değerlendirilmesi, zihin yapısının hümanist olacak şekilde eğitimin yerleşmesi, yeni nesillerin fikri, ahlaki, estetik şekillenmesi ve bütün bunların temelinde Doğu ruhunun değil, Batı ruhunun bulunması, bu hümanist zihniyete bağlıdır. Gelenek değerlerini yeniden

---

[1] Bk. Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 171-172.
[2] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 173.
[3] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 173.
[4] Cemil Meriç, *Bu Ülke*, 55.
[5] Cemil Meriç, *Bu Ülke*, 59.
[6] Hamza Eroğlu, *Atatürk ve Milliyetçilik*, 11.
[7] 8 Temmuz-1920'de T.B.M.M.'ndeki konuşması, Turan Feyzioğlu, *Atatürk ve Milliyetçilik*, 23.

gözden geçinmeye yöneltebilecek tek güç, hümanist eğitimdir. İlerlemenin tek yolu, hümanizmdir."[1]

Türk hümanistine göre, "Atatürk'ün koyduğu ilkelerin benimsenmesini sağlamak önemli bir yol açmıştır."[2] Hümanist yolu açan özellikle laikliktir. "Türk devrimi, laiklik ilkesiyle hümanizm gayesine erişmek için ortadaki bütün engelleri devirmiş, yıkmıştır."[3] "Hümanizm denilen sosyal ve hayata yönelmiş terbiye, devrim terbiyesinin esasıdır. Cumhuriyet eğitim sistemi, milli, laik ve hümanist olmakla bize en büyük müjdeyi vermektedir."[4] "Atatürk devrimleri, hür düşünce ile insan şerefini temel aldığı için, hümanizme dayalı bir Türk Rönesans'ıdır."[5] Bu Türk Rönesans'ı, Yunan ve Roma medeniyetlerinin cazibesinden gelmektedir. "Avrupa'nın yükselişindeki amillerden olan Yunan ve Roma medeniyetlerinin bizdeki cazibesi, Türk devriminde zaten Türk aslından olan unsurlardan dolayıdır."[6] "Sonradan Yunanlılarda devam eden ve Diyonizos ahlakı denen ve hayatı sevmek ve yükseltmek olan ameli idealizm, Türk karakterinin en eski zamanlardan beri esas karakteri ve özüdür."[7] "Şeriatçılık devrinden kalma bütün skolastik zihniyeti kesip atarak, yerine hümanizmin hayati telakkilerini ekeceğiz."[8] Hümanizm milli yoldan açılabilir. Milli idealizm, milletin uyanışını sağlar. "Kant, Fichte, Hegel'in metafizik sistemleriyle bile bir Alman idealizmi ve Germen üstünlüğü nazariyesi, Alman milletinin uyanışında amil olmuştur. Türk ırkının üstünlüğünün ise, metafizik sisteme dayanmağa ihtiyacı yoktur, ilmen sabittir."[9] Türk hümanistlerinin bir kısmı, ırkçılıkla hümanizm arasındaki ilgiyi sezmiş gibidirler. Fakat bazı hümanistler, üstünlüğü eski Yunan'a vermekte ısrarlıdırlar. "Yunan-Roma dışındaki toplumların tutumu hep akıldışıdır. Onlann örfleri, kanunları, inançları hep akıldışıdır."[10]

"Hümanist olmakla olmamak arasında gezinip duran, hümanist-ırkçı tezadından tedirgin olan ama milli-hümanist çabasını benimsemek isteyen, birçok zıtlıktan bir bütün oluşturmaya çalışanlara göre de Türk, Rönesans, Reform ve devrim hareketlerini bir hamlede atlayarak ona intibak etmek mecburiyetindedir. Avrupalılaşmak ile millileşmek aynı şeydir."[11] Böylece hümanizme milli yoldan açılmış oluruz. Fakat, eski Yunan köktencisi olan bir diğer Türk hümanisti, önemli bir tartışmaya açık bir teklif ile karşımıza çıkmakta, bütün milli kimliklerin, milli kinlerin silinmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre tarihin tek dayanağı kalmalıdır ki o da Yunan kahramanlığıdır. İnsanlık ve tarih buraya indirgenebilir.[12] Yeni devletin kuruluşu sırasındaki hümanistler ise, Yunan meselesine önem vermekle beraber, kökleri Türk ruhu ile birleştirmekte, hümanizmin bizim kah-

---

[1] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 74-75, 100-101.
[2] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 106.
[3] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, III, 125.
[4] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, I, 24.
[5] İsmet Giritli, "Atatürk İdeolojisi", *A.A.M.D.*, 102.
[6] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, I, 247.
[7] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, I, 249.
[8] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, III, 125.
[9] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, I, 174.
[10] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 199.
[11] Hilmi Ziya Ülken, *İnsani Vatanperverlik*, 212-213.
[12] Bk. Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 76-165.

ramanlanmızla yeni bir hamle kazanmış olduğunda ısrarlıdır. "Milli İstiklal sözü, artık yeni bir hümanizmin parolasıdır. İkinci bir rönesans devri olan bu asra, gelecek tarihçiler Kemalizm asn demekte asla tereddüt etmemelidirler."[1] Ancak öbür taraftan onu Batı Rönesans'ının ve hümanizminin bir parçası gibi göstermeye gayret etmişler, daha önemlisi, Atatürk'ün kahramanlığını ve yaptıklarını, eski Yunan ve Batı sembolleri ile, Yunan ve Batı üslubu ile anlatmışlardır. Hasan Cemil (Çambel), Jüpiter adlı kitapçığında, Atatürk'ü tanrılar babası Jüpiter'e benzetmiştir. "O, necip bir kadının millete hediye ettiği, dünyanın ve asırlarn bir tanesi, O insan Jüpiter ve onun yarattığı büyük gerçek hayattır. Bugün içinde yaşadığımız büyük ebedi devir ki orada tarih, tarihin üstüne yükselmiş, olaylar yataklarını değiştirmiş, tabiat ve mukadderat, beşeri iradeye boyun eğmiştir."[2] Çambel, Friedrich Gundolf'tan da şunu nakletmektedir. "Gerçekliği olan insan, daima fikirden öncedir. Onlar, değiştirerek değişen yaratıcılardır."[3] Yakup Kadri'ye göre, büyük dediğimiz birçok adamın kıymeti sürekli değişikliklere uğrarken, peygamberler hatta Tanrılar bile bu imtihanlardan kurtulamazlarken, Mustafa Kemal, millete muhtaç olduğu hamleyi vermiş, cehd ateşini damarlarımıza geçirmiştir. O Nietzsche'nin üstün insanına benzer. Çektiği sıkıntı ve ıstıraplar, Martyr (Şehit) Tanrı'nın çektiği azaplardandır. Onun eseri bir katedral (kilise) gibi muğlak ve azametli değil, bir panteon (Yunan mabedi) kadar sade ve ölçülüdür. Bunun içindir ki nice katedraller yıkıldıktan sonra o gene ayakta duracaktır ve Fidyas'ın tek eşsiz şaheseri gibi bütün gelecekteki mimarların başvuracakları bir örnek abide olarak kalacaktır."[4] Hümanizmin bütün mübalağalı özelliği ile Yunan, Hıristiyanlık, İsa (Şehit Tanrı) benzetmeleri, Atatürk'ü Batı hümanizminin bir parçası yapma gayretlerini teşkil etti. Milliyetçi özelliği ve buna zıt olan bu tavır, seçkinlerce sürekli tezat halinde işlenecektir.

Anlatımlar, hümanizmin "insan kudreti" veya "kudretli insan" özelliğini göstermektedir. Yakup Kadri, birçok devrimcinin de hislerine tercüman olarak Atatürk'ü eski Yunan üslubu ile anlatmıştır. Ona göre o bir üstün-insan'dır. Atatürk'ün kendisinin de Nietzsche'ci olduğunu belirtir, onun ancak bu ölçü ile anlatılabileceğini söyler. "Devce bir tavır ve edası olan Atatürk, enginliği ve derinliği deniz gibidir, pislik tutmaz. Sofrasında ne kadar bayağı ve sıradan insanlar olursa olsun, o göğsündeki bu süprüntüleri mavi dalgaları ile uzak kıyılara iten bir gerçek deniz heyetindedir. Onlar hepsi bir köşeye atılır, yarın hepsi unutulur gider, deniz onları hatırlamaz bile. Denizin üstünde iz de kalmaz. O daima kendi kendine yeter. Kendi kendine dönen, kemiyeti kendisine denk, kendi başınadır. Kendi varlığının tabi olduğu kanunlar gene kendi tarafından konulmuştur."[5] Görüldüğü gibi yapılan, hümanizmin insan ve yine oradan doğan üstün-insan tanımı, kendi kendine yeten, yaratıcı, merkezde olan, başka bir üstünlüğe bağlanmayan insantanrı tanımıdır. Yakup Kadri, anlatımı daha da açık hale getirerek, yorumumuzu kolaylaştırmaktadır. Atatürk'ün içki sofrasında "Elini her kadehe uzatışı, tanrılar tanrısı Zeus'un altın kupalar içinde Kevser

[1] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Atatürk*, 28.
[2] Hasan Cemil (Çambel), *Jüpiter*, 3-5.
[3] Hasan Cemil (Çambel), *Jüpiter*, 1-2.
[4] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Atatürk*, 29-30, 75.
[5] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Atatürk*, 101-102.

şarabı dağıtışını andırırdı." "Daima, Olimpus tepesindeki bezm'ler gibi zaman ve mekân ölçüsünün dışına taşardı." "Her biri bir mistik tarikatın ayininden farksız muhabbet meclislerinden ruhlarımız coşma mertebesine ermiş olarak çıkardık." "Homeros'un kasideleri, Öripides'in trajedyaları, Anakreon'un şarkıları, Diyonizos misterlerinin mânasını bu içki meclisleri kadar anlatamaz. Bunlar Atatürk'ün ilahi neşvesine iştirakti. Bakantalar, birtakım sarhoş alayları değil, dar kapılarından dışarı fırlamak isteyen kaynar ruhlardı."[1] Yakup Kadri'ye göre "bu anlatılanları herkes anlayamaz. İsa'nın farizi dediği, mutasavvıfların ham ervah adını verdiği kimselere, reşit sayılmayacağı için izahı güçtür. Atatürk'ün insanlık boyutlarını, diğer faniler için kullandığımız ölçülerle ölçmemizin imkânı yoktur. İçinde yaşadığımız hayat zümresinin kanunlarına tabi değildirler. Bizim teneffüs ettiğimiz atmosferle alâkaları yoktur. Atatürk'ün ruhu, öyle bir alemdendir ki, orası başka tesirlerin hükmündedir, bu alemin kendine mahsus mevsimleri, afetleri, gizli ihtilalleri vardır. O bir ölüm peygamberi değil, bir hayat ve beka müjdecisidir. Cenneti ahirette değil, bu dünyada vadetmiştir."[2]

Şunu söylemeliyiz ki, bu tasvirler sırf edebi ve sembolik nitelikte de olsa, Mustafa Kemal bu ve benzeri ifadeler karşısında ne demiş ve nasıl davranmıştır, bilmiyoruz. Bir insan olarak kendi kendisi hakkında ne düşünmüştür, iyi bilmiyoruz. Bildiğimiz, onun üstün zeka ve yeteneklere sahip olduğudur. Mustafa Kemal Atatürk'ün şahsı ve şahsiyeti ile ilgili bir çalışma yapmadığımız için, bu gibi değerlendirmeler, yaptığımız çalışma sınırları içerisinde bizi doğrudan ilgilendirmemektedir. Şunu biliyoruz ki, cenneti yeryüzünde oluşturmak istemek gibi tipik bir özelliğe sahip hümanizmin, Tanrı vasıflı kahramanlara ihtiyacı vardır. Bu kahramanlar, eski kahramanlar ve eserleriyle birleşmelidir. Hümaniste göre "Atatürk, yalnız teknik alandaki ilerleme ve toplumsal kavramların yenilenmesi ile kesin kurtuluşa erişemeyeceğimizi sezmiştir. Düşünce ve ahlak alanında hümanist biçimlenmeye başvurmadıkça kurtuluş gerçekleşmez. İlk dürtü dışarıdan gelmiştir. Fakat ne olursa olsun Türkiye, Batı dünyasına katılmak zorundadır. Bütün uyanış dönemleriyle birlikte hümanizmi içine alan Batıyı benimsemenin zorunlu şartı, orada edinilmiş tecrübenin bütününü toplumun kültür şuurunda yaşatmaktır. Doğunun akıldışı inanç, kanun ve örfleri, Sokrates'in kavramları, Pheidias'ın sanatı, Homeros'un destanları, Sophokles'in trajedyaları ile ruhun evrim süreci şuuruna erişebilmelidir"[3] "Devrimlerimize en çok yaraşan ruh, hümanizm ve Yunan klasiklerinin gençlerimize aşılayacağı terbiyedir. Saltanat ve şeriatçılık devrinden ayrı, nizam verici yeni terbiye esasları kurmak lazımdır."[4] "Hepimizin dört gözle beklediğimiz edebi ve bedii Rönesans, milli çerçeve içinde ancak bu yoldan ve bu vasıta ile gerçekleşebilir. Siyasi, içtimai ve hukuki Türk devrimi, ancak böyle bir Rönesans'ın gerçekleşmesinden sonradır ki köklerini kalplere ve dimağlara salmış olur."[5] Bu atılım başlamıştır. "Türk milleti, Rönesans'ı hatırlatan büyük bir uyanmayla eski ölü kültürü atarak, yeni canlı kültüre doğru tırmanmaya başladı."[6] "Kültür devrimi, hakiki bir Türk uyanışı, Türk Rö-

[1] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Atatürk*, 107-108.
[2] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Atatürk*, 108-111.
[3] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 106-107, 199.
[4] M.Safffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, III, 116.
[5] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, "Türk Halk Edebiyatı", *A.D.F.H.*, I, 119.
[6] Hasan Cemil (Çambel), "Hars Tebdili", *A.D.F.H.*, II, 66.

nesans'ı başlangıcından başka bir şey değildir."[1] "Doğu ruhu asla Batı ruhuna uygun düşmez. Batı ruhuna sahip olmadıkça, akılcılık, hareket ve modernleşmeye ulaşılamaz. Bunun da yolu ancak ve ancak hümanist ruh olan Yunan-Latin şuuruna sahip olmaktan geçer. Dogmatik ve hurafelerden ibaret bulunan üç bin yıllık kültür ve medeniyet merhaleleri birikimimizi yakıp yok etmeli, yeniden Yunan ve Latin köklerine göre kurmalıdır. Masallarımıza bile Homeros destanlarındaki ruh kazandırılmalıdır."[2]

Türk hümanistince meselenin ruhu kavranılmıştır ama uygulamaya nasıl başlanmalı, müşahhas olarak neler yapılmalıdır? "Eğitim-öğretim usullerini değiştirmelidir. Yunanca ve Latince dersi okutulmalıdır. Sadece üniversitede haftada bir iki ders, yetmez."[3] Bütün liselere ve üniversitelere bol bol dersler konulmalıdır. "Avrupa'nın ölümden sonra dirilme mucizesini sağlayan hümanistler, eski Yunan ve Latin metinlerini şerh, tefsir ve tercüme edenlerdir. Bunlar âb-ı hayat çeşmelerinin musluğunu açanlardır. Tanzimat'tan beri şeklen Avrupakâri değil, Avrupalı olamadıksa, bunun sebebi hümanizm yoluna önem vermemiş olmamızdır. Bu da Yunan ve Latin'i bilmek ve ona dönmekle mümkündür. Yunaniyat ve Latiniyat dersi görmemiş bir adama tahsil ve terbiyesi tam nazarı ile bakmak mümkün değildir. Lise tahsili hümanite tahsili demektir. Bunsuz Batı usulü liselerin bir mânası yoktur."[4] "Eğitime Yunan dili ve edebiyatı ile başlanması gereklidir. Ana dil yanında Yunanca, Latince, bir de yaşayan Batı dili verilmelidir. Ana dil, edebiyat ve tarih, ilmi yöntemle ve hümanist gelenekten esinlenen bir ruhla verilmelidir."[5] Yani Türk hümanistine göre, ilham kaynağı olduğu için Yunan, Roma ve Batı, olduğu gibi, yerli olan ise onlara uyan bir ruhla işlenmelidir. "Yunan ve Roma yazarlarına yer verilmemesi, akılcı ve insancıl olmayan Osmanlı tarihi ve edebiyatının devam etmesi, büyük problemdir. Atatürk devrimleri ile hümanist eğitime kavuşmalıdır."[6] "Yunan-Latin klasiklerine ait eğitim, hatta onların tercümesi bile bizi Batı medeniyetini taklitten yaratıcılığa yükseltir."[7]

Türk hümanisti, insanı Allah'a yöneltme ihtimalinden ürktüğü için olacak, Türkiye okullarında matematik ve tabiat ilimlerine ağırlık verilmesini yanlış bulmaktadır. Yunan ve Latin dili ve edebiyatı, daha sağlam şekilde hümanizme, araştırmaya, akılcılığa götürecektir. Ona göre modern eğitim yanlıları hümanist ruhu tehdit etmektedirler. Klasik eğitim yalnız bir zihin jimnastiği değildir. O, müspet ilimlerin yöntemine, ahlaki, toplumsal ve siyasi eğitime kaynaktır.[8] "Türk devrimi Arapça'yı, Farsça'yı, din derslerini, parçalanması gereken manevi köstekler olarak görmüş, önemli adımlar atmıştır.[9]

Okullarda Yunanca ve Latince dersi okutulması, bir müddet, hümanistlerin dediği gibi olmuştur. Özellikle İsmet İnönü döneminde Yunan ve Latin klasiklerine daha çok önem verilmiştir. Acaba Atatürk de bunlar gibi mi düşünmüştü?

---

[1] Neşet Ömer İrdelp, "Kültür İnkılabımız", *A.D.F.H.*, II, 264.
[2] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 40-87.
[3] Ahmet Ağaoğlu, "Münevver Zümre Meselesi", *A.D.F.H.*, II, 492-493.
[4] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, "Avrupakâri, Avrupai", *A.D.F.H.*, II, 535-538.
[5] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 199-200.
[6] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 79, 83-84, 183.
[7] Nurettin Şazi Kösemihal, *Batı Uygarlığı ve Biz*, 17.
[8] Bk. Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 76-78, 94-113, 195-196.
[9] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 40-48.

Muhtemel ki bazı etkiler almıştı. Fakat, "bugün Arapça artık ilim ve fen dili değildir."[1] derken, bunu hümanizm için değil burada ilmi fen sınırlarında kullandığından, Batıyı takip edebilme, kalkınma endişeleri için dile getirmiştir. Atatürkçü hümanistler, birçok konuda Atatürk'ten daha köktenci olmuşlardır.

Eğitim-öğretimde Dil ve Edebiyattan sonra hümaniste göre neler yapılmalıdır? "Klasik Çağ örnek alınarak tiyatro temsilleri ülke sathına yayılmalıdır. Kırsal kültüre ustalıkla uygulanacak Aiskhylos trilogyası, halk yığınlarına aşılanmalıdır. O zaman gerçek laikliğe adım atılmış olur."[2] Köye hümanist zihniyetle girilmeli, tiyatrolar kurarak "Milo Venüs, Temiz yüzlü Yunanlı çocuk, kanatlı Samatrakos, Homeros yüzlü Veyseller"[3] yetiştirmeli ve bunlan Anadolu kültürü ile birleştirme peşinde koşulmalıdır. "Sadece Ortaçağ zihniyetini ve teokratik rejimi reddetmek de yetmez. Bu ruhun gelişmesine elverişli ortamı yaratan manevi evrenin, fikirden yoksun edebiyatının, hayattan kaçan dekoratif sanatının, hayattan usanç ve kadere boyun eğişi dile getiren müziğinin bir kenara bırakılması gerekir. Kısaca dinî ruhla yenilikçi ruhun çatışmasında, yenilikçi ruhtan, yani laiklikten yana olmak gerekir. Toplum, laik bir zihin yapısına sahip olursa, laiklik güvence altına alınabilir. Yalnız siyasi hayatın değil, düşüncenin, bilimin, sanatın hür bir şekilde gelişmesini engelleyecek dini düşünceden ve davranıştan kaçınmak gerekir."[4] "Kur'an ve İncil'e karşı, diyalektiği geliştiren büyük insanlann eserlerini göstermelidir."[5] "Üstün medeniyet tek ve doğru bir zihniyetin üzerine bina edilebilir ki bu temel Yunan düşüncesidir. Bunun doğurduğu medeniyete, taklitten kurtulup, şuurlu olarak bu düşünce benimsenerek varılabilir. Bu şuura girince taklit ortadan kalkar."[6] "Bu medeniyet değişik zihniyetlerin toplamından elde edilemez. Değişik zihin yapılarının çatışmasından doğan anlaşmazlıkların hakim olduğu yerde uyum aramak boşunadır. Yalnız benzerlerin toplamı yapılacağı kuralı burada da geçerlidir."[7] Denmek istenen, elma, armut, çilek, erik toplamı meyve olmaz. Hepsini elmaya çevirip toplayabiliriz ve meyve (medeniyet) ancak elmadır. Unesco'nun, kültür ve medeniyetler zenginliği ve toplamı görüşüne Türk hümanisti bunun için kızmaktadır.

Böylece, nitelikli Yunan-Batı dünyasının karşısında diğerlerinin niteliksiz olduğunu, insanlığın her iyi, doğru, sağlam adımının Yunan-Latin düşüncesinden gelen hümanist adım olduğunu, buraya zihniyet devrimi ile ulaşılabileceğini, Türk hümanistinden öğrenmiş bulunuyoruz. Formül şöyle olmuştur:

Yunan-Latin=Hümanizm=Aydınlanma=Laiklik=İlerleme.

Atatürk devrimleri bunu sağlamış mıdır? Türk hümanistine göre yolu açmıştır ama "genç nesillere eskilerinin yerini tutacak yeni bir zihin yapısı vermenin gerekliliği iyi görülmemiştir. Atatürk devrimlerine can-ü gönülden bağlı olanlar bile, meselenin ruhuna vakıf olamamışlar, hümanist ruhu yakalayamamışlardır.

---

[1] Asım Us, Gördüklerim, *Duyduklarım, Duygularım, Meşrutiyet ve Cumhuriyet Devirlerine Ait Hatıralar ve Tetkikler*, 99.

[2] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 142.

[3] Mehmet Başaran'dan naklen Ali Atayiğit, *İnönü Dönemi Eğitim ve Kültür Politikası*, 89.

[4] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 70-73.

[5] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 83.

[6] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 89-90.

[7] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 171-172.

Bazen iki dünya görüşü arasında orta yolu takip etmişlerdir. Halbuki mevcut manevi yapı ve ahlak anlayışı tehlikesinden ebediyen kurtulmak gerekir."[1] Hümanistler gerçek bir rejimden ziyade hayal peşinde idiler. Raymond Aron'un dediği gibi, "gerçek bir rejimi hiçbir zaman mevcut olmamış ideal bir rejimle kıyaslamamak gerekir."[2] Fakat seçkinin kafasını oldukça karıştırıyorlardı. "Türk Hümanizmi akımı, son derece köktenci bir kimliği yansıtmaktaydı."[3] "Yunanperestlik, Truva'ya sokulan at"[4] gibi olmuştur.

Milli-İslâmi ruhla yapılan milli mücadele, hümanist anlayışa teslim edilmiş midir? Şu muhakkak ki milliyetçiliğin dinden ayrılmasıyla veya dinin milliyetçilikten uzak tutulmasıyla hümanizm macerası başlayacak demekti. Çünkü İslâm gibi bir din, hümanizm ile birlikte yaşayamaz. Fakat, hümanistin şikâyetlerinden de anlaşılacağı üzere, yine de milli-dini bağlar hümanizme henüz mağlup olmamıştı.

Atatürk hümanistlerle aynı şeyleri düşünmemişti. Ailenin öneminden bahsederken Mart 1922'de "gençlerimize her şeyden evvel Türkiye'nin istiklaline, kendi benliğine, milli geleneklerine düşman olan unsurlarla mücadele etmek lüzumu öğretilmelidir."[5] diyordu. Gerçi Doğu tesirinden kurtulmaktan o da bahseder.[6] Fakat, onun için yabancı kavramına din ile doğrudan ilgisi olmayan Arap-Fars, Hind vs. ne kadar dahilse Yunan ve Batı da o kadar dahildir. Atatürk en azından böyle bir niyeti besliyordu.

Türkçe başta olmak üzere millileştirme hareketi -isterseniz buna milli rönesans hareketi deyiniz- Türk hümanistlerinin iddialarının aksine, Yunan-Latin kültürünü hatırlatmayacak istikamette ve biçimdeydi, onlara dönüş şöyle dursun, onları unutturmak arzusundaydı. Kırkilise Kırklareli olmuştu. Prens adalarının eski adları olan Proti, Antigoni, Halki, Prinkipo, Kınalı Ada, Burgaz Adası, Heybeli ve Büyük Ada'ya dönüştürülmüştü. Saint-Stepahono, Yeşilköy oldu. Kilyos, Kumköy olacaktı, olmadı. Angore Ankara, Brousse Bursa, Smirne İzmir, Andrinople Edirne, Magnesie Manisa, Tarse Tarsus oldu. Konya, Sivas, Kayseri, Trabzon, çok fazla değişmemişse de, yeni telaffuz biçimleri idi. Çoğu değişti, bir kısmının ya söylenişlerinde biraz değişiklik oldu, ya olduğu gibi kaldı. İstanbul, Eis ten Polin'den kısmen muhafaza edildi.[7] Osmanlı Türkleri İstanbul'a ya İslâmbol, ya Der Saadet, ya Asitâne demişlerdi. Cumhuriyet Türkiye'si de Yunan-Latin hatırasından kurtulmak istiyordu.

Batılılar, bir kısım Türk hümanistleri kadar Yunanca ve Latince konusunda köktenci değillerdir. "Descartes, bir insanın İsviçre veya Aşağı Breton dilleri yerine Latince ve Yunanca öğrenmekle daha iyi vatandaş olamayacağını söylemişti."[8] Bir ansiklopedik sözlük maddesinde şöyle denir: "Klasik olarak eğitilen atalarımız 1930'lara kadar, liberal sanatlar adı altında toplanan şeylere takdirkâr bakmış olabilirler. Fakat hümanite denen edebiyat ve sanat, mevcut halleriyle bugün bir çöp yığını, arkeolojik bir kalıntı haline geldi. Eskiden ilmin yardımcısı

---

[1] Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, 40-87, 142.
[2] Raymond Aron, *Demokrasi ve Totalitarizm*, 185.
[3] Orhan Türkdoğan, "Modernleşmenin Yeni Boyutları", *İslâmi Araştırmalar*, 239.
[4] Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 14.
[5] Azmi Süslü, *Atatürk ve Gençlik*, 7.
[6] Bk. *A.S. ve D.*, II, 17.
[7] Bk. Paul Gentizon, *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu*, 71-72.
[8] Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, 41.

kabul edilen klasikler, kısaca hümanite denilen Yunanca ve Latince, sulanmaya maruz kaldı, 1930'lardan sonra öldü."[1] Paul Hazard'a göre "Latince'de bir skolastik çeşnisi vardı. Bu dil eski kokuyordu. Artık hayatla ilgisini kaybetmişti. Vazıh, sağlam, kesin bir dil olan Fransızca'ya yenildi."[2]

Türk hümanistlerinin üzerinde durduğu dil ve tercüme faaliyeti önemlidir ama, Yunanca ve Latince'ye yer verme şeklinde iddia edildiğinin aksine, Avrupa, Yunanca ve Latince'yi terk ettiği ve kendi dillerine döndüğü için ilerledirler.

## B. ATATÜRK DEVRİMLERİ

### 1. Atatürk Devrimlerinin Özellikleri ve Seçkinlerin Devrim Anlayışları.

#### a. Model - Plan - Nitelik

Bu bölümde şu sorulann cevaplannı aramaya çalışacağız:

Türk hümanistlerinin iddiaları ve istekleri ile devrimler arasında uygunluk var mıdır? Yoksa devrimlerde, hümanizmin özelliklerini taşımayan hususlar, onunla uyuşan hususlardan daha mı fazladır? Devrimlerin özü ve felsefesi nedir? Orijinal midir, taklit ve tekrarlardan mı ibarettir? Evrensel bir sürecin normal bir parçası mıdır, ani ve kendine has hamleler midir? Genel devrim kanunlarına mı uyar, kendi kanunlarını önceden hazırlayan, yukarıdan inen projeler bütünü müdür? Hangi ikilemler arasında kalmıştır? Hedefine ulaşmış mıdır? Devrim ve hayat, teori ve pratik, ilke ve olaylar, ne derece birbirine uymuştur? Bunların tahlil ve yorumlarının iyi yapılması gerekir. Şimdiye kadar yapılmış çok sayıda tahlil ve yorumların içinde az da olsa ilmi değeri olanları inkâr edilemez. Fakat bunların yeniden gözden geçirilmesi, eksiklerinin giderilmesi arzuya şayandır.

#### a1. Kimlik Sorununun Çözümü

Bir sürecin merhaleleri olmakla beraber, İstiklal Savaşı öncesi ve savaş süresi ile savaştan sonraki durumunu ister istemez birbirinden ayırmaya bizi zorlayan sebep ve bulgular bulunmaktadır. Bir Batılının dediği gibi, "Türkiye'nin bağımsızlığını kayıtsız şartsız korumak gibi hususlarda, devrimcilik ilkesi etkisiz ya da anlamsız kalabiliyordu."[3] Ama savaş devrim sürecinin dışında demek değildi. Milli mücadeleden itibaren şuurlu bir hareket başlamıştır. Ulaşılan zafer devrimlerin anahtarı olmuştur.[4] İlk dönem Türk devrimcisine göre devrimler için savaş önemlidir. Osmanlı Devleti dağılmasaydı, onunla devrim imkânsızdı. Saltanatlı toplumlar devrimci olamazlar.[5]

Devrimler istiklal savaşına bağlı kılınmıştır. Türk Devrimcilerine göre, "İstiklal ve inkılap, bu iki mukaddes gaye, ikiz ilkedir."[6]

Savaş ve devrimlerle beraber yürüyen ilk mesele kimlik meselesidir. Osmanlı Devleti'nden bir çok millet zuhur etmişti. Bunlardan bir kısmının mevcudiyeti sun'i idi. Avrupalıların yardımı ile oluşmuştu. İstiklal ve hürriyet için en son uğraşan Türkler oldu. Fakat yalnız Türklerdir ki hayat ve mukadderatları için dövüş-

---

[1] Robert Nisbet, "Humanities", *Prejudices à Philosophical Dictionary*, 170-179.

[2] Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, 72-73.

[3] Klaus Von Beyme, "Batı ve Marksist Gelişme Teorilerine Göre Kemalizm", *T.İ.B.U.A.S.*, 270.

[4] Bk. Celal Nuri (İleri), *Türk İnkılabı*, 10-20.

[5] Bk. Celal Nuri (İleri), *Türk İnkılabı*, 15-33.

[6] İsmail Habib Sevük, *O Zamanlar*, 233.

müşlerdi. Kendilerini tanımak istemeyen cihana tanıtmışlardı. Lozan Konferansı sırasında İngiliz heyeti üyeleri, bütün Türklere, bilhassa milliyetçilere düşman idi. Yeni Türkiye, devletler tarafından tanınmayı yahut konferans müzakerelerinin bitmesini beklemeden hayatı yeniden tanzime başladı."[1] Açık bir şekilde "ortaya çıkamamış olan Türk ve Türkiye kelimeleri, ancak Türk devrimi ile resmiyet kazanmıştır. Halbuki daha önce Türk, etnik seviyede bile ihmaledilmişti."[2] "Türkleri yeni baştan Türkleştirmek ve kendi özüne dönmek"[3], ilk parola buydu. Kimlik, yani kendi şuuruna varış çok önemliydi. Atatürk, "dünyanın bize hürmet göstermesini istiyorsak evvela bizim kendi benliğimize ve milliyetimize bu hürmeti hissen, fikren, fiilen bütün hareketlerimizle gösterelim. Bilelim ki milli benliğini bulmayan milletler başka milletlerin avıdır."[4] diyordu. Milli birlik ve milliyetçilik için vazgeçilemez ve tartışılamaz bir psikolojik ve sosyal zemindi bu. Elbette bunun öncesi yok değildi. "Namık Kemal'in yaydığı Osmanlılık ve Hürriyet aşkını, ittihatçılar ve Ziya Gökalp Türkçülük sevgisine çevirtmişti."[5] Fakat bu, savaşta da devam etmek üzere yalın bir Türkçülük değildi. "Kurtuluş Savaşı'nın manevi motoru olan Kuvay-ı Milliye ruhu, Türk-İslâm sentezi şeklinde tanımlanabilir."[6] di. Bu milli kimlik Gökalp'te olduğu gibi, "Türk-İslâm-Batı"sentezi yapmayı deneyecek, fakat Atatürk devrimleriyle bu kimlik daha da farklılaşacaktır.[7] "Kimlik sorununun çözümünde önemli sapmalar"[8] olacaktır. Çünkü devrimcilere göre, "gelenekçi bir milliyet ve milliyetçilik anlayışıyla Atatürkçülüğün bir ilişkisi yoktur. Atatürkçülük reformculuk ve devrimciliktir."[9]

Özellikle İkinci Meşrutiyet döneminde başlayan ve çare bulucu iddiası olan düşünce akımı bolluğu, içinde birçok çelişkiyi taşıyan, bazen neden karşıt oldukları bile açıkça belli olmayan, çoğu kere sentezler haline gelen durum, Cumhuriyet döneminde de devam etti. Süreç şöyleydi: Osmanlıcı, Osmanlıcı-İslâmcı, Batıcı, İslâmcı, Şeriatçı, Milliyetçi (Ulusçu), Türkçü, Toplumcu (Sosyalist), İştirakçi, Adem-i Merkeziyetçi, Batıcı-Türkçü, Batıcı-İslâmcı, Batıcı-Toplumcu, Ümmetçi, İslâmcı-Milliyetçi, İslâmcı-Türkçü, Türkçü-Milliyetçi, Batıcı-Milliyetçi görüşleri, Osmanlının son zamanlarından gelen ve bugün de bir kısmının devam ettiği, çoğu kere birbirinin içine girmiş fikir akımları süreci olmuştur. Her birinin temsilcileri vardır. Bunlardan Cumhuriyet Türkiyesi'nin resmi kadrolarına, yani asker sivil bürokrasisine kalan, Gökalp'inkinden oldukça farklı olmak üzere, "Türkçü-Milliyetçi-Batıcı" sentezidir. Cumhuriyetin önemli ilkelerini hazırlamış olduğu halde, farklılığı, Gökalp'in Osmanlılığa karşı çıktığı derecede, şeriata ve ümmete yeteri kadar karşı çıkmayışında ararlar. Aslında "1923'ten sonra da, İslâm'ın belirtisi olabilen ideoloji yahut temel kültür ve üst yapı kurumlarının bütün şekil-

---

[1] Haron Armstrong, *Türkiye Nasıl Doğdu*, 212-215, 216.
[2] Celal Nuri (İleri), *Türk İnkılabı*, 10.
[3] Charles H. Sherrill, *Bir Elçiden Gazi Mustafa Kemal*, 215.
[4] 20 Mart 1923, *Düşünceleriyle Atatürk*, 84.
[5] Rahmi Apak, *Yetmişlik Bir Subayın Hatıraları*, 13.
[6] Mim Kemal Öke, *Hilafet Hareketleri*, 45.
[7] Bk. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, 17, 100 vd.
[8] Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği*, 218.
[9] Sadi Irmak, "Atatürkçülüğün İlkeleri, İnkılapların Fikri Temelleri", *Atatürkçü Düşünce*, 87.

leri, Osmanlı Devleti'ndeki kaynaklarına sıkıca bağlıdırlar."[1] Fakat devrimler bunu değiştirmek isteyecektir. Cumhuriyet yeni bir maneviyat[2] vermek peşindedir.

a2. Başlarken Sosyal Yapı

Savaş ve akabinde devrimler başlarken sosyal yapı nasıldı? "Mustafa Kemal Paşa, savaşı adeta bir koalisyonla yürütmüştür. Bu koalisyon ortakları: 1-Diğer askeri önderler, 2- Din ve din adamlan, 3-Eşraf, 4-Müslüman etnik guruplar, 5-Sosyalist ve solcular, 6- Halk kitleleri. Eşraf dışında bütün bağlaşmaları bozmuştur"[3] diye kabul edilmek istenir ki, bu yaklaşım ideoloji kokusu taşımaktadır. Türk ordusunun emperyalizme karşı verdiği mücadele, en sağlam iç müttefiki Anadolu eşrafı idi"[4] demek, bir hakikati ifade etmekle beraber, ircacı metodu çağrıştırmaktadır. Meseleye, sınıflan söz konusu ederek bakmak, yanlış değildir, fakat ircacı anlayış, sonunda başka her şeyi ihmal etmeyi gerektirir. Burjuva sınıfı devrimlerde çok önemli rol oynamıştır. Birbirine zıt iki ideoloji burjuva sınıfının oluşmasına muhtaçtır. Biri Marksizm, diğeri milliyetçilik. Marksizm burjuvaya karşı bir mücadele alanı, yani diyalektik devrim süreci için ona muhtaçtır. Diyalektik çatışma ve çözümü için burjuva sınıfı gereklidir. Milliyetçiliğin ise, milli şuurun gelişmesi için, müspet mânada ona ihtiyacı olmuştur. Türkiye'de Marksistler her iki yönü de kullanmışlar, fakat, gerçekte Marksist sistem için, burjuva sınıfının gelişmesine karşı çıkmamışlardır. Ayrıca, "Saltanata, kır ve kent burjuva sınıfının hür gelişimini engelleyen geleneksel sistem"[5] olarak bakıldığından, saltanatın tasfiyesi için burjuva sınıfını savunur görünmüşlerdir.

Devrimler, özellikle milliyetçilik için bir milli burjuva sınıfı hazırlanmakta mıydı? Devrim konusunda önemli olan, "iktisadı azınlıklann elinden alıp yerli müteşebbislerin eline teslim etmeye dayanan tam bağımsızlık projesinin amacına varması"[6] idi. "1908 ve 1918 arasında ticaret, Rum ve Ermeni tüccarlarının elinden alınarak yeni bir Türk tüccar seçkininin yetişmesi için zemin hazırlanmıştı. Bununla beraber 1920'lerde yabancılar Türk bankalarını ve ithalat-ihracatı kontrolleri altına almışlardı."[7] "İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin dört yıl boyunca gösterdiği çaba, emperyalistlere karşı sonuna kadar mücadele etmek kaygısını duyan bir milli burjuva yaratmayı başaramamıştı."[8] "Ülkedeki azınlıklar aracılığıyla Avrupa'ya akan servetleri kendi adına yolundan çevirmek için ve milletlerarası şartlardan dolayı milli burjuva, ilkel sermaye birikimini tamamlamadan devrimini yapmak zorunda kaldı."[9] Her şeye rağmen burjuva sınıfı gelişecektir. Fakat bu sınıf henüz tam olarak oluşmadan, tabiatı icabı olsa gerek, iktisadi mânasının sınırlarını aşarak kültürel görünüşe girecek ve "Avrupalı yaşayış tarzına benzemek, onun için kaçınılmaz bir gereklilik olup çıkacaktı. Çünkü, milli

---

[1] Mehmet Ali Ağaoğulları, *L'Islam dans la vie Politique de la Turquie*, 12.
[2] Atatürk, *Nutuk*, II, 438-439, 827-841.
[3] Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği*, 113.
[4] Bk. Stefanos Yerasimos, *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye*, 631.
[5] Muzaffer Sencer, *Türkiye'de Siyasal Partilerin Sosyal Temelleri*, 119.
[6] Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği*, 230.
[7] Ira M.Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, 75-76.
[8] Stefanos Yerasimos, *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye*, 628.
[9] Stefanos Yerasimos, *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye*, 663.

burjuva, bir zamanlar emperyalizmin simsan olan ve Batılı adetleri benimsemiş bulunan azınlıklann yerini almak istiyordu, öyleyse aynı yolu tutmalıydı."[1] Bu yöneliş onun tabiatına uygundu dediğimiz şey, tarihiyle ilgiliydi. Burjuva sınıfının ilk çıkışındaki özelliklerinden biri serbest değişime olan düşkünlüğünden dolayı vatansızlığa meyli idi.[2] Milliyetçi gelişme için bir taraftan gerekli olan sınıf; öbür taraftan milli değerlere düşman hale gelenleri banndıracak ve içinden komünizme bile hizmet edenleri çıkaracaktır.

Milli mücadele ve arkasından devrimler, müspet veya menfi bir burjuva sınıfının tam olarak oluşmasını zaten beklememişti. Belki yolu üzerinde bununla meşgul olacaktı.

a3. Süreç mi, Tepeden İnme mi?

Devrimlerin zarureti ile, projenin önceden hazırlanıp hazırlanmadığı meselesi daima gündemde tutulmuştur. Devrimlerin genel devrim kurallanna uygunluğu veya ani oluş çelişkisini, hayat ve devrim ilişkisini, zaruret ve irade diyalektiğinde devrimlerimizin yerini, diğer ideolojiler arasındaki durumunu, orijinal olup olmadığını araştırmaya zorlanmaktayız.

Mustafa Kemal, ihtilal mi yapıyor, devrim mi, yoksa sadece yeni bir devlet mi kuruyordu? Belki bunlann hepsi söz konusuydu. İnönü'nün deyişiyle,"Milli Mücadele esasen bir ordu ihtilali idi."[3] "Devrimler içinde aynı zamanda bir ihtilal hareketinin varolduğu söylenebilir. Çünkü siyasi iktidann kaynağı el değiştirmiştir. Amasya tamimi bir ihtilal beyannamesi gibidir. Sadece Fransız ihtilalinde olduğu gibi yıkıcı hareketlere sahne olmamıştır."[4] Atatürk'ün yakın kadrosundan da ihtilal fikrine sahip olanlar vardı ve hareketi böyle yorumluyorlardı. Mahmut Esat Bozkurt, sosyal hayatın ihtilallerle ilerleyeceğine inanmıştı. Bütün ihtilallerde yeni bir hayat emaresi görmüştü. Bir ihtilal ne kadar az muvaffak olsa da yine bir tohum bırakır. Ne kadar geri gelirse gelsin bir şey bırakır... diye düşünen Fichte'nin fikirlerini çok isabetli ve baştan başa gerçek bulur. İslâm'ı da bir devrim hareketi gibi gören Bozkurt, bütün ihtilal ve devrimleri Atatürk'ünki ile mukayese eder. Atatürk ihtilalinde bütün eksiklik ve yanlışlıklann giderilmiş olduğu kanaatindedir.[5] Ama ihtilal hareketin bütünü için zayıf bir yorumdur. "O, yeni bir devlet kuruyordu. İhtilalin yapılması için mevcut bir devlet olmalıdır."[6] Osmanlı Devleti zaten göçüp gitmiştir. Onun devamı mümkün değildir. Mustafa Kemal kesin olarak bu kanaat ve inançtaydı. Bu bakımdan devrimler, devleti gözönüne almaktan ziyade toplum gözönüne alınarak değerlendirilmeli, devleti buna göre anlamalıdır.

Türk devrimlerinin hayattan ve şartlardan doğmuş olduğu fikrine, sonradan alacağı şekiller hariç, Batılı yorumculann da çoğu katılmıştır. Deniyordu ki, "Sevk ve idarenin tamamen hayata göre yapılması, devrimi ve devletle cemiyetin inşası işini, önceden kabul edilmiş bir idealle karşılaştırılmak külfetinden

---

[1] Stefanos Yerasimos, *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye*, 678.
[2] Bk. A. E. Schaeffle, *Sosyalizmin Özü*, 91.
[3] *İnönü Atatürk'ü Anlatıyor*, 40.
[4] İsmet Giritli, "Fransız İhtilali ve Etkileri", *A.A.M.D.*, V, 545.
[5] Bk. Mahmut Esat Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 215.
[6] Jacques-Benoist-Méchin, *Le Loup et Le Léopard Mustapha Kemal ou La Mort d'Un Empire*, 418.

kurtarmıştır. Hakikatler dünyası ile idealler dünyası tamamen birbirine uymaz. İdeal tek başına bir hayata malik olamaz. Ancak Türk devriminde hakikatle ideal birbirini bulmuştur."[1] "Efkar-ı Umumiye (kamuoyu) ne derece dengeli, yoğun ve hassas ise ideolojinin tesiri de o derece ideale yakın olur."[2] İdeal ve hayatın buluşması, önceden tasarlananlan içine alacak demektir. Hayat hazır olmadan, sırf fikirler bir şey ifade etmeyebilir. Bir uyum gerekir. Devrimci haklı olarak der ki: "Fikir daima olaylardan ileridedir. Bir sosyal durum, bir medeniyet, bir takım saiklerin muhassalasıdır, hiç bir zaman fikri tertipler üzerine kurulmaz. Öyle olsaydı, Eflatun'un, Thomas Moore'un ütopyalan gerçekleşirdi."[3] Türk devrim hareketinin "Osmanlıdaki gelişmelerin belli bir çizginin uzantısı ve birbiri üzerine inşası olduğu düşünülmelidir. Bir önemli kırılma noktası var ama bu süreç devam etmiştir."[4]

Mustafa Kemal'in önceleri kafasında oluşan plan ve projeleri, sırf ferdi bir mesele olarak almak doğru olmaz. Yol, hayatın ve milli olanın ihtiyaçlarına göre çiziliyordu. Bu durumda çelişkileri ve tutarsızlıklan bir dereceye kadar savunmak mümkündür. Mustafa Kemal'in fikir yapısı üzerinde Fransız etkisi olduğu, gerek arkadaşlarınca, gerek araştırıcılarca ifade edilmiştir. Devrimlerin temelinde akılcılık ve pozitivizmin izlerini görmek mümkündür. Bu etki, Osmanlı Devleti'nin çöküşünü gözleriyle görmesiyle ve çare aramasıyla birleşince, devrimin projesi belirir hale gelmiştir.[5] Çare arama, değişim sürecinin emareleri belirmeye başlamışsa "oluş" ânından önce de ortaya çıkar. Mustafa Kemal, gençken Şam'da arkadaşlarına, "sizi mutlakiyetin karşısına ihtilalle çıkmaya, artık işe yaramaz hale gelen idari mekanizmayı devirmeye, vatanı kurtarmaya çağırıyorum"[6] demişti. Yine 1910 Fransa seyahatinden hemen sonra, "bir darbe için eylem planı hazırlamaya koyuldu. Akşamlannı kapalı kapılar ardında yapılan gizli toplantılarda geçirmeye başladı. Bu kez denetim kendisindeydi."[7] Daha sonra bu siyasi yönelişi geçici olarak bırakacak, başka arayışlara girecektir. Fakat projelerden vazgeçmeyecektir. 1908'den bir kaç yıl önce, 25 yaşında genç bir subayken Bulgar Türkoloğu İvan Manovlov'a şöyle demişti: "Bir gün gelecek, ben düş sandığımız bütün bu devrimleri başaracağım. Saltanat yıkılmalıdır. Din ve Devlet ayrılmalı, Doğu Medeniyeti'nden benliğimizi sıyırarak Batı Medeniyetine aktarılmalıyız. Latin kökünden bir alfabe seçilmeli. Kılık kıyafetimize kadar, her şeyimizde Batılılara uymalıyız. İnanınız ki bunların hepsi bir gün olacaktır."[8] "Hükümet şekli Cumhuriyet olacaktır demesi Erzurum Kongresi'nden öncedir. Cumhuriyeti, hadiselerin akışı içinde düşünmedi, önceden bu arzu ve kararda

---

[1] Norbert Von Bischoff, *Ankara*, 212.
[2] A. Refik Sıtkı, *İnkılap Psychologie'si*, 62.
[3] Celal Nuri, *Türk İnkılabı*, 74-75.
[4] Toktamış Ateş, "Atatürk Kavga sebebi Olmamalıdır", 10 Kasım 1996, *Zaman Gazetesi*.
[5] Bk. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, 13 Haziran 1961, Ulus Gazetesi; Şerafettin Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, 3, 11-17.
[6] E. E. Ramsaur, Jön Türkler, 1972, 118'den naklen Orhan Türkdoğan, *Kemalist Modelde Fert Devlet İlişkileri*, 20-21.
[7] Harold Courtenay Armstrong, *Bozkurt*, 23.
[8] Özer Ozankaya, *Cumhuriyet Çınarı*, 300.

idi."[1] İsmet İnönü der ki: "Çağdaş medeniyet, çağdaş devlet ve çağdaş cemiyet fikri, Atatürk'e eskiden beri hakim olmuştur. 1921 yılında savaştayken Anayasayı yazmakla meşguldür. İlk anayasayı o zaman yapmıştır."[2] Ali Fethi Okyar ile birlikte çıkardıkları Minber gazetesinde görüşlerini savunmuşlar, cevaplar vermişlerdir.[3] Halide Edip, "düşündüklerini gerçekleştirmek için her türlü sistemi kullanırdı."[4] demektedir. Kurtuluş savaşı iyi bir fırsat olmuştur. Bu savaş olmasaydı da ihtilali denemek isteyecekti. "Elime yetki ve güç geçerse toplum hayatımızda istenilen inkılabı bir anda darbe ile uygulayacağımı zannederim."[5] diye not etmişti. Onun devrimcilik tutkusu belli ki çok önceleri başlamıştır. Bir kısım Batılı araştırıcılar, Mustafa Kemal'in kafasındaki plan ve projeleri ferdi bir mesele olarak görmüş, Osmanlının son zamanlarındaki fikir hareketlerine de önem vermemiş olmalılar ki, Türk devrimlerini faydacı mahiyetten ve her türlü nazari ve ideolojik hazırlıktan yoksun kabul etmişlerdir. Bunlara göre Türk devrimi hiç meydanda yokken birden gerçekleşmiştir. Millet devrim durumuna aniden sokulmuş, bir takım işler yaratmak mecburiyetinde bırakılmıştır.[6] Öbür taraftan Türk devrimlerini, aynı yazarlar, tabiatın sürekli devrimleri cinsinden[7] diye açıklamışlar, Türk yorumcularının düştükleri aynı tenakuza düşmüşlerdir.

Oysa, Marksist devrim anlayışındaki çelişki ve kararsızlık Mustafa Kemal'de görülmez. Marksistler, tarihin ve toplumun zarureti ile kişinin şuurlu faaliyeti arasında bocalamışlar, hareketi üstten başlattıkları halde, halkın hareketi olarak nitelendirmişler, aydının şuurunu, kitlelerin bir zaruri yansıması olarak görmüşlerdir. Hem kitleye yaptırtmışlar, hem kitleden geliyor diye iddia etmişlerdir. Tabiatıyla bu tip çelişkiler Marksistlere has olmamakla beraber, Marksistler bunu yorumladıklarını zannederek, ideolojilerinin önemli bir yönü diye takdim etmişlerdir. Mustafa Kemal bu konuda rahat ve açıktır. Der ki: "Ben bazıları gibi, avamın ve aydınların fikirlerini yavaş yavaş benimkilere alıştırmak suretiyle bu işin yapılabileceğini kabul etmiyorum. Neden ben bu kadar senelik tahsil gördükten, sosyal ve medeni hayatı incelemek ve hürriyet zevkini tatmak için vaktimi harcadıktan ve hayatımı buna verdikten sonra, avam mertebesine ineyim. Onları kendi mertebeme çıkarırım. Ben onlar gibi değil, onlar benim gibi olsunlar."[8] Mustafa Kemal'e göre "devrim, eski müesseseleri zorla değiştirerek yerine yüksek medeniyetin müesseselerini koymaktır."[9] Devrim alttan gelmez, üstten gelir. "Milleti ve sosyal çevreyi hazırlayarak yapılır."[10] Devrimlerin halka dönük görevi,

---

[1] Mazhar Müfit Kansu, *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, I, 72.
[2] İsmet İnönü, *Devlet Kurucusu Atatürk*, 17.
[3] Bk. Fethi Tevetoğlu, "Atatürk'le Okyar'ın Çıkardıkları Gazete : Minber", *A.A.M.D.*, V, 183-193.
[4] Feridun Ergin, *Atatürk*, 8.
[5] Orhan Türkdoğan, *Kemalist Modelde Fert Devlet İlişkileri*, 23-24.
[6] Bk. Norbert Von Bischoff, *Ankara*, 211.
[7] Bk.Norbert Von Bischoff, *Ankara*, 189.
[8] Sami Nihat Özerdim, Atatürk'ün Yazıları, Sözleri, *S.B.F.D.*, 138-141.
[9] Fethi Naci, *Atatürk'ün Temel Görüşleri*, 43; Şevket Süreyya Aydemir, *T.A.M.K.*, III, 249.
[10] A. Afetinan, *Mustafa Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım*, 35.

"Türk halkını eğitmek, medeni olma imkânlarını devlet gücüyle sağlamak"[1] tır. Bu durumda Mustafa Kemal, dış görünüşü ile "modern diktatör"[2] olarak nitelendirilmiştir.

Özellikle hukukta yapılan hızlı devrimlerin, devrim mi, acele aktarma mı olduğu, Batılıların hayret ettikleri bu kadar hızlı hukuk değişimini övdükleri mi, alay mı ettikleri[3] pek anlaşılamamaktadır. Bir Hollandalı gazeteci Mustafa Kemal'e: "Ekselans, size şaşıyorum. Bizde tahta pabuçları bile değiştirme zor, sizde ise bir gün bir yeniliğe karar verdiniz mi, ertesi gün hemen oluveriyor."[4] demişti. "Babıalinin eski hukuk danışmanı Kont Leon Ostrorog, Adalet Bakanının kendisine, bazı kanun maddelerinin değiştirilmesi konusunda yıllarca danışmalarda bulunmak yerine, Türkiye için bir Avrupa kanununun kabul edileceğini söyleyince ne kadar şaşırdığını anlatır."[5] Hukuk iktibasını reception (kabul etme, kabul töreni, karşılama şöleni) kelimesi ile karşılayanlar vardır.[6] Müzik devriminden anlaşılan şey de böyle olmuştur. "Diğer devrimlerde olduğu gibi, Batının o konu ile ilgili yeri alınıp, Türkiye'de tepeden inme uygulanmıştır."[7] Türk devrimcisine göre bunlar normaldir. Çünkü, "akıllı ve planlı girişimler, sosyal değişmenin süresini kısaltabilir, dirençleri kırabilir ve değişmenin masraflarını azaltabilir."[8] "Devrim, halkın iyiliğine olanlan, halka rağmen, fakat halk için, halka getirmek işidir."[9] "Devrim tarafsız bir nizam değildir. İçinde yaşayanlar taraftar olsunlar veya olmasınlar, ona uymalan lazımdır. Devrim, taraftar olmayanlann iradelerinin, taraftar olanların iradelerine, kayıtsız şartsız ve zor yoluyla bağlanması demektir."[10] "Millet bünyesinde yapılan bu ani ve zorla yapılmış olan hareketler, kötünün yerine iyiyi koymuşlardır. Bu bakımdan Türk devrimleri Fransız devriminden daha yüksek, daha değerli bir örnektir, değeri evrenseldir."[11] Yukandan hareket hep müspet yorumlanmıştır. "Devrimin kendisinde yatay kitlelerden çok dikey kitlelerin ve onlardan da çok örgüt ve önderliğin rolü vardır. Yatay kitleler hazırlar, gerekçe oluşturur ve süreci taşırlar, aktanrlar, ikinciler de bunu gerçekleştirirler."[12] Devrimleri yorumlayanların önemli bir kısmı Marksist nazariyeye de bağlıdırlar. "Devrimler pek de irademizle başlamaz ve hele irademizle hiç de bitmez. İnsanlığın tarihini bizzat insan yapar ama, bu ferdi eğilimler değil, iktisadi hayatın itici gücüyle bir araya gelen insan yığınından çıkan hasıladır. Toplum içinde yaşayan karşılıklı güçler dengesinin değiştirilmesidir."[13]

---

[1] A. Afetinan, "Cumhuriyetimiz, Milli Birliğin Dayandığı Tarihi Olaylar ve Belgeleri, *Türk Devrimi*nin Esaslan", *50. Yıl Konferanslan*, 14.
[2] Jacques Bainville, *Les Dictateurs*, 220-231.
[3] Bk. G. Sauser-Hall, *Recueil des Travaux*, 33 vd.
[4] Şaban Sunar, *Kemal Atatürk, Gezi ve Sözleri*, 31.
[5] Johannes Glasneck, *Kemal Atatürk ve Çağdaş Türkiye*, 241-242.
[6] Bk. Tarık Zafer Tunaya, *Atatürk ve Atatürkçülük*, 130.
[7] Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği*, 217.
[8] Sulhi Dönmezer, "Atatürk İnkılapları ve Sosyal Değişme Teorileri", *A.A.M.D.*, 534.
[9] Şevket Süreyya Aydemir, *İnkılap ve Kadro*, 71.
[10] Şevket Süreyya Aydemir, *T.A.M.K.*, III, 457,460.
[11] Hilmi Uran, *Hatıralarım*, 277-284.
[12] Celal A. Kanat, *Aydınlanmadan Kemalizme Yetke ve/ya Özgürlük*, 115.
[13] Şevket Süreyya Aydemir, *İnkılap ve Kadro*, 129-130, 249.

Yukandan aşağı doğru devrim anlayışına, bu cümleden olarak merkezi devlet gücüne, kızılmamalıdır denir. Onun sayesinde İslâm toplumlarında kabile yapılan kırılabilmiştir. Onun sayesinde bağımsızlık mücadeleleri gerçekleştirilmiştir.[1]

"Mustafa Kemal, devrimleri eski düzenin üstüste uğradığı darbelerle temellerinden sarsıldığı bir dönemde başlattı. Ortamın uygunluğundan yararlandı. Bazen bu ortamı kendi hazırladı."[2] Onu, "bütün bir sistemi önceden kafasında tasarlayıp bir plan ve program içinde gerçekleştiren bir filozof"[3] gibi görenler oldu. Mustafa Kemal, Nutuk'da, duyduğu tekâmül istidadını "bir milli sır gibi vicdanında taşıyarak, peyderpey cemiyete uyguladığı"ndan[4] bahsetmektedir.

Avrupa'nın birkaç nesilde ve kendine uygun biçimde başardığını Türkiye bir nesle sıkıştırmak için çabalamış görünüyor. Bunun için hem zorlayıcı tedbirlere başvurmuş, hem kendine ait olanları temelinden değiştirmekle hız kazanmak istemiştir. Laikleştirme ve dünyevileştirme için bu hıza ihtiyaç vardır. "6-7 yüzyıl beklemektense, siyasi rejimle beraber sembolleri, hukuk ve eğitim sitemlerini değiştirerek ülkeyi yeniden yapılanmaya itmiştir."[5]

Bazılarına göre devrimlerin yerleşmesinde zorlama olmamıştır. Mustafa Kemal, halkın anlayışına güvenmiş, ancak karşı çıkan engelleri bertaraf etmek için zor kullanmıştır. Çünkü bunları hastalıklarını tedavisi ve ameliyat gibi görmektedir.[6] Zor kullanma söz konusudur, fakat bu, devrim kurallarının dışında değildir. Mustafa Kemal bu konuda açıktır. Ona göre, "hayat mücadeleden ibarettir. Bundan dolayı hayatta yalnız iki şey vardır: Galip olmak, mağlup olmak"[7] ve "kanla yapılan inkılaplar daha sağlam olur. Kansız inkılap ölümsüzleştirilemez."[8]

a4. Hayat ve Devrim, Nazariye ve Uygulama

Süreç mi, tepeden inme mi, tecrübelere katılma mı, orijinal mi, sorulan ve tartışması devam edecektir.

Cumhuriyet devrimlerinde, "ilkeler olaylara intikal etmekten çok, olaylardan ilkeler çıkarılmıştır"[9] demek mümkündür ama, olaylar projeleri ortadan kaldırmamıştır.

Süreç ve devrim ilişkisinin ve çelişkilerin en tipik yanı, bir önceki kısımda da temas ettiğimiz gibi, hukukta yapılan devrimlerdir. Burada mesele, hukuk mu hayatı takip edecek, hayat mı hukuka göre düzenlenecek, meselesiydi. Aydemir'in dediği gibi, "Kanunlar mı toplum düzenini yaparlar, yoksa toplum yapısında yüzyılların yarattığı gelenekler, örfler, adetler, müesseseler mi kanunlara vücut verirler? Hukukun bu temel tartışma konusu, bugüne kadar olduğu gibi

---

[1] Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, 378-379.
[2] Feridun Ergin, *Atatürk*, 181.
[3] Bedia Akarsu, *Atatürk Devrimleri ve Yorumları*, 8.
[4] Atatürk, *Nutuk*, I, (1919-1920), 16.
[5] Erkan Akın, "Kemalizm, Laiklik, Halkçılık ve Demokrasi", *Türkiye Günlüğü*, 75.
[6] Bk. Mahmut Goloğlu, *Devrimler ve Tepkileri*, 148-149.
[7] Azmi Süslü, *Atatürk ve Gençlik*, (18 Mart 1923'de Tarsus Gençlik Yurdundaki Nutuk'tan), 5.
[8] Muzaffer Erendil, *İlginç Olaylar ve Anektodlarla Atatürk*, (22-1-1923, Bursa Söylev ve Demeçler'den), 175; Harold Courtenay Armstrong, *Bozkurt*, 206.
[9] Enver Ziya Karal, "Devrim ve Laiklik", *Atatürk, Din ve Laiklik, Belgelerle Türk Tarih Dergisi*, 25.

bundan sonra da akademik değerini muhafaza edecektir."[1] Yeni kanunlar "dinî ve gelenekçi hukuk görüşünün değil, laik devrimci hukuk görüşünün ürünü"[2] olmuştur.

Her ne kadar devrimci aydın "laik devrimci hukuk görüşü, bu nitelikleri ile, olanı yansıtmaktan ziyade olması gerekeni gerçekleştirme aracı olarak anlaşılmamalıdır"[3] demekte ise de, hukuk mu, ideoloji mi, haklar mı, fikirler mi tartışması ortadan kalkmamaktadır. Mustafa Kemal'e göre eski hukuk "köhnemiş bir hukuktur. Yeniliklere kapalıdır. Müntesipleri matbaanın memleketimize girmesini üç yüz sene geciktirmişlerdir."[4]

Kaldırılanın ve yerine konulanın ne olduğu tartışmasına girilmezse, sırf değişimin mantığı ve usul yönünden bakıldığında, olan ve olması gereken diyalektiği her zaman geçerli olmuştur. Dini kanunlar da olması gereken kanunlardır. Türkiye'de hukuk devrimleri aynı mantığı takip etmiştir. Temele laikleştirmeyi koyarak bunu yapmıştır. "Anayasadan başka adalet cihazının laikleştirilmesi, hukuk devriminin temelini teşkil etmiştir."[5]

"Türk hukuk devriminin özünü, çekirdeğini teşkil eden laiklik düşüncesidir. Hukuk daima toplumun iradesini ifade eder. O halde kaynağı beşeridir. Bu yönden laiklikle ifadesini bulmuştur."[6]

İsviçre'den Medeni Kanun, Fransa, Belçika, İtalya, Almanya, Şili'den Ticaret Kanunu, Almanya'dan Deniz Ticaret Kanunu iktibas edilerek yapılan hukuk değiştirme,[7] bir devrim mânasını ihtiva etmekte midir? Türk devrimcisine göre bunlar gerçek devrim niteliğindedir. Zaman kazanmak maksadıyla ve hazır olması ve en iyi olduğuna inanılması sebebiyle İsviçre Medeni Kanunu 1926'da olduğu gibi kabul edilmiştir. Adliye Vekili Mahmut Esat Bozkurt'a göre, mevcut kanunlar, Hilafet ve Saltanat gibi Ortaçağın iki zorba müessesesinin mahsulüdürler.[8] Bozkurt şöyle diyordu: "Biz iyi bir hukuk koduna muhtacız. Çok iyi kodlar mevcutken, yeni bir şey elde etmeye çaba sarfetmek suretiyle vaktimizi neden heba edelim? Yeni bir kod için şerhler yazabilecek durumda mıyız? Biz ne lüzumlu vakte, ne de tatbikata ait örneklere sahibiz. Yapılacak yegâne iş, iyi şerhleri bulunan hazır ve iyi bir kodu almak ve tam olarak onu tercüme etmektir. İsviçre kodu iyi bir koddur. Onu mecliste madde madde de müzakere etmeyeceğiz, yoksa asla bitiremeyiz. Sonu olmayan bir iştir bu."[9] Böylece "1907 yılından kalma ve gelişmiş bir burjuva-kapitalist toplumun taleplerine uyan İsviçre Medeni Kanunu seçildi. Bu kanun aile hayatında devrim meydana getirdi."[10] Devrimci aydına göre, devrimlerin kendi kanunlanna göre bu iktibaslar, iç dinamiğine bakılmaksızın, bir devrimdir. Çünkü "pratik zekalı İsviçrelilerin hazırladıklan bu

---

[1] Şevket Süreyya Aydemir, *T.A.M.K.*, III, 249.
[2] Necip Bilge, "Atatürk Devrimlerinin Temel Öğesi Laiklik", *Belleten*, 621.
[3] Necip Bilge, "Atatürk Devrimlerinin Temel Öğesi Laiklik", *Belleten*, 621.
[4] *A. S. ve D.*, II, 239.
[5] "Atatürk", M.E.B. *İslâm Ansiklopedisi*, I, 775.
[6] Zeki Hacıhafızoğulları, "Türk Hukuk Devrimi ve Laiklik" *A.A.M.D.*, 665.
[7] Devrimler için bk. Robert Mantran, Histoire de la Turquie, 113-124; Doğu Ergil, Laklik, 30-31.
[8] Bk. Yücel Özkaya, "Atatürk'ün Hukuk Alanında Getirdikleri," *A.A.M.D.*, 505.
[9] Count Leon Ostrorog, *Ankara Reformu*, 91.
[10] Johannes Glasneck, *Kemal Atatürk ve Çağdaş Türkiye*, 242.

kanunun bizce alınması, amaca çok elverişli olacaktı. Şimdiye kadar apayrı bir hukuk sistemine sahip bir ülkenin, bu sistemi bir yana bırakarak bambaşka yapıda bir temel kanunu tümüyle alması görülmemiştir. Bu, dünya tarihinde görülmüş ilk ve son büyük hukuk devrimidir."[1] Toplum farklarına bakılmaksızın iktibas, devrim kabul edilmektedir. Bazılarına göre bunun devrim oluşu iktibastan dolayı değildir, altında zihniyet devrimi bulunur. "Yabancı kanunların iktibası, tarihte devletler arasında çok sık rastlanan bir olgudur. Ancak sadece bu kanunların alınmış olmasını hukuk devrimi olarak tanımlamak yeterli olmaz. Osmanlı döneminde de iktibaslar yapılmıştı. Bunlar hukuk inkılabı değildi. Hukuk inkılabı nassçılığın (dogmatizmin) tasfiyesi ile olmuştur. Hukukun ilham kaynağının sadece hayat ve onun zaruretleri olması icap eder. Hukuk devrimleriyle bu sağlanmıştır."[2] Fakat zihniyet değişikliği, kendine ait bir şey doğurmamış, iktibasa bağımlı olmuştur. Bilindiği gibi devrimin itici gücü kendi içinden gelir ve yabancı modeller kullansa bile onlan sadece örnek olarak kullanabilir. İhtilaller bile kendi içinden doğan zorlayıcı değişimlerdir. Dışandan gelene ne ihtilal, ne devrim denmez, işgal denir. İşgal içerinin rızası hilafına olmasa bile, yani isteğe bağlı olsa da yine işgaldir. İşgallerin siyasi, askeri veya kültürel olması da fark etmez. Ne olursa olsun, Türk devrimlerince bunun savunması vardır. Devrim aktanmı gerçekte devrimle uyuşmasa da, ileride göreceğimiz gibi, hedefte "mutlak medeniyet" kavramının kabul edilmesi savunmayı kendi içinde tutarlı duruma sokmuştur. Devrimlerin halet-i ruhiyesinde, mutlak medeniyet ve saf akılcılık yanında, bir Batılı yorumcunun belirttiği gibi tepkinin de rolü vardır. "Batı modellerine göre ve zaruri olduğu duygusuyla çoğaltılan saf akılcı hukuk telakkisine karşı derin bir iç teamül, hanedana, İslâm hukukuna ve dini hiyerarşiye karşı derin bir kin duygusu"[3] rol oynamıştır. Böylece cumhuriyet dönemi, Niyazi Berkes'in tabiriyle bütün gidişi tersine çeviren devrimci hukuk değişimiyle sonuçlanmıştır. Berkes, bunun hazırlığının milliyetçilerce yapılmış olduğunu ve fakat yeni bir karşı çıkışın ve uyuşmazlığın da yine Türk milliyetçilerinden geldiğini ifade ederek şöyle der: "Tanzimat döneminde Cevdet Paşa'nın temsil ettiği tutucu hukuk görüşü, bu kez Ziya Gökalp'in temsil ettiği harsçı görüş biçiminde ortaya çıktı. Hars-Medeniyet ayırımı formülü ile ilk çatışma başladı. Halifeliğin kaldırılmasından sonra Adalet Bakanı olan Seyyit Bey'e göre hukuk, halk geleneklerinin ürünüdür. Ancak bunların değişmesiyle hukukta değişiklikler olabilir. O halde hukukun yine de dine bağımlı kalması gerekir. Gökalp'in Türkleşmek, İslâmlaşmak, Çağdaşlaşmak arasında bulduğu eşitliğe gelince, gerçekte var mıdır? Türkleşmede veya İslâmlaşmada, Çağdaşlaşmanın lehine kökten bir aynlış gerekecekti. İslâmcı görüşün bu üçten hangisini seçeceği bellidir. Fakat milliyetçilik, çağdaşlaşma meselesi karşısında kalınca devrimci yana mı, gelenekçi yana mı dönecekti? Gökalp'çi görüşte, yazı ve dil meselesinde olduğu gibi, devrimci tarafa karşı gelenekçilik tarafına düşüldüğünü görürüz. Irkçılık ile dincilik arasında bugün gördüğümüz yakınlığın kökeni buradadır. Atatürk'ün benimsediği görüş, içinde dincilik unsuru da bulunan Ziya Gökalp'in harsçılık ideolojisine aykın düşer. Atatürk'e en yakın görünen Türkçüler, Cumhuriyet devrimleriyle

---

[1] Ahmet Mumcu, *Tarih Açısından Türk Devriminin Temelleri*, 149-150.
[2] Sulhi Dönmezer, "Atatürk Hukuk İnkılabı" *A.A.M.D.*, 668, 672, 673.
[3] Count Leon Ostrorog, *Ankara Reformu*, 70.

hukuk, eğitim, yazı, dil ve genel olarak kültür alanlarındaki devrimci değişmelerle uzlaşamamışlardır."[1] Gerçekten Türk milliyetçileri, tam bağımlı bir Batıya kayma gördükleri için devrimcilerin çoğu ile uzlaşamamışlardır. Atatürk'le uzlaştıkları ve uzlaşamadıkları noktalar vardır. Saf Batıcılıktan başka bir mânaya dönüşmemiş olan gidişlerde, Türk milliyetçilerini haklı çıkaran hususlar hep buluna gelmiştir. Gökalp ile Atatürk arasında tam bir uyumsuzluk iddiası, isabetli değildir. Maksatlı yorumlar, özellikle Marksist kaynaklılar, uyumsuzluğu büyütmüştür. Marksistler, Gökalp'in harsçılığı içindeki din kalıntılarına tahammül edememişler, bunları çağdaşlaşmaya zıt görmüşlerdir. Hukuk devrimleri, bağlı olduğu pozitivizmin yeni hukuk anlayışıyla uyumlu mudur? Bazılarına göre, Türkiye'de bir hukuk şuuru meydana gelmemiştir. Çünkü Auguste Comte ve haleflerinin pozitif politika sistemine, temelde pozitivizmine bağlı bir anlayış hakimdir. Pozitif politika, hukuku reddeder. Hak kavramını mistik kökenli bulur. Pozitivizm sebep ve nasıllığı araştırır. Bu yüzden hak ve adalet kavramı bu felsefeye aykırıdır. Olsa olsa suçu meydana getiren sebepleri ortadan kaldırmayı amaçlayan çağdaş bir usul hukuku olabilir. Bu da bilimlerin desteği ile sağlanabilir ve dolayısıyla yalnız başına egemen değildir."[2]

Bazı hukukçulara göre Batı baskısı da işin içindedir. Lozan'da, Tanzimat döneminde olduğu gibi Batı devletlerinin baskısı olmasaydı, Türk hukuku parlak bir yapıda olacaktı.[3]

a5. Hedef

Devrimlerin "bir kısmı Osmanlı sistemi ile bir hesaplaşma, bir kısmı ise amaçlardı."[4] Amaçlar kurtuluş savaşının amacının devamı idi. "Kurtuluş hareketimiz üç temel amaca yöneliktir: Sömürge ve işgale karşı bağımsız, milli bir devlet kurulması, millet egemenliğinin sağlanması, çağdaşlaşma."[5] Amacın bağımsızlık ve millet egemenliği kısmı sağlanmıştı. Atatürk, "benim için bir tek hedef vardır: Cumhuriyet hedefi"[6] demişti. Çağdaşlaşma ile bu pekiştirilecekti. Türk devrimcisine göre çağdaşlaşma, her şeyden önce bir hayat davası, bir var olma mücadelesidir.[7] "Türk çağdaşlaşması, rönesans, reform, sanayi devrimi ve Fransız devrimi gibi birçok büyük hareketin sonuçlarını kavrayacak, işlevlerini üstlenecek nitelikte atılımlar gerektiriyordu."[8] Bu bakımdan savaş sonrası daha önemliydi. Halide Edib'in bazı sorularına karşı Mustafa Kemal şöyle diyordu: "Mücadele sona erdiği zaman her şey çok sıkıcı olacak. Yeni bir heyecan bulmamız gerekecek."[9] "Halkın zihniyetini, alışkanlık ve adetlerini, giyim-kuşamlarını, tavırlarını değiştirmeye sıra gelmişti. Bu, siyasi yapıyı yeniden kurmaktan çok daha zor

---

[1] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 517-520.
[2] Erol Özbilgin, 11-10-1992, *Zaman Gazetesi*.
[3] Bk. M. Akif Aydın, "Türk Hukukunun Laikleşme Sürecinde Lozan'ın Oynadığı Rol", *İslâm Araştırmaları*, 166-172.
[4] Cahit Tanyol, *Atatürk ve Halkçılık*, 7.
[5] Suat İlhan, "Atatürk ve Atatürkçülük Karşıtları", *A.A.M.D.*, 327.
[6] "Atatürk'ün Kendi El Yazısı İle Bilinmeyen Bir Notu", *A.A.M.D.*, 350.
[7] Bk. Utkan Kocatürk, "TürkToplumunda Çağdaşlaşma Gereği" *A.A.M.D.*, 327-329.
[8] Suat İlhan, "Türk Çağdaşlaşması", *Atatürkçü Düşünce*, 629.
[9] Harold Courtenay Armstrong, *Bozkurt*, 154.

olacaktı. Mustafa Kemal -düşmana galip geldim, ülkeyi yönettim, halkı fethedebilir miyim?- şeklindeki sözleri ile bu güçlüğü dile getirmişti."[1] Devrimin esas mâna ve gayesi, ona göre, "ilerlemeyi temin edecek yeni müesseseler koymaktır. Çünkü hayat bir ilerleme ve dinamizm kaynağıdır. İnsan ona kendini uydurmak mecburiyetindedir."[2] Hayat cemiyetin üstündedir. Cemiyet de bu değişmeye müesseseleri ile uyacaktır. "Devrimin kıstası, doğan yeni durumun eski duruma göre ileri bir nitelik taşımasıdır. İlerilik ve geriliği tayin keyfiyeti, zamana, cemiyete ve dünya görüşüne bağlı olarak değişebilir. Ancak ileriliğin kıstası değer hükümlerinin iyiye doğru gitmesidir."[3] Devrimin kıstası gibi çağdaşlaşmanın da kıstası vardır. Bunun kıstası Batılılaşmadır. Batı medeniyetini "mutlak medeniyet" kavramı ile alanlar olmuştur. "Batı medeniyetine karşı duyulan kayıtsız şartsız güven duygusundan dolayı Mustafa Kemal, Türk milletinin geçmişini yargılama görevini yüklenmiştir."[4] Meşrutiyetin kıstası da milli hakimiyete uygunluktur. "Milli hakimiyete uygunluk, eskinin şeriata uygunluk tezi yerine geçmiştir."[5] Milli hakimiyete ve çağdaşlığa uymayan müesseseler yıkılmalıdır. "Milliyetçilikten hareket edip medeniyetçiliğe ulaşan devrimler bir ideoloji oluştururlar."[6] Bu ideoloji bizi medeni alemle birleştirir. Müesseseler gibi şekilde de değişiklik gerekirdi. "Milletimizin başında cehil, gaflet ve taassubun, ilerleme ve medeniyet düşmanlığının simgesi gibi telakki olunan fesi atarak, onun yerine bütün medeni alemce serpuş olarak kullanılan şapkayı giymek ve bu suretle Türk milletinin medeni sosyal hayattan, zihniyet itibariyle de hiçbir farkı olmadığı göstermek gerekli idi."[7] Devrimler "modernleşme akımına bir yenilik, bir köktencilik, yeni bir anlam vermiştir."[8] Fakat, acaba bu yenilik ve yeni anlam, içi boş bir ifade kalıbı olarak mı kalmaktadır? Batılılar teknolojik üstünlüğü ve kendi içinde yenilenmeyi ve gelişmeyi sürdürdüklerine ve bize kaptırmadıklarına göre, modernleşmenin yeni Türk anlamı veya onun üstüne çıkmak ifadeleri kapalı kalmaktadır. Bu iddialar, kültür müesseselerine hiç uygulanamamaktadır. Mesela Türk dilinin veya diğer kültür unsurlarımızın daha medeni olmasından maksat, medeniyet unsurlarına daha iyi vasıta olabilir hale gelmesi ve Batı medeniyetini daha açık ifade edebilmesi ise, yeni anlamdan veya onu aşmak iddiasından vazgeçip, galiba Batı medeniyetinin tek hedef seçildiğini kabul etmek daha gerçekçi olacaktır.

Fakat subjektif ölçüler kullanıldığı ve kıstasların izafiliği de gizlenememektedir. Devrimcinin de " değer hükümleri, cemiyetin takdirine bırakılan hükümlerdir"[9] itirafına bakılırsa, hedefi tartışılabilir hale getirebilecektir.

---

[1] Harold Courtenay Armstrong, *Bozkurt*, 205.
[2] A. Afetinan, *Atatürk'den Yazdıklarım*. 35-36.
[3] Hamza Eroğlu, *Türk Devrim Tarihi*, 10.
[4] Friedrich Von Rummel, "Atatürk-Asker ve Devlet Adamı, (8-8-1981)", *A.G.A.H.-A.K.Y.*, 64.
[5] Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, 143.
[6] Bekir Tunay, "Atatürk'ün İnkılapçılık İlkesi", *Atatürkçü Düşünce*, 423-424.
[7] Atatürk, *Nutuk*, II, (1920-1927), 895.
[8] Himmet Akın, "Cumhuriyetimizin 50. Yılında Atatürk Devrimleri ve Türk Milliyetçiliğine Toplu Bir Bakış", *50. Yıl Konferansları*, 21.
[9] Hamza Eroğlu, *Türk Devrim Tarihi*, 10.

a6. Atatürk Devrimlerinin Özü ve Genel Devrim Felsefesi İçindeki Yeri.

Hayat, ideoloji kanunlarına göre yürümez. Hayatın kanunlan kendine hastır. İdeal, "olan"ı "olması" lazım geldiğine inandığına doğru çekmek isteyiştir. Gerçek ile idealin kesiştiği yer, galiba en tatmin edici şekildir. Gerçek şu idi: "Uçurumun kenarında bir ülke. Düşmanla kanlı boğuşmalar. Yıllarca süren savaş. Sonra içte ve dışta saygı ile tanınan yeni vatan, yeni cemiyet. Aralıksız devrimler. İşte kısa hikaye."[1]

"Bir Atatürk macerasının değil, bir Atatürk gerçeğinin mevcudiyeti ispat edilmiştir."[2] Atatürk devrimlerini bu açıdan değerlendirdiğimizde, onun ideoloji olup olmadığı, hayata uygunluğunun isabeti, genel kanunları veya sürecin tabii mantığına uyup uymaması gibi hususlarda yapılan ve yapılabilecek tenkitler pek anlamlı görünmüyor. Bu, devrimcilerin hataları olmadığı anlamına gelmez. Hayatla buluşmasında, ihtiyaç ve zaruret konusunda, faaliyet, niyet ve inancında olumlulukları, herkesin üzerinde birleşeceği bir tanımının yapılabilmesi eksikliğine, ideoloji olup olmadığı çıkmazına, orijinal olup olmadığı kusuruna, hatta bazı dünya görüşü sakatlıklarına galip gelmektedir. Ama ilim, yine de onu bu dikenli sahaya çekmeye izin verir ve çekmiştir. O, "bir bütün olarak, fakat alt unsurları da iyi incelemek suretiyle anlaşılabilir."[3]

Ona bir doktrin gibi bakılırsa, üç ana bölümde incelenebilir: Devlet, iktisat, topluma dönük devrimler,[4] fakat acaba bir doktrin veya ideoloji gibi bakma imkânımız var mıdır?

Atatürkçülüğün veya Kemalizm'in bir ideoloji olup olmadığı hususunda uzlaşılamamıştır. Araştırmacıların, çeşitli devrim felsefelerini ve modellerini sergileyip, bunlarla Atatürk devrimleri arasında benzerlik veya ilişki kurma denemeleri de bulanıktır. Uyuşan yönlerden fazla uyuşmayan yönler çoğunlukta görülmüştür. "İdeolojisinin üzerinde herkesin birleşebileceği bir tarifi yapılamadı."[5] Bunlar onun orijinalliğini mi ima etmektedir? Görüleceği gibi bunu söyleyebilme imkânı da olmamıştır. Bu meselede, çeşitli temayülde insanın devrim kadrosunda görev alması, belki daha önemlisi izahı yapanın kendi bakış açısı, elbette rol oynamaktadır. "Halk Partisi içinde en sağdan en sola kadar her temayülde insan toplanmış olduğu için, partili aydınlar rejimin izahını yaparlarken daima kendi işlerine gelen tarafı tutuyordu."[6] Bunlar araştırıcının objektif tahlillerini olumsuz etkilemiştir.

Bir taraftan köktenci denmiş, farklı görülmüş, diğer taraftan "tarihi devamlılık ve sosyolojik determinizm görüşü"ne bağlanmış, "Tanzimat'tan beri gelişen fikirlerin doruğuna erişmesi ve kesinlik kazanması"[7] olarak değerlendirilmiştir. İlerledikçe görülecektir ki, tahlil ve yorumlamada gerçeği yansıtan ve tutarlı bir çalışmaya ender rastlanacaktır. Atatürk devrimlerini anlatımda çok beylik laflar, sayılamayacak kadar tekrarlar, alabildiğine çelişkiler hakimdir. Bir Batılı, dev-

---

[1] 9 Mart 1935 C.H.P. 4.Kurultayındaki Konuşmasından, Cihat Akçakayalıoğlu, "Nutuk Nasıl İncelenmeli-Nasıl Tanıtılmalı ve Öğretilmeli", *A.A.M.D.*, 254.

[2] İsmet İnönü, *Aziz Atatürk*, 8.

[3] Emel Doğramacı, "Atatürk ve Kadın", *A.A.M.D.*, 91-92.

[4] Bk. İsmet Bozdağ, *Atatürk'ün Evrensel Boyutları*, 35vd.

[5] Yaşar Nabi Nayır, *Nereye Gidiyoruz? Partiler ve İdeolojiler Karşısında Hakikat*, 25.

[6] Yaşar Nabi Nayır, *Nereye Gidiyoruz? Partiler ve İdeolojiler Karşısında Hakikat*, 25.

[7] Hamza Eroğlu, *Türk Devrim Tarihi*, 389.

rimlerimizin ne olduğunu, ne olmadığından veya tepkilerinden çıkarmaya çalışarak şöyle der: "Kemalizm'in ne bir dünya görüşü, ne de Batılı anlamda bir parti programı olduğu yolunda bugün tam bir görüş birliği mevcut değildir. Altı ilkenin her biri, geleneksel siyasi yönlere karşı, birer karşı eylem olarak değerlendirilebilir. Monarşizme karşı cumhuriyetçilik, evrensellik yerine milliyetçilik, imtiyazlı zümreye karşı halkçılık, ümmetçiliğe karşı laiklik, âtıl ve tepkisiz çevrelere karşı devrimcilik."[1]

Bir bütün olarak alındığında, gerçekte bir önem taşımamakla beraber, devrimlerin hangisinin daha önemli ve başa alınacağı konusundaki yarış ilgi çekicidir. Kimine göre laiklik, kimine göre devrimcilik ilkesi, kimine göre cumhuriyetçilik önemlidir ve temeldir. Mesela Niyazi Berkes'e göre "Kemalizm'in, üzerinde en çok direndiği ilk ilke halkçılık ilkesi oldu. Çünkü halkçılık ilkesi, saltanat-hilafet rejimini tanımamak demekti."[2] Devrimlerin ne olduğunu, hangi şeyi terk edip neye yönelmek istediğini tepkilerden anlamak kolaylaşmaktadır. Aynı zamanda bu yolla, çoğu kere birbiriyle ilgisiz birçok parçayı birleştirerek varılmak istenen değişikliği anlamak mümkün olmaktadır. Bernard Lewis, istenen değişikliğe, "imparatorluktan milli bir Türk devletine, Ortaçağ teokrasisinden anayasalı bir cumhuriyete, bürokratik bir feodalizmden modern bir kapitalist ekonomiye doğru gelişme"[3] diye bakar. Değişim isteklerine, gösterdiği tepkilere göre ve makro sahada kuşbakışı baktığınız zaman devrimleri anlamak kolaydır da, yaklaşıp analize yeltendiğimiz zaman iş güçleşir.

Bedia Akarsu, Atatürk devrimlerinin müspet ve menfi yorumlarını yapanları, başlıklar halinde şöyle özetliyor:

-Medeniyet devrimidir.

-Medeniyet ve kültür devrimidir.

-Batılılaşma hareketidir.

-Batı ile, Batı emperyalizmi ile savaşmıştır ve Batının-Batılılaşmanın karşısında bir harekettir.

-Tarihi süreçte sadece bir gelişme merhalesidir.

-Devletin müdahalesine gerek yoktu, nasıl olsa bir evrim olacaktı.

-Bir Türk Aydınlanmasıdır.

-İdeolojisi vardır.

-İdeolojisi yoktur.

-Dinde reform yapmadı, dini kendi haline bıraktı. Aydın din adamı yetiştirmedi.

-İktisadi alanda devrim yapmadı, toplumun temel yapısını değiştirmedi.

-Toplumun temel yapısı değişmedi ve bunun için devrimler topluma mal olmadı.[4]

Yapılan hatalar, çelişkiler veya emrivakiler yanında, değerlendirenin kendi bakış açısı, arzu ettiklerinin gerçekleşmemiş olması, bu kadar çeşitli yoruma yol açmıştır. Bir hakikati teslim etmeliyiz ki, Atatürk devrimleri, kopyacı ve aktarıcı-

---

[1] Franz Ronneberger, "Türkiye'nin Siyasal Modernleşmeye Olan Katkısı" (3-Ekim-1981), *A.G.A.H.A.K.Y.*, 55.

[2] Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 87.

[3] Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 474.

[4] Bedia Akarsu, *Atatürk Devrimleri ve Yorumları*, 9-11.

lığına rağmen Osmanlı'daki gibi bir ıslahat hareketi değildir. Aynca "sosyal ve iktisadi yıkıntılar içinde ve bağımsızlık için savaşla beraber gerçekleştirmek zorundaydı."[1] Osmanlıdaki inkılap hareketlerinden farklılığın delilini bizzat Atatürk şöyle ifade eder: "Bizim inkılabımız Meşrutiyet inkılabı ve ondan evvel yapılanlar gibi olsaydı, Avrupa'da buna kimse ehemmiyet atfetmezdi."[2] Türkiye Cumhuriyetinin Osmanlıdan önemli farklarından biri, sorumluluğu kendinde aramak, her şeyi dışarıya bağlamamak oldu. "Geri kalışın sorumluluğunu yalnız ileri ülkelerin sorumluluğuna bağlamakla yetinmeyip kendi sorumluluklarını kendine bağlamak, Atatürkçülüğün önemli bir yanıdır."[3]

Sorumluluk mademki önce kendini bilmekten, eksiğinin farkına varmaktan, yerini tayin etmekten geçiyordu, o halde yapılacak hareket de doktrinci ve ideolojik saplantılara gitmeden "Türk tarihi ve Türk toplumunun gerçekleri ile uyuşan, köklerini bu gerçeklerden alan milliyetçi bir hareket ve kalkınma modeli"[4] olmalıydı. "Türk toplumunun tarihi gelişmesine ters düşen toplumsal, iktisadi ve siyasi farklılaşmalara karşı bir direniş hareketi"[5] olmalıydı ve iyimser milliyetçi yorumlara göre böyle oldu. Devrimleri doğuran "iki büyük milli zaruret vardı: biri, milli bir kendini koruma (milli savaş), diğeri gelişme ve yükselme iştiyakı. Bir peşin hükmün ürünü değildi. Kitaptan değil, hayattan doğmuştu."[6] Devrimler milli bir davaydı. "Milli dava biyoloji kanunu gibidir. Atomdan vücuda kadar iç içe meydana gelir."[7] O halde "gerçekti, zaruriydi, hayatiydi."[8] "Gerçek devrimcilik mevcudu zamanın icaplarına göre inkişaf ettirmektir. Mevcudu muhafaza edebilmek için de daha fazlasını, daha iyisini, daha ilerisini ve mükemmelini istemekten başka çare yoktur."[9] Yani kısacası devrimler zaruri idi. Zaruretin dışında Milliyetçi bakışların ve iyimser yorumların yerini bulup bulmadığı veya ne derece gerçekleştiği, tartışmalar içinde anlaşılacaktır. "Devrimin dışında Türkler için milli, bağımsız, demokratik ve medeni bir hayat olamayacağı kanısı"[10] Türk'ü devrim yoluna itmişti. "Türk devrimi deyiminin kullanmak gerekecek, bu devrimlerin mânası, milli-demokratik, bağımsız ve laik bir Türk devletinin kurulmasından başka bir şey olmayacaktır."[11]

Sürekli devrimler, burjuvazi devrimi, işçi devrimi gibi devrim tiplerinden olmayan Atatürk devrimleri, milli bağımsızlık yolunda sömürgeciliğe ve akılüstücü taassuplara karşı bir devrim tipini ifade eder.[12] Atatürk devrimleri "bağımsızlık

---

[1] Tank Zafer Tunaya, *İnsan Denisiyle Kaplı Anayasa*, 220.
[2] 1923 Eskişehir-İzmit Konuşmaları, Arı İnan, Ankara-1982, 81-82'den naklen M. Akif Aydın, "Türk Hukukunun Laikleşme Sürecinde Lozan'ın Oynadığı Rol", *İslâm Araştırmaları*, 169.
[3] Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 151.
[4] Orhan Türkdoğan, *Kemalist Modelde Fert Devlet İlişkileri*, 16.
[5] Orhan Türkdoğan, *Kemalist Modelde Fert Devlet İlişkileri*, 135.
[6] Peyami Safa, "Kemalizm, Hayat ve İdeal", *A.D.F.H.*, I, 288-291.
[7] Ruşen Eşref Ünaydın, *Atatürk ve Milli Tesanüt*, 5.
[8] Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, 117.
[9] Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*, 13.
[10] Tank Zafer Tunaya, *Atatürk ve Atatürkçülük*, 5.
[11] Enver Ziya Karal, "Devrim ve Laiklik", *Atatürk, Din ve Laiklik, Belgelerle Türk Tarih Dergisi*, 25.
[12] Bk. Sadi Irmak, "Atatürkçülüğün İlkeleri, Devrimlerin İdeolojisi", *Atatürkçü Düşünce*, 68-69.

içinde çağdaş medeniyete ulaşmak şeklinde özetlenebilen, modeli de milli devrimci kalkınma olan bir yoldur."[1] "Bir parti doktrini veya şeflik ideolojisi değildir. Kendi türünü kendi çabaları ile bulan bir rejimdir."[2]

Kendi türünü kendi bulmuştur diye iddia edilir ama, gerçekte dayandığı genel felsefi ve sosyal temel kavramlar bulunmaktadır. "Akılcı (rasyonalist), tecrübeci (ampirist), deneyci (pozitivist), faydacı (pragmatist) olduğu,"[3] millet, milliyet, milliyetçilik, bağımsızlık, cumhuriyet, medeniyet, çağdaşlık, milli irade, milli seciye, hür ve aydınlanmış ferdi irade, halk ve halkçılık, ma'şeri ve içtimai heyet gibi genel ve süreçle ilgili sosyal kavramlara dayandığı bilinen hususlardır. "Hareket noktasının toplumsal gerçekçilik ilkesine dayanması"[4] da türü genel kurala bağlar.

Fransız devriminin unsurlarından aldığı, aklın zaferi, modernleşme, bunlara engel oluşturan eski düzenle mücadele ve milli irade,[5] Türk devrimlerinin tasdik ettiği ilkelerdir. Zaten "modernleştirici, hürleştirici ve milli olmayan devrim yoktur."[6] "Atatürk ilkelerinde akılcılık vardır ama müdafaa mecburiyetine düşüldüğü zaman, fedakârlık, aklın yerini alır."[7] Yani kendi türünü bazı yerde tayin etmiş olabilir. Atatürk'e göre, "Türk demokrasisi Fransız devriminin açtığı yolu takip etmişse de, kendine has ayırıcı taraflarıyla gelişmiştir. Çünkü her millet, devrimini kendi toplum çevresi gereklerine ve ihtiyaçlarına, iç durum ve konumuna, zamana göre yapar."[8] Çünkü "devrimcilik amaçlara varılmak" için takip edilen bir metottur. Bir görüşün ifadesidir. Bağımsız bir muhteva değildir."[9] Atatürk, "akılcı ve deneye dayandığı için pozitivistmiş gibi görünebildiği halde, daima sonuçlara değer verdiği için de pragmatistmiş gibi görünür. Aslında ne pozitivist ne pragmatisttir. Çünkü sistemlere yakınlığı yoktur."[10] "Demokrasiye ters düşen çağdaş siyasi akımları tenkit ederek, hiçbirinin Türkiye için uygun olmadığı sonucuna varmıştır."[11] Atatürk'e göre kainat tek sebebe dayanan bir felsefi sistemle izah edilemez. Her olay, kendi kanunları içinde incelenmelidir. Ama kâinatı ve insanı gözden kaçırmamalıdır. Bunlarla çatışan fikir yararlı olamaz.[12]

Devrim her toplum için başkadır. "Fransa'da devrim, bir evrimin yarattığı birikimin sonucunda, kaçınılmaz olarak gelmiştir. Türkiye'de arayı kapatmanın bir vasıtası olarak kullanılmıştır. Lenin ve Mustafa Kemal, tarihin kendilerine hazırladığı fırsatları değerlendirdiler. Lenin'in Marksist ideolojisi, dogmaya dönüştü.

---

[1] Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni*, 526.
[2] Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 126-127.
[3] İ. Akay, Atatürkçülüğün İlkeleri, 264'den naklen Mahmut Tezcan, "Atatürk'ün Eğitim Anlayışına Felsefi ve Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Atatürkçü Düşünce*, 733-734.
[4] Orhan Türkdoğan, *Kemalist Modelde Fert Devlet İlişkileri*, 77.
[5] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 82.
[6] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 82.
[7] H. Hüsrev Hatemi, "Atatürk'den Önce ve Sonraki Kemalizm, *Türkiye Günlüğü*, 218.
[8] Atatürk'ün 24 Temmuz 1922'de Matin Gazetesi Yazarına Verdiği Demeçten, Bk. Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 7.
[9] Çetin Özek, *Türkiye'de Laiklik*, 59.
[10] İsmet Bozdağ, *Atatürk'ün Evrensel Boyutları*, 32.
[11] Ergun Özbudun, "Atatürk ve Demokrasi" *A.A.M.D.*, 288.
[12] Bk. İsmet Bozdağ, *Atatürk'ün Evrensel Boyutları*, 32-33.

Mustafa Kemal, Türkiye'nin şartlarına uydurmaya çalıştı."[1] "Daha önce ortaya atılmış hiçbir sosyal felsefe, Mustafa Kemal için temel hareket noktası kabul edilmedi."[2] Hareket noktası, genel felsefe ve kurallar değildi, toplumun ve tarihin şartlarına göreydi, peki bu orijinal olduğu mânasına mı geliyordu? Devrimin içinden gelenler hiç de böyle yorumlamadılar. Celal Bayar'a göre "Atatürk devrimleri, yeni bir sistemin gereği olarak değil, esasen var olan Batı sistemine, zaman kaybetmeden yaklaşabilmek için yapılmıştır."[3] Celal Nuri'ye göre, Türk devrimleri orijinal değildir. Dünyada bilinmeyen yepyeni bir şey başlatmış olmadık. Tecrübe edilmiş bir medeniyete dahil oluyoruz."[4] Dünya çapında devrim mânasında yeni bir şey değildi. Ama onun kendine has yönleri vardı. En azından inşa tarzı kendine aitti. "En dikkate şayan tarafı, hammaddeleri geniş ölçüde dışandan geldiği halde, binanın Türk zevkine göre içerde yapılmış olmasıdır. Bu inşa sürecinde Gökalp'in önemli rolü vardı"[5] Bu devrimler "ne Batı devrimlerinin bir devamı, ne taklididir. Dış görünüşlerindeki bağıntılara rağmen 1789 Fransız devriminin de zıddıdır. Dünyaya bakış ve dünyayı anlayış tarzlarında bir benzerlik yoktur. Türk devrimi ne liberal bir iktisat nizamının feodal bir iktisat nizamına, ne bir burjuva demokrasisinin Ortaçağ kalıntılarına karşı mücadelesinden ibarettir. Fransız devrimi ile sömürgecilik başlamıştır. Türk devrimi ise böyle bir dünya nizamına karşı isyandır. Tarih içinde yeni bir harekettir."[6] Atatürk devrimlerinin orijinalliği üzerinde ısrar edenler, "çağ seviyesindeki değişmeleri esas almış olması, geleceğin siyasi-iktisadi ideolojilerinin doğuşunun ön şartlarını hazırlayan değişmeleri getirmiş olması bakımından bu görüşün doğruluğu"nu[7] belirtmişlerdir. O, "kendi tarihindekilere de benzemeyen köktenci bir modernleşme hareketidir."[8] "Batıdakilere de benzemez. Batıdakiler, yazı, dil, felsefe, ilim gibi konulara el atmamışlardır."[9] Bu benzememe, devrimlerin zirvesindeki insana göre de böyledir. "Hükümetinin dayandığı temel, herhangi bir doktrine ve herhangi bir modele benzemeyen, orijinal, halk hükümetidir."[10] Mustafa Kemal, Sovyet elçiliğindeki, Sovyet uygulamalarının, nazariyelerine uymayan bir sahtelik içinde olduğunu söylerken, "sizin ihtilalinizin sınıflar arasında ayrılık tanımadığını, insanların eşit olduğunu söylüyorsunuz, müslümanlıkta da böyledir, zenginlerle fakirler arasında fark yoktur."[11] demiştir. Şuuraltındaki müslümanlığa başvuru, din ve laiklik üzerinde çok durulması, Atatürk devrimlerinin bizi başka bir noktaya çekmesine imkân verir mi? Devrimler bir din reformu niteliğinde midir? W. C. Smith bu soru üzerinde durur: "Modern Türkiye İslâmi bir reform hareketi

---

[1] AhmetTaner Kışlalı, *Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi*, 49-50.
[2] Orhan Türkdoğan, *Kemalist Modelde Fert Devlet İlişkileri*, 22.
[3] Celal Bayar, *Atatürk'ün Metodolijisi ve Günümüz*, 97.
[4] Celal Nuri (İleri), *Türk İnkılabı*, 53-79.
[5] Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri* (Vyndham Deeder'in yazdığı tanıtmadan), 7-8.
[6] Şevket Süreyya Aydemir, *İnkılap ve Kadro*, 148-151.
[7] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 512.
[8] Halil İnalcık, *Atatürk Devrimleri, Çeşitli Cepheleriyle Atatürk*, 67.
[9] Bk. Georges Duhamel, *La Turquie Nouvelle*, 25-26.
[10] Mustafa Baydar, *Atatürk Diyor Ki*, 46.
[11] Lord Kinross, *Atatürk, Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, 453-454.

midir?"[1] Watt'a göre durum daha açıktır: "Türkiye'de yapılanlar reform, Mısır'da olanlar devrimdir."[2] Batılı araştırıcılardan bazıları, yapılanları daha çok "bir din reformunun karikatürüne benzetmişlerdir."[3] Meseleye dini reform çerçevesinde bakanlar, bunların saptırılıp saptırılmaması, karikatürü veya gerçeği olup olmaması bir yana, genel olarak devrimlerin dini mânası üzerinde duranlardır. Mutlak Varlık Allah karşısında her şey sürekli değişir. "En güçlü monarşiler, ancak kanun ve silah gücünün birlikteliğiyle ayakta durabilir, kendiliğinden değil. Kendiliğinden var olmayan muktedir olan ancak Allah'tır."[4] Böylece devrimler daha tabiidir ve yaratılışa daha uygundur ve dini bir mânası vardır. Batıcı Türk devrimlerinden de, bu devrimlerin İslâm'a uygunluğu üzerinde duranlar olmuştur. Bunlara göre dört halifeden sonra İslâm'la bağdaşmayan duraklama, muamelatı inanç ve vicdanla kanştırmaktan olmuştur. Muamelatın değişebileceğine yanaşılmamıştır. Duraklamanın kabahati dinde değildir. Zorba hükümdarlarla ulemadadır.[5] Milliyetçiler de dini, gelenek ve tarih çerçevesi içine sokarak, Atatürk devrimlerinin buna zıt bir hareket olmadığını belirtmişlerdir. Peyami Safa'ya göre devrim, gelenek düşmanlığı değildir, bir tekâmül hamlesidir. Tarihsiz tekâmül olmaz. Devrim taklit de edilemez. Türkiye'de milli hakimiyet 1923'de değil, 1908'de başlar. Laikliğe gelince, Batı medeniyetinin şartı ve esası değildir."[6] Bu görüşlere rağmen, Atatürk devrimlerini, dini bir mâna içinde ve dini bir reform hareketi olarak görmek oldukça zordur. Aksine o kendini, tepki hareketine ağırlık vererek tanımlama yolunu tercih etmiştir. Çözümü İslâm'da aramamaya başlayan Jön Türk hareketinin daha ileri gitmiş bir devamı gibidir. İslâm'ı çözüm kaynağı olarak değil, hatta zaman zaman bir kültür unsuru olarak bile değil, fertle sınırlandırılacak bir psikolojik mesele olarak görmek istemiş, devrimleri, bu psikolojik meselenin tarihine, sosyal geçmişine ait bir tepki hareketi içinde değerlendirmiştir. Cumhuriyetin ilk yöneticilerinden Recep Peker'e göre laikliğin karşıtı dinî sistem, devrimciliğin karşıtı irticadır ve bunlar lehinde faaliyet yapılmayacaktır.[7] Devrimciye göre, Atatürkçü devrimcilik, üç reddi ihtiva eder: 1- Asyalılıktan ve Batılılıktan doğan ikiliğin reddi. 2-Tekelci kapitalist emperyalizmin Türkiye'ye tanıdığı rolün reddi. Çünkü reddettiği bu rol, kendi milli ekonomisini kurma rolü değil, Batı ekonomisine hizmet etme rolüdür. 3-Saltanatçı ve şahsi hakimiyetçi mutlakıyetin reddi."[8] Din, birinci ve üçüncü retler içinde mütalaa edilmiştir. İkinci ret, pek yerini bulmamış, sonunda milli ekonomiden ziyade, Batı ekonomisine hizmet eder hale gelmiştir. Batı medeniyetini mutlak medeniyet kabul ettiğimiz taktirde bu sonuç normaldir ve devrimleri bu yönde tahlil çelişkiler ihtiva etmektedir.

Devrimcilerimiz, Batı fikriyatı ve felsefesinin tesiri altındadır ama çoğu buna tam olarak vakıf değildir ve bilgileri oldukça satıhtadır. İşlerine yaramayacak

---

[1] W. C. Smith, *Modern Turkey, Islamic Reformation, Islamic Culture*, 155-186.
[2] W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, 249.
[3] Gotthard Jäschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, 108.
[4] Cardinal de Retz'den naklen, Jean-Pierre Morelou, "Le Cardinal de Retz Moraliste Politique" *Contrepoint*, 93.
[5] Bk. Celal Nuri (İleri), *Türk İnkılabı*, 116-129, 130-140, 366-382.
[6] Peyami Safa, *Doğu Batı Sentezi*, 85-88.
[7] Bk. *T.B.M.M. Zabıtları Ceridesi V*, c. 16, 59-61.
[8] Bahri Savcı, *Atatürk ve Çağdaş Türkiye*, 26.

hatta güçlük çıkaracak olan Kant'a sarılanlar bile vardır. Ama devrimlerin yorumu hakkında çok iddialıdırlar, afaki ve hayali değerlendirmelere sıkça rastlanır. Türk devrimleri "yalnız Türkiye"ye değil, bütün dünyaya yol gösteren, rehber olan bir devrimdir. İnsanlık tarihinde ilk defa tesadüf edilmektedir."[1] "Türk devrimi, Türk Milletinin tarihle çağdaş buluşmasıdır."[2] "Sosyalist, Marksist, kapitalist tasarımları aşan ölçüler getirmiş olup, bir medeniyet tasarımı özelliğindedir."[3] Batılılardan da afaki ve hayaliliğe katılan olmuştur. "Yeni Türkiye, Atatürk'le yalnız İslâm anlayışı ve görüşlerini değil, aynı zamanda Avrupa'nın düşünme biçimini de aşmıştır."[4] Açık olmayan yuvarlak ifadelerle de anlatılmıştır: "Çoğulculuk, dinamizm ve bütüncülüktür."[5] gibi.

Atatürk devrimlerinin yorumunda karizmatik yaklaşımlar onu pragmatizm ve Nietzsche felsefesine göre değerlendirmişlerdir. Mehmet Emin Erişirgil ve Avni Başman gibiler "yıpranmış bir imparatorluğun üzerinde yeni bir hayat tarzı ve yeni bir değerler levhası çıkaran Atatürk'ü Nietzsche'nin beklediği üstün insan olarak gördüler."[6] Daha mutedilleri, Max Weber'in karizmatik tipi ile açıklamak istemişler, ancak farklı ve kurumlaştıncı bir önder olarak görmüşlerdir."[7] Bazı Batılılar da Mustafa Kemal'i Türkiye'nin gizli imkânlarını ortaya çıkaran karizmatik bir önder olarak kabul etmişlerdir.[8] Oysa Peyami Safa'ya göre hiçbir devrim tek adamın eseri olamaz.[9]

Pragmatik ve pratik tanımlar ve tefsirler, Atatürk devrimlerinin ideoloji olup olmadığını ve ideolojiyi-uygulama ilişkisini daha anlaşılır kılmışlardır. Bu yönde tanım çok kolaydır: "Eksiksiz bir milliyetçilik, fakat cumhuriyet,"[10] "o bir nazariye değil sömürgeciliğe karşı ve müşterek bir eylemin, milli bir atılımın ana ilkesi, kalkış noktasıdır."[11] Avrupa basını devrim merkezine açık ve anlaşılır bir isim koymuştur: "Milliyetperver Ankara Hükümeti."[12] "Eylem ve fikir içiçedir."[13] Cumhuriyetçilik, Halkçılık, Devletçilik, Laiklik, Milliyetçilik, Devrimcilik şeklinde Altı İlke halinde ifade edilmiştir. Peyami Safa, Altı İlke'nin, tek tek ele alınama-

---

[1] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, I, 25.
[2] Özer Ozankaya, *Cumhuriyet Çınarı*, 297.
[3] Özer Ozankaya, *Cumhuriyet Çınarı*, 7.
[4] Herbert Melzig, Kemal Atatürk, "Untergrand und Aufstieg der Turkei"den naklen Özer Ozankaya, *Cumhuriyet Çınarı*, 5.
[5] Naşit Kızılay, *Felsefe Gözüyle Atatürk*, 262.
[6] Hilmi Ziya Ülken, "Cumhuriyetimiz, Atatürk İnkılapları, Türk Milliyetçiliği, Milli Birlik ve Beraberlik", *50. Yıl Konferansları*, 191-192.
[7] Bk. Sulhi Dönmezer, "Atatürk Liderliginin Sosyopsikolojik Analizi", *A.A.M.D.*, VIII, 15-31.
[8] Bk. Gray Wolf, Bozkurt'tan naklen, Cemal Enginsoy, "İngiliz Kaynaklarına Göre Atatürk", *A.A.M.D.*, VII, 82.
[9] Bk. Peyami Safa, *Doğu Batı Sentezi*, 85-88.
[10] Maurice Pernot, *La Question Turque*, 99.
[11] Tarık Zafer Tunaya, *İnsan Derisiyle Kaplı Anayasa*, 223.
[12] Hüseyin Ragıp, "Sağdan Sola Doğru", *D.Y.K.M.M. ve G.M.K.*, I, 478.
[13] Suna Kili,"Türk Devrimi:=Gelişmiş ve Gelişmekte Olan Ülkeler", *T.İ.B.U.A.S.*, 225.

yacağını söylemiş, bu ilkelerin barışmazlığını da reddetmiştir.[1] Askerlere göre de "sistemin esasları birbirine uyumlu ve birbirini destekler biçimdedir."[2]

Pratikliğini en çok askere dayanmaktan alıyordu. Albert Camus'ya göre, "devrim, iktisat yahut duygu işi olmaktan önce askerlik işidir."[3] Atatürk devrimlerinde "Gökalp'teki teorik aklın pratik eyleme üstünlüğü devam etmemiş, doktrin eylemden sonra gelmiştir."[4] Elbette devrimler sırf pratikten ibaret değildir. "Her devrim bir fikir sistemini temsil eder ve bir fikir sistemine dayanır. Yani her devrimin bir ideolojisi vardır."[5] Çünkü sadece objektif esaslardan ibaret değildir. "Sübjektiflik ile objektifliği, idealizm ile pragmatizmi en iyi şekilde uyuşturmuştur ve sağlamlığı buradan gelir."[6] "Orta yolu bulma çabası, aşırılıklardan uzak kalma eğilimi olan Atatürkçülük"[7], Lord Kinross'a göre "on yıllık bir tecrübeden, dünyada yükselmekte olan Faşizm ve Komünizm arasında kalıp bunlara saplanmama ve bunu dünyaya gösterme ihtiyacından dolayı, esnek bir ideoloji oldu."[8] Mustafa Kemal meseleleri dondurmak ve kalıplara dökmek istemiyordu. Karaosmanoğlu'nun doktrinimiz yok demesi üzerine Mustafa Kemal, "elbette yok, eğer doktrine gidersek, hareketi dondururuz"[9] demişti. "Kapalı ve nazari olmayan, pragmatik bir sistemler topluluğu olarak anlaşılması gereken, sürekli değişimlere uğrayan bu sistemin muhtevası, ancak zamanla somutlaşabilmiştir."[10] Atatürk devrimlerinin bir ideoloji mi değil mi tartışması, bu yorumlarla bertaraf edilmeye çalışılmıştır. "İçinde belli düşüncelerin yer aldığı bir fikir sistemi olarak alınırsa, bir ideolojidir, ideolojiden kapalı bir sistem anlaşılırsa değildir. Kapalı sistemler dogma haline gelerek fanatizme dönüşür"[11] denmiştir. Fakat bu yorumların meseleye açıklık getirdiği tartışılabilir. Çünkü, eğer o fikir sistemi ise, bunun kapalısı, açığı olmaz. Her fikir sistemi "kendinin olmasını", kendine ait kalmasını devam ettirir. Ancak Atatürk devrimlerinde bu devam, deneyci bir devam olarak algılanmak istenir. "Atatürk, mevcut ideolojilere karşı dikkate değer bir ilgisizlik göstermiş, deneyci bir davranış takınmıştır"[12] denir. "Nazariyede kalmayan Atatürk ilkelerinin dayandığı felsefe, hemen gerçekleştiği için pozitif bir felsefe"[13] olarak görülür. O halde o bir pozitivizm midir? Devrimciler, "şeriatçılığın skolastiğinin, Kemalizm pozitivizmine sürüklendiği,"[14] "Gökalp'in pozitivist idealizminin, en pratik türden bir pozitivizme dönüştüğü"[15] kanaatindedirler. Atatürk'ün yakın arkadaşlarından olan ve beraber yönetim kadrosunda yer alan

[1] Bk. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, V, 1652-1654.
[2] Necdet Öztorun, "Atatürkçülük", *A.A.M.D.*, IV, 530-549.
[3] Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 236.
[4] Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, 209.
[5] Şevket Süreyya Aydemir, *İnkılap ve Kadro*, 79.
[6] M.Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*I, 33.
[7] Sadi Irmak, "Atatürkçülüğün İlkeleri, İnkılapların Fikri Temelleri", *Atatürkçü Düşünce*, 94.
[8] Lord Kinross, *Atatürk. Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, 688.
[9] Şevket Süreyya Aydemir, *T.A.M.K.*, III, 502.
[10] Kurt Steinhaus, *AtaTürk Devrimi Sosyolojisi*, 105.
[11] Bedia Akarsu, *Atatürk Devrimleri ve Yorumları*, 38
[12] Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 95.
[13] Gerard Tongasi, *Ataturk et Le Vrai de la Turquie Moderne*, 26.
[14] M.Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, I, 221.
[15] Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, 209.

Celal Bayar'a göre "Atatürk, laboratuardaki ilim adamı gibidir. Onun metodolojisinde duyguya yer yoktur."[1] Atatürk "en hakiki mürşit ilimdir." derken, pozitivist görünüyor. Şu sözleri de pozitivist felsefenin yansıması olabilir: "Benim manevi mirasım bilim ve akıldır. Zaman hızla dönüyor. Böyle bir dünyada asla değişmeyecek yargılar getirdiğimi ileri sürmek, aklın ve bilimin gelişmesini reddetmek olur."[2] Fakat bu pozitivizm, topluma uygulanırken materyalizme karşı idealistlerin işine yarar hale getirilmiştir. Materyalizme dayalı Marksizm'in sınıf çatışması yerine, Durkheim'in maşeri şuuru, milliyetçiler için başta Gökalp olmak üzere, kullanılır olmuştu. Zaten kök Osmanlı'da pozitivizmi temsil eden İttihat ve Terakki'dir. Ancak devrimciler ve laisizm taraftarlan, pozitivizmi materyalizme karşı kullandıklan gibi, dine karşı da kullanacaklardır.

Devrimcilik ve pozitivizm, "Atatürk'ü hem dogmadan, hem durağan olmaktan kurtarmış, gerçekçi ve faal bir karakter kazandırmış"[3] ise ve birçok yoruma bakılırsa, onu "sürekli devrim" fikriyle mi tanıyacağız? Kadrocular Atatürk'ün sözlerini de katarak, şöyle diyordu: "Türkiye bir devrim içindedir, bu devrim durmadı. Bugüne kadar geçirdiğimiz hareketler devrimin yalnız bir safhasıdır. Bir ihtilal geçirdik. İhtilal devrimin gayesi değil, vasıtasıdır."[4]. Marksist nazariyeye bağlı olanlann Türk devrimlerini de bu şekilde yorumlaması tabii idi. Esas devrim bundan sonra başlayacaktı. "Devrimi şuurlu, ileri ve disiplinli bir öncü kadro temsil eder. Devrimde geri dönüş yoktur. Türk devrimi siyasi ve iktisadi tam bir akış içindedir. Devrimin nizamı daimi oluşudur. Zaman zaman hamleler arasında geçici istikrarlar olsa da sürekli devrim, dinamizmini yitirmez. Hamle ve sıçramalarla devrim, tekâmül kanunları içindedir."[5] Bunlar Marx, Engels ve bağlılannın söylediklerinin aynıydı. Mustafa Kemal ve arkadaşlannın bakış tarzı, böylesi yorumlara imkân vermiş miydi? 16 Ocak 1923'de şöyle demişti: "İnkılabın kanunu, mevcut kanunlann üstündedir. Bizi öldürmedikçe, bizim kafalanmızdaki cereyanı boğmadıkça, başladığımız inkılap ve yenileştirme bir an bile durmayacaktır. Bizden sonraki devirlerde de böyle olacaktır. Bu inkılabı da idare-i maslahatçılar yapamaz."[6] 15 Ocak 1931'de de şöyle diyordu: "Türk cemiyetinin kendine benzer ve kendine uygun binasını kurabilmek için devrimimizin genişlemesi, derinleşmesi lazımdır."[7] Gerçekte Mustafa Kemal'in söyledikleriyle Marksistlerin söyledikleri farklı şeylerdi. Marksistler, sürekli devrimi diyalektik kanunlarla ifade etmişler, devletsizliğe ve sosyalist cennete giden bir zarurilikler zincirine bağlamışlardı. İnsanlann şuurlu faaliyetleri, ihtilaller birer vasıtadan öte geçmiyordu. Daha önce tartıştığımız gibi Mustafa Kemal'inki buna benzemiyordu. Evrensel bir Marksist sistem ütopyasına yönelmemişti. "Kendine benzer", "kendine uygun" bir binayı hedef almıştı. Bunun için yenilikler gerekiyordu ve bu yenileştirme bitmeyecekti. Bunun aksini düşünmek, onun sık sık reddettiği dokt-

---

[1] Celal Bayar, *Atatürk'ün Metodolojisi ve Günümüz*, 46.
[2] Koloğlu'ndan naklen Emre Kongar, *Atatürk ve Devrim Kuramları*, 49.
[3] A. Afetinan, *Ellinci Yılında Tarihten Geleceğe*, 47.
[4] Şevket Süreyya Aydemir'den naklen Cem Alper, "Kadro Harekatı İçinde *Türk Devrimi* ve Kemalizm", *T.İ.B.U.A.S.*, 731.
[5] Şevket Süreyya Aydemir, *İnkılap ve Kadro*, 71,73, 139.
[6] İsmail Arar, "Atatürk'ün 16 Ocak 1923 İzmir Basın Toplantısı'ndan naklen Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni*, 548; Cevdet Perin, *Atatürk Kültür Devrimi*, 7.
[7] Şevket Süreyya Aydemir, *T.A.M.K.*, III, 457,460.

riner olmayı gerektirirdi. Ancak bu yenileştirme suni ve icad edilmiş bir şey değil, zaten hayat ve tabiat kanunlarına uygundu. Fakat o, bunu doktriner, ideolojik bir sürekli devrim kanununa bağlamadı. Marksistler de bu gerçeği itiraf etmişlerdir. "Atatürk elbette ki bir devrimcidir, ama bir devrim dervişi, bir devrim hastası veya meczubu değildir, devrim softası değildir."[1] Onun için de komünizme kaymadı. Mustafa Kemal'in temel fikri olan milliyetçiliğin, esasen Marksist devrim anlayışı ile uyuşması imkânsızdı.

Hayat ve tabiat bağı ve biraz da devrim heyecanı, Mustafa Kemal'in arkadaşlarını da Marksist olmadıkları halde, anlaşılma yanlışlığına sürüklemişti. İsmet İnönü şöyle diyordu: "Türk inkılabının hayat telakkisi, tabiat kanunlarına dayanır. Devamlıdır. Devamlı olması, hayatın dinamik olan şartlarına uygun bir tabiat hadisesi gibi olmasındandır. Türk inkılabının durmasını istemek değil, onun durmasından sakınmak gerekir."[2] Bu da tabiat ve hayat kanunlarından ideolojik kanunlar çıkarmaya zorlanmak ve bunu topluma dikte ettirmek mânasına gelmiyordu. Gelişmekte ve tekâmülde süreklilik anlamına geliyordu. Mustafa Kemal'den sonra Türkiye gerçekten yöneldiği hususlarda "dikkate değer ölçüde bir süreklilik göstermiştir."[3]

Felefeciye göre Atatürk devrimleri bir şahsiyetçilik olup, onu sürekli devrimin geri ve ileri kutupları arasına sıkıştırmak yanlıştır. "Gerici ve ilerici kutuplar ölü kurallardır, bir daha dirilmezler. Sosyal gerçek devrimlerle yaratıcı olur. Devrimler gericiliğe karşı olduğu gibi ilericilikle de adlandırılamaz. Gericiler ve ilericiler, toplumu sarsmaktan ve yaratıcılığı kısırlaştırmaktan başka bir işe yaramazlar. İslâmiyet'te Ebu Cehil gerici, Ebu Müslim ilerici idi. İkisi de İslâmiyet'in dinamik gerçeğinden ayrıldılar. Aynı şey bütün devrimciler için geçerlidir. Bergson'un yaratıcı hamle ve hayat süreci de, Gökalp'in Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak'taki savundukları da bunu ifade eder. Milli hareket, aynı zamanda şahsiyetçiliktir."[4] Aynı zamanda "devrim, yaratıcı olmak istiyorsa, tarihi sayıklamayı dengeleyen, ahlaki veya tabiat ötesi bir değerden vazgeçemez."[5] Devrimciliği, bir yenileştirme ve tekâmül meselesinin ötesinde alıp, varlığı ve hayatı devrimlerle, sürekli devrimle izah etmeğe kalkmak, ezeli ve ebedi hakikatin varlığından şüpheye işaret eder. Hakikatin yol üzerinde parça parça teşekkül ettiğine, aslında hiç teşekkül etmediğine kani olmayı gösterir. Bunun zıddı durağanlık değildir. Değişenle değişmeyenin tespiti gerekir. 108 element değişmez, bunların terkip ve tekrar dağılmaları değişir. Tabiat kanunları değişmez. Bu kanunlara konu olanlar değişir. Dinin kendisi, dinde Allah'ın sünneti (adeti) değişmez, ferde ve topluma bitişik yönleri değişir. Eğer her şey toptan değişiyorsa, zaten değişmeyi gösteren hiçbir şey ortada kalmaz ve farkına da varılmaz. Bu anlayış içinde, Atatürk devrimlerini ele almak gerekir ve onu dogmatizmden kurtaracağız diye yeni ve anlamsız bir dogmatizme düşürmemelidir. Atatürk devrimlerinin "sürekli devrim anlayışı ile dinamiklik kazanacağı ve dogmadan kurtulacağı"nı[6] sanmak

---

[1] Şevket Süreyya Aydemir, *T.A.M.K.*, III, 527.

[2] İsmet İnönü, İnkılap Kürsüsünde İsmet Paşa'nın Dersi, *A.D.F.H.*, I, 269, 273.

[3] Jerzy J. Wiatr, "Kemalizm ve Gelişmekte Olan Ülkelerde İlerici Askeri Rejimler", *T.İ.B.U.A.S.*, 153.

[4] Hilmi Ziya Ülken, "Cumhuriyetimiz...", *50. Yıl Konferansları*, 196, 199.

[5] Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 260.

[6] Bedia Akarsu, *Atatürk Devrimleri ve Yorumları*, 38.

yanlıştır. Çünkü, sürekli devrim anlayışı bir ideolojinin kendi bünyesinden, dogmatik-doktriner kalıplarından olup, kendine dönüktür. Marksizm'in sürekli devrim anlayışı, onu ideoloji olmaktan çıkarmamıştır. Atatürkçülük de yanlış yönlendirmelerle zaman zaman pekala bir fanatizme dönüştürülebilmiştir.

Sürekli devrim fikrini başka maksatla ve milliyetçi doğrultuda kullanmak isteyen Cumhuriyet devrimcilerinin çoğunun elinden davâyı Marksistler kolayca almak isteyeceklerdi ve öyle oldu. Çünkü onların felsefe ve ideolojisine daha uygun hale getirilmişti.

Daha sonra devrimciler, devrim ideolojisini demokrasi ile birleştirmeye çalışmışlar ve buna demokrasi ideolojisi[1] demişlerdir. Buna göre, "Atatürkçülük ideolojisi totaliter-dogmatik değil, demokratik-pragmatiktir."[2]

Devrimle demokrasi arasında paralellik mi, çelişki mi vardır? Alain Touraine'e göre, "devrimler demokrasiye her zaman sırtlarını döndüler. Devrim çağının rüyasını kurduğu tarihi sentez, asla kendiliğinden gerçekleşmedi. Kendilerini devrimin saflığı ve birliği ile özdeşleştiren devrimci yöneticilerin mutlak iktidarını doğurdu. Bugün tecrübemizle biliyoruz ki ilerleme, devrimci heyecan içinde erimedi."[3]

### a7. Sağ ve Sol Kanat Oluşumu

Önceki bölümdeki tartışmalardan anlaşıldığı gibi ve birçok sebepten Atatürk devrimlerinin iki tarafa çekileceği belli olmuştu. Bu ikiliğin yakın tarihimize ait kökleri de yok değildi. "Osmanlı devletinde ilk sol hareket, şuurlu olmamakla beraber, Jön Türklerle başlatılabilir. Komünist Beyannamesinin 1887'de Ermenice bir çevirisi, İstanbul'da yapılmıştır."[4] Öbür taraftan milliyetçi hareketler de bilindiği gibi hızla gelişiyordu. Atatürk devrimleri dönemi bu ikilemi yaşayacaktı. "Kemalizm'in ortaya çıktığı devre, üçüncü dünya ülkelerinin ideolojik devrelerine benzer. Bu ideolojilerin iki fikir yönü vardır. Biri, ideolojiye milliyetçi eksen verilmesidir. Bölünmüş olan parçalar milliyetçilik ülküsü etrafında toplanmaya çalışılmıştır. Diğeri, ideolojilerin sosyalist fikirler etrafında toplamaya çalışılmasıdır."[5] İki kanat doğmuştu ama her ikisi de dönüp Atatürk devrimlerini değerlendirdiği zaman, memnuniyetsizliklerini dile getireceklerdir. "Sol ve sağ uçlar, Atatürk devrimlerinin yüzeyde kaldığını ve alt yapıyı etkilemediğini iddia etmişlerdir."[6]

Cumhuriyetin iki önemli nazariyecisi üzerinde durulur. "İlki Mahmut Esat Bozkurt'tur. İnsanın insanı sömürmesi konusunda Marksçı doktrini savunur. Bozkurt'a göre Kemalizm devlet sosyalizmidir."[7] "Devlet sosyalizmi deyimini Hüseyin Ragıp kullanmıştır."[8] Bu anlayışı benimseyen Bozkurt'a göre "devlet bir tokat vuranı bile tenkil edip dururken, kalın sermayeleri ile binlerce insanı sömürenlere nasıl göz yumabilir?"[9]

---

[1] Bk. Özer Ozankaya, *Türk Devrimi ve Yüksek Öğretim Gençliği*, 22-23.
[2] İsmet Giritli, "Atatürkçülük İdeolojisi" *A.A.M.D.*, I, 106.
[3] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 103.
[4] Nurşen Mazıcı, *Belgelerle Atatürk Döneminde Muhalefet (1919-1926)*, 83.
[5] Şerif Mardin, *İdeoloji*, 138.
[6] Yusuf Ziya İnan, *Atatürk İlkelerine Bakışlar*, 33.
[7] Cahit Tanyol, *Atatürk ve Halkçılık*, 31.
[8] Muammer Aksoy, *Atatürk ve Sosyal Demokrasi*, 31, 49.
[9] Muammer Aksoy, *Atatürk ve Sosyal Demokrasi*, 31.

"İkinci nazariyeci Niyazi Berkes'dir. O da meseleyi Marksçı açıdan değerlendirir. Kemalizm'in hedefi devletçilik değildir. Kurtuluş savaşı sırasındaki yerimiz de sosyalist ilkelerin ışığı altında, diyalektik evrensel oluş içinde değerlendirilmelidir."[1]

Atatürk ilkeleri, her bakış açısına, yani bakanın arka planındaki ideolojisine ve beklentilerine göre değerlendirilmiştir. Yukarıda da görüldüğü gibi bazılarına göre bu ilkeler, "özü diyalektik oluşa yönelmiş"[2] ilkelerdir. Yine bunlara göre "solcuların yanlışlığı, Atatürk'ü ve devrimlerini Marksçı çizgide değerlendirecekleri yerde, sulandırılmış bir sosyalizm anlayışını, Marksçı devrimcilikle karıştırmalarından ileri geliyordu. Bir Marksçıya düşen görev, bu toplumsal ve tarihi olayı, diyalektik maddecilik açısından değerlendirmektir." "Atatürk'ü Marksçı sosyolojinin ülkemizde pratik habercisi olarak görmekte hiçbir aşırılık yoktur."[3] Bu gibi yorumlar, devrimleri "olan" değil, "olması gereken" şeklinde gören, beklentilerini esas alarak değerlendiren yorumlar olup, bir bakıma saptırma niyetini taşımaktadır. Bir kısım Marksistler ise kendilerince daha gerçekçi davranarak, bu devrimlerin Marksist çizgi ile ilgisi olmadığını belirtirler. Bunlar, Osmanlıda başlayıp, Türkiye Cumhuriyeti'nde devam eden değişme hareketlerini genel sınıf hareketlerinin birer parçası olarak görürler, fakat yerine oturmamış genellikle saptırılmış, başka yönlere çekilmiş, alttan gelecek yerde buna engel olarak üstten buyrulmuş, menfaatlerin hakim olduğu hareketler olarak görür ve tahlil ederler. Bunlara göre Osmanlıda başlamak üzere "bizdekiler, evvela Batıdakilerin taklididir ve dış sömürüye daha açık hale gelmiştir. Ön planda görülen devleti nasıl kurtaracağız fikridir. Batı taklitçiliği gerçekleştirilirken, emperyalizme çıkar sağlanmıştır. Ürüne el atan bürokrasi halka karşı düşmüştür. Jön Türk hareketi ve devamı İttihat ve Terakki, halkın dışındaki güçlerle gerçekleştirilmek istenen, halka güvenmeyen, asker-sivil-memur hareketidir. Batı taklitçiliğinden başka bir şey de yapmamışlardır. Halkın dışındaki reform hareketleri, halk ile aydın memur kadrolar arasındaki kopuşu yaratmış, değişen toprak mülkiyeti düzeni içinde gelişen, ayan, toprak ağası, halkı kendi egemenlik alanı içine almıştır. Egemenler kendi aralarında da çekişme içindedirler. İlerici görünen Batı taklitçileri ile dinci görünen toprak sahipleri arasında vuku bulan çekişme, halkı gericilerin yanına itmiş, halk her türlü değişime karşı çıkmıştır. Üretim aracı sahibi olmayan memur kadronun kendine bağlı burjuva sınıfı yaratma çabası da söz konusudur ki, Cumhuriyet devrinde de devam etmiştir. Bu memur aydın hareketinin milliyetçi ve emperyalizme karşı olduğunu söylemek doğru olmaz. Memur kadro, milli kurtuluş savaşı sırasında bölünmüş, bir kısmı emperyalist devletlerle İstanbul hükümeti etrafında işbirliği yapmış, bir kısmı da bağımsızlık savaşının yöneticiliğini yüklenmiştir. Cumhuriyet dönemi asker-sivil aydın kadroların öncekilerden pek farkı yoktur. Halk, savaş sonrası yine ağırlığını koyamayacaktır. İsmet İnönü, savaş sırasında halkı kendilerinin düşmanı olarak nitelendirmektedir. Kadronun hareketi, toplumsal devrimcilik niteliğini göstermez. Amaç medenileşmek, Batıya rağmen Batılılaşmaktır. İdeolojik esaslar belirgin değildir. Sosyalist ideolojinin halkla teması önlenmiş, memur-asker kadro içinde göstermelik bir hare-

[1] Cahit Tanyol, *Atatürk ve Halkcılık*, 31-34.
[2] Cahit Tanyol, *Atatürk ve Halkcılık*, 7.
[3] Cahit Tanyol, *Atatürk ve Halkcılık*, 29-30, 73.

ket olmuştur. Başlangıçta sosyalist devrimci hareket, bu burjuva devrimci hareketle beraber yürümüş, fakat bu birliktelik kısa sürmüştür. İdeoloji, iktisat ve sınıf temeline oturtulmadığı için ideoloji adına birtakım soyut kavramlarla ve bunun yüzeyde kalan programları ile yetinilmiştir. Böyle bir kadrocu hareket, halk iktidarının kurulmasını önleyici, sosyalist devrime karşı çıkan nitelikte bir harekettir. Devrimin toplumsal yapı değişmelerine yönelme isteği olmadığından, istediği sonuçlara ters, Batıya bağımlı bir düzene girilmiştir. Halkçılık, romantik bir kavram durumuna düşmüş, efendimiz köylü romantizmine vanlmıştır. Bu, küçük burjuva devrimciliğidir. Halkın dışında halk için devrimdir. Sınıflaşma eğilimini yok etmiştir. Milli burjuva sınıfı yaratmak isteyen, kapkaççı bir iktisadi düzenin temellerini atmış olan, emekçi sınıfları daha güç durumda bırakan, toprak sahipleri zenginliğini arttınp köylüyü köleleştiren, Bolşevik hareketini ve Türkiye'deki yansımalarını düzenbazlıkla kullanan ve istismar eden, devlet eliyle zengin yetiştirerek kalkındırma çabasında başarısızlığa uğrayan, işçi sınıfına düşman olan bu hareket, Marksist-Leninist doğrulara dayanan bir devrim amaçlamamış, devrimci olmak şerefine erişememiştir. O, himayeci ferdiyetçiliktir, sınıfsız sosyal bir milliyetçiliktir, güdümlü iktisattır. Bir taraftan da ferdi inkar edip soyut bir ulus kavramına dayanan faşizmin devlet anlayışıdır. Sınıfsız toplum hayalciliğidir. Faşizmin ve Marksizm'in suni birleşimi gibidir, fakat öz itibariyle farklı niteliktedir."[1] Marksist yorumcu, görüldüğü üzere, bazı gerçeklere Marksist ideoloji gömleği giydirmiştir. Birçok tespiti ve üzerinde yürüttüğü fikirler tartışmaya açık ve yanlıştır. Bir taraftan milli burjuva sınıfı yaratmaktan ve bu sınıfın marifetlerinden bahsederken, diğer taraftan cumhuriyet ideolojisini sınıfsız toplum hayalciliği ile suçlamaktadır. Daha ilgi çekici tarafı, sınıfsız toplum hayalciliğinin Marksizm'e ait olduğunu da unutmuş görünmektedir. Bir taraftan onu faşizmin devlet anlayışı ile nitelendirirken, diğer taraftan faşizmden öz itibariyle farklı nitelikte görmektedir. "Sosyal bir milliyetçilik" kavramından da hiçbir şey anlaşılmamaktadır. Milliyetçilik sosyal bir olgu ise, bu sefer "soyut bir ulus" kavramı ile çelişmektedir. Sonra Atatürk'ün dayandığı en sağlam ve somut temel ulus (millet)'tur, asla soyut bir kavram değildir. Bütün bunlara rağmen, ne kadar tenkit ederlerse etsinler, bu kanat, Atatürk devrimlerinin sol kanadını teşkil etmiştir. Çünkü fikir ve eylem güçleri, devrimlerin araladığı böyle bir kapı arkasından gelmiştir. Meseleyi halkçılıkla değerlendirip tenkit etmeleri tamamen Marksizm metot ve bakış açısından gelmektedir. Gerçekte Marksistler ve her çeşit solcular, halkla birleştirdikleri dine, dindara ve halkın değerlerine her zaman karşı çıkmış, onları horlamış, aşağılamış, devrimci siyasetin olumsuz ve yanlış tutumları ile birleşmişlerdir.

Bu gibi yorumlarda, daha geniş açıdan, Marksist bir hümanizm kadrosu içinde renkleri tamamlayan bir hareket anlayışı hakimdir. Atatürk devrimciliğini, Marx devrimciliğinden ayırt etmeğe çalışan Türk hümanistleri de gerilik-ilerilik ölçülerini sayarken, "sınıflı toplum geri, sınıfsız toplum ileri"[2] diyerek, farkı sadece yöntem farkına indirmiş, Marksist hümanizmi devam ettirmiştir. Cumhuriyet döneminde sol kanat sürekli kavram üretmiştir. Üretilen kavramlardan biri de "milli demokrasi"dir. Bu tip, "Burjuva Demokrasisi"nden farklı, "Sosyalist De-

[1] Çetin Özek, *Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi*, 345-431, 499, 501-511.
[2] Sadi Irmak, "Atatürkçülüğün İlkeleri", 98.

mokrasi" de olmayan, "Anti-Emperyalist" ve "Anti-Feodal" bir tiptir.[1] Üretilen bir diğer kavram, yukarıda gördüğümüz gibi, "sosyal milliyetçilik" kavramıdır.

Sol kanadın önemli kısmı, "Kadro" dergisi etrafında toplanmıştı. Bu dergi elbette sol kanadın tamamını ihtiva etmiyordu ama, önemli nazariyeciler ve devrime yön vermek isteyenler buradaydı. Atatürk devrimlerini diyalektik-Marksist tarih görüşü açısından yorumlayanlardı ki, bu kadroyu, 1919'da Almanya'dan dönenler ve bir kısmı Rusya'da bulunmuş gençler oluşturuyordu.[2] Dergiyi çıkaranlann başında Yakup Kadri bulunuyordu.[3] Kadrocular içinde, Türkiye Komünist Partisi içinde yer alanlar olduğu gibi, Marksist olduklarını söyleyemeyeceklerimiz de vardı.[4] Ama hareket bir çok renk değiştirmekle beraber, genel olarak Marksist bir çizgide yürümektedir. Kadro, teşkilatlanmış bir grup gibiydi ve dünya görüşü Marksist, metotları tarihi maddeci idi. Marksizm-Leninizm'den farklı ve değiştirilmiş görüşler getirdiklerini iddia ediyorlardı ama, maddeci-Marksist temel felsefelerinden hiç ayrılmıyorlardı. Bunlar da ırkçılar ve hümanistler gibi, Mustafa Kemal'in pek açık olmayan, bazen tenakuzlu olan fikirlerinden, şahsi bazı zaaflarından cesaret alarak meseleyi saptıranlardı. Yeni taktikler kullanmak istiyorlardı. "Sınıf kavgasına gitmeden, Devlet ve Partiden faydalanarak, iktisadi devletçilikle, kimsenin ruhu duymadan, kökten değişiklikler yapıvereceklerdi. Tek Adam, İkinci Adam'larla aydınların, sivil ve askeri bürokrasinin gönlünü kazanmayı da ihmal etmeyeceklerdi."[5] Kadro hareketinin, Marksizm, Nasyonalizm ve Korporatizmin suni bir birleşmesinden doğan ve fakat kendini faşizmden ayırmaya çalışan bir hareket[6] gibi görenler de vardır ki yukarıda temas etmiştik. Erol Güngör'e göre, "Kadro Dergisinden itibaren teori ve pratik bakımından bugüne kadar pek çok renk değiştiren Marksizm'in en belirgin vasfı, fikir yerine slogan kullanarak Türkiye'deki zihni seviyeyi büsbütün düşürmesi olmuştur."[7] Gerçi solcular fikir üstünlüğünü kendilerinde görmüşler, "sağcı ideolojilerin daha çok duygulara, solcu ideolojilerin akla seslendiği"ni[8] iddia etmişlerdir ve Atatürkçülüğü bu yönde yorumlamak istemişlerdir ama, bu da bir saptırma özelliği taşımaktadır. Atatürkçülüğün sol kanadı, C.H.P'nin kazandığı yeni şekil ve kimliklerle devam etmiş, devrimci niteliğini yitirip diğer partilerle muhafazakârlık yarışına çıktığı da olmuş,[9] devrimlerle, özellikle milliyetçi kanatla zaman zaman tezatlar da yaşamıştır. Bazen komünizme kadar vararak, Atatürkçülükle ilgileri kesilmiştir.

Marksistler, gerçekte Atatürk'ün solcu olmadığını biliyorlardı. Devrimciliğinin bu mânaya gelmediğinin de farkındaydılar. Atatürk liberalist değildi ama, İnönü'nün dediği gibi "başından itibaren özel teşebbüsü esas tutmuş ve ölünceye

---

[1] Bk. Hikmet Özdemir, *1960'lar Türkiyesinde Sol Kemalizm, Yön Hareketi*, 272.
[2] Bk. Hilmi Ziya Ülken, "Cumhuriyetimiz. ..", *50. Yıl Konferanslan*, 193.
[3] Bk. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Zoraki Diplomat*, 25.
[4] Bk. Temuçin Faik Ertan, "Kadro Hereketine Genel Bir Bakış", *A.A.M.D.*, IX, 549-556.
[5] Mehmet Eröz, *Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz*, 331-332.
[6] Çetin Özek, *Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi*, 411.
[7] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 49.
[8] Ahmet Taner Kışlalı, *Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi*, 15.
[9] Bk. Hikmet Özdemir, *1960'lar Türkiye'sinde Sol Kemalizm, Yön Hareketi*, 162.

kadar bu ilkeyi tatbik etmişti."[1] Bu gerçeği saklamayanlann bir kısmı ona açıkça karşı çıktılar, bir kısmı kullanılması muhtemel kapılan kullanmak istedi. Bir kısmı da objektif ve tarafsız kalmayı tercih etmiştir. "M. Kemal'in zaman zaman -biz de halk sosyalizmi kuracağız- sözleri, emperyalist karşıtı bağımsız cumhuriyet anlamında idi."[2] Halk Partisini ölçü olarak görmesi, Serbest Fırka'yı kurdurttuğu Fethi Bey'e şart koşarak "Halk Partisinin sağında parti istemem"[3] demesi, C.H.P.'nin henüz milliyetçiliği açıkça terk etmediği döneme aitti ve aynca liberalizme güveninin olmamasındandı. Atatürk'ün toplum anlayışında, Marks'ın sınıf çatışmaları üzerine kurulu bir toplum anlayışı olmadığı gibi, liberalizmin toplum anlayışı da yer almıyordu. Liberalizm müstemleke ve geri memleketlerin istisman ile neticelendiği için, Atatürk'e göre, "liberalizm, müstemlekelerde tatbik edilmiş bir sistemdir. Biz müstemleke değiliz ve olmayacağız. Liberalizmi düşünmek, devrimi inkar etmektir."[4] Milliyetçiliğin, yani ma'şeri şuurun ve dayanışmacılığın hakim olduğu toplum anlayışı temel alındı denebilir. "Topluluklar için yaşama tesanüttür. Atatürk, milletinde tabiatın bu kanunu görmüştür."[5] İşte devrimlerin sağ kanadı buradan hareket ediyordu. Devrimler "Batı'nın siyasi kurumlannı örnek almış"[6] olabilir, hatta "mülkiyet hakkını tanıma ve özel teşebbüs yanında Marksizm'den de ilham alarak devleti üretim alanına sokmuş"[7] olabilir, fakat onun temel ideolojisi milliyetçilik idi ve siyasi yelpazedeki yeri sağdaydı. Atatürk'ün klasik mânada bir milliyetçi olmadığı, "milliyetçi olarak da bir istisna olduğu"[8] üzerinde durulur. Doğrudur. Ancak netice itibariyle milliyetçi karşıtı bütün cereyanlara karşı çıkmıştır. En hassas zamanlarda bu dikkati göstermiştir. "Kapitalist devletler Anadolu'yu istila etmişti. Komünizmi kuran Sovyet Rusya, Orta Asya Türklerinin yardımı da olsa, rejimin merkezi olarak, milli mücadelemize yardım ediyordu. Papaza kızıp oruç yeme kabilinden işgalci kapitalizme gücenip komünist olabilirdik. Hissi sebepler vardı. Yerli komünistler buna çalışıyorlardı. Rusya milli ihtilalimizin sonunda komünist ihtilaline döneceğini umuyordu. Fakat Mustafa Kemal'in milliyetçi şahsiyeti, Türk Ocağı mensupları, Ziya Gökalp ve bir avuç milliyetçi aydın, o yılların Anadolu'suna hakim olan Kuvayı Milliye ruhu, bunu önledi. Ayrı bir yol, orta bir yol tuttuk."[9] "Sovyet ve bir kısım Batı yazarlarına göre Anadolu'da işçi ve emekçi köylü sınıfının başlattığı komünizm akımını, bir Osmanlı paşası olan Mustafa Kemal'in önlediği, Sovyet yardımını sağladıktan sonra bunları soysuzlaştırdığı veya yok ettiği"[10] iddialarını, yine bu alıntıyı yapan ve Marksist yorumları esas alan Niyazi Berkes reddeder. Berkes'e göre bu yanlıştır. Devrimler komünizmden alınmamıştır. Bunu Osmanlı tarihi çerçevesinde incelemelidir. Sovyet devrimine ait bir olay değildir.

---

[1] *İnönü Atatürk'ü Anlatıyor*, 36.
[2] Nurşen Mazıcı, *Belgelerle Atatürk Döneminde Muhalefet (1919-1926)*, 96.
[3] Sadun Tanju, *Atatürk'ün Yanındakiler, Karşısındakiler*, 99.
[4] Ahmet Hamdi Başar, *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye*, 33-34.
[5] Ruşen Eşref Ünaydın, *Atatürk ve Milli Tesanüd*, 6.
[6] Suna Kili, *Türk Devrimi*, 88.
[7] Suna Kili, *Türk Devrimi*, 88.
[8] Dietrich Schlegel, "Kemalizm Çağdışı Bir Öğreti midir? (30-5-1981)", *A.G.A. H.A.K.Y.*, 74.
[9] Mehmet Eröz, *Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz*, 334-335.
[10] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 478.

Sovyetlerden yardım sağlama işi, anayasa seviyesindeki ilk önemli bunalım geçtikten sonraki olaydır. Yardım başladığı zaman Ankara'daki rejim, yeni şeklini almıştı. Sovyet önderleri, bu rejimin sosyalist veya komünist olmadığını kesin olarak biliyorlardı. İşçi sınıfı ve burjuva sınıfı denebilecek kişilerin yoğunlaştığı bölgelerin hepsi, işgal altındaki bölgelerdi. Bir işçi savaşı bulunduğunu gösteren bir alamet yoktur. Gösterilen tepkiler, dini tepkilerdi."[1]

a8. Hedefe Ulaşıldı mı?

Genel mânada hedefe ulaşıldığı kanaatında olanlar çoktur. Eksikleri ile ve gelişmeğe ihtiyacı olan yönleri ile beraber, birçok engele rağmen, devrimlerin kaidesi oturmuştur. Her şeyden önce yeni bir devlet ve yeni bir hayat tarzı ortaya konmuştur. Bir Batılıya göre "baskıcı geçmişin psikolojik engelleri yavaş yavaş ortadan kalkacaktır. Gönüllerde duyarlı bir değişim sezilmektedir. Her alanda eski kafadaki Türk'den eser kalmamıştır. Onun rolü artık tükenmiştir."[2]

Araştıncıların bir kısmı, modeller arasında Türk modelinin uygun ve olumlu bir yerde olduğu kanısındadırlar. Afrika'nın "Atatürk'ün mirası ile Meiji Japonya'sı arasında değerlendirme durumunda bir seçim yapmak zorunda" olduğunu söyleyen, Michigan Üniversitesinden, aslen Kenyalı ilim adamı Ali Mazrui, Batılılaşma ve modernleşmeyi esas alarak üç model üzerinde durmaktadır: "1-1868'de Meiji ıslahatı ile başlayan ve Batılılaşmaksızın modernleşme şeklindeki Japon metodu (Batı tekniği-Japon ruhu), 2-Batılılaşma yoluyla modernleşme şeklinde Atatürk devrimleri, 3-Modernleşmeden Batılılaşma şeklinde Afrika modeli. Üçüncüsü çarpık bir sosyal değişmeye mahkûm olmuştur. Mustafa Kemal aşırı derecede eşitlikçi oldu ve modeli moral ağırlıklıydı. Kültür devrimine önem verildi. Acaba bu yüzden mi Japon örneğindeki sanayileşme kadar başarılı olamadı. Meiji Japonya'sı, eşitlik üzerine oturtulmadı. Aksine farklılığı ve hiyerarşiyi çağdaşlaşmanın araçları olarak harekete geçirdi. Geleneksel aile düzeni, farklı sınıflara saygı, imparatora bağlılık, itaat, iş disiplini, bütün bunlar toplumun değişme sürecinde, iktisadi öncülükte, sanayi teşkilatlanmasında temel teşkil etti."[3] 19. yüzyılın ortalarında aynı zamanlarda Türkler (Osmanlılar) ve Japonlar yenileşme hareketlerine geçtikleri halde, neden bugün farklı noktalardadır konusunda değerlendirmeye matuf bu yorumlar, iki toplum yapı ve şartları itibariyle mukayeseye gelmeyecek durumda olmakla beraber, sınıf, model ve hamle karakterleri bakımından bir genel bakışı ifade eder.

Avrupalı aydın yeni Türkiye'yi daha pratik şekilde tanımlamaktadır. "Kemalist Türkiye, İsviçre ve İtalyan kanunları, Latin harfleri ile Romen rakamları, Hıristiyan takvimi, Pazar tatilleri, kenarlı şapkalar, Mozart operaları ve caz müziği gibi Avrupa'ya has unsurları benimsemekte kararlı olduğunu ispatladı."[4] Toynbee'ye göre Türk devrimciliği Herodianist (yenilik taraftarı, aklını kullanan fakat taklide kaçan) tip oldu.[5] Akılcılığını yetersiz bulanlar, değişimin köktencili-

---

[1] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 477-478.

[2] Paul Gentizon, *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu*, 270.

[3] Ali Mazrui, "Meiji Restorasyonu ile Atatürk'ün Mirası Arasında Afrika", *T.İ.B.U.A.S.*, 390-393.

[4] Dankwart, A. Rustow, "Ulusal Bir DevletinKuruluşu", *T.İ.B.U.A.S.*, 321.

[5] Arnold J. Toynbee, Bir Tarih Araştırması, VIII, 238 vd.'nden naklen Bk. Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 180.

ğini, yani onlara göre Batıcılığını zayıf buldular. "Aklın, akıldışına karşı hürriyeti olmadan Batılılaşma asla düşünülemez. Akıldışı, yalnız semai akıldışını değil, yere ait akıldışını da ihtiva eder. Aklın vasıta kılınmasına, çıkarlar uğruna ve toplumsal tutkuların ve ilgilerin gerçekleştirilmesi yolunda kullanılmasına aklın hürriyeti denemez ve bu yolla Batılılaşma sağlanamaz. Ancak aktarımlar yapmak mümkündür. Bu, dışarıdan itmedir. Demokratik olmayan bir demokratlaştırma yahut zorla hürleştirme gibi. Kemalist hareket, tepkilere karşı koyarken, aklın akıldışına karşı muhtarlaşması ve hürleşmesi yönündeki bazı engelleri ortadan kaldırması kaçınılmaz olmuştur. Fakat birçok sebeple, yalnızca pozitivist akılcı bir yorumla yetinmiştir. Aklın vasıtalılığını ve antropolojik güdüyü güçlendirmiş, diğer taraftan aklın otoritesini akılcı bir otorite yönünde değiştirmeye yönelmiştir. Bu zayıflık onu pratik yaklaşımlara, eyyamcılığa, sübjektivizme, tavizciliğe yatkınlaştırmıştır."[1] Aklın putlaştırıldığı, akılcılığın değil, akıl dininin egemen olduğu aydınlanma ve hümanizm safhasının yetersizliğinden yakınan ve duygusallığa kaçılarak antropolojik alana düşüldüğünden şikayetçi olan bu değerlendirmeler, milliyetçiliği ve toplum değerlerini bir engel olarak kabul etmiş, bu konuda eyyamcı ve tavizkâr davranıldığına inanmışlardır. Bunlarca "hürriyet ve otorite meselesi Türk aydınlanmasında ve Kemalizm'de istenen gelişimi sağlayamamışsa, birinci sebep, nazari meleke noksanlıkları, sonra toplumların kendisinde her yeniliği öğüten ve bildiğini sürdüren antropolojik bataklıktır."[2] Türk toplumu bunlara göre, kabiliyetsiz bir bataklıktır. Bu şekilde düşünenlerin devrimlere yönelttiği tenkitler pek yerinde değildir. Gerçekte "Cumhuriyetin önderleri pozitivizmi klasik geleneği reddetmenin biricik aracı olarak görmüşlerdir. Onlara göre toplum, pozitivizmin çizdiği evrim şemasının dışında yanlış yaşıyordu ve değiştirilmeliydi."[3]

Marksistlerin şikayetleri daha değişiktir. "Onlara göre, milli mücadele, sömürgeciliğe karşı olan fakat iktisadi bir sistem olarak emperyalizmle çatışmayan bir savaştır. Devrimler yetersizdir. Klasik bir Batı anayasası kopyası olan anayasanın milli hakimiyet ilkesi ve cumhuriyet dışında, Türk toplumunun kalkınmasında yeni bir şey getirmemiştir."[4] "Türkiye'deki, burjuva devrimidir. Laikleşme süreci tamamlanmamıştır. Getirilen pozitivist espri, üretim güçlerinin gelişmesi açısından devrimci bir nitelik taşımadığı için, Batılılaşma süreci suni ve köksüz bir gelişim olarak kalmıştır. Pozitivizmin üretim güçlerinden kopuk ve ilkel şekli, resmi balolarla ve Türkçe tangolarla sembolize edilen dar bir Batıcılık anlayışını körüklemiştir."[5] Solculara göre hedefe ulaşmayı, yani yenilenmeyi engelleyen faktörler şunlardır: "1-Batının geçirdiği önemli tarihi çağların yaşanmamış olması, 2-İhtilalin halk veya sınıf hareketi olmaması, 3-İhtilalin ideolojik hareket olarak başlamaması, ideolojinin hareket esnasında hazırlanması, 4-Savaş ve ihtilalin içiçe gelişmesi, zafere her çeşit siyasi görüşü temsil eden bir koalisyon yönetiminde ulaşılması, 5-İttihat ve Terakkici kadronun iktidara sahip çıkmak isteme-

---

[1] Celal A. Kanat, *Aydınlanmadan Kemalizme Yetke ve/ya Özgürlük*, 174-175.
[2] Celal A. Kanat, *Aydınlanmadan Kemalizme Yetke ve/ya Özgürlük*, 13.
[3] Hüseyin Arslan ve Murat Belge ile birlikte Necdet Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, 145.
[4] Orhan Türkdoğan, *Kemalist Modelde Fert Devlet İlişkileri*, 39, 78.
[5] Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, 149-150.

si."[1] Bu sebeplerle bir burjuva devrimi niteliğinden öte gitmemiştir. Türk Marksistlerine göre en büyük başarılı adım laiklik de sınıf şartları değiştirilemediği, iktisadi devrim gerçekleştirilemediği için, başansızlığa mahkûm olmuştur. Böylece "Cumhuriyet laik temeller üzerine oturamamıştır. Takip ettiği siyasetle, büyük burjuvayı geliştirmiştir."[2] "Sadece hukuki değişmelerle yetinildiği için, laiklik devletin din etkisinden kurtularak bağımsızlaşmasını sağlayamamıştır. Tek tannlı dinler, geniş merkezi birliklerin kurulmasını sağlayan tanm ekonomisinin ürünüdürler. Böylece kapitalizm öncesi ilişkilerden kaynaklanan dini ideolojinin etkinliği, gerçek anlamda ortadan kaldınlamamıştır."[3] Marksistlerin din ile ilgili temel dayanaklannın yanlış olduğunu söylemek gerekecektir. Hıristiyanlık da İslâmiyet de tanm ekonomisinin ürünü değildirler. Aynca biri Roma gibi büyük bir merkezi birliğe, diğeri aşiret nizamının otoritelerine karşı tepki içinde gelişmişlerdir. Diğer tek tannlı din olan Musevilik ise zaten kavmî bir din olarak kalmıştır. Marksist yorumcu, kendisiyle çelişik biçimde şunu da söyler: "Dinî ideolojinin kaynağı olan küçük üreticilik veya küçük burjuvanın durumu, takip etilen iktisadi siyasetle daha kötüleşmiş, bu bakımdan Cumhuriyet tarihi karşı devrimler tarihi olmuştur."[4]

Bir başka Marksist yorumcunun tenkitleri, ileri ülkelerden geri olana şekli aktarmalarda ve yapı değişikliğine gidilmemesinde yoğunlaşmıştır. Ona göre "Atatürk devrimlerinin talihsizliği, henüz geri durumdaki yapısı değişmemiş bir topluma, daha ileri bir medeniyetin gerektirdiği kafa yapısını, yazı, kıyafet, takvim, kanun gibi araç veya sonuç niteliğinde olan şeyler yoluyla yerleştirme olarak anlaşılması, arkadan gelen nesillere de böyle tanıtılması oldu."[5] Marksistler de diğer birçok devrimci gibi Türk toplumunu, hiçbir medeniyetin içinden geçmemiş gibi Batı karşısında mutlak mânada geri bir toplum kabul etmişler, değerlendirmeleri buna göre yapmışlardır.

Daha köklü değişiklik, daha ileri hamleler yapılamayışında, eksiklik Mustafa Kemal'den mi, diğerlerinden mi geliyordu? Bazı solculann, sorumluluğu Mustafa Kemal'in dışındakilere yıkması, genel olarak devrimcilerin tercih ettiği bir yaklaşım oldu. "Mustafa Kemal daha ileri bir ekiple milletine daha ileri bir Türkiye bırakabilirdi. İşçiler kalifiye değil, kalfalar yetersiz ise, mimar, eserini daha mütevazi tutmaya mecburdur."[6] dediler.

Sağcıların tenkitleri, temel felsefe sapması, tarihilik iddiasının aksine tarihle kavga içinde olunması, millilik iddiasına rağmen milli kültürün bozulması, maneviyat yükselmesi iddiasına ters olarak manevi ve ahlaki buhranın artışı üzerinde yoğunlaşmıştır. Türkçülük iddiası da yerine oturmamıştır. Irkçılığa karşı çıkış gibi olumlu bir tavırla meseleye yaklaşıldığı şüphelidir. Devrimcilere göre "Gökalp'teki Çağdaş İslâm Türklüğü, Atatürk'ün millileşme mefkûresi ile bağdaşmaz."[7]

---

[1] Sabahattin Selek, *Anadolu İhtilali*, 703.
[2] Muzaffer Sencer, *Türkiye'de Siyasi Partilerin Sosyal Temelleri*, 153.
[3] Muzaffer Sencer, *Dinin Türk Toplumuna Etkisi*, 233, 270.
[4] Muzaffer Sencer, *Türkiye'de Siyasi Partilerin Sosyal Temelleri*, 153.
[5] Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 93.
[6] Sabahattin Selek'ten naklen, B. Kemal Çağlar, *Atatürk Denizinden Damlalar*, 131.
[7] Reşat Kaynar, "Atatürk'te Millileşme, Laikleşme, Çağdaşlaşma", *A.A.M.D.*, IV, 522-525.

Tenkitler Cumhuriyet öncesine dayanır. Said Halim Paşa'ya göre, "biz en mükemmel ve en muktedir unsurlarımızdan istifade edemiyoruz. Memlekete ıslahat adı altında kötü ve ahmakça yenilikler sokuyoruz. Islahatın icrasında başarısızlığımızın sebebi, zararlı olan şeyleri istemiş olmamızdır. İnkılaplar toplumun kendi milli eseri olmalıdır."[1] Görüldüğü gibi sağın dine ağırlık veren kesimi de yeniliklere karşı olmamış, ama bunun kendi eserimiz ve kendi bünyemize uygun olmasını istemişti. Mamafih, Cumhuriyetle başlayan yeniliklere tamamen karşı çıkanlarla, değişikliğin dayanaklarını ve yönünü beğenmeyenleri birbirinden ayırmalıyız. Sağcıların tenkidi derken, harekete temelden karşı çıkanlarınkini değil, cumhuriyeti, milli iradeyi, milli devleti, milliyetçiliği ve yenileşme hareketlerini benimseyenlerin hoşnutsuzluklarını kastediyoruz. Bunlar aynı zamanda hedefin küçüldüğü, maddileştiği ve daha önemlisi evrensel bulanıklığa sürüklendiği kanaatindeydiler. Hedef küçülmüş, bir taraftan da parçalar bütünleştirilememiş, dağınıklık giderilememiştir. "İmparatorluktan millet olma sürecine tam olarak geçilememiş, doyum noktasına ulaşılamamış, bu yüzden sosyal yapının dokusu zayıflamış, dış tesirlere karşı direnci kırılmıştır."[2] Milletleşme süreci, Türk hümanizmi denilen "Yunan-Latin kültürünün biricikliğini bir fetiş haline getirme"[3] ile heyecanını kaybetmiştir.

Yakın geçmişte, "Turancılık ve İslâm Birliği fikirleri, ikisi de manevi değerler üzerine dayanıyordu. Siyasetleri farksızdı. Büyük fikir peşindeydiler. Çünkü daha küçüğünü zihnimize sağdıramıyorduk. Üçüncü fikir Batıdan gelen maddeci fikre dayanıyordu. Dünya görüşleri milletlerarası görüşçüydü. Milletim nev-i beşer, vatanım ruy-ı zemin deniyordu. Batı sevdası ve ilericilik kavramı, birçok zıt fikri de yan yana getirebiliyordu. Yeni bir düzen, yeni bir hayat tarzı getiren Cumhuriyet, önceden açıklanmış bir programın uygulanması değil, kısa yıllara sığdırılmış bir sıra icraatın toplamı şeklinde oluşmuş ve bu toplam uzun bir süre içinde resmi bir ideoloji hükmünü kazanmıştır. Bu dönemin milli kültür ve eğitim alanında bir çok yanlış tasarrufu olmuştur. Kayıtsız şartsız Batı taklitçiliği, materyalizme kayma gibi. Yabancılaşma ve haktan kopma gibi."[4] Bu tenkitler, tek partinin içinden gelen, hem fikir adamı, hem icraat mevkiinde bulunan biri tarafından yapılmıştır. Temel felsefe sapmasını onlar daha iyi görebiliyor, takip edebiliyorlardı. Bu yüzden solcu kökten gelenler, "solculuğa karşı din eğitiminin geliştirilmesi, yeni Türk pozitivizminin sol akımlara karşı koyamadığı yolunda Hamdullah Suphi'nin meclisteki ve C.H.P. kurultayındaki konuşmaları"ndan[5] ve benzeri olaylardan hayıflanmışlardır.

Dindar milliyetçilere göre, Türk devrimi ile Rus ihtilalinin çağdaş olması, devrime çok çeşitli ve kapalı metotlarla fesat unsurlarının karışmasına ve maneviyat buhranının şiddetlenmesine sebep oldu. Kalitesizlik ve yetersizlik yaşandı. İstismarcı, kurnaz, menfaatçi ve Türk'ün yapısına uymayan sapık ideoloji takımı çoğaldı.[6] Aydınlar yetersizdi. "Devrimler kültür planında meşrutiyetle bile boy

---

[1] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, 54, 67, 68.
[2] Orhan Türkdoğan, *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme*, 8.
[3] Orhan Türkdoğan, "Modernleşmenin Yeni Boyutları", *İslâmi Araştırmalar*, 245.
[4] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 12-13, 94-95. Prof. Banguoğlu, 1948-1950 C.H.P.'nin Milli Eğitim Bakanıdır, Y.S.
[5] Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni*, 273.
[6] Bk. Osman Turan, *Türkiye'de Komünizmin Kaynakları*, 26, 118-129.

ölçüşebilecek aydınlar kazandırmamıştır. İkinci meşrutiyetin fikir adamları daha ciddi idiler. Cumhuriyet nesli, ya sığ bir pozitivizme saplanmış, ya iğdiş edilmiş bir Marksizm'e."[1] "Devrimcilere göre ise "yetersiz ve dar olan Meşrutiyetçi kadro idi."[2] Bu tartışmayı tarih bir yere oturtacaktır. Sığ da olsa pozitivizm, acaba kalkınmada hiç rol oynamadı mı? Tenkitçilere göre, ilmin gerçek anlamını değil, ilim dogmatikliğini getirdiği için, yüzeyde kalınmış, aldatıcı olmuş ve aktarmacılıktan öte gidilememiştir. "Resmi ideolojinin ilmi putlaştırması, bir dönem için ilimle özdeşleşmesini kolaylaştırmıştır. Ancak ilmin durağanlıkla bağdaşmasının imkânsızlığı, bu özdeşleşmeyi temelsiz kılmaktadır."[3] Temelsizlik, pozitivizmden veya ilimle özdeşleşmesinden gelmemektedir. "Devrimcilik, belirli şahıslarla zümrelerin tekeli altında, çeşitli ve birbirini tutmayan tefsirlere uğramış, bu yüzden kalkınmanın ana unsurlarından olan fikir ve sanat sahalarında beklenen gelişmeyi temin edememiştir. Aksine fikir hareketleri durmuş, kalite ve seviyesinden kaybederek sönükleşmiş ve donmuştur. Sanat ise marazi temayüllerin peşinde özlü muhtevadan mahrum olarak seyretmiştir."[4] Muhteva yerine "bir devrim taassubu yaratılmıştır."[5] Zaman ve şartlar itibariyle farklı olmakla beraber, devrim zihniyeti ve kökten değişiklik mantığı içinde iki devrim, Türk ve İran devrimleri mukayese edilmiştir. M. Arkoun'a göre, ikisinde de sarsıntılar, toplumun sembolik temellerine ulaşmış, her iki durumda, toplumlar sorumluluğu yüklenmek yerine, yok farz edilmiştir. Dış görünüşten başlayarak müşterek zihniyeti, müşterek varlık şeklinin sembollerini değiştirmeyi ümit etmişlerdir. İkisi de, delil ve iddiaları tenkidî incelmeye tabi tutmamışlardır. Birinde "gerçek medeniyet", diğerinde "müslümanların oybirliği ile ulaştıkları düşünce" delilleri, yerleşerek ya da yerleşmeye çalışan sosyal ve siyasi düzenin zorlayıcı gücüyle ilgilidir. Zihni donanım ikisinde de yetersizdir. Yolları açabilecek yapıcı bir düşünce biçimi oluşturma ihtiyacı devam etmektedir.[6]

Türkiye'de sembol değiştirme veya devrim taassubu, temel felsefe meselesinden kaynaklanıyordu. "Her toplum bir temel felsefe üzerine kurulmuştur. Bu felsefe kişide bir dünya görüşüyle sonuçlanır. Cumhuriyetimizin en zayıf yanı bu felsefe eksikliği olmuştur. Derin ve kapsayıcı felsefi temellere sahip olunduğu büyük bir güvenle söylenemez. Cumhuriyetin sembolizmi, kök salmayacak kadar yüzeyseldi ve estetik zenginlikten yoksundu. Kök salabileceği tek alan, okul çocukları arasında beklentilerin üretilmesi gibi en yapmacık mânada oldu ve yetişkin hale geldiklerinde söz konusu bu nesillerin beklentilerinin gerçekleşmesi mümkün olmadı."[7] Cumhuriyetin asıl çıkmazı işte bu noktada, yeni nesillerin yetiştirilmesi noktasındaki kargaşada ortaya çıkmıştır. Başlangıçtaki, milliyetçi, halkçı, inkılapçı, laik Cumhuriyet vatandaşı tipi, bu kavramlara verilen anlamlardaki tutarsızlıklar ve yetersizlikler yüzünden gerçekleşmemiştir. Zaman içinde Türkçü, İslâmcı, Marksist, gelenekçi, Amerikancı kozmopolit, bazen birkaçının

---

[1] Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, 143, 209.
[2] Tarık Zafer Tunaya, *Atatürk ve Atatürkçülük*, 19.
[3] D. Mehmet Doğan, *Bir Savaş Sonrası İdeolojisi Kemalizm*, 13.
[4] Mümtaz Turhan, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*, 32.
[5] Osman Turan, *Türkiye'de Komünizmin Kaynakları*, 137.
[6] Bk. Muhammed Arkoun, "İslâmi Bir Bakış Açısı İçinde...", *Cogito Düşünce Dergisi*, 56-59
[7] Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler 3*, 82, 243.

kanşımı tiplere yönelik faaliyetler, demokrasi ve fikir hürriyeti ile izah edilemez. Çocuk nasıl bir cemiyet için hazırlanacak, açıklığa kavuşmamıştır. Her şeyin para ile alınıp satıldığı bir cemiyete mi, eşitlik uğruna kan dökecek bir doktrine göre mi, hayatını yaşama felsefesine göre mi yoksa fedakârlık, feragat ve yardımseverlik gibi geleneksel değerlere göre mi yetişecek? Çocuk gelişmesinin ve çocuk düşüncesinin özellikleri hiç hesaba katılmadığı için, yapılanlar, yazılanlar, çocuğa fikir vermekten ziyade yazarların heveslerini ve hırslannı tatmin etmiş olmaktan ibaret olmuştur. Cumhuriyet döneminde bu kargaşadan en zararlı çıkanlar çocuklar olmuştur."[1] Bu duruma gelişe, Cumhuriyet devrimci kadrolarının ve yeni felsefenin sahip çıkmaması boşunadır. Onlar başka şeyler hayal etmiş olsa bile, oluşumun tabii neticesi bu olmuştur.

Cumhuriyet nesilleri, müsteşrik Papaz S. Zewemer'in Kudüs Cebeluz-Zeytun'da, misyonerler kongresinde yaptığı konuşmadaki gibi olmuş mudur? Şöyle demişti: "Siz müslümanların ülkesinde hem Allah'ı bilmeyen, hem bilmek istemeyen bir nesil meydana getirdiniz. Fakat onları Hıristiyanlığa sokmadınız. Böylece tam anlamıyla emperyalizmin dilediği gibi bir nesil meydana geldi. Büyük değerlere önem vermeyen, rahatlıktan hoşlanan, bütün çabasını şehvet ve ihtiraslanna harcayan bir nesil vücuda getirdiniz. Öğrendiğini ihtirasları için öğrenen, malı aynı gaye için kazanan ve nihayet üstün bir makama yalnız ihtirasları için gelip oturan bir nesil."[2] Bu sözleri müsteşrik Papaz gerçekten söylemiş olsun olmasın, birçok hakikati ifade etmektedir.

Devrimciler "Türk devriminin Türkiye'de Doğu kültürü yerine Batı kültürünü tesis etmiş"[3] olmasını uygun karşılıyor ve zaten bunu gerçekleştirmek istiyorlardı. Fakat milliyetçiler ve diğer sağcı kanat bundan rahatsızdılar. Kültür değişmesi, beraberinde hukuki yapıyı değiştiriyordu. Çünkü hukuk örfün bir uzantısıydı. Halbuki hukuk aktarılıyordu, yani kendi örfü lağvedilip, yabancı örf yürürlüğe giriyordu. Bu ise insan ve toplum tabiatına aykırıydı. Bu işin tahlil ve tenkidi Cumhuriyet öncesinde başlamıştı. 1908'lerde Ahmet Şuayb'a göre, "tarihte kurumlarını kökten değiştirmeyi başaran bir millet yoktur. Bazı ihtilaller sonunda yalnız isim değişir. Hiçbir kanun kurucu, kafasından çıkan kanunlan kavimlere kabul ettirme gücünde olmamıştır. Bir kavim, ihtiyaçlanna uymayan kurumlara uymaya ancak bir süre için zorlanabilir. Nitekim bir hayvana da ancak beş dakika, tabiatına aykırı bir vaziyet aldırılabilir. Baskı biter bitmez geçmişe geri döner. Yeni isimler altında eski kurumlar görünür. Hukuki kanun kurucuların görevi, kamu sanısı tarafından yazı ile tespit edilen adetleri düzenlemekten ibarettir."[4] Cumhuriyetle yapılanlar, kişinin kafasından çıkan kanunlardan ziyade, hazır kanun aktarma, bir mânada yabancı örf ithal etme idi. "Kanun İsviçre'den geliyor, bizde İsviçre'nin örfü yürürlükte oluyor, kendi örfümüz kaldırılıyordu."[5] "Batıdan alınan kanunların yeni ve acil ihtiyaçlara cevap bulmak üzere alındığı söylenemez. İslâm Hukuku'nun bir çok noktada yeterince işlenmemiş olduğu, tatbikatta bazı güçlükler yarattığı muhakkaktır. Fakat Batılı modernistlerin bu

---

[1] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 127-128.
[2] Ulvan Abdullah, Gençler İşte Davanız, Konya-1980'den naklen Azmi Süslü, *Atatürk ve Gençlik*, 26.
[3] Hamza Eroğlu, *Devrim Tarihi*, 8.
[4] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, I, 240-241.
[5] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 76.

ihtiyaçları karşılamaktan ziyade, ihtiyaç gerekçesine dayanarak bir hukuk devrimini ve o vasıtayla topyekün kültür değişmesini gerçekleştirmek niyetiyle hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Bizdeki değişiklikler, doğrudan İslâm Hukuku'nu değil, aileden başlamak üzere, İslâm toplumunun geleneğini ilgilendirmiştir."[1] Tahsin Banguoğlu, Ziya Gökalp'in devrimlerle ilgili şu sözünü nakleder: "Gazi Paşa'nın yaptığı bu inkılaplar çok iyi. Yalnız pek acele. Korkarım değer hükümleri sarsılacak."[2] 1924'te ölen Gökalp, devrimlerin aldığı nihai şekilleri, değer hükümlerinin son durumunu görememişti.

Eğitim birliğini sağlamak, iki tip farklı insan yetiştirmemek amacıyla çıkarılan Tevhid-i Tedrisat kanunu, geleneksel kültür ve eğitimle, yeni eğitimi kaynaştırıp birleştirmeliyken, bu birlik, birincisini yok ederek başarılmaya çalışılmıştı. İkilikten kurtulmada yapılan yanlışlık, eskiye dayanmaktadır. "II. Mahmud, medresesinin karşısına okulu koymak yerine medreseyi ıslah etseydi, bugün farklı noktalarda olurduk. Çağdaş düşünce ve klasik düşünce yan yana olunca, bunlar karşı karşıya geldiler ve cepheleştiler. Meseleyi ilk idrak edip bütünleştirmeye çalışan Mustafa Kemal oldu. Fakat O da Tevhid-i Tedrisat kanunuyla çareyi medreseyi kaldırmakta buldu. Medreseyi lağvetmese de olurdu. Tedrisat kanunu yayınlandıktan sonra aynı şeyler orada da okutulabilirdi."[3] Bu birliği sağlamak elbette kolay olmayacaktı, fakat sarf edilen bir çok emek gibi buna da inanılıp emek sarf edilseydi, sonuçlar farklı olabilirdi.

Devrimlerin tutunması için çeşitli yollar kullanılmış, hassas noktalar sıkça vurgulanmıştı. Bunlardan biri çok evlilik tek evlilik konusuydu. Bu kullanım, bilgisizlikten kaynaklanıyordu ama kötü uygulamalardan istifade etmesini biliyordu. İşin gerçeği ise şuydu: İslâm dört kadınla evlenmeyi kural olarak koymamış, sınırı belli olmayan çok evlenmeyi aşağı çekerek dörde kadar sınır tayin etmişti. Bunu da bazı zaruretlere dayandırmış ve çok ağır şartlara bağlamıştı. Dört kadınla evlilik bir emir değildi, teşvik değildi, tavsiye de değildi. Tavsiyesi ise tek eşlilikti. Günün şartlarından ve bazen de erkeğin meseleyi istismar etmesinden gelen bu izin kullanımı süregelmiştir. Cariye usulü de iddia edildiği gibi olmayıp, halk kesimlerinde hiç uygulanmamıştır. Uygulanan kesimlerde ise hizmet sınıfı gibiydi. Osmanlı'nın son zamanlarda, gerek savaşlar sebebiyle, gerek iktisadi sıkıntılardan dolayı, çok eşlilik ve cariye yok denecek kadar azalmıştı. Ailelerin küçülmesi, çekirdek aileye doğru gidiş, meskenin daralması, zaten bunu zorlaştırmıştı. Cumhuriyet döneminin başlangıcında, çok kadınla evlilikten söz edilebilecek bir durum yok gibiydi. Fakat devrim, şartlarla ilgili olan ve kural olmayan, dini olmaktan çok tarihi ve sosyal olan bu meseleden istifade etmek istemiş, devrimlerin tutunması için bunu bir koz olarak kullanmıştır.

Devrimleri bir yönüyle dini reformlar cinsinden hareketler gibi kabul edenler, bunu dine karşı gelişen reformlar şeklinde telakki etmişlerdir. Dini reformlar, dinin içinden çıkar ve kendi istikametinde gelişir. Türkiye'yi ve Mustafa Kemal'in yaptıklarını örnek olarak gösteren ve övgüler yağdıran M. İkbal, dini bir reform bulamadığı için, tenkidini de esirgememiştir. "Kâbe'nin perdesindeki yırtıkları

---

[1] Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, 104-106.

[2] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 55.

[3] İsmet Bozdağ, "Atatürk Kavga Sebebi Olmamalı" (Röportaj), 10 Kasım 1996, *Zaman Gazetesi*.

yeni bir örtü ile örtmedi, İslâmiyet'in gelişmedeki müsait durumundan faydalanmayarak, Avrupa'dan medeniyet adına yeni putlar getirdi."[1] diyor. Montgomery Watt da der ki: "İcmaya dayanan yeni değişiklikler ağır gider. Acelesi olanlar için icma kullanılmaz. Mustafa Kemal'in yaptıklannda bu görülür ve radikal hareketle İslâm bağlannı koparmıştır. Devrimlerin reform niteliğinde olmasının sebebi buydu. Din alimlerinin nüfuzunu kırdı ve memleketin hayat kaynaklarının kontrolünü Batılılaştıncılara emanet etti."[2]

Devrimci kadronun nazannda dini olan her şey yanlış, dindışı olan doğru idi. Mukayese lüzumu da görülmüyordu. Eski toplumlarda dine dayanan adetlerden mesela "Rodos'ta sakal tıraşı yasak idi. Isparta'da bıyıkların tıraş edilmesi mecbur idi. Yunan sitesinde giyilecek kostümler her sitenin kanunuyla tayin edilmişti. Eski Mısır'da sakal bırakmak hakkı sadece Firavunlara aitti."[3] diye kaydeden devrimciye göre bunlar anlamsızdı. Fakat bunu kınayan devrimciye göre şapka giymek, dinden gelmediği, medeni bir toplumun adetinden geldiği için anlamlıydı. Ama şapka giymek, eski toplumların dini emir ve yasakları cinsinden emir ve yasaklar zümresine dahil edilebiliyordu.

Hukukla çözümlenmek istenen kültür değişmesinin diğer önemli bir yönü de tarih şuuruna uzanmıştır."Yetiştirdiğimiz yarı aydınlar, büyük bir kavram kargaşalığı içinde değişik şeyler arıyorlardı. Biri Türklükten soğutulmuş, kendisine Hititler'den, Firigyalılar'dan, Lidyalılar'dan soy arıyordu."[4] "Kendilerine yeni cedler arayan aydınlarımız, Yunan'ı Moğol veya Hun'a tercih ettiler."[5] "Türklüğü bütünüyle Yunan-Latin medeniyeti camiasına maletmenin seferberliğini açtılar."[6] Bunlar, ilericilik aşkıyla tarihe engel olan"[7] kadrolarda meydana getirdiği bölünmeleri aşmıştı. Erol Güngör'ün dediği gibi, "Tarih'in ideolojik yorumu her zaman yapılmıştır. Fakat Türkiye'deki kadar hiçbir yerde, kitleler seviyesinde bir bölünme meydana getirmemiştir."[8]

Geçmiş bir bütün olduğu halde, seçmeler ve tercihler yapılmış, bununla da yetinilmemiş, başka geçmişlere aktarılmak istenmiştir. Devrimci, her ne kadar "Türk devrimi, tarihin inkân üzerine inşa edilmemiştir."[9] diyorsa da, tarihle çok kavga edilmiş, beğenilmeyen kısımların inkârı ile çok meşgul olunmuştur. Millete yeni bir ruh vermek ile "yeni bir millet yaratmak" birbirine karıştırılmıştır. Bir Batılı Türkler için bu anlayış hatasına Batılıların da düştüğünü söyler."[10]

Gibb der ki, "Tarih, geçmiş olaylardan şimdiki olaylar için anlam çıkarmak konusunda tarihçiye tuzak hazırladığı gibi, eylem adamına da tuzak hazırlar. Eylem adamı geçmişi çok çabuk çiğner ve karşısındaki olayın yüzeysel bir değerlendirmesiyle tatmin olur."[11] Sağcı kanada göre devrimler bu durumdaydı.

---

[1] M. İkbal, *Cavidname*, 190.
[2] W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, 250-251, 281-282.
[3] Sadri Ertem, *Laiklik I. Ekler*, 146.
[4] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 75.
[5] Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 13-14.
[6] Samiha Ayverdi, *Milli Kültür Meseleleri ve Maarif Davâmız*, 218-219.
[7] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 17.
[8] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 17-18.
[9] Tarık Zafer Tunaya, *İnsan Derisiyle Kaplı Anayasa*, 220.
[10] Jean Melia, *Mustafa Kemal ou Renovation de la Turquie*, 159 vd.
[11] Hamilton A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, 339.

Devrimlerden çok kimse ve çok grup, özellikle ideolojik tabiatta olanlar memnun olmamıştır. Osmanlıcılar ve İslâmcılar tabiatıyla memnun olmayacaklardı. Berkes'e göre, "İçinde din unsuru bulunan Ziya Gökalp'in harsçılık ideolojisine de aykın düşmekteydi. Atatürkçü görüşe en yakın görünen bu Türkçüler, kültür devrimleriyle uzlaşamamışlardır. Mesela Latin harflerine karşıydılar. (Necip Asım, Ayaz İshak, Fuat Köprülü vb.)"[1] Salt Batıcılar da, açıkça itiraz etmemekle beraber, yetersiz bulmuşlardı. Marksistlerin işine gelmemiş, fakat istismara müsait bularak istismar etmişlerdir. Saltanatçıların, hilafetçilerin, şeriatçıların, Türkçülerin, Müslüman Milliyetçilerin, komünistlerin, tamamen veya kısmen karşı çıktıkları bir devrimler manzumesi ile karşı karşıya kaldık. Gruplar, yeni hareketi özsüz, şekilci ve taklitçi buldular. Marksçı-Leninciler önceleri "zafer ve başarıları, gerçeği görmeyecek şekilde sömürgelerin emperyalizme karşı uyanması gibi yorumladılar ve millet olma hareketini Leninizm'e mal etmek istediler. Bu yorumlar tutunamadığı için 1960'dan sonra açıkça Atatürk'ü ve devrimlerini inkâr ettiler. Taklitçilik olarak gördüler. Laikliği burjuvaların işine yarayan bir silah sayarak müslümanı avlama taktiğine de girdiler."[2]

Sağcı ve solcu kanatlar, ikisi de mağdur olduklarına inanıyorlardı. Sosyalistler diyorlardı ki, Türkiye Cumhuriyeti bize haksızlık etti, bizi mağdur etti. Din ile daha çok ilgilendi. Dindarlar ise diyorlardı ki, devrimler bizi mağdur etti, solcuların işine yaradı, zaten ikisi de materyalist felsefeye dayalıdır, devrimler sosyalist kültürü besledi. Batıcılar da yeteri kadar Batılılaşamadıklarından, öze inilemediğinden yakındılar. Her taraftan yapılan bu şikâyetler devam etmektedir. Batılı sosyolog ve tarih felsefecileri bu durumu devrimciliğin yapısında mevcut zaaflarla açıklamaktadırlar. Devrimcilik, muhafazakârlığa tercih edilse de bu zaafları hesaba katmalıdır. Toynbee'ye göre "devrimcilik, mutlak olarak en iyisi olmasa da bir karakterin ifadesidir. Muhafazakâr, avcıyı görünce başını kuma sokan deve kuşu gibi geçmişe sığınır. Devrimci, gerçeği cesurca kabul eder ve gelecekte yapacaklarını düşünür. Muhafazakâr duygularıyla, devrimci aklıyla hareket eder. Fakat devrimcilik de yaratıcı olmaktan uzaktır ve toplumu muhafazakarlıktan daha tehlikeli duruma düşürebilir. Nasıl muhafazakarlık dış sebeplerin baskısıyla oluşan bir eskiye bağlılık biçimiyse, devrimcilik de aynı baskının meydana getirdiği bir kozmopolitliktir. Devrimciliğin yapısında mevcut iki zaaf vardır. Birisi başından beri devrimcilik bir taklittir, yaratıcı değildir. Başarılı olduğu takdirde bile, insanların içlerinde yeni yaratıcı güçler uyandıracağı yerde, taklit ettiği toplumun mekanik yapısını biraz daha geliştirmekten öteye gidemez. Türkler devrimci harekette hedeflerine erişseler bile, bu medeniyet mirasına ne katacaklar? İkinci zaaf, insanlara heyecan veremeyen bu başarının küçük bir azınlığa dünyevi mutluluk getirmesi, büyük çoğunluğun, hakim tabakanın hükmü altında pasif kalmasıdır. Bunlar pasif üyeler bile olamaz. Çoğunluğun kaderi, taklit edilen medeniyet içinde işçi sınıfı meydana getirmektedir. Mussolini'nin dediği gibi işçi fertler, işçi sınıflar olduğu gibi, işçi milletler de oluşabilir. Bu işçi milletler, devrimcilikte başarılı da olsalar, milli devlet de kursalar, Batılı toplumların gerçek üyesi değildirler. Muhafazakâr yok olmaktan kendini kurtarabilir, fakat yaşayan bir fosil gibi olur. Bunu tercih eden devrimci ise taklit etmeye çalıştığı medeniye-

---

[1] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 541, 517.
[2] Bk. Hilmi Ziya Ülken, *Cumhuriyetimiz*, 195-196.

tin bir kuklası olmaktan öteye geçemeyecektir."[1] Taklit edilen medeniyet "üçüncü dünya ülkelerine kültürel açıdan yayılmış ve sarsıcı sonuçlar yaratmıştır. Kendilerine yabancı ve hatta düşman bir gerçekliğe dönüşen yeni bir hayat düzeninde yaşamaya zorlamaktadır. Başka bir deyişle kapitalizm, kendi gelişme alanlarının dışında kalan toplumlara nüfuz ederek, milyonlarca insanı, tek ve devasa bir kitle haline getirmektedir. Bu milyonlarca insan, Batı medeniyetinin dış proletaryasını oluşturmaktadır. Bu gerçek 3. Dünya halklarının bir anlamda sokak serserisi olması demektir. Kurumsal ayrışma süreci Avrupa'da da benzer sonuçlar doğurmuştur. Ancak yıllar süren mücadelelerden sonra, iç proletarya, toplumsal zenginliğin artması, sendikalar vs. ile parya sınıfı olmaktan kurtulmuştur."[2]

b. Kültür Devrimi

Hukuk devrimi ile aynı zamanda kültür devrimi amaçlanmıştı. Bunun için hukuku bir kültür unsuru saymamak, medeniyetin evrensel bir özelliği kabul etmek ve milli kültürü bu hukuka uydurmak gerekiyordu. Hukukun örf, din, gelenek ve milli kültürle ilgisini pek düşünmemek, hukuku evrensel yönleriyle almak, akılcı mânada tabii hukuku esas almak, devrimci anlayışa göre doğru olanı bu idi. Gerekli olan kültür devrimi bu takdirde kolaylaşmış da olurdu. Böylece "devrimler, modern bir devlet kurmak amacının ilerisine geçtikleri noktadan başlayarak manevi değerler sahasına girmişti."[3] Devrimciye göre, "her devrimin, isterse sırf siyasi mahiyette olsun, yegâne dayanağı kültür olduğu için, kendi ideolojisine uygun kültür yeniliği yapması gerekir."[4] Kültür değiştirmek, değer değiştirmek demekti ve bu da hayatın gayesini ve anlamını değiştirmek gibi bir şeydi: "Din değiştirmek bir fert için ne ise, bir devrim de toplum için odur, yani hayatın gayesini ve anlamını değiştirmektir."[5] "Beşeri düşünce meselelerinin üç unsuru bulunur: Tecrübe, düşünce, değer."[6] Bunlar birbirine bağlıdır. Kökten değişmeler, toplumu başka çizgiye oturtabilir.

Batıda kültür devrimi, iki kolda kendini gösterdi. Marx'çı ve Nietzsche'ci kültür devrimi. Marksist ideolojiye kadar kültür devrimi kavramı kullanılmazdı ve onunla kastedilen şey de üst katlardaki siyasi-sosyal ve ideolojik değişmeleri ifade etmiştir. Liberalizme, kapitalizme geçiş, sosyalist fikirler, toplumun gerçek kültür yapısına ait değildirler ve değişmelerin bu kültür yapısına etkileri onları değiştirecek durumda olmamıştır. Mesela bir dil değişimi, din değişimi, harf ve yazı değişimi görülmez. En köklü görünen dini reform hareketi bile, sadece dinî bir kol şeklinde ilerlemiştir, imanı tamamen kaybetmemiştir. Kültür devriminde ise imanını kaybetme söz konusu olabilir. Değişme içinde değişmeyen bir öz ve mutlak olanın yansıması daima bulunduğu halde, kültür devriminde sürekli değişen vehimlere ve zanlara çevrilmiş bir algılama olduğu için, iman kaybedilebilir.

Kültür devriminin kahramanı Nietzsche'ye göre değerler âlemi, vehimler, zanlar âlemidir. Nietzsche, bunları sürekli değiştirmek isteğindedir. Değer hü-

---

[1] Arnold J. Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 195-225.
[2] Luciano Pellicani, "Üçüncü Dünya Ülkelerinde Demokrasinin Geleceği, İslâm Ülkeleri Örneği", *Türkiye Günlüğü*, 189.
[3] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 56.
[4] A. Refik Sıtkı, *İnkılap Psychologie'si*, 94.
[5] Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 187.
[6] Harald Höffding, *La Relativité Philosophique*, 139.

kümlerinin değişeceğini, gittikçe farklılıkların kalkacağını söylemekle beraber, şöyle de der: "Değer hükmü olmayan hiçbir millet yaşayamaz. Fakat yaşamak isterse komşusunun hükümlerinden ayrı hükümlere sahip olmalıdır."[1] Nietzsche'ye göre bu değerler sürüye aittir ve sürünün yaşaması içindir. Değer değişikliğini yaratıcılar, yani üstün insan yapar, üstün insan teşekkül etmeden değer değişikliği olmaz. "Değerlerde değişme, yaratıcılarda değişmedir. Yaratıcı olmaya mecbur olan, daima tahrip eder."[2] Türk devrimcisi, Nietzsche'ye uyarak iki cins ahlak görüyordu. "Pasif ahlak, dünyevi ahlak. Birincisi uhrevi, insanlığı mahkûm eden, bozan ahlak. Zayıf, hareketsiz, kayıtsız, teslimiyetçi ahlak. Diğeri faal, cesur, mücadeleci, yapıcı, dürüst, kahraman ahlakıdır. Uhrevi ahlak, zelil ruhlu, riyakâr, tembel ve hasud tipi yetiştirdi. Osmanlının saltanat ve medrese ahlakı bu idi. Atatürk'ün şahsiyeti ve telkin ettiği ahlak ikinci tip, yani dünyevi ahlaktır."[3] Nietzsche, Türk devrimcisinin uhrevi ahlak dediğine Hıristiyan ahlakı demiş, bunun karakterini kadınca faziletler diye nitelendirmiştir. Nietzsche'nin hayran olduğu Diyonizos ahlakının ikinci tip olduğunu belirten Türk devrimcisi, ancak bunun kurucusunun Yunanlılar olmadığını söyleyecektir. "Bu ahlakın ilahi sembolü olan Diyonizos ayinleri, oraya dışarıdan götürülmüş Türk ruhunun, Türk ahlakının bir geleneğidir. Eti ve Grek dini sistemlerinin karşılaştırılması bunu göstermektedir. O halde Nietzsche'nin ikinci çeşit ahlakının asıl sahibi ve kurucusu Türklerdir."[4] Uhrevi ahlakı atıp, dünyevi ahlaka kavuşmak, kendi malımıza kavuşmaktı. Bunun için miskin ve bize yakışmayan kültürün atılması gerekir. "İsmet İnönü, Arap kültüründen kopmak için"[5] dediğinde, gerçekte İslâm kültürü kastediliyordu. Harf devrimi de, niyet ne olursa olsun, getirdiği olumluluklar yanında, sonuç olarak bir kültür devrimine, İslâm kültüründen kopmaya vasıta oluyordu. Bu mesele Osmanlı döneminde dile getirilmiş, fakat kimlik değiştirme endişesinden dolayı üzerine gidilmemişti. O zaman bazı kolaylıklarla beraber, Osmanlı camiasında birlik sağlayabilme maksadını taşımıştı. Latin alfabesinin kabulünde, Yahudi, Rum, Ermeni, Arnavut vb. Osmanlı unsurlarının ve Türklerin birbirini anlaması ve aralarında köprü kurulması, bir nevi "Esperanto" olması için yapılan teklifin rolü olduğu anlatılır. 1911'de Elizer Ben-Yahuda'nın oğlu Itamar Ben-Avi'nin bu konuyu Mustafa Kemal'e açtığı, Mustafa Kemal'in bundan etkilendiği kaydedilir.[6] "Uhrevi ahlak," "İslâm kültürü" gibi adlarla değiştirilmek istenen değerler nizamı, Watt'ın dediği gibi köklü bir değişiklikle gelmişti. "Köklü değişiklik, Hz. Muhammed'in eski akidelerin yerini İslâm'ın alması şeklinde Mekke'deki reform"[7] hareketi idi. Fakat toplumun eski kültürel değerlerinin çoğunu devam ettirmişti. Olumlu değişmelere engel olmayan İslâm, Türkler'in kimliği olmuştu. Kültür olarak böyle bir köklü değişme pek ender olan olaylardandır. Üstelik bir zorlama olmadan vuku bulmuştu. Sonra kimliğin alt katmanları değişmemiş, yeni bir terbiyeye tabi tutulmuştu. Sosyal nizam ile ideal sistem arasındaki münasebet çok iyi kurulmuştu. Şu veya bu sebepten Osmanlı-

[1] Friedrich Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Dedi*, 72.
[2] Friedrich Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Dedi*, 73.
[3] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri* II, 83.
[4] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri* II, 80-81.
[5] Hasan Hüseyin Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din Devlet İlişkileri*, II, 178.
[6] Uluğ İğdemir, *Atatürk'ün Yaşamı*, I, (1881-1918), 23-25.
[7] W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, 79.

nın dağılmasıyla bu hayat tarzı yara almış, bozulmalar olmuş, siyasi teşkilatları dağılmıştı. Şimdi Türk için yeni bir hayat tarzı, yeni bir kültür nizamı peşine düşülmüştü. Değerleri değiştirilmek isteniyordu. "Türk devrimi değerlerin devrimi"[1] olmalıydı. Yani, Türklere, ikinci kez toplum olarak köklü bir değişme arzusu telkin ediliyordu.

Kültür devrimini "Gallagher, bir toplumun başka bir medeniyete katılma çabası, toplumun kültür kimliğinin değişmesi,"[2] olarak nitelendirir. Türk devrimcilerine göre ise "Türk devrimlerinin getirdikleri, Batının değerleri değil, insanlığın malı olmuş değerlerdir."[3] Burada insanlığın malı olmak, Batı'nın malı olmak anlamına geliyordu. "Kültür ihtilali" de denilen kültür devriminden neyin kastedildiği, her şeye rağmen çok açık değildir. Bazılarına göre, "kültür ihtilali, teknik ve sınai gelişmeyi başlatabilmek ve yürütebilmek için gerekli olan kültürel şuurun değişmesi"dir.[4] Fakat şuur değişmesi sırf tekniğe ve sanayie yönelik değildir. Buraya varabilmek için, devrimciye göre geçmiş ile ilişkinin bile kesilmesi gerekir. Nitekim Türk devrimlerinde bu yapılmıştır. "Günlük hayatı düzenleyen kanunlar değişti. Geçmiş ile ilişkiler kesildi. Avrupalılık kabul edildi. Komünistlerde olmayan asıl kültür ihtilali örneği Türkiye'de olmuştur. Onun ayrıldığı önemli nokta, diğer kültür ihtilalleri, o ülkeleri Avrupa'dan uzaklaştırdığı, meçhul bir yöne sürüklediği halde, Türkiye'dekiler, Avrupa yolunu açan tek kültür ihtilali oldu."[5]

Kimlik değişmesi şeklinde neticelenecek kültür devrimi görüşü, Gökalp'inki ile çelişmektedir. Gökalp sistemi ile Cumhuriyet devrimlerini karşılaştıranlar, şu noktalara parmak basmışlardır: "Gökalp sisteminde hayal payı fazlaca olan milli sınırlar meselesi bir yana, sosyal değerler, yerine oturtulmuştu. Milli müesseselerin temelini değer hükümleri teşkil ediyordu. Cumhuriyet devrimcileri ise topluluğa bir mekanizma gözü ile bakıyorlardı. Mekanizmanın parçaları, yedekleriyle değiştirilebilirdi. İnşacı idiler ve bir mühendis gibi bakıyorlardı. Gökalp ise doktor gibi bakıyordu. Uzviyetçi idi. Topluluğa, bir canlıya yaklaşırcasına yaklaşıyordu."[6] Bir uzviyet, günün birinde arızalanır ve devamı güçleşirse, tedavi edersiniz, bir veya birkaç parçasını tamir edersiniz, hatta değiştirebilirsiniz, çıkarıp atabilirsiniz. O kendisi olarak yaşamaya, daha güçlü olarak hayata devam eder. Bütün parçalarını değiştiremezsiniz. Kalbi, ciğerleri, hele beyni değiştirdiğiniz zaman, o canlı artık başkasıdır. Belki yaşaması da tehlikeye girer. Önemli olan aynı uzviyeti yeniden işler hale getirmektir. Milletler için de durum budur. Gökalp sistemi buna müsaitti. Mühendisin yaptığı ise yıkıp yeni bir bina kurmaktır. Ama bu bina artık eskisi değildir. Mekanist ve uzviyetçi yaklaşım bu farkları taşımıştır.

Halka rağmen halkçılığın yapılacağı yerler olabilir. Gökalp'in deyimiyle ona medeniyet götürmek gerekebilir. Fakat kültür değerlerinde, inançlarda, iktisadi uygulanabilirlikte, halka rağmen halkçılık yapmak, ters bir yoldur. Halk kültürün kaynağıdır. Kültür devrimi, ancak başka kültürler adına yapılabilir. Çünkü bir

---

[1] Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 166.
[2] Gallagher'den naklen Emre Kongar, *Atatürk ve Devrim Kuramları*, 443.
[3] M. Vehbi Tanfer, "Türk İnkılabının Evrenselliği", *A.A.M.D.*, XI, 495.
[4] Gustav Adolf Sonnenhol, "Atatürk'ün Kültür Devriminden Geri Dönülemez (4-4-1981)", *A.G.A. H.A.K.Y.*, 8-9.
[5] Gustav Adolf Sonnenhol, "Atatürk'ün Kültür Devriminden Geri Dönülemez", *A.G.A. H.A.K.Y.*, 9.
[6] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 55-56.

kültürün dışında, muhakkak başka kültürler vardır ve bir kültürün kökten değişmesi, mutlaka başka kültürler adına olabilir. Gökalp sistemi bu bakımdan diğeriyle uyuşmuyor görünüyor. Fakat acaba Atatürk'ün anlayışı ve hedefi gerçekten köklü bir kültür devrimi mi idi? "Atatürk devrimlerinin en önemlisi kültür devrimidir"[1] deniyordu, ama bunu bir başkası söylüyordu. Bir şey ona rağmen yapılmamakla beraber, istikrarsızlıklar, çelişkiler içinde acele kararlar söz konusu olabilirdi. Niyetlerle ameller, şu veya bu sebepten tutarlı olmayabilirdi. Atatürk çoğu kez kültürden, antropologlann anladığı mânadan ziyade, bilgi ve medeniyet seviyesini anlıyordu veya öbürünü hemen buraya çekiyordu. "Yüksek ve inkılapçı bir kültür seviyesine varmak için önümüzdeki yıllarda daha çok emek vereceğiz."[2] derken bir bilgi ve gelişmişlik seviyesini kastediyor gibiydi. Onun yönetici arkadaşlanndan biri, "kültür yolundaki ilerlememizi devrimlerin hızı ve şiddetiyle yapmak, sosyal kanunlara yeni bir kanun eklemek zorundayız."[3] derken mesele biraz daha açık hale geliyor ve devrim, değer değiştirmekten ziyade, seviyeyi yükseltmek, sosyal yapıya yenilerini ve iyilerini katmak için bir hız ve kesinlik olarak düşünülüyor gibiydi. Atatürk milletin seciyesini, yani duygulannı değiştirmek niyetinde değildi ve zaten buna muvaffak olamazdı. Ona göre "kültür, zihni bir meseledir ve zeminle mütenasiptir. O zemin milletin seciyesidir."[4] Zemin kendine aittir. Değişme ancak onunla mütenasip olabilir. Seciyeyi daha çok ifade eden değerler ve kültür özü, sırf zihnî bir alan değildir. Gerçek bir kültür devrimi, başarılı olunup olunamayacağı, gerçeğe uyup uymayacağı bir tarafa, Atatürk'ün milliyetçi tavrı ile çatışmaz mıydı? Milliyetçiliği elbette muhafazakârlıkla özdeşleştiremeyiz, fakat ister istemez milliyetçiliğin muhafazâkar bir yönü vardır. Çünkü kimlikle ilgilidir. Kimlik hafızaya bağımlıdır. İçtimai hafıza kaybolursa, kişide olduğu gibi toplumda da kimlik buhranı başlar. Milliyetçilik, ileriye açılma, fakat kimliği bozmadan bir açılma ise, değişmeyen bir özü mecburi kılar. Kültür devrimi ile milliyetçiliğin çatıştığı noktaları iyi tespit etmelidir.

Meseleye başka açılardan bakanlar olmuştur. İsmet Giritli'ye göre "Atatürk devrimlerinin Türk milletini yabancılaştırdığı iddiası, din softalarının yersiz görüşüdür. Milli gelenekler denenler, Arap'tan, Yunan'dan, şuradan buradan alınan, zaten yabancı unsurlardır. Mecelle, medrese, Arap harfleri, yabancı giyim kuşam, kadının köleliği, halifelik, uyuşukluk yuvası tekke vs. gibi."[5] Bu anlayış, Türk'ün bir kimlik ve kültür şahsiyetinin henüz oluşmamış olduğu tezine dayandırılmıştır. Bu tezde hiçbir şeyin henüz özümsenmediği, kendine maledilmediği, hep ariyet olarak durduğu kanaatı hakimdir ki, doğru olduğu iddia edilemez. Bir kültür sistemi kavim yapısını aşmış ama kendisi olarak, devam edip diğerlerine açık hale gelmiştir. Alınanları kendisiyle bütünleştirmiş, özümsemiştir. Buna Batı'dan aldıkları ve alacaklan da dahildir. Eğer bu sosyal kimlik güveni oluşmamışsa, şahsiyet başkalaşır, başka bir kimlik oluşur. Batı'dan alınanları ve alınacakları "şuradan buradan" saymayan görüşler temelden yabancılaşmaya mazeret

---

[1] Cevdet Perin, *Atatürk Kültür Devrimi*, 17.

[2] M. Tayyip Gökbilgin, "Türk Toplumunda Bir Kültür Devrimi Olarak Devrimcilik", *Atatürkçü Düşünce*, 421.

[3] Dr. Reşit Galip'in 19 Şubat-1932'de Halkevlerinin açılış konuşmasından, Cevdet Perin, *Atatürk Kültür Devrimi*, 7.

[4] *Atatürk'ün Kültür ve Medeniyet Konusundaki Sözleri*, VIII.

[5] İsmet Giritli, "Kemalist İdeoloji ve Nitelikleri", *T.İ.B.U.A.S.*, 292-293.

kapıları aramıştır. Halbuki "her cemiyette ruhi hayat ve muhtevanın özünü teşkil eden unsurlar, kültürün bütün kısımlarını bir araya toplayan düğüm noktaları gibi sayıldığından zorla tadil ve tahrip edilmemeleri lazımdır."[1] Mümtaz Turhan devamla der ki: "Dünyanın her tarafında şimdiye kadar incelenen güdümlü kültür değişmelerinin hemen hepsinde ya kısmi veya tam sosyal çöküşlerin, düzensizliklerin, aksaklıkların meydana geldiğine işaret edilebilir. Bunun sebeplerinden biri değişmeyi idare eden şahısların iki kültürden birini veya ikisini tanımadıkları ileri sürülmektedir."[2] Türk devrimcileri iki kültürü tam olarak tanımıyorlar mıydı? Hepsi için değil ama, bir çoğu için bunu söylemek mümkündür. De Gaulle'ün yaptıkları ile Atatürk devrimlerini karşılaştırırlar. "Biri bir cumhuriyeti görmüş, diğerini kurmuştur. Siyasi düzende köklü değişiklikler yapmış ama toplumun kendisini değiştirme işine girişmemiştir. Atatürk devrimleri ise eski düzene son verip, değer ve sembol değiştirmesi olarak anlaşılmış ve yeni bir toplum oluşturulmak istenmiştir."[3] "Milli değerler sistemi zedelenmiştir."[4] "Bir çeşit kültür ihtilali ile milli kültürden uzaklaşma sahneye konmuş, Türk milleti tersine zorlanmıştır."[5] "Esas kültür devrimcisi olması gerekenler bile bizim kadar kültür tahribatı yapmadılar. Rusya işçi sınıfı kültürü yaratma sevdasından vazgeçmiş, dil devrimini kendisi için değil, himayesindeki Türkler için münasip görmüştür. Çin, kültür ihtilaline dili almamıştır."[6] Türkiye'de ise "kültür devrimi ile Türk kültürünün kaynaklarına konan engeller, yeni nesilleri manevi gıdadan ve mazi bağlarından mahrum etmiş, Marksizm gelişmiştir."[7] Gelişen Marksist solun temelsizliği ve yanlışlıkları bir tarafa, kültür devrimi kavramıyla Türk milletine ait olan bütün değerler küçümsenmiş, alay edilmiş, terk edilmesi istenmiştir. Türk kültürü ve gelenekleri üç şeye irca edilmiştir: Falaka, kenef, çok karılılık. Dilin tahribi, tarihin ve tarih şuurunun tahribi, Türk bayrağının kadın uzvunun sembolü olduğu iddiası, İstiklal marşını değiştirme teklifi,[8] dine ve din adamlarına hakaret, Türk halkına hakaret, dini-millî sembollere hakaret, Türk solcusunun yaptığı sıradan işler haline gelmiştir. Milli hedefle başlayan işler, kültür devrimiyle, hedefe karşı bir duruma düşmüştür. Milli kültür (esasen bu deyim yanlıştır. "Kültür zaten millîdir, millete has değerler topluluğudur."[9]), zenginleştirilmek istenirken yıkılmaya çalışılmıştır.

Halkevlerinin amacı, Türk halk kültürünün araştırılıp gün ışığına çıkarılması, yeni metotlarla işler hale getirilmesi iken, buna ilkel kültür veya yabancı kültür istilası diyerek, her şeyiyle gerçekten yabancı kültür unsurlarıyla yer değiştirme faaliyetine girişilmiş, "halk kültür devrimi" yapılmak istenmiştir. İddiaların aksine tarih ile de ilgi kesilmiştir. "Yeni oluşmakta olan kültürün millî tarih tabanına

---

[1] Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 327.
[2] Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 331.
[3] Mattei Dogan, "Atatürk ve De Gaulle", *T.İ.B.U.A.S.*, 108.
[4] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 17.
[5] Osman Turan, *Tarihin Akışı İçinde Din ve Medeniyet*, 224.
[6] Osman Turan, *Türkiye'de Komünizmin Kaynakları*, 150-151.
[7] Osman Turan, *Türkiye'de Komünizmin Kaynakları*, 34.
[8] Bk. Mümtaz Turhan, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*, 41-46.
[9] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 18.

oturmasını sağlamak"[1], anlamsız görülmektedir. Köklü kültür değişmesi başka kültürlerle yer değiştirme gibi bir kültür devriminin millî tarihle ilgisi yoktur. Kültür devrimi, bilgi ve bilim devrimi demek değildir. "Eğer Türkiye birtakım modern gelişmeleri yakalayabilmişse, bunu geleneksel değerlerine borçludur. Sadece bizde kökü olan değerlerden hareket etme imkânımız vardır. En başta bağımsız bir ülke olmamızın garantisi budur. Bunu bilen Avrupa her platformda geleneksel Türkiye'yi muhatap almıştır. Cumhuriyetin çağdaşlık tutkunları da her buhranda millî değerleri yardıma çağırmışlardır. Ellerindeki tek gerçek malzeme, tarihi Türk milleti olmuştur."[2]

Tahribatına rağmen kültür devrimi diye arzu edilen ve planlanan değişiklikler tam olarak gerçekleşmiş ve hayata geçmiş midir? Daha genel manada, devrim denilen hamleler gerçekten her şeyi yeni bir zihniyete sokarak değiştiriyor mu? Yoksa değişen ve değişmeyenler ve aralarındaki ilişki her zaman sözkonusu mu olmaktadır? Dün ve bugünün yeni bir karışımı mı karşımıza çıkmaktadır? Sabri Ülgener der ki: "Belli bir çağın dünya görüşünü örgüleyen çeşitli fikirler zamanla üstüste yığılır ve tabakalanırken, altta ve derinde kaldığı sanılanlar şaşılacak bir sebatla vakit vakit üst tarafa rengini vermekte gecikmezler. Tarihin her büyük dönemecinde dün ve bugünün karışımı ile karşılaşırız."[3] "Son birkaç yüzyılın en yakın inkılap seneleri de dahil, bunca şekil ve kalıp değişikliği ile dünden bugüne devrettiği insan, ruh ve zihniyet yapısı ile eskisinden çok az farklıdır."[4]

Kültür ihtilali veya devrimi büyük bir iddiadır. Normal gelişmenin yerine konmak istendiği için, zarar vermesine verir ama, kültür şahsiyeti devam ediyorsa, fazla değişen bir şey yoktur. "Almanya'ya gitmiş olan Türk işçileri, ülkelerine döndüklerinde, eski hayatlarını, değişiklik yapmadan sürdürüyorlar. Bu da bir kültür ihtilalinin ne kadar güç olduğunu gösteriyor."[5]

c. Devrimlerde İç Çelişkiler

c1. Zirvedeki Fikir Çeşitliliği Çelişki mi?

Önümüzdeki bölümlerde biraz daha tafsilatlı görmeğe çalışacağımız Batılılaşma konusunda çekilen sıkıntılarda, tepeden başlayarak aşağı doğru inen, kadronun fikir bunalımlarının, istikrarsızlıkların, çelişkilerin rolü olmuştur. Bunun incelenmesi, belki bazı noktaları aydınlatabilir. Aynı zamanda Atatürk devrimlerini farklı açılardan yorumlamaya sebep olmuş olabilir ve "görüş açısı ve çıkar farklılıkları"[6], yukarıdaki belirsizlik veya çelişkiler izah edilmiş olabilir. Bu çelişkiler her araştırıcının dikkatini çekmiştir ve yorumlamak ihtiyacını duymuşlardır.

Önce biliyoruz ki tenakuz ve değişmeler beşeri ve umumi bir meseledir. Bundan kurtulan enderdir. İstisnalar hariç, büyük adamlar bu duruma daha çok maruzdurlar. Çünkü bunlar sıfır noktada bulunmazlar. Artı ile eksi arasında gidip

---

[1] Abdurrahman Çaycı, "Atatürk ve Kültür Alanında Çağdaşlaşma", *Atatürkçü Düşünce*, 828.

[2] Cengiz Aydoğdu, "Osmanlı Modernleşmesinin Zihni Sefaleti", *Türkiye Günlüğü*, 126.

[3] Sabri F. Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar, İzmler*, 50-59.

[4] Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 207.

[5] Gustav Adolf Sonnenhol, "Atatürk'ün Kültür Devriminden Geri Dönülemez (4-4-1981)", *A.G.A. H.A.K.Y.*, 11.

[6] Orhan Türkdoğan, *Kemalist Modelde Fert-Devlet İlişkileri*, 32.

gelebilirler. Artı ile eksi arasında ancak elektrik cereyanı verilebildiği gibi. Ama bu durum, bir taraftan da aydın bunalımında, hatta toplumsal bunalımda rol oynamıştır.

O devrin bütün mütefekkirlerinde ve yöneticilerinde fikir değişiklikleri, çelişkiler görülür. Ziya Gökalp epey fikir değiştirmiştir. "Ama bu durum Gökalp'in memleketine yaptığı hizmeti küçültmez."[1] Çelişki ve tutarsızlıklar, sağdan soldan her türlü fikir ve icraat adamlarında görülür. Akşam pozitivist, sabah dindar, bugün ferdiyetçi, ertesi gün toplumcu olabildiler. En umulmayacak insanlarda bile, en azından bir fikir değişikliği olmuştur. Bu çelişkiler ve fikir bunalımları, o günlerin devamı olarak bugün de mevcuttur.

Mustafa Kemal'in dinî inanç konusunda zaman zaman bunalıma düşmüş olması, yahut da arayış içinde bulunmuş olması muhtemeldir. "İsa, zamanının sonsuz sefaletlerini idrak etmiş ve genel acılar içinde olan devrinde, âlemde gerçekleşmeye başlamış olan, şevkatseverlik gereğini din halinde tercüme etmek ve anlatmak yolunu bildi"[2] derken Nietzsche'nin tesirinde gibiydi ve dine üstten gelen şeklinde bakmıyordu. Din anlayışında Naturizm nazariyesine, bazı antropologların yorumuna kapıldığı da görülmektedir. "İptidai insanların ilk hislerinin tabiat kuvvetlerinden korku olduğu, ata korkusuna döndüğü, sonra kabilelerde bu ata korkusunun yerine Allah korkusu geçerek, insanlann kafalarında ve hareketlerinde hesapsız yasaklar yaratmış olduğu, toplulukların başına geçen insanların gökten emir ve yetki alarak, bu korku ve yasaklarla onları idare ettiği, tabiatın esiri olan insanın sonra bunların esiri olduğu, hürriyet ve haklara, bu uluhiyet fikrinden kurtulup, yani gökten yere indirildikten sonra kavuşulduğu"[3] felsefesine sahip olmak istediği olmuştur. Naturizmden başka A. Comte ve E. Durkheim'in izleri de görülür. Der ki: "En büyük ahlaki şe'niyet sahibi bir faile racidir. O fail yalnız ve ancak cemiyettir. Ondan başka fail yoktur. Uluhiyet de tebdil edilmiş, timsali bir şekilde düşünülmüş cemiyette müdemiçtir. Cemiyet, kesif bir fikri ve ahlaki faaliyet mihrakıdır. Ahlakın kutsallığının bağlandığı varlık, cemiyettir."[4] Eğer kaynaklar doğruysa, el yazıları üzerinde kalem oynatılmamışsa, göreceğimiz diğer fikirleriyle bunlar tenakuz teşkil etmektedir.

Auguste Comte ve Emile Durkheim'in sosyolojizmine* kapılan ve toplumcu bir hümanizmin işine yarayabilecek kapıyı açık tutan, çünkü kutsallıkla insanı birleştirmiş gibi anlaşılmaya müsait görünen Mustafa Kemal'in bu yönelişinden cesaret alanlar, Onun, iyi bir hümanist olduğunu ve son zamanlarında dinsiz olan Tevfik Fikret'in Tarih-i Kadim şiirini, yapılması gereken devrimlerin kaynağı olarak gördüğünü kaydederler.[5] "Laisizm yönünden Abdullah Cevdet'in iddiaları ile Mustafa Kemal'in düşünceleri arasında büyük benzerlikler olduğu ileri sürül-

---

[1] Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri (Wyndham Deeds'in tanıtma yazısı)*, 7.

[2] 1914, Ruşen Eşref'den naklen *Düşünceleriyle Atatürk*, (Arı İnan) 165.

[3] *A.E.Y.D.K.D.*, 451-456 (Hürriyet, 2-7).

[4] *A.E.Y.D.K.D.*, 362-363, (Millet, 12-13); A. Afetinan, *Medeni Bilgiler ve Atatürk'ün El Yazıları*, 21.

* Her şeyi cemiyetle izah etme, her şeyi cemiyete irca etme, cemiyeti ilahlaştırma.

[5] Bk. Atilla Yargıcı, *Kemalizmin Fikir Kaynakları, Tevfik Fikret-Abdullah Cevdet-Ziya Gökalp*, 15.

müştür."[1] Bu görüşlerin dayanakları o kadar da açık ve sağlam değildir. Tevfik Fikret'in bedbin ikinci döneminden değil, hürriyet ve vatan konusunun ağırlığını teşkil ettiği birinci döneminden etkilendiği daha doğrudur. Avrupa'dan damızlık erkek getirmeyi teklif eden Abdullah Cevdet'le Mustafa Kemal'i aynı düşünce yapısında ele almak doğru olmaz. Sadece laiklik noktasından Abdullah Cevdet'le ve daha birçok kişiyle benzerliğe düşmüş olması söz konusu edilebilir ki, bu dahi tartışılabilir bir konudur.

3 Aralık 1916'da Anadolu'yu gezerken aldığı notlarda, Mustafa Kemal şöyle diyor: "Allah'ı inkâr mümkün mü? eserini* bitirdim. Bütün feylesoflar, çeşitli dinlere bağlı biyolojiciler, akılcılar, maddeciler, hukukçular, mütefekkirler, tasavvufçular, hepsi ruhun varlığı yokluğunu, ruhun ve maddenin bir veya ayrı olup olmadığını, ruhun ebedi olup olmadığını inceliyor. Bu incelemelerde ilim ve fenne dayananlar kabul. İmam-ı Gazali, İbn Sina, İbn Rüşd gibi müslümanların demeçleri de bayağı görüşlerden büsbütün başkadır. Yalnız ifadelerinde çok sembol var. Dindar mütefekkirler, ilim, fen ve felsefeyi din kurallarının yorumu için evirip çevirmeye gayret göstermişler."[2] İlim ve fenni dine tercih eder gibi görünen, ilim ve fenne uygunluğu nispetinde dini, kabule şayan gören bu fikirlerinde, pozitivizm-din ilişkisini düzenlemek ister gibidir. Bu durum, dini ferde bırakmanın, din ve devleti ayırmak istemenin bir fikir merhalesidir. Yoksa Onu dinin dışında düşünmek, arayıcı karakterindeki bazı bunalımlara rağmen dinsiz saymak mümkün değildir. İstiklal savaşı yıllarında, Garp cephesinden Rauf ve Adnan Beyler'e şu şifre telgrafı çekmişti: "Garp cephesindeki ordularımız tevfikat-ı sübhaniyeye (Allah'ın yardımına) istinaden Ağustos'un yirmialtıncı Cumartesi günü düşmana taarruza başlayacaktır. Rauf ve Adnan Beyefendiler'e yazılmıştır. Başkumandan Mustafa Kemal." Bu telgrafla ilgili olarak Peyami Safa 1959'da şöyle yazmıştı: "Atatürk Büyük Taarruza giderken, Türk tarihinin en nazik anında, yalnız milletine, ordusuna, kendisine değil, aynı zamanda bilhassa Allah'ın yardımına dayanıyor, şifresinde de yalnız bunu belirtiyordu. Bu şifre iki kişiye gönderildiği için halkın maneviyatını yükseltmek gibi bir propaganda hedefi yoktu. Atatürk samimi idi. Atatürk'ün o tarihte de laik zihniyetli bir insan olduğuna şüphe yoktur. Fakat harp gibi maddi ve büyük bir devlet işine dini inançları karıştırmakta hiçbir mahzur görmüyor, hatta bunu lüzumlu telakki ediyordu. Yani laikliği bazı devrimciler gibi anlamıyordu. Yoksa resmi bir şifrede Allah'ın yardımından bahsetmesine hiç lüzum yoktu."[3] 27. Alay Komutanlığına yazdığı emirnamede "İnşallah düşmanı kâmilen geri attıktan sonra, onun siperlerine kadar karşı taarruza kalkılmalıdır." demişti. Yine Kuzey Grubu Komutanlığına yazdığı raporda, "Allah'ın yardımıyla ağır zayiat verdirilerek"[4] diye yazıyordu. Bu rastgele bir kültür kullanılışı, sıradan bir alışkanlık değildir ve Atatürk'ü başarısız kılmamıştır. Fakat yine de, şahsi olarak, şu veya bu şekilde inandığını, dün-

---

[1] T. Çavdar, (Türkiye'de Burjuva-Demokratik Düzene Yönelik İlk Hareketler- Ülke Dergisi- 1978/4, 243)'den naklen Celal A. Kanat, *Aydınlanmadan Kemalizme Yetke ve Özgürlük*, 107.

* Flibeli Ahmet Hilmi'nin Kitabı.

[2] M. Sunullah Arısoy, *Mustafa Kemal Atatürk'ün söyleyip Yazdıkları*, 262.

[3] Peyami Safa, *Din, İnkılap, İrtica*, 130.

[4] Bk. İsmet Görgülü, "Atatürk'ün Arıburnu ve Anafartalar Muharebelerinde Emir ve Raporlarından Bir Demet", *A.A.M.D.*, VIII, 99-100.

ya, devlet, hatta millet işlerine karıştırmamak niyetinde idi. Çok kullandığı "din istismarcıları", "din aktörleri" tabirlerinden, diğer açık ifadelerinden, din-siyaset uygulamasında samimiyetsizliğe kani olduğu anlaşılıyordu ve bu konuda kimseye itimadı yoktu. Aynı mantıkla din birliği ile millet birliğini de farklı düşünmüştü. Dinin millet teşkilinde rolü olduğu fikrini kabul etmediği de oluyordu. "Türk milleti tablosunda bunun aksini gördüğünü, İslâm dininden sonra Araplar'ın, Türkler'in, Mısırlılar'ın vs.'nin birleşip bir millet teşkil etmediklerini, dinin bilakis Türk milletinin rabıtalarını gevşettiğini, millî hislerini millî heyecanını uyuşturduğunu"[1] söylüyordu. Burada Atatürk, millet ve ümmet çıkmazı üzerinde durmuştur. Ümmetin millet gibi kullanılıp, millîyetlerin üstünde şâmil bir Arap millîyeti gibi kullanılmış olması ona göre yanlıştı. Allah adını yaymak için Türkler sağa sola saldırdılar, kendilerini unuttular. Halifelik uğruna Türk milletinin menfaatlerine aykırı hareket ettiler ve gaflet uykusuna daldılar. Manâyı bilmeden ezberlemelerle beyni sulanmış hafızlar yetiştirdiler. Türk milleti gaflet uykusundan uyandığı zaman, şu acı hakikati gördü: Türk milleti artık insaniyet aleminin samimi bir ailesidir. Milletin oluşmasında görülen tabii ve tarihi vakıalar şunlardır: Siyasî varlıkta birlik, dil birliği, yurt birliği, ırk ve menşe birliği, tarihi yakınlık, ahlaki yakınlık. Bir cemiyete millet diyebilmek için bu şartlar aynı zamanda kâmilen veya kısmen bir arada bulunmak lazımdır.[2] Din, bu altı unsurun arasına sokulmamıştı. Bu görüşlerini esas aldığımız takdirde Gökalp'den ayrılmış oluyordu. İslâmiyet'in Arap milliyetçiliği için kullanıldığı fikrinde olanlarla, bu fikri paylaşmış oluyordu. Fakat öbür taraftan, "Bolşevikler, nereye gelirse, daima kendi görüşlerini kabul ettirmek azminde idiler. Bizim milletimizin de kendine mahsus görüşleri vardır. Milletimizin adetleri, dinî gerekleri ve memleketimizin gerekleri vardır ki, biz ne yaparsak kendimizi, kendi adetimizi, dinî gereklerimizi gözönünde tutmak, ona göre kendimize mahsus esaslar ortaya koymak mecburiyetindeyiz."[3] derken bahsettiği din başka bir din değildi ve din millet birliğini ifade ediyordu. Yine "Komünizm içtimai bir meseledir. Bizim dinî ve millî geleneklerimizin kuvveti buna karşı kor,"[4] derken de dinî ve millîyi birlikte zikrediyordu. Tarih konusundaki temel fikri de zaten buna müsaitti. Ona göre "tarihi yapan, akıl, mantık, muhakeme değil, belki bunlardan ziyade hissiyattır."[5] Bolşevikliğin Türk âdet, gelenek ve dinî gereklerine uymadığını söylerken, dini bir müessese, bir kültür sistemi, bir sosyal kanaat olarak düşünmüş, din ve millet ilişkisini belirtmenin ötesinde dinin ferdî planda ele alınamayacağını da işaret etmiş demektir. "Din lüzumlu bir müessesedir. Dinsiz milletlerin devamına imkân yoktur. (1930'da)"[6] derken daha açıktır. Ama yine de "yalnız şurası var ki din Allah ile kul arasındaki bağlılıktır."[7] diye eklemiştir. İlmi bir hata ve zihni çelişki gibi görünen bu durumu, yani hem dindar görünüp hem laikleşmeye kapı açmayı mo-

---

[1] Bk. *A.E.Y.D.K.D.*, 364-370 (*Millet*, 5, 14-16).

[2] Bk. *A.E.Y.D.K.D.*, 364-370.

[3] Kâzım Öztürk, *Atatürk'ün T.B.M.M. Açık ve Gizli Oturumlardaki Konuşmaları* I, 85.

[4] 6.2.1922 *Hakimiyet-i Milliye'ye Konuşmasından, A.S. ve D.*, III, 20.

[5] Enver Ziya Karal, *Atatürk'ten Düşünceler, (Söylev ve Demeçler II,'den)*, 46.

[6] Atatürk'ün Hususiyetleri, 116, Kılıç Ali'den naklen Hüseyin Cevizoğlu, *Atatürkçülük*, 31.

[7] Hüseyin Cevizoğlu, *Atatürkçülük* 31.

dern din sosyologlarından Parsons ve Bellah, dinin kişisel bir etkinlik haline gelmesi olarak açıklarlar. Başkaları tarafından telkin edilen bir ilahiyat yerine, kişinin dinini şuurlu bir şekilde seçme imkânının mevcut olması, kişi için dini daha önemli bir konuma getirebilir. Özel dindarlık güçlü bir şekilde kamusal davranışı etkilemeye devam edecektir. Değişim, bir tekâmül sürecidir."[1] Bütün siyasî ve sosyal hayat, menfaat ve ihtirasla dolu olduğu için din buraya bulaştırılmamalıdır diye düşünen Mustafa Kemal, dini "istismar ve aktörlük"ten kurtarmak için ferdî vicdan ve hürriyete bağlamak isteğiyle beraber, gönlü daima dinin içtimai kuvvetinden yanadır. 15 Eylül-1919'da "Sizler gibi din ve namus sahibi büyükleri oldukça Türk ve Kürd'ün yekdiğerinden ayrılmaz iki öz kardeş olarak yaşamakta devam eyleyeceği ve sarsılmaz bir vücut halinde dahil ve hariç düşmanlarımıza karşı demirden bir kale halinde kalacağı şüphesizdir."[2] diyordu. Diyordu ki, "Yüce meclisimizi teşkil eden zevat, İslâm unsurlarıdır, hayatını, şeref ve şanını kurtarmak için azmettiğimiz emeller, İslâm unsurlarından mürekkep bir kitleye aittir."[3] Hatta "Kanunun esasisi, cümlemizin malumudur ki Kur'an-ı azimuşşan'daki hususturu"[4] diyerek Kur'an'ı bir toplumun dini anayasası olarak görüyordu. Dini toplum hayatının vazgeçilmez bir unsuru kabul eden Atatürk, komünizmi reddederken aynı gerekçe ile reddetmiştir. "Bize gayr-i kabil-i tatbik olduğu için ve esasat-ı diniye ve şeraiti-i hayatiye ve ictimaiyemizle gayr-i kabil-i telif bulunduğundan (Bize uygulanması mümkün olmadığı için ve hayat ve toplum şartlarımızla ve dini esaslarımızla uyum kabil olmadığından)"[5] diyerek komünizmin bize ve dinimize uymadığını ifade etmiştir. O gün siyaset icabı, Bolşevikliği överken, onu sosyal adalet meselesi olarak "İslâmiyet'in en yüce kaide ve kanunları"na[6] benzetmesinde İslâmiyet'e verdiği payeyi esas almıştır. Milliyetçilik ve dini ayırmadığı da olmuştur. "Biz ne Bolşevikiz, ne komünist, ne biri ne diğeri olamayız. Biz millîyetperver ve dinimize hürmetkârız."[7] Camilerin önemini belirtirken de din ve millet bütünlüğünü, dinin millet içindeki önemini vurgulamıştı. 1-3-1922'de şöyle diyordu: "Efendiler! Camilerin mukaddes minberleri, halkın ruhani, ahlaki gıdalarına en yüce, en feyizli kaynaklardır. Halkın anlayacağı dille ruh ve dimağa hitap olunmakla müslümanın vücudu canlanır, dimağı saflanır, imanı kuvvetlenir, kalbi cesaret bulur. Camilerin ve mescitlerin minberlerinden halkı aydınlatacak kıymetli hutbeleri sağlamak, şeriyye vekâletinin önemli görevidir."[8] 1923'de bunu tekrarlamıştı. "Camiler birbirimizin yüzüne bakmaksızın yatıp kalkmak için yapılmamıştır. Camiler taat ve ibadet ile beraber din ve dünya için neler yapılmak lazım geldiğini düşünmek, yani meşve-

---

[1] Meredith Mc. Guire, *Religion the Social Context*, 11, 12, 17.

[2] Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri, c. IV, Ankara-1964'den naklen M. Kemal Öke, *İngiliz Ajanı Binbaşı E. W. C. Noel'in Kürdistan Misyonu* (1919), 105.

[3] Yücel Özkaya, "Atatürk ve Halkçılık", *Atatürkçü Düşünce*, 459.

[4] *A.S. ve D.*, III, 95-96.

[5] TBMM Gizli Celse Zabıtları, I, (1920-1921) *Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları*, 335.

[6] Mehmet Saray *(A.S. ve D. I) Milli Mücüdele Yıllarında Atatürk'ün Sovyet Politikası*, 19.

[7] *A.S. ve D.*, III, 20.

[8] Kâzım Öztürk, *Atatürk'ün T.B.M.M. Açık ve Gizli Oturumlarındaki Konuşmaları*, II, 745-746.

ret için yapılmıştır. Millet işlerinde her ferdin zihni başlı başına faaliyette bulunmak elzemdir."[1] Camilerin, yani dinin millet işine, millet işi için ferdin dimağına bizzat karışmasını istiyordu. Ona göre "dini fikir ve itikatlara hürmetkâr olmak, öteden beri tabii ve umumi bir telakkidir. Bunun aksini düşünmek için sebep yoktur."[2] Atatürk dinin öğrenim kaynağını yalnız camilere hasretmemiştir. "Her fert, dinini diyanetini, imanını öğrenmek için bir yere muhtaçtır. O da mekteptir. Dinimizin hakiki felsefesini inceleyecek hakiki alimleri yetiştirecek yüksek müesseselere malik olmalıyız."[3] derken devletin öğretimi ile dini öğretimi birbirinden ayırmamıştı. Çünkü hakiki İslâm dinini öğrenmek gerekirdi. Ona göre "bir hakiki İslâm dini vardır ki şuura, ilerlemeye engel hiçbir şey ihtiva etmez. Bir de milletin içinde daha karışık, suni, batıl itikatlardan ibaret bir din daha vardır."[4] Kendini tarihine bağlılıkta ve İslâm üst kültür sisteminin bir parçası olmakta gören biri olarak, "bütün İslâm aleminin medar-ı iftiharı İbn Rüşd'ler, İbn Sina'lar, İmam-ı Gazali'ler, Farabi'ler gibi yüksek düşünceli simaların milletimizin alimleri içinde nurlu dimağları ile ortaya çıkacaklarına eminim"[5] diyordu. Kendisi 1920 yazında İslâm tarihini incelemek için çok zaman ayırmıştı.[6] Aynı yılın son ayında (28-12-1920) Ankara ileri gelenleri ile bir konuşmada, İtilaf devletlerinin Wilson prensipleri ile ilgili isteklerini anlatırken, bir yerinde şöyle der: "Milletimizin zalim olması meselesine gelince, bu da sırf iftiradan, yalandan ibarettir. Hiçbir millet, milletimizden ziyade yabancı unsurların itikat ve adetlerine riayet etmemiştir. Hatta denilebilir ki, diğer din erbabının dinine ve millîyetine riayetkâr olan tek millet bizim milletimizdir. Fatih'in yaptıkları ve müsamahası ortadadır. Milletimize bu isnatlarda bulunan muarızlar insaf etsinler de medenî olduğunu iddia edenlerin, İslâm dinini resmi şekilde tanımayan, müslümanları Pazar gününü tatil günü ve mübarek şekilde tanımaya zorlayan ve müslümanların özel günü olan Cuma gününü resmen tanımayan milletler olduğunu unutmasınlar."[7] Atatürk'ün bu gibi sözlerini ve diğer dini övücü sözlerini alanlar, onun temellerini attığı yeni devletin sonraki kanunlarına göre suç sayılabileceği, 163. madde (kaldırılan) şümulüne girebileceği şeklinde mizaha dahi başvurmuşlardır.[8] Atatürk'ten ziyade Atatürkçülerin, bazı korkular saikiyle ve kendi hayat tarzlarına uygun çizgi oluşsun diye, din karşıtlığını aşırıya vardırdıkları muhakkaktır.

Arap dünyası da Mustafa Kemal ve devrimleri hakkında, bizde olduğu gibi değişik kanaatlere sahiptir. Bazıları O'nun, dinin millet için lüzumlu olduğuna inandığını, müslümanlığa uzak olmadığını, hatta tersinin varit olduğunu ifade etmişlerdir.[9] Bizde olduğu gibi aksini düşünenler de vardır. Arap ve diğer İslâm dünyasının önemi, bilhassa İstiklal Savaşı sırasında ve daha sonra halifelik meselesinde ortaya çıkmıştı: Savaşta yardımcı olan sadece Hind-Pakistan müslü-

---

[1] EnverZiya Karal, *(A.S. ve D., II), Atatürk'ten Düşünceler*, 68.
[2] *A.S. ve D.*, III, 78.
[3] *A.S. ve D.*, II, 90.
[4] *A.S. ve D.*, III, 70.
[5] *A.S. ve D.*, II, 155.
[6] Halide Edip Adıvar, *The Turkish Ordeal*, New York, 1928, 168'den naklen Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, 152.
[7] *A.S. ve D.*, II, 4-9.
[8] Bk. Mustafa Kaplan, *Kemalizm ve İslâmiyet*, 14.
[9] Bk. Muhammed Ali Kadiri, *Mustafa Kemal Atatürk (Arapça)*, 25-30.

manları ile Sovyetlerdeki Türklerdir. Mustafa Kemal, İslâm dünyasından yardım isterken de İslâm dinine verdiği önemi, bu vesileyle belirtmiş oluyordu. "Cenup çöllerinin bir köşesinde arzın seslerini dinleye dinleye yatan Peygamber-i zişan'ın (şanlı Peygamber'in) ruhlarını ruhlarımızla birleştirdiği İslâm kardeşlerimiz size, din-i mübin'in son askeri hitap ediyor"[1] demişti. 24 Nisan 1920'deki gizli oturumda (birleşim-2, oturum-4) şöyle diyordu: "Gayretimizi, zaafa duçar olmamak için millî sınırlarımız dahilinde tuttuk ve Turancılık siyasetini takip etmek istemedik. Yabancıların en çok korktukları İslâmiyet siyasetinin de açıkça ifadesinden kaçındık. Fakat Hıristiyan siyasetinin en şiddetli hırslarla haç savaşı yapmasına karşı, sınır dışında bize görünecek birer dayanak noktası teşkil edecek kuvvetleri düşünmek mecburiyeti de pek tabii idi. İşte açıktan ifade etmemekle beraber, hakikatte bu dayanak noktasını aramaktan geri durmadık. Tabiatıyla kurtuluş ve selamet için yegâne kaynak, İslâm aleminin kuvvetleri olmuştur. İslâm alemi bizimle ilgilenmektedir. Dini bağ dolayısıyla İslâm aleminin manen bize yardımcı olduğunu zaten kabul ediyoruz."[2] Fakat O maddi yardım da istiyordu. Maddi ve manevi yardım isterken 28-9-1923'de şöyle diyordu: "Türk milleti Allah'ın yardımına güvenerek hayatını kurtarmağa, yaşamak hakkına malik olduğunu dünyaya göstermeğe azmettiği gün, biliyorsunuz ki bütün vasıtalardan mahrum, yalnız iman ve istiklal aşkı kuvvetine malik idi. Türkler, İslâm aleminin pek yüce ilgisini minnetle yadetmektedir. Bütün din kardeşlerimizden yine kendi kardeşleri için şefkat ve merhamet rica ve tavassutunda bulunacağım... Cenab-ı Kibriya cümlemizin yardımcısı olsun."[3]

Dinin özüyle değil, siyasetiyle ilgili bir mesele olan halifelik meselesine gelince, Mustafa Kemal'in görüşleri ve tavrı bu konuda sonuna kadar tek istikametli olmamıştır. 25-9-1920'de Mustafa Kemal şöyle diyordu: "Hilafet ve saltanatın korunması zaten birinci esasımızdır. İslâm dünyasının dayanağı olan gerçek bağı kurmayı birinci derecede sağlayan bu makamı ihmal etmek hiçbir vakit akıl kârı değildir. Ve bunu bizden zorla almak mümkün değildir. Bunu bizden zorla almak isterlerse her türlü mücadeleyi yaparız."[4] "Türkiye'nin başında İslâm halifesi olacak bir hükümdar sultan bulunacaktır."[5] 20.1.1921'de şöyle diyordu: "Biz prensip olarak hilafet ve saltanat makamını kabul ediyoruz. Fakat bugün bunu konuşmayalım. Bugün bundan bahsetmenin zamanı değil."[6] 6.9.1922'de de şöyle demişti: "Halifeliğe bağlıyız. Çünkü bu makam herhangi bir şahsın değildir. Doğrudan doğruya bütün İslâm aleminin arkasında olmasıyla beraber Türkiye hakkındadır. O makam bizimdir ve sonuna kadar koruyacağız."[7] 1.11. 1922'de T.B.M.M.'nde, "halifelik İslâm milletlerince eri büyük bir maslahattır. Çünkü İslâm dünyasının birlik üzerine toplanmasını temin eden bir emirliktir. Allah'ın

---

[1] *Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri* (1917-1938), IV, 323-324.
[2] Sadi Borak, *Atatürk'ün Gizli Oturumlarda Konuşmaları*, 11-12.
[3] *Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri*, 513-514.
[4] Kâzım Öztürk, *Atatürk'ün T.B.M.M. Açık ve Gizli Oturumlarındaki Konuşmaları II*, 296-300.
[5] Nurşen Mazıcı, *Belgelerle Atatürk Döneminde Muhalefet*, 66.
[6] Kâzım Öztürk, *Atatürk'ün T.B.M.M. Açık ve Gizli Oturumlarındaki Konuşmaları II*, 444.
[7] Kâzım Öztürk, *Atatürk'ün T.B.M.M. Açık ve Gizli Oturumlarındaki Konuşmaları II*, 796.

adeti de (Sünnetullah) bu şekilde yürüye gelmiştir. Seçilen ilk halifeden sonra işler giderek bozulmuş, birçok problem zuhur etmiştir. Bir ara Türkler saltanatı, Araplar halifeliği devam ettirmişler, halife sultanların himayesine girmiş, birden fazla saltanat ve hilafet dönemleri de yaşanmıştır. Şimdi halifelik makamı mahfuz olarak, onun yanında hakimiyet ve millî saltanat makamı vardır ki, T.B.M.M.'dir. T.B.M.M. halifelik makamının dayanağı olmayı taahhüt ve tekellüf ediyor. Türk ve İslâmî Türkiye devleti, bu iki saadetin tecelli ve tezahürüne kaynak olmakla dünyanın en bahtiyar devleti olacaktır."[1] Ancak halife olacaksa, Mustafa Kemal'e göre bu, T.B.M.M.'ni idareye kalkmayan, Türkiye üzerinde bir hak ve salahiyeti bulunmayan, bütün İslâm toplumlarına yönelik sembolik bir makam olabilir.[2] Halifelik Abdülmecid Efendi'ye verilmişti. Fakat öyle bir noktaya gelinmişti ki, halifeliğin millî özelliğe zarar mı verdiği ve vereceği, yoksa aksine onu canlı mı tutacağı söz konusuydu. Kasım-1923'de İstanbul basınında, Türkiye içinden ve dışından gelen mektup ve yazılarla hararetli münakaşalar olmuştu. Hindistan'dan Ağa Han ve Emir Ali'nin yazdıkları da işi kızıştırmıştı.[3] Aydınlar adeta ikiye bölünmüştü. Bölünme, meclisi de içine alıyordu. Hindistan tavrının arkasında İngiliz oyunu seziliyordu. Sonradan bu oyunlar gerçekten ortaya çıkarılmıştır. Devrimleri ve yeni devletin yeni bünye ve yeni kimlikle gidişini bozacak nitelikte hareketler, Atatürk'ün halifelik konusundaki fikir ve tasarılarının devamına imkân vermemiştir. Esasen halifeliğin millî özelliğe zarar vereceği fikrine varan Mustafa Kemal, "Türkiye Cumhuriyeti laikliği" kısmında da tekrar gözden geçireceğimiz gibi, halifeliğe millîlik vasfından dolayı karşı çıkmaya başlamıştır. Bir dini otorite olmaktan ziyade siyasî ve idari bir şekil olarak halifeliği millîliğe zıt görüyordu. İleride göreceğimiz gibi, Atatürk'e göre, ancak İslâm milletleri bağımsızlıklarını kazandıktan ve milletleştikten sonra, bir gün bu birliğe giderek halife adını verecekleri bir makam teşkil edebilirler. Fakat bugün bu mümkün değildir. Bilindiği gibi halifelik kaldırılmıştır. Siyasî olayların yoğunlaşması üzerine Atatürk halifeliğin zaruri bir müessese olmadığını ve İslâm'ın esaslarından bulunmadığını söylemeye başlamış, dinimizde özel sınıf bulunmadığını, ruhbaniyet ve dinde tekelciliğe yer olmadığını belirtmiştir. Ruhban sınıfı yoktur, her ferdin zihni başlı başına faaliyette bulunmalıdır. Fakat din adamları, görevliler ve alimler dini çok iyi bilmeli, aydın kişiler olmalıdır. Yeni terbiye ile terbiye edilmiş bulunmalıdır.[4]

1924 Anayasasında (Teşkilat-ı Esasiye Kanunu) "Devletin dini İslâm'dır" hükmünün kalması, Mustafa Kemal'e göre "laik hükümet tabirinden dinsizlik manâsı çıkarmaya yeltenen fırsatçılara fırsat vermemek maksadıyladır. O zaman beis görülmeyen tavizlerdir. Millet, bu fazlalıkları ilk münasip zamanda kaldırmalıdır."[5]

---

[1] Kâzım Öztürk, *Atatürk'ün T.B.M.M. Açık ve Gizli Oturumlarındaki Konuşmaları II*, 894-912.

[2] *A.S. ve D.*, II, 96.

[3] Bk. Cemal Kutay, *Türkiye İstiklal ve Hürriyet Mücadeleleri, Tarihi*, c. 20, 11310-11316; *Atatürk, Nutuk, II*, 827-833.

[4] Bk. İ. Ilgaz, *Atatürk, Din ve Laiklik*, 16, 17, 18, 104, 105, 154; A.S. ve D., II, 93-95, 96, 144, 145.

[5] Atatürk, *Nutuk II*, 717.

Bu duruma göre iki Mustafa Kemal mi vardı, yoksa o sürekli değişiyor muydu? Menfi ve kötümser yorumlara göre Mustafa Kemal'in din lehindeki sözleri veya meclis nutukları, bir siyasî oluşumu hazırlamak içindir,[1] birer taktiktir. Siyasî oluşumu hazırladığı doğruydu ama dini bunun için gerçekten kullanmış mıydı? Bize göre, duyguları ağır bastığı zaman dindar, aklı galip geldiği zaman dine karşı gibi görünüyordu. Gelenekler duygularla, yenilikler akılla ilgilidir. Bunun için ikisi arasında gidip geliyordu. Gerçekte karşıymış gibi göründüğünün dinin kendisi olmadığının işaretlerini vermek istiyordu. İslâm'ı siyasetten ve devlet idaresinden ayrı tutmak arzusundaydı. Ona göre mukaddes değerler olan dini asırlardan beri yanlış bir şekilde meylettiğimiz siyaset vasıtası mevkiinden tenzih etmek gerekmektedir. Her türlü menfaat ve ihtirasların tecelli ettiği sahne olan siyasetlerden dini bir an evvel kurtarmak, milletin dünyevî ve uhrevi mutluluğu için bir zarurettir.[2]

Duygu ve akıl arasında gidip geliyordu ama, İslâm'ı akılcı bularak bir uzlaşma arayışındaydı. "İslâmiyet akla uygundur" diyordu. Fakat ona göre yanlış anlayış ve uygulamalarla İslâm bu durumdan çıkarılmıştı. Dini dünya ve medenîyet işine karıştırmak istemeyişiyle, gerilik sebebi kabul etmesiyle, onun akla uygun olduğunu ilan etmesi arasındaki çelişkiyi ancak böyle izah edebiliriz. Mustafa Kemal'e göre din, din olmaktan çıkmıştı. Yoksa hem ona akılcıdır, hem de gerilik sebebidir, dünya işine, devlet işine karıştırılmamalıdır demek tenakuz teşkil eder. Çünkü akılla medenîyet çatışmaz, aksine tam uyum teşkil ederler. O medenîyet anlayışını dinin dışında tutuyordu. Bu konuda kısmen Ziya Gökalp'e benziyordu. Gökalp'te de medenîyet dinî manâda değildir, o akıl, bilgi, tecrübe sahasıdır. Fakat Gökalp harsın bütün kademelerinde olduğu gibi İslâm'ın da mevcut Batı medenîyetiyle uyuşabileceği, kendi hüviyetiyle bu medenîyet dairesine girebileceği kanaatindeydi. Atatürk ise böyle düşünmüyordu. Bir Batılının dediği gibi, "İslâm dinine bazı Türkçeleştirmeler dışında dokunmamışsa da, Gökalp'in aksine olarak İslâmlığın modern medenîyetle uyuşabileceğine, 1924 yılında aksini söylemekle birlikte inanmamaktaydı. Ona göre insan olmak için medenîyetin gereklerini yerine getirmek yetmekteydi."[3] Atatürk'e göre "Doğunun medenîyet anlayışı, maddi manevi dünya olaylarını din görüşü ile değerlendiriyordu. Bu medenîyet kavramı yaşadıkça kalkınma ve refah sağlanamazdı."[4] Fakat Atatürk'ü bu şekilde yorumlamakta pek rahat olamayacağımız bellidir ve yine kendi görüşleriyle karşımıza dikiliverir. "İslâm dini akla, mantığa, tabiata, hakikate uygun olduğu gibi toplum menfaatine de uygun olup medenîdir."[5] Atatürk bu konuda bir filozof edasıyla kanaat belirtir: "İslâm dini akla, mantığa, hakikate uygundur. Onun için son dindir. Eğer böyle olmasaydı, İlahi kanunlar arasında tezat olması gerekirdi. Çünkü bütün yaratılış kanunlarını yapan Allah'tır."[6] Ancak, dinin hayata açık, medenî, milletin günlük meselelerini faal olarak içine alan, sadece ibadetten ibaret olmayan yönü ile, siyasete alet edilmemesi arasın-

---

[1] Hasan Hüseyin Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*, I, 50-52.

[2] Bk. İ. Ilgaz, *Atatürk, Din ve Laiklik*, 154.

[3] Gotthard Jäschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, 97.

[4] Yüksel Ülken, "Atatürk'te Eğitim-Bilim ve Teknik Anlayışı" *Atatürkçü Düşünce*, 798.

[5] İ. Ilgaz, *Atatürk, Din ve Laiklik*, 16-154; *A. S. ve D. II*, 93-145.

[6] Bk. İ. Ilgaz, *Atatürk, Din ve Laiklik*, 104-154; *A.S. ve D.*, II, 144-145.

daki uyuşmazlığı açıklığa kavuşturmamıştır. Siyaset her zaman olumsuz manâda ve ihtiraslardan ibaretmiş gibi görülemeyeceğine göre, millet işlerine deva olmak ile siyasete bulaştırmamak arasında çözüm isteyen bir tenakuz bulunmaktadır.

Marksistler, bu durumu yorumlamak istemişlerdir. "Atatürk'ün başlangıç noktası -İslâm dini akli ve tabii bir dindir- görüşüdür. Dinin toplumsal rolü konusunda paradokslu (çelişkili) bir durum olduğunu gördü. Bir millet çabasının fedakârlıklarına itmede, dayanışma yaratmada, dinin bir rolü vardı. Fakat yine görüyordu ki aynı zamanda şeriat veya tarikat giysisi altında din, millî çabayı baltalayan bir güç olabiliyordu."[1] Paradoksun sebebi bu muydu? Biz din sosyolojisinde dinin iki ayrı kutupta kendini tanıtabileceği üzerinde dururuz. İnananları birleştirmek suretiyle birleştiricilik, bu noktada birleşenleri, inanmayanlardan ayırdığı için ayırıcılık, aynı dine aittir. Milli kimlik aracı olarak kültürel bakımdan kurtuluşa katkısı bulunan bir din, bir başka yerde siyasî bakımdan yabancılaşma ve kültürel baskı olayının bir aleti olarak gözükebilir. Burma'da İngiliz'e karşı Budizm'in, Endonezya'da Hollanda İşgal kuvvetlerine karşı İslâm'ın, yine Türk İstiklal Savaşında İslâm'ın yaptığı, millîyetçilik için hazırladığı fikri ve hissi zeminden gelmektedir. "Mustafa Kemal'in 1919'dan sonra millette birliği sağlayıcı en etkin felsefi motor olarak İslâm'ı görmesi ve buna sarılması tabiidir."[2] Fakat bazen din, evrensellik yönünün galibiyetiyle millîyetçi hareketlere karşı çıkabilir. Ancak burada Niyazi Berkes'in görmek istediği ve Atatürk'ü de iştirak ettirdiği paradoks aldatıcıdır. Paradoks gibi görülmek istenen şey, dinin kendisini ve dolayısıyla insanı savunma mekanizmasının ta kendisidir. Dinin yaşadığı vatan ve toplum tehlikeye düştüğü zaman, kendisi de tehlikeye düşmüş olacağından ve insan cinsi için bir yanlışlık başladığından, savunmaya geçer ve millî olur. Öbür taraftan millî olanda aşırıya gidildiği, yahut millî veya mahalli olanların terbiye imkânı kısıtlandığı vakit, yine mücadeleye geçer, kendini ve dolayısıyla insanı savunur.

Din konusundaki bu çelişki ve bunalımlar cumhuriyet seçkinlerinde, parti kadrolarında ve yöneticilerde devam etmiştir. Bu durum şiddetli tartışmalar şeklinde, C.H.P. Yedinci Kurultayında açıkça görülür.[3]

Dinden başka konularda da yorumlamakta güçlük çekeceğimiz, çelişki ve fikir bunalımlarını görüyoruz. Bunların başında musiki meselesi gelmektedir. Musiki, duyguyla, yani hayatla ilgili bir mesele olduğu içindir ki millî hayatın da önemli bir unsurudur. Musikinin söz konusu edilmediği bir millî kültürden ve millîyetçilikten dem vurmak abes görünmektedir. Devrimci aydının çoğunda, Türk musikisinin basit ve geçici heyecanlar veren, yüksek duyguları pek ifade etmeyen bir musiki olduğu anlayışı hakimdir. Milli denebilecek halk musikisi de böyledir. Klasik müziğimiz ise Bizans, Arap, Acem, eski Yunan asıllıdır ve millî değildir. Atatürk de bu anlayışa kapılmıştır, fakat tenakuzda ve kararsızdır. Genel olarak Ziya Gökalp'in tesirindedir. Türk musikisi denilen musiki, Bizans'tan alınmadır. Halk musikimiz Batı teknik ve armonileriyle, çok sesli olarak geliştirilmelidir. Fakat Gökalp'ten farklı olarak şu kanaattedir ki, gelişim süreci çok uzun süreceğinden Batı musikisi hemen alınıp olduğu gibi uygulanmalıdır. Dört

---

[1] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 533.
[2] Mim Kemal Öke, *Hilafet Hareketleri*, 45.
[3] Bk. *C.H.P. Yedinci Kurultay Tutanağı*.

asır bekleyemeyiz, demiştir.[1] Okullarda Batı musikisi eğitimi başlamış, Türk musikisine yer verilmemiştir. Kazım Özalp'e : "Bizler alaturka musikiye alışmışız ama yeni nesiller alafranga musikiye çalışmalıdır," Falih Rıfkı Atay'a "Çocuklarımızın ve gelecek nesillerin musikisi, Batı medenîyetinin musikisidir."[2] dediği bilinen nakillerdendir. Bu anlayış, Türk musikisine hizmet eden aydınlarca bile rağbet bulmuş veya zarureten taklit edilmiştir. "Eski musiki, tarihi bir medenîyet eseridir. Eski musiki eski hayat, yeni musiki yeni hayattır. Zaman değişmiştir. Yeni hayata uyacak olan musikimiz halk musikimizdir ve fakat Batı terbiyesiyle işlenmelidir. Kulağın yeni musikiye alışması için de sürekli Batı musikisi dinlenmelidir,"[3] denmiştir. Falih Rıfkı şunları yazar: "Atatürk, Batı musikisinin ancak pek hafiflerinden zevk almakla beraber, bütün inceliklerini kavradığı alaturka musikisi ile onun arasında ve alaturka lehine bir mukayese yaptığını hatırlamıyorum."[4] Falih Rıfkı'ya göre bunun sebebi, bir şarklının zıddına, kendi mizaç ve adetlerini çiğneyerek fikir kahramanlığı yapmasıdır. Sevdiği alaturka musiki olduğu halde, inandığı Batı musikisiydi. Evinde alaturka, eğitimde Batı musikisi. Zevkçe alaturka, kafaca Batı musikisi. Devrimciliği bunu gerektirmiştir."[5] İnanma ile sevme arasına konan anlamsız ve gerçekte mümkün olmayan zıtlık gözönüne alınırsa, acaba Batı karşısında netleşmemiş duygular mı söz konusudur, yoksa Falih Rıfkı'nın yorumları mı yerinde değildir? Milliyetçiliğin ilk basamağı yerli duygulardır. Bunu akılla, medenîyetle, evrensellikle ne kadar aşarsanız aşınız, bu duygulara zıt bir tavır aldığınız zaman, atılacak adımlar, millîyetçilik adına olmaz. Devrimcilik böyle zıt bir istikamet alabilir ama o zaman devrimin istikameti başka bir istikamettir. İki musiki arasında tercih üzerindeki yorumlar, zevk ile akıl arasına konulan zıtlık karmaşasına kurban edilmiş gibidir. Batı musikisinin aklı, Türk musikisinin zevki temsil ettiğine inanılmış olamaz. Musikinin icrasında ve eğitiminde teknik gelişim farkı başka şeydir, mahiyeti başka şeydir. Batı musikisi aklın değil, başka bir zevkin mahsulüdür. Burada karşı karşıya olan iki ayrı akıl değil, veya akılla zevk değil, iki ayrı zevktir. Mizaç ve adetlerin çiğnenmesi ile millî duyguların bağdaşabileceğine de inanılmış olamaz. Bu karmaşayı bazıları çağdaşlaşma ile çözmek istemiştir. "Atatürk'e göre en zor devrim, müzik devrimidir. Çünkü bu devrim, kişinin iç dünyasını yenilemeyi gerektirir. O ana kadar alışılan ve sevilen duyguları birdenbire bırakıp, beyninin içine yeni bir alem aşılamak demektir. Çağdaş kültürün ortak alanı çok sesli müziktir. Bunu benimsemeden çağdaşlaşma imkânsızdır."[6] denmiştir. Fakat Atatürk, Ahmet Cevat Emre'nin naklettiğine göre, Sadi Irmak'ın bu yorumunu peşinen yalanlamaktadır: "İki şeyde inkılap olmaz. Dilde ve musikide. Bu itibarla musikimizi Avrupalı-

---

[1] Bk. Utkan Kocatürk, *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*, 150; Müjgan Cumhur, *Atatürk ve Milli Kültür*, 91; Willy Sperco, *Moustapha Kemal Ataturk, Createur de la Turquie Moderne*, 156.

[2] Utkan Kocatürk, *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*, 150; Mujgan Cumhur, *Atatürk ve Milli Kültür*, 91.

[3] Halil Bedii Yönetken, "Milli Müzik Davâsında Alaturka Musikisinin Vaziyeti", *A.D.F.H., II*, 439-445.

[4] Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*, 410.

[5] Falih Rıfkı Atay, *Çankaya* , 31, 410.

[6] Sadi Irmak, "İnkılapların En Zoru" *A.A.M.D.*, IV, 285.

laştırmaktan vazgeçtiği malûmdur."[1] Kültür devrimi gerçekten iç dünyanın ve beynin muhtevasının değişmesi anlamına yakındır. Ama Atatürk tam olarak bunu mu istemiştir? Çelişkileri çözmek için yapılan bu zoraki yorumlar tatmin edici olmaktan uzaktır. Atatürk'te, önce Batı'ya, sonra evrenselliğe açılan tarafta, sanat da vardır. Bu, doğrudur. Heykel yapılmasını istemiştir. Musikide de bir gelişmişlik ve tekâmül arzu etmektedir. Ona göre musikimiz "basittir ve Türk'ün çok gelişmiş ruh ve hissini tatmine yetmez. Şimdi karşıda medenî dünyanın musikisi işitildi. İlerletilmesi gereken Türk musikisidir. Memleketimizde çalınan Türk musikisi değildir, bir Bizans aksiyonudur."[2] Bundan, olsa olsa Türk halk musikisinin çok seslendirilerek Batı tekniğiyle geliştirilmesi anlaşılabilir. Hatta halk musikisiyle de sınırlı kalmayarak, bütünüyle Türk musikisinin çağdaşlaşma isteği, Mesut Cemil'in kaydettiği, Atatürk'e ait şu sözlerle doğrulanır gibidir: "Bu musikiyi bütün dünyanın anlaması lazımdır. Fakat onu bütün dünyaya anlatabilmek için bizim milletçe, bugünkü medenî dünyanın seviyesine yükselmemiz lazımdır."[3] Atatürk, eğer biz ileri ve hakim durumda olsaydık, Dede Efendi Bethofen yerine halk musikimizin melodileri, Batı melodileri yerine geçmiş olurdu der gibidir ve millî kültürün ancak medenîyetteki kudretle yüksek seviyede temsil edilebileceğini ve yayılabileceğini ima etmek istemiştir. Fakat Batılılaşma genel buhranının tezahürleri, devrim aceleciliği ona şu sözleri de söyletmiştir: "Musikimizi Batı musikisinin şimdiki seviyesine yükseltmek için takriben dört asır lazımdır. Bu kadar beklemek fazladır. Onun için Avrupa musikisini nakle çalışıyoruz. Alaturka musikiden hoşlanacağız, fakat esas musiki Batı musikisidir. Milletimiz için bu musikiyi normal görmeliyiz."[4]

Türk musikisinin Arap, Acem, Yunan, Bizans asıllı olduğu doğru mudur? Bu konuda yeterli çalışma yapılmış değildir. Devrimleri çağdaşlaşma doğrultusunda tahlil eden ve yorumlayan bir yazarın dediği gibi, "her sanat dalı gibi müzik de çevrenin etkisinde kalmıştır. Ne var ki Türklerin bu etkilenmesi bir taklit değildir. Türk müziği ister halk müziği yönünde, ister şehir ve saray müziği yönünde olsun, kendi sistemi ve geleneği içinde biçimlenerek ürünlerini vermiştir. Konakta kâr, beste, semai, şarkı, camide ezan, dua, salâ, tekbir, temcit, münacat, tekkede naat, âyin, durak, ilâhî, nefes, niyaz, köyde türkü, bozlak, uzun hava, zeybek, oyun havası, sınır boylarında serhat türküsü, kışlada mehter müziği. Cumhuriyetin ilanından sonra, her alanda olduğu gibi, müzik alanında da Batının örnek alınması, Türk müziğinin devlet desteğinden mahrum kalmasına yol açtı. Türk halkına mal olmadığı ve millî duygulara seslenmediği gerekçesiyle, Türk müziği konservatuar dışında bırakıldı ve radyodan çıkarıldı. Bu tarihi yanılgı, yanlış politika, bugün dolmuş müziği dediğimiz şeyi doğurmuştur."[5] Birbirini tutmayan sözler, içinden çıkamadığımız fikir karmaşası, akılcılık, medenîyet, din vb. konularda yaşanılan çelişki ve bunalımlar, duygu hayatına da yansımıştı.

---

[1] Ahmet Cevat Emre, *Atatürk'ün İnkılap Hedefi ve Tarih Tezi*, 41.

[2] *A.S. ve D.* II; Vakit Gazetesinden naklen Enver Ziya Karal, *Atatürk'ten Düşünceler*, 96-97.

[3] Utkan Kocatürk, *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*, 150; Müjgan Cumhur, *Atatürk ve Milli Kültür*, 96.

[4] Vakit ve Cumhuriyet Gazetelerinden naklen, Enver Ziya Karal, *Atatürk'ten Düşünceler*, 97.

[5] Server Tanilli, *Uygarlık Tarihi, Çağdaş Dünyaya Giriş*, 406-410.

Kendi içinde bu fikir geçirmsizliği, her alanda yaşanmıştır. Bir taraftan kayıtsız şartsız ve mutlak Batı medenîyeti ve kültürünün üstünlüğünden bahsediliyor, diğer taraftan "çürümüş görünen dünya kültürünü yeniden yaratacak Türk çocuklarıdır"[1] deniyordu. Yine deniyordu ki, "Tekâmülün gayesi, insanlan birbirine benzetmektir. Dünya, birliğe doğru yürümektedir. İnsanlar arasında sınıf, derece, ahlak, elbise, dil, ölçü farkı gittikçe azalmaktadır. Birliğe doğru yürüyüş sulha doğru yürüyüş demektir."[2] Tarihte, ırk, din, kültür, terbiye yabancılıklarının, hayat kavgasına sebep olduklarını gördüğümüz doğrudur. Fakat bunları birer arıza kabul edip kalkacağını söylemek, ideal bir görüş niteliği taşısa da gerçeklerle uyuşması ve hele millîyetçi görüşle uzlaşması zor görünüyor. Banşa doğru yürüyen birlik için dil farklarının kalkması hedefinin, gerçekleşip gerçekleşmeyeceği bir yana, millîyetçi görüşe inananlan sıkıntıya sokacağı açıktır. Belki Atatürk'ün kendini aşan bir idealizme de başvurduğunu söylemek mümkündür. Fakat bunlar, idealizmi de aşan, belki tatlı bir ütopyaya ait düşüncelerdi. Gerçekler söz konusu olunca, ayağı daima yere basmıştır. Zaman zaman belirsizliğe yol açabilecek istikrarsızlıklanna rağmen, sağlam bir psikolojik tutarlılığı vardır. Bir Batılının dediği gibi, "içine düşülen drama tutarlı ve sürekli biçimde cevap verir. Kendi hedeflerine bağlılığı, mesajlarının devamlılığı, temel ilkelerinin kesintisizliği önemlidir. Bu tutarlılık, yurttaşlara hedeflerini kabul etme ve onda yeni bir kendine saygının unsurlarını bulma imkânını verecektir. Hedefleri belirler, yurttaşı eyleme ve somut varoluş biçimleri içine atılmaya sürükler: Ülkenin kurtarılması, halkın hakimiyeti, günlük hayatın modernleştirilmesi"[3] Peki bu istikrarsız ve çelişik görünen durum nereden geliyordu? Yine bir Batılıya göre, "O bir ideolog değildi. Uygulamacı, asker ve siyasî önderdi. Rousseau veya Marx gibi önce kitap yazmış, sonra siyasete nüfuz etmiş değildir. Aksine önceden harekâtını yapmıştır. Şartlara göre ilkelerini ilan etmiştir. Bu, onun oportünist (eyyamcı) olduğu anlamına gelmez. Durum, kendisinin kurduğu millî hareketin ve millî mücadelenin neticesidir."[4] Şartlar, pratik ihtiyaçlar, pragmatik tavır, çelişikliğe ve istikrarsız görünüşe yol açıyordu. "Atatürk'ün devrimci kişiliği, düşünceleri arasında zıtlaşmalara sebep oluyordu. Nietzsche'nin -kabuğunu değiştirmeyen yılan mahvolur- sözü Mustafa Kemal için de geçerlidir. Her değişme, düşüncelerine ters düşmek için değil, yenileşme ve kendinde olanı aşma eğilimidir."[5] Sol kanada mensup devrimciler, bu durumu Marksizm'in diyalektik mantığıyla açıklamak istediler. Hegel'in geliştirdiği diyalektik mantık, klasik Aristo mantığına uymaz.[6] Bunlara göre, "Atatürk'ün birbiriyle çelişen sözlerini dinamik mantıkla ele almalı, Aristo mantığı ile ona yaklaşmamalıdır. Aristo mantığı ile yola çıkarak Atatürkçülük yapmak da, karşı çıkmak da yanılgıdır."[7] Gerçekten, diyalektik maddeciliğin zıtlık ve çelişmezlik ilkelerini, matematiği bir çırpıda yutan diyalek-

---

[1] Kültür Bakanı Saffet Arıkan'dan naklen A. Afetinan, *Tarihten Geleceğe*, 141.
[2] *A.E.Y.D.K.D.*, 526; A. Afetinan, *Atatürk'ten Yazdıklanm*, 102.
[3] Pierre Arsart, "Kemal Atatürk ve Siyasal Duyarlılığın Değişimi", *T.İ.B.U.A. S.*, 478.
[4] Dankwart A. Rustow, "Kemalizme Dair", *Atatürk Milli Egemenlik ve Gençlik Paneli*, 29-30.
[5] Orhan Türkdoğan, *Kemalist Modelde Fert Devlet İlişkileri*, 21.
[6] Bk. Yümni Sezen, *Maddeci Felsefenin Çıkmazlan*, 79-85.
[7] İlhan Selçuk, "Atütürkçülük Nedir", 22 Eylül-1980, *Cumhuriyet*.

tik mantığı, hayat ile fikirler arasındaki zıtlaşmaları da, zikzakları da, kendi içinde sürükleyebilir niteliktedir.

Bütün bunlara rağmen, çelişkili ve müphem durumlar, aydın problemlerine sebep olmuş, özellikle millete, millî olan şeylere, millîyetçiliğe, açık gizli tepki göstermeye hazır olanların düşüncelerine malzeme teşkil etmiş ve yeni çıkış yolları aramalarına yol açmıştır.

c2. Devrimler ve Halk

Yaşanan çelişkilerden biri de "devrimler ve halk" çelişkisidir. Devrimler halk için, halkın bağımsızlığı, hürriyeti, kalkınması, mutluluğu, iyiyi kötüden, yanlışı doğrudan ayırt edebilmesi için yapılıyordu. Yapılanlar üst ile altı birleştirmek, en azından birbirine yaklaştırmak, bunu yaparken aşağıyı yukarıya çekmek içindi. "Her kültür mutlaka bir seçkin tabaka tarafından yürütülür. Bu kültür ne kadar mürekkep ve devrimci ise, yol gösteren seçkinin vazifesi o kadar önemlidir. Geri kalan üzerinde daha nüfuzlu ve işlerin idaresinde vasat insandan daha fazla söz sahibi her meslekten insan demek olan seçkin"[1] ile Türk halkı arasındaki ilişki, kültür ve halk ilişkisi ölçülerine uymuyordu. "Rejim, Türk halkı adına kurulmuştu, fakat Türk halkından hemen hemen kopuktu."[2] Mustafa Kemal, bu kopukluğu gidermenin peşindeydi. "Her büyük hareket, temelini, bütün güç ve büyüklüğün asıl kaynağı olan halkın derin maneviyatında aramalıdır",[3] "İdareyi halka teslim etmek için çalışalım"[4] diyordu. Fakat bu işte bir yetersizlik görülüyordu. Genel olarak bu konudaki yetersizlikleri, vasat insanın yetersizliğine ve ehliyetsizliğine bağlarlar.[5] Türkiye seçkinlerinde de bu zihniyet ekseriya görülmüştür. Kendilerince halkta yetersizlik görülünce rejim, çocuk üzerine, yani gelecek üzerine, onun yeni rejime göre yetiştirilmesi üzerine oturtulmak istenmiştir. Fakat bu sefer çocuk ile aile arasında çelişki başlamıştır. "Bütün devrimci rejimlerde olduğu gibi, Türkiye'de de çocuğun hayatı, aile ile okul arasında tam bir çelişkiye girdi."[6] Batılıların görüş açılarında dile getirildiği üzere Türk devrimleri, "dar anlamda askeri önderlerin uygulaması gereken bir yönetim modeli, halk ile ordu arasında ideal ilişkiler modeli ve gelişmiş bir askeri yönetim biçimi"[7] olarak kaldı. Çünkü Türkiye'de ordu daima ileriliği temsil etti. "Çelişkili fakat anlaşılabilir şekilde bir toplum ne kadar geri kalmışsa, ordusunun rolü o denli ilericidir. Bir toplum ne kadar gelişirse, ordunun rolü o kadar muhafazakâr olur. Her iki durumda da varabileceğimiz sonuç, Türkiye'nin yeterince gelişmediğidir."[8] Model, askeri önderlikle hem yürütülüyor, hem kontrol ediliyordu. Tabi model böyleydi ama seçkinlerin halkla tenakuzları gizli-açık sürüyordu. "Parti, isteklerle gerçek arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak amacındaydı. Fakat başta millîyetçilik

[1] David Spitz, *Antidemokratik Düşünce Şekilleri*, 107, 109.
[2] Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, 75.
[3] Harold Courtenay Armstrong, *Bozkurt*, 204.
[4] *A.S. ve D.*, I, 90.
[5] Bk. David Spitz, *Antidemokratik Düşünce Şekilleri*, 147-202.
[6] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 124.
[7] Morris Janowitz ve Amos Perlmuttur'den naklen Klaus Von Beyme, "Batı ve Marksist Gelişme Teorilerine Göre Kemalizm", *T.İ.B.U.A.S.*, 264.
[8] Samuel P. Huntington ve Trimberger'den naklen Klaus Von Beyme, "Batı ve Marksist Gelişme Teorilerine Göre Kemalizm", *T.İ.B.U.A.S.*, 280, 281.

olmak üzere altı temel ilkenin bazılan biçimsel kavram olarak kaldı. Özellikle devrimcilik ilkesi boş bir biçim oldu."[1] "Halk, Batıcı programları benimsemedi, ancak itaat gösterdi. Yönetici sınıfın gayretleri, yaptığı işe kendi kendisini inandırmasına yaradı."[2] Parti halk tabanından ziyade varlıklının ve kısmen de memurun işine yarar hale geliyordu. "C.H.P. varlıklıları ve memurları içine alan "bir şan ve şeref partisi"[3] haline geldi. Cumhuriyet döneminde köye yönelindiği bir gerçektir. Köye hemen hemen ilk defa yönelmişizdir. Fakat kısa zamanda istismar edenler, ideolojik gözlüklerle yaklaşanlar türedi. Parti de "bölgesel iktisadî ve siyasî gücü elinde tutanlarla birlik olarak, köylünün bağımsızlaşmasını engelledi."[4] Bunlar genel kültür çelişkilerinin parçalan idi. Halkta olanları beğenmeyerek değiştirmek, olmayanları zorla yerleştirmek tavrından kaynaklanıyordu. Cumhuriyet seçkinlerinin inandıklarından biri, dinden uzaklaştıkça millî kültürün güçlendirilebileceği idi. Devrimci ve din karşıtı aydınlar, halkevlerini "imparatorluğun din teşkilatındaki camilerin yerine koymuş, devrimin ruhunu yurdun en kuytu köşelerine ulaştıran kurumlar"[5] olarak görmüştü. Bir taraftan hümanist eğitim, bir taraftan halkevleri ile devrimlerin ruhunu halka benimsetme siyaseti, bütün gayretlere rağmen, ağır ağır gelişen tepki hareketleri ile, 1946'da başlayıp 1950'de olgunlaşan siyasî değişikliklerle karşılaşacak, millî kültür zannedilenlerin halka mal olmayan dayatmalar olduğu anlaşılacaktır. "Demokrasi ile devrimciliğin bir arada gitmeyeceği kuralından dolayı"[6] 1950'den sonra işler değişecektir. Halk, vatandaş seviyesine bile çıkamamıştı. Olumlu bazı kültür faaliyetlerine rağmen halkevleri talimatnamesinde, halkevlerine yönetici olacakların Halk Fırkasına (Partisine) mensup veya memur olması şartına bakılırsa, "memur ve partili eşraf karşısında halk kendisini bir türlü vatandaş hissetmemişti."[7] Köye de aynı zihniyetle yönelen cumhuriyet seçkini, eğitim seviyesini yükseltmeyi, köyü fakirlikten kurtarmayı, devrimci hedefleri için bir vasıtadan ibaret kıldığını halktan saklayamamıştır. Halkla olumlu bağlantı kurulamamasının ana sebebi, yukarıda bahsettiğimiz gibi din idi. Toynbee'ye göre "bir kültürün başarı veya başarısızlığı, halkın dini ile yakından ilgilidir. Bir medeniyet, halkının dayandığı dinin nitelikleri ile belirlenir."[8] Seçkinler halkın dayandığı dinin niteliklerini beğenmiyorlardı. Halk, bunun farkındaydı. Dini laikleştirme, sosyal hayatı sekülerleştirme teşebbüsleri, halk sosyal koridorlarında tepkiyi, sonra dinin tekrar canlanması sonucunu doğurmuştur. Dinin hem laikleştirilmesinin, hem millîleştirilmesinin birlikte yapılması, bir manada dinin devletleştirilmesi teşebbüsü (Türkçe ezanda olduğu gibi), halk nazarında bu işin iyi niyetle yapılmadığı imajını yaratmıştır. Çünkü görüyorlardı ki "Türkçe ezan dinleyen aydınlar, yine namaza

---

[1] Klaus Von Beyme, "Batı ve Marksist Gelişme Teorilerine Göre Kemalizm", *T.İ.B.U.A.S.*, 273.

[2] Ahmet Turan Alkan, "Üç Tarz-ı Siyasetten Tek Tarz-ı Siyasete", *Türkiye Günlüğü*, 22.

[3] Kurt Steinhaus, *AtaTürk Devrimi Sosyolojisi*, 119.

[4] Kurt Steinhaus, *AtaTürk Devrimi Sosyolojisi*, 120.

[5] Kösemihal, *Batı Uygarlığı ve Biz*, 65.

[6] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 115.

[7] Ali Ata Yiğit, *İnönü Dönemi Eğitim ve Kültür Politikası*, 73.

[8] Arnold J. Toynbee-Daisaku İkeda, *Yaşamı Seçin*, 333.

yaklaşmamışlardı."[1] Galiba bütün devrimlerde az çok birbirine benzer hareketler cereyan ediyor. Robespierre, "devrim sahnesinde görülenlerin açıkgözlülüğünden, halkın ihtiyaçlarını ona ihtiyaçları olduğu sürece savunduklarından, halka bir sürü gözü ile baktıklarından, ilkeleri kimi zaman gülünç biçimde uygulamaya kalkıştıklarından, halka korku saldıklarından"[2] bahseder. Türkiye'de tasvir edilene benzer yaklaşım, başlangıçta değil ama sonraki yıllarda vuku bulmuştur. Steinhause'un dediği gibi[3] ve bizim uyguladığımız bir anket sonuçlarından anlaşıldığı üzere[4], halkla devlet arasında tam bir bağlantı kurulamamasının güzel bir kanıtı da, nikâh ameliyesinde görülmektedir. Halk, okumuşların çoğunluğu dahil, birine devlet nikâhı veya resmi nikâh, diğerine kendi nikâhımız diyerek çifte nikâh kıydırmaktadır. "Resmi nikâh kanun karşısında ve sosyal işlerde yeterli olsa bile, fert ve toplum vicdanında yeterli görülmemektedir. Bu, halk-devlet arasında bir gedik bulunduğunu göstermektedir. Böyle bir gedik bulunmasaydı, fertler dini nikâha ihtiyaç duymayacaklardı. Devletin uzlaştıramadığı bir konuyu fert kendi gayreti ile uzlaştırmak istemiştir."[5] Devletin en üst kademesindekiler de ayrıca dini nikâha başvurdukları için, yalnız halk değil devlet de gediğin farkındadır. Mustafa Kemal'in Latife Hanım'la nikâhını, Muammer Bey'in Göztepe'deki evinde İzmir Kadısı kıymıştı.[6]

Hukuki birçok alanda da ikilikler zuhur etmiştir. Toprak alım satımı, miras, evlenme töreni ve usulleri vb. lerde devlet, "Türk-İslâm gerçekleri ile Batı Avrupa Hukuku arasındaki ikiliği gidermek için bir çaba göstermemiştir"[7], daha doğrusu gösterememiştir. "İsviçre ile Anadolu arasındaki sosyal, kültürel, iktisadî farklılıklar açısından medenî kanunun ancak sınırlı alarak Türk toplumuna maledilebileceği görülmüş, birçok noktada yadırganmıştır."[8] Sosyolojik vakıaların üstünde, bu işlerin nazari ve metafizik yönü bizce şu olsa gerektir: Halkçılık, halk ile Hak arasındaki irtibat ve geçişler kaldırıldığı için, romantizmin ve hümanizmin malzemesi olmaktan öte gidemeyen bir tavra dönüşmüştür. Devrimlerin sol kanadında halkçılık, iyice içgüdülerin hakim olduğu bir seviyeye düşürülmek, hayatın en alt sınırlarına indirilmek istenmiştir. Milliyetçilerin, millî-kültür, din, hürriyet, demokrasi konularındaki çelişkilerden sızlanmalarına karşılık, solcular devrim-halk çelişkisini, ideolojilerinin tabiatı gereği iktisadî sınırlarda aramışlardır. Onlara göre eylemler bir halk hareketi değildir. Herhangi bir sınıfa da dayanmamıştır. Halktan kopukluk, "devrimin yalnız bir şahsın veya bir zümrenin eseri halinde kalmasından, halka maledilmemesinden"dir.[9] "Rejim gerçek anlamıyla halkçı olamamış, halkçılık bir fantezi, bir özenti halinde kalmıştır."[10] Solcular da aydın-

---

[1] Mümtaz'er Türköne, "İslâmlaşma, Laiklik ve Demokrasi", *Türkiye Günlüğü*, 40.
[2] Bk. Robespiyerre, *Devrimin Bağrından*, 41-43.
[3] Kurt Steinhaus, *AtaTürk Devrimi Sosyolojisi*, 129.
[4] Bk. Yümni Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, 105-111.
[5] Yümni Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, 111.
[6] Sadi Borak, *Öyküleriyle Atatürk'ün Özel Mektupları*, 345.
[7] Kurt Steinhaus, *AtaTürk Devrimi Sosyolojisi*, 130.
[8] Kurt Steinhaus, *AtaTürk Devrimi Sosyolojisi*, 131.
[9] Burhan Belge Tarafından Kadro Dergisinde Yazılan Bir Yazıya İstinaden Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Zoraki Diplomat*, 26.
[10] Sabahattin Selek, *Anadolu İhtilali*, 709.

halk uçurumundan şikâyet etmişlerdir. Berkes'e göre, "okumuşla halk arasındaki uçurum devam etmektedir."[1]

Halkla çelişki şikâyetleri, devrimin esas kadrosundan veya bunlara en yakın olanlardan geldi mi? Yani itiraflar söz konusu mudur? Mustafa Kemal 1923'lerde aydınla halk arasındaki kopukluğu anlatırken ve bu kopukluktan şikâyet ederken, Batı taklitçiliğine yol açan dar bir pozitivizmin tenkidini yapmaktadır.[2] Fakat yine de o, Batıya hayrandır. İstiklal Savaşında Eskişehir önlerinde şehit düşenler için İstanbul camilerinde okutulan mevlidi dinleyen Yakup Kadri, büyük bir heyecan duymuştu ve şöyle diyordu: "Camilerimizdeki bu tezahürat bize eski zamanları hatırlattı. O zamanlar Türklük, millet, halk kavramları ve bunları ifade eden lehçe bizce henüz bilinmiyordu. Bütün heyecanlarımız yalnız dini mahiyette idi. Sonra, kalbe endişe, korku, şüphe ve ümitsizlik veren zehirli bir hava içinde kavrulup gittik. İçimizden birçokları imanını tamamen kaybetti. Dün birdenbire kendimi o heybetli cemaatin içinde buldum. Meğer senelerden beri aradığım kurtuluş ve selamet yolu, senelerden beri özlediğim hakikat, ne kadar yakınımdaymış. Rabbe bin kere hamdü sena olsun ki dünden beri hakikat ve selametin bir cami ile bir cemaatin haricinde bulunmadığını biliyorum. Beş on senedir Batıya uymak için açtığımız o konferans salonlarında, halkı zorla topladığımız o miting meydanlarında görülen şeyler, işitilen sözler, bir hocanın okuduğu menkibenin ve bu cemaatin sükutu önünde bana ne kadar yavan ve boş göründüler. Meğer biz içinden çıktığımız hakiki alemi bırakıp onun yanında suni bir alem icad etmek istemişiz ve bu alemde hakkı, selameti aramışız. Biz Allah'tan başka şeylere inanmışız. Dün ilk defa olarak açıklıkla anladım ki, bizim on seneden beri bu halka yaptırmak istediğimiz şeyler, birer maymunluktan ibaretmiş. Aydınlarımız halk kavramını Batı ilmine göre anladıkları için bizim halkı da Batıdaki teşkilat usullerine göre sevk ve idare etmeyi düşünüyorlar. Dün, ilk defa olarak, cahil ve atıl bir kitle telakki ettiğimiz halk, memleketin aydınlarına bazı yüce hakikatlerin sırrını öğretti: Kalbin akıldan üstün olduğu, sıdk ve hulus, iman ve itikat dışında kurtuluş yolu bulunmadığı, millet ve ümmetin birbirinden ayrılamayacağı."[3] Bernard Lewis de bu satırları okumuş ve şu hükme varmıştır: "Yakup Kadri'nin neslinde ve tahsilinde bir adamın derin millî bunalım anında, içgüdüsel olarak İslâm'la bütünleşmesi, o anlık veya ferdi bir tepkiden ibaret değildir."[4] Yakup Kadri, kendi kendini tahlil ve tarif ederken, itiraflarını sıralarken, bize yeni aydın tipini de tanıtmış oluyordu: "Ben, asıl ben, bu toprağın malı olmayan ve hepsi dışarıdan gelen maddeler, unsurlarla yoğrula yoğrula adeta sınai, adeta kimyevi bir şey halini almışım."[5] Tabii bal ile suni ve kimyevi balı karşılaştırır gibi yeni aydını tarif eden Yakup Kadri'ye göre bunlar köylüyü sevmeyen, ondan nefret eden hümanistler ve Marksistler idi.[6] Karaosmanoğlu, kendini misal vere-

---

[1] Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 297.

[2] Bk. *A.S. ve D.*, II, 140-141 ve Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, 151-153.

[3] Yakup Kadri Karaosmonoğlu, "Camilerde Mevlid", *D.Y.K.M.M. ve G.M.K.*, I, 534-537.

[4] Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 398.

[5] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Yaban*, s. 86.

[6] Bk. Yakup Kadri Karaosmamoğlu, *Yaban*; Mehmet Eröz, *Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz*, 328-331.

rek, köyde bu aydın tipinin hayvanlara insanlardan daha yakın olduğunu yazar.[1] Yakup Kadri, okumuş yazmış ile halk arasındaki uçurumu nihayet şöyle dile getirir:"Her memleketin köylüsü ile okumuş yazmış zümresi arasında aynı derin uçurum mevcut mudur? Bilmiyorum. Fakat mektep görmüş bir İstanbul çocuğu ile bir Anadolu köylüsü arasındaki fark, bir Londralı İngilizle bir Pencap'lı Hind'li arasındaki farktan daha büyüktür. Bunu yazarken elim titriyor."[2] Bu duygu ve düşüncelere rağmen aynı Yakup Kadri, daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, devrimleri putperestlerin ifadeleriyle süsleyerek, şarap meclislerini Diyonizos ayinlerine benzeterek karşımıza çıkacaktır. Bu, cumhuriyet aydınının tipik çelişkileridir.

Halk ile ilişkiler bakımından Cumhuriyet öncesi ve Cumhuriyet kadrolarının hareketi üç lahzalıdır. Hareket başlangıçta halk hareketi değildir ve halktan başlamamıştır. Fakat İstiklal Savaşında halka mal olmuş bir ikinci safhası vardır. Bu safhada ve akabinde, bu yönde bir felsefe ve ideolojiye de girişilmiştir. Üçüncü merhalede tekrar halktan yer yer uzaklaşılmıştır. Başta din olmak üzere halkın değerleri yerine, Yunan-Latin kökenli bir hümanizmin ve Batıcılığın geçirilmesi gayreti içinde olunmuştur.

d. Devrimlerin Taşıdığı Sorun (Doğu-Batı Sorunu ve Batılılaşma)

Devrimciler kendi içlerinde ve halkla çelişkiler taşıyor, devrimlerin hedefi olan Batı ve Batılılaşmak da devrimcileri sorunlardan kurtarmıyordu. Görünüşte Batı ve Batılılaşmak çok rahat kullanılmakla beraber, içyüzü hiç de rahat değildir. Batılılaşmak temel hedef miydi, yoksa aracı bir merhale mi, yahut da sadece bir metot ve tecrübeden istifade miydi? Devrimciler kararlı görünüyorlardı. "Batı'ya yönelmiş bir Avrupa Türkiyesi'nin kuruluşu, Türk devriminin gerçek amacıydı. Türk devrimi, Batı ve Doğu arasındaki ateşli vadiden geçerek yolunu çizmişti. Birçok şekil ve sistemi reddederek bu yolu çizmişti. Bu yol sırf siyasî değil, aynı zamanda ideolojik bir bağımsızlık yoluydu. Türk devriminin karşısında bulduğu asıl düşman, içerdeki Doğu kafası, Ortaçağın nakilci, sürü kafasıydı. Skolastikti.[3] Ancak bu, Batı ve Doğu farkını tanımlamaya yeter miydi? Batı neresiydi? Batı ne idi? Batı iyi tetkik ve tahlil edilmiş miydi? Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında Batıyı takip eden seçkinlerde, o zaman Batıda başlamış olan medenîyeti tenkit ve yorumlanna rastlanmaz. Batının bizzat Batılılar tarafından sorgulandığının farkında değil gibidirler. Toynbee'nin ciddi yorumlan Réne Guénon'nun Doğu Batı eseri, daha çok sayıda kültür ve medenîyet uzmanlarının tenkit ve tahlilleri, Cumhuriyet seçkinleri için sanki yok gibidir. Batı'daki zihniyet sorgulamalarından habersizdirler. Pek az sayıda haberdar olanlar da aldırış etmemekte veya yüzeyde kalarak değerlendirmektedirler. Yeni bir devlet kurma azim ve iradesi gösteren, fakirliği ve geri kalmışlığı yenmek kararında olan bir kadronun, bir büyük devletin yıkılışının hemen arkasından, savaşın bitiminin ikinci günü, Batıdaki medenîyet tartışmalanna, zenginliğin getirdiği bunalımlara bakacak hali elbette yoktu. Daha başlarken bu çekişmelerin içine girilmemesi normal karşılanabilir. Zaten kafalar yeteri kadar karışıktı. İyice karış-

[1] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Yaban*, 85.
[2] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Yaban*, 53
[3] Tarık Zafer Tunaya, *Atatürk ve Atatürkçülük*, 65, 90, 116.

tırmanın alemi yoktu. Sonra Batı medeniyeti gerçekten tehlikede miydi? "Böyle bile olsa, önce onların durumuna ulaşılmalıdır. Onların bugün yaptığı mistiği bizler sonra düşünebiliriz. Orada insan kendi kendisini tayin edebilmesini öğrenmiştir. Batı belli bir görüşte donmamıştır. Daima yeni bir kalıba girebilmiştir."[1] Gelinen nokta, belki zenginleşmenin ve modernleşmenin getirdiği sıkıntılardır. Zenginleşmenin ve modernleşmenin, insanın gözünü açması ve bunların getirdiği sıkıntıları görmesi ise bir gerçeğin karşılığıdır. Fakir birinin bu sıkıntılara aldırış etmemesi makul karşılanabilir. Aksi halde bu, mutfağında hiç yakacak bir şeyi olmayan birinin, tüp gazın tehlikelerini müzakere etmeye benzer. Durum yalnız iktisadî ve teknolojik alanda değil, manevi alanda da böyledir. Zenginken mirasyedilikle ve sapmalarla Türk İslâm dünyası züğürt düşmüştü. Fakat bütün bu makul mazeretler, ne yazık ki, Cumhuriyet seçkininde Batıyı iyi tanımayı önlemiş, yüzeyden bakmaya ve tek taraflı değerlendirmeye onu alıştırmış, Batı ve medeniyet dogmatizmi böylece yerleşmiştir. Bir kısım "Batıcılar, Batıyı edebiyat ve estetik eserlerinden oluşan bir ideal ülkesi olarak görmüşlerdir."[2]

Batı değerlendirmeleri, yine herkesin kendi meslek ve meşrebine, bakış açısına göre oluyordu. 18. yüzyıldan başlayarak, Batı kah gıpta edilen fakat korkulan bir zihniyet, kâh tek örnek, kâh alçalmış bir zihniyet, bazen da ırkçı ve sömürücü bir düzendir. İstiklal Savaşı sırasında Batının bizim için anlamı bu sonuncusu olmuştur. "Ayrıca Doğunun sömürülen halklarının gücü önünde bir gün, Batı'nın eğileceği umudu, bir inanç olarak başlamıştır. Mehmet Akif bu inancı istiklal marşına, tek dişi kalmış canavar sembolüyle geçirmiştir."[3]

Gökalp objektif olmaya çalışıyordu. Ona göre "iki Batı meselesi var. Siyasî Batı, medenî Batı meselesi. Bunlar birbirine karıştırılmamalıdır. Hatamız Avrupa'nın siyasîlerini, tüccarlarını, alimleri ile, yüksek ruhlu şairleriyle, yüksek mefkûreli filozofları ile karıştırmamızdır."[4] Atatürk de Batı düşüncesini siyaset adamlarının değil, ilim ve eğitimin temsil etmekte olduğuna kani idi. Batı medeniyetini hür düşüncenin ürünü kabul etmekte idi. Siyaset ve din adamları henüz bencil tutumlarından kendilerini kurtaramamışlardı. Savaşı ilim adamları kazanmıştı.[5] Gerçekten bu iki Batı, düşüncesi ve ameliyle, kültürel yapısı ve siyasetiyle birbirinden ayrılabilir miydi? Bunun üzerinde pek kafa yorulmamıştır. İkisi de aynı kültür ve medeniyet tarlasının ürünü değil miydi?

Batı ile Doğu'nun önemli farklarından biri olan yönetim biçimi üzerinde durulmuştur. Fikir ve felsefe farkının neticesi olarak, Batıda millî hakimiyet esasına geçilmişti. Deniyordu ki, "Ona uluhiyet mahiyeti verdiği ve taabbüd (kulluk etme) adetini icad ettiği padişahlık, şahlık, v.s. hakimiyeti olan şahsi saltanat ile millî hakimiyet esası, Doğu ve Batının farkıdır. Yalnız İslâmiyet başlangıçta bu genel Doğu geleneğine karşı bir tepki göstermek istedi, fakat başaramadı. Otuz üç seneden sonra eski gelenek galip geldi."[6] Eski gelenek galip gelince İslâm Doğulu mu oldu? Doğuyu da Batıyı da, hakikatin öncesine veya tabanına konulan

---

[1] Yeni Ufuklar'ın Batı mı Doğu mu? anketine verilen cevaplardan naklen Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, 155-156.
[2] Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 199.
[3] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 474.
[4] Ziya Gökalp, "Garp Meselesi I", *Makaleler VII*, 147.
[5] Bk. Behçet Kemal Çağlar, *Atatürk Denizinden Damlalar*, 19.
[6] Ahmet Ağaoğlu, "Garp ve Şark", *A.D.F.:H.I.*, 85.

birer blok gibi düşünmek bizi yanılgıya düşürebilir. Doğu-Batı ayırımı, iyi-kötü, doğru-yanlış ayırımı gibi olmamalıdır. "Cevdet Paşa'ya göre dinlerin de kaynağı, öbür taraftan sapıklıkların da doğduğu yer Asya'dır. İran'lı Mazdek, hem sosyalizmin, hem komünizmin, hem nihilizmin piridir. İslâmiyet bu çılgınlıkları tasfiye etmiştir. Mazdek'in çömezleri ya isim değiştirerek yer altında yaşamaya çalışmış, yahut Avrupa'ya sığınmıştır. Avrupa da iki tanedir. Biri insanlığa aşık, hürriyetçi, adalete gönül vermiş, diğeri, kıyıcı, çıkarlarından ve kazancından başka kaygısı olmayan Avrupa'dır."[1] Demek ki Doğu-Batı ayırımında aranan karakter farkı, abartılmamalıdır ve çoğu zaman isabetli olmayabilir. Ancak Doğudan İslâm kastedildiği zaman farklılık bir manâ kazanır. Daha doğrusu İslâm'ı Doğu-Batı ayırımına kurban etmemek gerekir. Toplumun hakimiyeti meselesinde de İslâm'ı Doğu'nun karakter bütünlüğüne indirgemek yanlış olur.

Batının millî hakimiyet kabulünün altında, millî kültür bulunmaktadır. Milletler kültürleriyle birbirlerinden ayrılırlar. Batı medenîyeti millî kültürler toplamıdır. Bu medenîyetin temel gereği akıl, aydınlık, insanlık değil, içinde dinin de rol oynadığı bir millet birimi kültürleridir. Gerçek manâda millet olma merhalesine gelinmiş olursa, bu medenîyete katılmak mümkündür.[2] "Doğu iktisadî ve irfani (kültürel) silahı kavramamıştır. Bunun için Batı medenîyetine katılamamıştır. Kültür meselesinin de ötesinde, Doğu gelenek ve göreneğe dayanır, Batı gerçeğe. Osmanlı Doğu ile Batı arasında kalmış suni bir toplumdu. Doğunun uyuşukluğundan ve uykusundan ilk uyananlar Türkler oldu."[3]

Milliyetçiler gibi Marksistler de Batıyı tanımlamaya çalıştılar. Onlara göre de Batının ne olduğunun iyi anlaşılması lazımdır. "Ne Rönesans, ne Reform Avrupa'daki medenîyeti anlatmaya yetmez."[4] Sonra, "engizisyonun, faşizmin temsil ettiği Batı mı, yoksa akılcılığın ve sosyalizmin temsil ettiği Batı mı, sorusunun cevaplanması gerekir. Yön dergisinde E. Tüfekçi takma adıyla yazan Mihri Belli'ye göre Batı, burjuva Batı demokratik devrimini 18. ve 19. yüzyılda başarmış, feodalizmi yıkarak kapitalist gelişme yoluna girmiş ülkeler topluluğu idi."[5] Üstünlük şuuru Doğudan Batıya geçmişti. "Buhar gücü, dünyayı Müslüman-Hıristiyan ayırımı olarak görenlerin üstünlük şuurunu allak bullak etti."[6] "Batı, buhar, elektrik ve nükleer enerji gibi üç büyük sanayi ihtilalini başardı, tek ve hakim medenîyet haline geldi. Bunların hiç biri Doğuda olmamıştır."[7] Fakat Batı, buhar gücünün ona, tesadüfi bir üstünlük kazandırmış toplumlar bütünü değildir. "Esas unsurları ilim, bunun tatbikatı olan teknik ile ferdi hakları koruyan kanun, bir de fert sorumluluğunun doğmasını sağlayan hürriyet sistemidir."[8] Batı, çalışmaktadır. Üretmeden tüketmeyen, hayata hakim olmadan hayattan zevk almaya kalkışmayan[9] bir konuma gelmiştir. "Batılılık, kuvvetini hümanist felsefeden alan

---

[1] Cemil Meriç, *Bir Facianın Hikayesi*, 60, 77.
[2] Bk. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları; Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak*; Yeni Mecmua, 1923/68; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 412.
[3] Celal Nuri (İleri), *Türk İnkılabı*, 71, 80-84.
[4] Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 281.
[5] Hikmet Özdemir, *1960'lar Türkiyesinde Sol Kemalizm, Yön Hareketi*, 132.
[6] Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 189.
[7] Tarık Zafer Tunaya, "Atatürkçü Laiklik Politikası", *Atatürk Konferansları III*, 26.
[8] Mümtaz Turhan, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*, 80, 128.
[9] Bk. Zeki Mesut, "Avrupalılaşmak, Asrileşmek", *A.D.F.H., I.*, 184-185.

değerler bütünüdür."[1] Gene yolumuz hümanizme çıkmıştır. Batıyı "insan ve onun aklı"ile değerlendirmeliydi. Bu değerlendirmeler de çok satıhtaydı. Gerçekte ne akıl, ne akılcılık Batıya has değildir. Belki ayınmı "inanmış akıl" ve "inançtan arındırılmış akıl" diye yapmalıyız. Batı, aklı inançtan anndınlmış bir akılcılık için kullanmış, inanmış akıldan kaçmıştır. İnsanın fıtri ve müşterek kabiliyetleri, zekâsı, belirli şartlarla uyum sağlayarak, sıçrama yapar ve fiil ve icatta bulunur. Böyle değil miydi? Yoksa eşyaya şekil veren, ondan istifadeyi sağlayan inanmamış akıldır diye bir kural mı bulunuyordu? Varlığa, tabiata, faydaya, bakış tarzı önemli idi ama insan aklını böylesine bölebilir miydik? Bu bölmeyi yapabilseydik, medenîyetteki müşterek birikimi nasıl açıklardık? Her ne olursa olsun, Batı, inanmamış akıl istikametinde gelişti ve bunu akılcı felsefe ile destekledi. İnanmış akılla, inanmamış aklın, bir şey üretmedeki rolleri, ilk hareketteki farklı yerleri tartışılabilir ama, ürünü kullanırken takınılan tavırdaki farklılıklan, tartışılamayacak kadar açıktır. İnanmış akıl, başkalarına zarar vermemeyi daha kolay hesap edebilir, inanmamış akıl Ben merkezciliği öne alabilir. Neticede kültür ve medenîyet, bir kalemin veya bıçağın ucunda değil, bunları kullanma zihniyetinde ve alışkanlığındadır.

Doğu-Batı değerlendirmelerinde varılan müşterek kanaatlerden biri, bu kavramların, coğrafyaya bağımlı kavramlar olmadığı, zihniyet ve tavır meselesi olduğudur. Hatta bazılarına göre "coğrafya-tarih bağlılığı açısından da Doğu-Batı kavramları izafidir. Bu izafiliği gösteren gerçek, Avrasya'dır. Burası, Batı'nın orada başladığı tarihi zamanlara da sahiptir."[2]

Doğu-Batı tahlillerinde Batıyı üstün duruma getirenlerin aksine, böyle düşünmeyip, Doğuyu ön plana alanlar vardı. İşin ilginç yanı bu sesler daha çok Batıdan geliyordu ve ciddi tahlillerdi. Menşe itibariyle Batılı olan, fakat din değiştirmek suretiyle Doğu-Batı farklarını daha iyi değerlendiren Réne Guénon'a göre, evvela "Batılı, samimi değildir, tahakkümcüdür, kendisinden başkasına değer vermez. Düşünce yapısı yanlıştır. Metafiziği öldürmüştür, hakikate cephe almıştır. İdraki, maddeye, faydaya hapsetmiştir. İçinde bulunduğu tehlikenin farkında da değildir. Her şeyi maddeciliğe ve faydacılığa indirmiştir. Sırf maddi bir temele dayanan her şey geçici bir başarı olmaktan öte gidemez. Pragmatizm ise hakikatin ortadan kaldırılmasıdır. Batı peşin hükümleri, hakiki zihnîliğe, hakiki metafiziğe karşıdır. Bu konuda her çeşit kavramı yitirmiştir. Dindışı bilgeliği getirmiştir. Saf metafiziğin aşkın özelliği yerine, dindışı bilgilerden pay almıştır. Metafizik ile felsefe arasındaki ayırımı dikkate almamıştır. Hakikati bütün olarak kabul edecek yerde, şüpheciliğe ve seçmeciliğe başvurmuştur. Akılcılık veya sezgicilik, pozitivizm ve pragmatizm, maddecilik veya maneviyatçılık, ilimcilik veya ahlakçılık, bütün bunlar dini bakış açısına göre tamamen aynı şeylerdir. Birinden öbürüne geçerken hiçbir şey kazanılmaz ve bunlardan kurtulmadıkça hakiki zihnîlik alanında ilk adım bile atılmış olmaz. Normal bir medenîyet, ilkelere dayanan, bu ilkelere göre derece derece tanzim edilmiş bir medenîyettir. Gelenekseldir. Gelenekselin düşünceye ayak bağı olduğu sanılmamalıdır. Gele-

---

[1] Mümtaz Soysal, "İkinci Yılın Eşiğinde" *YÖN, 19 Aralık-1962*/53, 3'den naklen Hikmet Özdemir, *1960'lar Türkiyesinde Sol Kemalizm, Yön Hareketi*, 136-137.

[2] Paul Masson-Oursel, "L'Homme des Civilisations Orientales" 2 Eylül-1949, *Pour*

nek hakikatin bütün yanlarını kabul eder. Zekâya bizzat hakikati verdiği gibi sınırsız imkânların yolunu açar. Batıda her alanda görülen kargaşa, medenîyete inancı sarsmıştır. Öbür taraftan modernleşmenin ve zenginleşmenin tahribatı yaygınlık kazanmıştır. Doğuda bile modern olan her şey Batı zihniyetinin tecavüzkârlığının işaretinden başka bir şey değil. Ameli ve faydacı özelliğinden ibaret olan Batı ilminin coşkunluk heyecanına bir kere kapılınca, sürekli tatmin edilemeyen ihtiyaçlara yol açılacaktır. İlerleme son derece aldatıcı bir şey olarak kalacaktır. Ancak hiçbir şey henüz tarihi hakikatin kalbine ulaşmış değil. Genel olarak Doğu dünyası, özel olarak İslâm, istikrara önem verir. İlerleme fikrini gelişme ile bir tutmaz. Her değişmeyi reddetmez. Değişikliğin sadece mevcut durumlara göre bir uyarlama olarak yapılmasına imkân verir. Bu şekilde ilkelere, yani ebedi değişmezlere bir zarar gelmez. Ancak modern Batılı, durmak bilmeyen bir harekete ve çalkantıya kapılmıştır ve kurtulmak için kararsızdır. Hayat ve eylem arasında sıkışıp kalmıştır. Değişme, ilerleme, evrim, devrim fikirlerini hakikatin karşısına dikmiş, hakikati ortadan kaldırmaya kadar işi götürmüştür."[1] Batı kendi düştüğü hastalıklardan kurtulmak için Doğudan reçete ve tedavi yöntemleri aramamıştır. Tamir ve tedaviyi kendi içinde yapabilir ve yapmıştır, denir. Réne Guénon'a göre ise, Batı, Doğunun düşünce sistemine kavuşmadan kendi kendini tedavi edemez. Réne Guénon'dan seneler sonra bir başka Batılı, Roger Garaudy, şöyle diyecektir: "Avrupa hiçbir zaman büyük bir dinin doğmadığı dünyanın tek kesimidir. Avrupalının başlıca girişimi -ben tabiata aidim- değil, aksine -tabiat bana aittir- olmuştur. Birçok imkâna pencere açan ve adına aşkınlık denilen boyutu kaybeden, yani ilahi boyuttan mahrum, tek boyutlu Batılı insan, Atina sofistleri ile birlikte her şeyin ölçüsü olmuştur."[2]

Batı medenîyeti için, "dışlayıcı, başkasını yok etmek için hep tetikte, kendi dışındaki bütün büyüklük emarelerini bozmaya çalışan bu siyasî medenîyet, ilmidir ama insani değildir"[3] diyenler oldu.

Cumhuriyet öncesinde Batının bu karakterini, tarihi boyut içinde açıklamak istemişlerdi. Bunlara göre Doğuyu Batıdan ayıran en görünür fark, Avrupa'nın putperestlikten Hıristiyanlığa geçmesine rağmen, ruhbanlık ve asillik imtiyazlarının baskısı altında yaşamasıdır. Bu hal ise tabii olarak zulme ve düşmanlığa sebep olmuştur.[4]

Batılının insan anlayışında bir ahlaki samimiyet yok muydu? Mehmet Akif'e göre, "Batılıların sözü ile özü arasında benzerlik yoktur. Güzel şeylerin hepsi kitaplarındadır. İnsanlıklarını, medenîyetteki ilerilikleri ile ölçmek doğru değildir. Sömürdükleri yerlerde yaptıkları bellidir."[5] Biz böyle bir medenîyete mi girmek istiyorduk? Batının bu karakteri ile mücadele halinde gelen Osmanlı medenîyetinin, bütünüyle Doğuyu temsil edip etmediği tartışılabilir ama, bu medenîyet "bozulmuş bir medenîyet değil, yorulmuş bir medenîyet idi. Çünkü bugün bir takım mesajlar verebiliyor. Bozulmuş bir medenîyet olsaydı mesajlar da onunla beraber bozulur, kendinden sonra hiçbir anlam ifade etmezdi."[6]

---

[1] Réne Guénon, *Doğu ve Batı*, 21, 55, 75-76, 97-117, 211-227.
[2] Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 52.
[3] Rabindranat Tagore, *Milliyetçilik*, 21-22.
[4] Bk. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, 77.
[5] Mehmet Akif, "Nasrullah Kürsüsünde", *D.Y.K.M.M. ve G.M.K.*, I, 361-363.
[6] Ali Murat Daryal, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, 218.

Doğu-Batı ile ilgili bu tahlil ve tenkitler, Cumhuriyet aydınının düşündüğüne uymamaktadır. Mamafih Türk hümanist-devrimci öncüleri de bununla ilgili bir hayli çelişki yaşamışlardır ama arayıştan da tamamen mahrum olmamışlardır. Yakup Kadri, Yaban romanında, Batılıları terbiye görmemiş, galiz, iğrenç, çirkin, bir goril sürüsüne benzetir."[1] Ancak bu galiba geçici bir duygudur, yerini daha önceki geçici duygulara bırakmış olduğu gibi, daha sonra da değişecektir. İcranın ise, sürate, kesin kararlara ihtiyacı vardır.

Doğu ile Batı arasında bir sentez yapılamaz mıydı? Ziya Gökalp, Peyami Safa, Hilmi Ziya Ülken gibi millîyetçi-Batıcı fikir adamlarına göre, Batının ilimciliği ve metodu önemlidir. Türk geleneklerini reddedenlerle Batıyı bütünüyle reddedenler arasında manâsız bir kavga vardır. Halbuki Batı da maneviyata sarılmıştır ve skolastiği yıkmak, reform ve laiklik, aklın evrenselleşmesi özelliklerini göstermiş, meselelerini bu maneviyatçı yolla çözmeye çalışmıştır. Türk devrimi de aynı metotları kullanabilir.[2] Ziya Gökalp, "kültür ve medenîyet ayırımını, İslâmcı görüşle Batıcı görüşü uzlaştırmak için yapmıştı."[3] Peyami Safa'ya göre Doğu ile Batı arasında Doğuya üstünlük veren sadece dindir. Diğer bakımlardan da bir zamanlar Doğu Batıya üstünlük ve muallimlik yapmışsa da, bugün Batı öne geçmiştir. Doğu ile Batı sentezi bizim kaderimizdir. Biz bir sentez aramıyoruz, gerçeğin kendisinde saklı sentezi görmek istiyoruz.[4] Hintli'ye göre de sentez gereklidir. "Batılının bencil, maddeci, saldırgan, sırf faydacı karakteri karşısında Doğulunun saf, hakikat aşkı peşinde olan bir karakteri vardır. Ama yine de Batı, Doğu için gereklidir. Birbirini tamamlar. Çünkü hayata farklı bakışlar, hakikatin farklı yüzlerini verir."[5] Batılılardan da böyle bir sentezi ifade edenler olmuştur. Goethe'ye göre, "şunu bilmelidir ki Doğu ile Batının ayrılmazlığı yanında, birbirini sadece tamamladıklan noktadan ileri gidilemez."[6] Toynbee, Hıristiyan ağırlıklı bir sentez yapmak istemişti. Toynbee'ye göre, "Batı medenîyeti 20. yüzyılda buhran geçirmektedir. Batılı olmayanlar bu buhran içinde, laikleşmiş Batı medenîyetine girdiler. Batı uzun süredir dinî mirasını terk etmişti. Batılı olmayanlar ise çok daha yakın geçmişte terk etmişlerdi ve kendi dinî miraslannın şaşaasından bazı bulutları sürükleyip geliyorlar. Batı Hıristiyanlığının henüz yok olmayan bazı kalıntılarıyla birlikte, dünyanın manevi hazinesinin müşterek sermayesine girecek, müşterek medenîyete dinî unsuru tekrar sokmak için çalışacaktır. Batı medenîyetinin bütün dünya milletlerine yayılması, dünyanın bugünkü meselelerinin halledilmesi yolunda yeterli bir hadise değildir. Dünya yeni bir dinî sentezin doğmasına muhtaçtır."[7] Toynbee'nin sentez anlayışı oldukça farklıydı. Bu sentezde esas olan yine Hıristiyanlıktır, ancak o birçok büyük dinden unsurlar alabilir. Mesela İslâmiyet'ten içki aleyhtarlığı ve ırkçılığa* karşı oluş gibi. Toynbee,

---

[1] Bk. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Yaban*, 34.
[2] Bk. *Türk Düşüncesi Dergisi*, I, 2-35, 17-38.
[3] Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 247.
[4] Bk. Peyami Safa, *Doğu Batı Sentezi*, 9-12, 34.
[5] Rabindranat Tagore, *Milliyetçilik*, 39, 41-45, 59.
[6] Orhan Türkdoğan, "Modernleşmenin Yeni Boyutları", *İslâmî Araştırmalar*, 235.
[7] Arnold J. Toynbee, *Tarihçi Açısından Din*, 210, 211; Arnold J. Toynbee, Bir Tarih Araştırmasından naklen Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 180.

* Niyazi Niyazi Berkes bunu millîyetçilik olarak almış. İslâm millîyetçiliğe değil, ırkçılığa ve kavmiyetçiliğe karşıdır. Y.S.

genel manâda bir Doğu-Batı sentezini ifade etmiş sayılabilirdi, ama Türk sentezciler, dini dışarıda bırakan bir sentezi kastediyorlardı. Bu senteze taklitle ulaşılamazdı. "Doğu ile Batı arasındaki çelişkiyi bir senteze ulaştırmak için bulduğumuz kolay ve zahmetsiz yol, sürekli bir taklittir. Taklit, çelişkiyi ortadan kaldırmak amacını güder ama bu, sentez değil, bir tarafı sıfıra indirmektir. Önemli olan, çelişkiyi bir antitez haline getirmektir. Düşünce, Doğu ile Batı arasında ayrılık üzerinde yoğunlaşmalıdır."[1] Bu sentezi kuracak olan Türklerdir. Nitekim Türkler, kendi kültürleriyle İslâm arasında da bir sentez kurmamışlar mıydı? İslâm deyince Türk akla gelmiyor muydu? Türklerin görüşü çok eski ve çok köklüdür. "Doğu deyince Türk dünya görüşü ve toplum anlayışı anlaşılmalıdır. Türkler Şamanizm mitolojisiyle Doğuyu temsil eder. İslâmiyet'i de temsil etmiştir. Doğu Batı dünya görüşlerinin arkasında iki mitoloji vardır. Biri Yunan Mitolojisi, diğeri Şamanist Mitoloji."[2] Böylece sentez kökler üzerine, yani mitolojilerin sentezine kaydırılmış oldu.

Cumhuriyet seçkini ve yöneticileri, eskiye dayanan bir köprü kurmak istemişlerdi ama, felsefe ve fikir üretimiyle geçirecek fazla vakitleri yoktu. Bir an önce Batılılaşmalıydı. Mustafa Kemal'e göre "Türkiye'nin, başka bir medenîyet varmış gibi boşlukta kalması mümkün değildir."[3] Batıcı aydına göre, Batı Medeniyeti sağlam bir medenîyettir. Bazı hastalıkları var ama onları almak şart değil, onlar tedavi edilebilir. Çirkinlik o medenîyete dahil değildir, onun dışındadır.[4] "Biz artık hedef ve istikamet itibariyle yolumuzu tayin ettik: Türküz ve Avrupalıyız."[5] "Biz Avrupalıyız. Buna hepimiz katılıyoruz. Avrupalı olmak bizim idealimizdir."[6] Mustafa Kemal'e göre Türk Milleti, Doğuda mağdur ve mazlum hale gelmişti ve esas özelliklerini ortaya çıkaramamıştı. "Asırlardan beri Şarkta mağdur ve mazlum olan milletimiz, hakikatte yaratıldığı hasletlerden soyulmuş telakki ediliyordu. Son senelerde fiilen gösterdiği kabiliyet ve idrak, gafillerin aksini ispat etti."[7] Arkadaşları gibi, Mustafa Kemal, medenîyetten Batı medenîyetini anlıyordu. "Medeniyete girmek arzu edip de Garb'a teveccüh etmemiş (yönelmemiş) millet hangisidir?[8] diyordu. "Doğudan benliğimizi sıyırarak Batı medeniyetine aktarmalıyız."[9] "1922'de cephede, Halide Edip ve Adnan Adıvar'a Batılılaşmadan ve Latin harflerini kabul imkânından bahsederken; Sen Tıbbiye ile ordunun, en önce Batılılaşmasından dolayı ilerlediğini söylerdin. Biz şimdi bütün memleketi Batılılaştıracağız"[10] demişti. Bizi Batıcılığa iten baş sebebi tekrarlarsak, Osmanlıdan itibaren başlayan devletin Batı karşısındaki gerilemesiydi. "Gerileme sürati arttıkça, Batılılaşma sürati de artmıştı. Cumhuriyet de Batı karşısında bir

---

[1] Cahit Tanyol, *Laiklik ve İrtica*, 91.
[2] Cahit Tanyol, *Laiklik ve İrtica*, 93.
[3] Behçet Kemal Çağlar, *Atatürk Denizinden Damlalar*, 19.
[4] Bk. Celal Nuri (İleri), *Türk İnkılabı*, 80-84, 120-129.
[5] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, III, 111.
[6] Sadri Ertem, *Vakit Gazetesi, 8 Ağustos 1928'den* naklen Maxime Rodinson, *İslâmiyet ve Kapitalizm*, 177.
[7] "Atatürk", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, I, 773.
[8] Salih Omurtak ve arkadaşları (7 Kişilik Heyet), *Atatürk*, 200.
[9] Sadi Borak, *Bilinmeyen Yönleriyle Atatürk*, 22.
[10] Şevket Süreyya Aydemir, *T.A.M.K.*, III, 313.

büyük yenilginin hemen arkasından kurulmuştur."[1] "Batılı bize düşman olduğu için devamlı üzerimize saldırmış, biz de mağlup oldukça içine düştüğümüz zilleti hazmedebilmek için farkında olmadan saldırgana benzemeyi ve onun gibi kudretli olmayı emel edinmişizdir. Bu ayniyet duygusu, Batılının baktığı açıdan bakmak şeklinde tecelli edince, Türkler kendilerine kendilerinden başka düşman bulamamışlardır. Buna sosyal psikolojide, saldırganla özdeşleşme adı verilir."[2] Doğuya veryansın etmek, Batıya övgü bu yüzden oluyordu. Batı ile (Yunan ile) kök beraberliği aramak buradan kaynaklanıyordu. Neresinden alırsanız alın, Batılılaşmak kaderimiz olmuştu. Artık "Avrupa'ya sevgi beslemek, ilim ve ilerlemeye, kudrete sevgi beslemektir. Avrupa bizim hocamızdır. Onların çırağı olmak, rolümüz bu olmalıdır. Tabiat boşluğu sevmez. Onlar bizi kendilerine zorla da olsa bağlarlar. Onlar bizim düşmanımız da değildir. Zayıfın, bütün dünya düşmanıdır. Kendimizi artık dev aynasında görmekten vazgeçmeliyiz. Düşmanlığı kendimize çevirmeliyiz. En büyük düşmanımız, kendi kafamızdır, kendi kanımızdadır.* Bizim ile yabancılar arasındaki münasebet, kuvvetli ile zayıf, alim ile cahil, zengin ile fakir münasebetidir. Bir ikinci medenîyet yoktur. Medeniyet Avrupa medenîyetidir. Gülüyle dikeniyle ona benzemeye mecburuz,"[3] denecektir. Batılılaşma zaruretini daha Osmanlı içinde bu şekilde dile getiren Abdullah Cevdet, 1922'den itibaren Anadolu yönetimini övmeye başladı. Lord Kinross, kitabında Atatürk'ün onun fikirlerinden etkilendiğini yazar. Fakat Abdullah Cevdet'in işgal kuvvetleriyle ilişkide bulunması ve bazı seciye zaafları yüzünden olacak, Ankara'daki Âli Karar Heyeti'nce devlet hizmeti alması yasaklandı. Abdullah Cevdet'in buna itirazları sonuç vermedi[4] Abdullah Cevdet devlette görev alamadı ama, fikirlerinin büyük çoğunluğu iktidar oluyordu. Zaten "19. yüzyılda geniş bir taklitçilik şeklini alan Batılılaşma, devlet kademesinde tanzimat, ıslahat, umumi hayatta alafranga adını almıştı."[5] Süreçte yer alan iki ön faaliyet mevcuttu: Azınlıkların aracılığı, yerli halkın taklit tutkusu. Yani "çağdaşlık (asrilik) yeni bir şey değildi. Alafranganın bir devamıydı. Aydınlar çevresindeki anlamı, sosyal, ahlaki yasakların kalkması idi. Bunun aksine de alaturga değil, gericilik denildi."[6] Toplumun tamamı bu tek istikamette gidiyor diye düşünülmemelidir. Şüphe ile bakanlar da çoktu. Türk toplumu başlangıçta taşıdığı üstünlük duygusunun da tesiriyle, mağlubiyetler de başlasa, "Frengistan'dan gelen her fikir ve yeniliği, yine oradan gelen frengi hastalığı gibi şüphe ile karşılıyordu."[7] Fakat azınlıkların, bir kısım aydının, taklit tutkunu insanların başı çekmesiyle "kayıtsız şartsız Batı medenîyeti yolundaydık. Savaşta ondan kurtulmuş, ama ona teslim olmuş gibiy-

---

[1] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 102.

[2] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 145.

* Dr. Abdullah Cevdet bu kan yetersizliğini, Avrupa'dan damızlık erkek getirmeyi teklif ederek, telafi etmek isteyecektir. Bk. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, I, 404.

[3] Abdullah Cevdet, İçtihad, No:89, 1329, 1979-84'den naklen M. Şükrü Hanioğlu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 359.

[4] Bk. M. Şükrü Hanioğlu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 385-386.

[5] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 137.

[6] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 47.

[7] Osman Turan, *Tarihin Akışı İçinde Din ve Medeniyet*, 220.

dik. Batının maddi baskısından kurtulmuş, manevi baskısı altına girmiştik."[1] Hintli'nin dediği, bizim için de geçerliydi: "Biberonumuz hep Batı'dan gelecekti."[2] Bütün bunlara rağmen henüz Batı ile özdeşleşmemiştik. Hatta Batının aydını dışandan bizi farklı görüyordu. 1923'e kadar olan harekette bizi Batıya dönük bile kabul etmemişti. Hareketi, Türkiye'nin önderliğinde Doğunun Batıya isyanı gibi görüyordu. Batılıya göre, 1908'deki Batıya dönüş 1923'de yerini Doğuya dönüşe çevirmişti ve arkada bir İslâm hareketi vardı.[3] Fakat bu görüş, sadece niçin savaşıldığını, bağımsızlık hareketini esas alan, devrim yönelişlerini hesaba katmayan bir görüştür. Bir devrimci yazarın dediği gibi biz "Batıya rağmen Batıcı"[4] oluyorduk. "Batı denilince anlaşılması gereken ve model olan sivil toplum, çağdaşlık kavramı ile ilgili"[5] görülmüştü. Düşünülüyordu ki, zaten biz Asya'dan çok Avrupa'ya yakınız. Bizi Akdeniz bölgesi içinde saymak, coğrafi bakımdan daha uygundur. Avrupa'da kalıp Asyalılığımızı korumak, tabiata aykırı bir şeydir. Osmanlılar çevreyle uyuşamadığı için dağılmıştır.[6]

Tekrar soracağız: Nasıl Batılılaşacaktık? "Batı türü toplum açık toplumdur. Bu topluma erişmek, taassuptan, geleneğin sultasından kurtulmaya, laik olmaya bağlıdır."[7] Böyle yapmalıydık. Her türlü Batılılaşma, ilerleme, çağdaşlaşma yorumları, "Batının yaşadığını yaşamak zorunluluğuna bizi götürmüştür."[8] Üç grup, Batılılaşmaya farklı bakıyorlardı. "İslâmcılarla Türkçüler, Batılılaşma hususunda bir yerde birleşmekte idiler. Her iki grup da Avrupa'nın yalnız ilim ve tekniğini almakla yetinmektedirler. Batıcılarda ise ilme özel bir yer verilmemektedir, şekil ve taklide önem verilmiştir ki bu dikkate değer bir noktadır."[9] Türkçülerle İslâmcıların endişesi, sadece kimlik meselesi değil, Batının olumsuz yanlarıydı. "Batı hayranlarının hali, hastalıklardan korunmak ve tam bir sıhhate sahip olmak arzusuyla tıp kitapları okuyan kimselere benzer. Bunlar sonunda kendilerinin bütün hastalıklara tutulmuş oldukları vehmine düşerek, hayatı bir ıstırap olarak görmeye başlarlar. Çok zor da olsa Batı tecrübelerinden istifade edilmeli, fakat kendini kaybetmemelidir."[10] "Bir sistemin ne olduğu bilinmeden onun aşısını yapmak daima sapıklığa, bazen de felakete götürmüştür."[11] İslâmcı ve millîyetçiler her zaman böyle düşünmüşlerdir. Fakat Batıcılara göre Batı medenîyetini olduğu gibi almalıydı. Batının olumsuzluklan, yine Batının olumlu yönleri ile aşılabilirdi. "Batının neticelerinden istifadeye kalkmak ve fetvalarımızla işi kanştırmak, tıbbın cerrahi ve fizyolojisini almayıp, yalnız tedavi usullerini almaya benzer."[12] Mustafa Kemal de böyle mi düşünüyordu? Yine çelişik durumlardan

---

[1] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 72, 95.
[2] Rabindranat Tagore, *Milliyetçilik*, 65.
[3] Bk. Haron Armstrong, *Türkiye Nasıl Doğdu?*, 219.
[4] Hamza Eroğlu, *Türk Devrim Tarihi*, 338.
[5] Sulhi Dönmezer, "Çağdaşlaşma, Uygarlık ve Türk Toplumu" *A.A.M.D.*, XI, 9-10, 12-16.
[6] Bk. Celal Nuri(İleri), *Türk İnkılabı*, 10-33.
[7] Çetin Özek, *Din ve Devlet*, 524.
[8] Orhan Türkdoğan, "Modernleşmenin Yeni Boyutları", *İslâmi Araştırmalar*, 239.
[9] Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 290, 298.
[10] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, 100.
[11] Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan*, 61.
[12] Celal Nuri (İleri), *Türk İnkılabı*, 129.

dolayı açık bir şey söylemek zordur. Türkiye'de Batıya yönelişin biçimlenmesinin sembolü olan Atatürk,[1] "milleti Batılılaştırmaya çalışmakla yetinmemiş, Türkiye'yi Batı sistemine kabul ettirmeyi hedef almıştı. Yapmak istediği organ nakli gibi, Doğu'nun yapısından ayıracağı bir organı Batı sistemine nakli idi. Batı sistemi ile Türkiye arasındaki bağdaşmazlıkları ortadan kaldırmak emelindeydi. Halifeliğin kaldırılması, laiklik, hukuk devrimi, Latin harfleri, şapka, bu anlamı taşıyordu."[2] Ziya Gökalp'ten önemli farkı da Batıyı almada sistematik ve bütüncü olmasıdır.[3] Atatürk Batılılaşmak derken, Batıyı olduğu gibi almayı mı, "geniş ölçüde ilmiliği"[4] mi, "Batı toplumunun fikir dinamizmine ulaşmayı, millî yapıya bir aşı vurmayı"[5] mı anlıyordu? "Batılılaşma bir metodolojik yaklaşım, bir komplo teorisi miydi?"[6] Belki bunların hepsi geçerli idi. "Pasif olan Tanzimat Batıcılığına karşı Atatürk'ün Batıcılığı dinamikti. Ancak Batıyı mürşit olarak tanımakla beraber, Atatürk Türk milletini, manevi değerlerinden kuvvet alarak Batıyla boy ölçüştürmek"[7] istiyordu. Batıyı olduğu gibi almak ile dinamik ve onunla boy ölçüşen bir hareket birbirine uymamaktadır. Sistematik bütüncü olmakla, taklitten kaçınmayı nasıl bağdaştırabiliriz. Diğer taraftan Atatürk "lalettayin bir yabancı kültürü, şimdiye kadar takip olunan yabancı kültürlerin tahrip edici neticelerini tekrar ettirebilir"[8] derken, şimdiye kadar olanları taklit olarak gördüğü gibi, Batı'nın kültür taklidine de karşıydı. "Bütün tesirlerden uzak tarihimizle mütenasip" bir millî kültür peşindeydi. Diyordu ki: "Herkes daha iyi olmak ister. Bizim aydınlanmızın bir kısmı Batıyı taklit ederek ileri gitmenin doğru olduğunu düşünürler. Halbuki bir hakikat bir milletin ilacı olurken, bir başka milletin zehri olabilir. Her memleket için ilaç ayrıdır. Her memleketin yapabileceği ve yapamayacağı şeyler vardır."[9] "Her milletin kendine mahsus özellikleri vardır. Hiçbir millet diğer bir milletin taklitçisi olmamalıdır. Çünkü böyle bir millet, ne taklit ettiği milletin aynı olabilir, ne kendi milleti içinde kalabilir. Bunun neticesi şüphesiz ki acıdır."[10] Şartsız şurtsuz Batılılaşmanın bir kimlik problemi doğuracağı biliniyordu. Değil müslümanların, mesela "Hıristiyan Arapların Batılılaşması bile onlara kimliklerini kaybettirecektir."[11] Bunun şuurunda olarak deniyordu ki, "Biz Batı medenîyetini bir taklitçilik yapalım diye almıyoruz. Onda iyi gördüklerimizi kendi bünyemize uygun bulduğumuz için, dünya medenîyet seviyesi içinde benimsiyoruz."[12] O halde basit bir Batı hayranlığı karşısında değildik. Ama bu sözleri,

---

[1] Bk. İsmet Bozdağ, "Atatürk Kavga Sebebi Olmamalı" (Röportaj), *10 Kasım-1996, Zaman Gazetesi.*

[2] Feridun Ergin, *Atatürk*, 178.

[3] Bk. Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği*, 211.

[4] Çetin Özek, *Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi*, 375-376.

[5] Celal Bayar, *Atatürk'ün Metodolijisi ve Günümüz*, 91, 92.

[6] Orhan Türkdoğan, "Türkiye'de Batılılaşmanın Çelişkileri" *28.2.1993 Zaman Gazetesi.*

[7] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, "Esir Milletlerin Lideri Atatürk" YÖN, 7 Kasım-1962/47, 11'den naklen Hikmet Özdemir, *1960'lar Türkiyesinde Sol Kemalizm, Yön Hareketi*, 135-136.

[8] Orhan Türkdoğan, *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme*, 187.

[9] İsmet Bozdağ, *10 Kasım-1996 Zaman Gazetesi.*

[10] *A.S. ve D.*, II, 150.

[11] Münir Şefik, *Laik Tezlere Cevaplar*, 53.

[12] Afetinan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, 176.

bunlara zıt olan diğerleriyle ve icraatla karşılaştırdığımızda, uyumlu bir bütünlük sağlayamamaktayız. Batılılaşmanın sadece metot ve zihniyet istifadesi sınırlarında tutulduğunu söylemek zordur. Her şeye rağmen, mutlak medeniyet yoktur, "her medeniyet izafidir"[1] anlayışı, galip gelmekte demektir. Mutlak medeniyet veya kayıtsız şartsız Batılılaşma, heyecanla söylenmiş sözler olmalıydı. Mustafa Kemal'in belki ilk hedefi Batının maddi, kültürel aynı silahlarına sahip olmaktı. Sonraki hedefler belirlenmemiştir.

"Yaptığımız sürekli savaşlar ve bu savaşlarda alınan bazı acı yenilgiler, Batılılaşma konusunda bizi acele kararlar vermek zorunda bırakmış, Avrupa ülkelerinin dış siyasetleri de bu konuda hür seçim yapmamızı engellemiştir."[2] Batılılar da bizim Batılılaşmamızı istemiştir. Tabiatıyla bunu ilim ve hakikat adına değil, Türkler adına iyi niyetle de değil, rahatlarını kaçıracaklarını düşündükleri İslâm tehdidinden kurtulmak için istemektedirler. Bu sebeple talebimize karşı, "en cömert verdikleri şeyler, Batı medeniyetinin hukuku ve düzeni"[3] oldu. Marksistlerin görüşü daha değişikti. Onlara göre, Batılılaşma mücadelesinde Türkiye, hiçbir Batı devletinden samimi bir yardım görmemiştir. Gördüğü yardımlar, Batılılaşma davâmıza değil, o Batılı devletin millî çıkarlarına yaramıştır. Bizdeki Batılılaşma da toplumun değişmesi ile değil, ilerici sınıflar ile de değil, toplumun üretim güçlerinde gerçek değişiklik olmasını istemeyen, hiçbir zaman devrimci olmayan, çıkarcı ve gerici kadrolarca yürütülmüştür. Bunların yürütmesiyle, çağdaş medeniyete geçiş önlenmiştir ve bu yüzden Batı ideolojileri ölçüsünde ideolojiler gelişmemiştir.[4] Marksistlerin şikâyeti, yine iktisadî yöndendir ve millîyetçilerin millî-dinî-kültürel şikâyetlerine benzememektedir. Fakat bazı Marksist yorumculara göre, "Anadolu'daki Türk-İslâm sentezi safhasından sonraki Batılılaşma safhasında, iktisadî çöküntüye paralel olarak gelişen yozlaşma, kültür planında da kendini göstermiştir."[5] Bunlar, Türkiye'deki Batılılaşma ile kapitalizm arasında bir paralellik kurarlar.[6] Ama kapitalizmin Batıya hoş görünmesinin, fırsatları değerlendirmeden ibaret olduğu, sadece Batı toplumunun yapısına ait olmadığı, Batılılaşmanın izafi bir şey olduğu vurgulanır. Doğan Avcıoğlu'na göre, "Ortadoğu toplumlarının kapitalizmi yaratmaktan aciz oldukları ispatlanamaz. Aksine buna uygun bir yapıya sahiptirler. Kapitalizme geçişte ne İslâmiyet, ne toplum düzeni, bir engel teşkil etmemiştir. Fırsat ve elverişli durumda, bazı gelişmeler olsa da, Avrupa'daki duruma benzer şeyler orada da gerçekleşecekti. 16. yüzyılda Doğu, Batı'dan üstündü. Osmanlı düzeni içinde kapitalist öncesi güçler gelişmekte idi. Dış engeller çıkmasaydı, bugün Batılılar Doğululaşma kompleksine tutulacaklardı."[7] Bu yorumlar, Batıcıların inandıklarını altüst eden yorumlardı. Batıcılar bunun aksine o derece inanmışlardı ki, Batı ruhu ile bizimkini tarihi kökte birleştirmeye kalkmışlardı. Böylece Batılılaşma bir yabancılaşma

---

[1] Celal Nuri (İleri), *Türk İnkılabı*, 74.

[2] Mustafa Ergün, "Türk Eğitiminin Batılılaşmasını Belirleyen Dinamikler" *A.A.M.D.*, VI, 455.

[3] Rabindranat Tagore, *Milliyetçilik*, 65.

[4] Bk. Niyazi Berkes, "Gericilik ve Batının Zararlı Tesirleri" *YÖN*, 8; Niyazi Berkes, "Batıcılık Gericiliktir", *YÖN*, 9; Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 88.

[5] Server Tanilli, *Uygarlık Tarihi, Çağdaş Dünyaya Giriş*, 336-337.

[6] Bk. Server Tanilli, *Uygarlık Tarihi, Çağdaş Dünyaya Giriş*, 338.

[7] Doğan Avcıoğlu, *Türkye'nin Düzeni*, 23-24.

değil, kendimize dönmedir, diyorlardı. Çelişkiler de bu yüzden sökün ediyorlardı. Batılılaşmada ümit ile korku arasında gidip geliniyordu. Kapitalizme açılışta da kararsız idiler. İzmir İktisat Kongresinde "kanunlarımıza riayet şartıyla yabancı sermayeye gereken teminatı vermeğe hazırız."[1] demekle birlikte, yabancı sermayeye yönelik bir siyaset izlenmemiştir. Halbuki yabancı sermaye, kapitalizmin de Batılılaşmanın da tabii ve zaruri vasıtalarındandır. Batıcılar, bunu bağımsızlıkla çatıştırdıkları için benimsemediler, fakat bağımsızlığın, Batılılaşmakla çatışmadığına kani idiler. Batılılaşmak, yabancı sermaye, kapitalizm, bağımsızlık arasında yol arıyorlardı. Sosyolojik manâda bağımsızlık millet olma şartına bağlıdır. Japonlar bağımsız millet oldukları için Batı medenîyetini almada başarı sağlayabilmişlerdir. Oysa Osmanlı-Türk toplumunun durumu farklı idi.[2] Tam bağımsızlığı gerçekleştirirken, aynı zamanda Batılılaşmalıydık. Hatta bu ikisi birbirine bağlanmıştı.

Batılılaşıyor, böylece çağdaşlaşıyorduk. Kalkınıyorduk. Böyle inanılıyordu. Bugün devrimlerin sonuçları, sosyolojinin gerçekte biraz eskimiş mekanistik yaklaşımları ile izah edilmek istenmekte, analitik mekanik, vektör denklemleri, skaler fonksiyon analizleri kullanılmaktadır.[3]

Türkiye Cumhuriyeti geleceğin gelişmiş ve güçlü ülkelerinden biri olacaktır. Gerçekte ise, daha başlangıçta bile, "Ortadoğu'da iktidar alanlarındaki gizli iç çelişki, Batı ve Batılılaşmış sınıfların ahlaki iflası görünür hale geldiğinden, daha ısrarlı baskı haline dönmeye başladı."[4] Devrimcilere göre Türkiye'de baskı, öze yaklaşmak, ona nüfuz etmek içindi. Tepkiler ise şekil üzerinde yoğunlaşmıştı. Atatürk'e göre, mesela "insan kisve ile din değiştirmez. Dini her hangi bir kisveye alet etmez. Din ile kisvenin farkının ne olduğunu idrak edeceklerdir. Şapka giymekle kimse dinini değiştirmez."[5] Halbuki Batılı yorumcular bile meseleye başka türlü ve objektif olarak baktılar. Kisveyi bir kabuk veya ayrıntı olarak görmediler. Devrimleri değerlendirirken, toplumun kendi değerlerine bakarak, "imanlı denilenlerle imansız denilenler giyiniş bakımından bir oldular. Halbuki önce giyimleriyle ayırt ediliyorlardı. Artık bir Müslüman-Türkü Hıristiyan'a, bir Hıristiyan'ı da Müslüman-Türk'e benzetmek tabiidir. Bu dış benzeşme inanılmayacak bir yaklaşımdır. Şapka bir uzlaşma sembolü oldu. Bundan böyle müslümanlar, Avrupalılar için kendilerine benzeyen varlıklardan başkası değildir"[6] dediler. Batılı, yapılanı tenkit için yapılandan hoşlanmadığı için, bunları söylememiştir, objektif olarak meseleyi ortaya koymak istemiştir. Batılıya göre şekil ile ilgili değişimler, özde benzeşmeyi sağladığı için ciddi reformlardır. Bununla "düşünce hürriyeti ve akılcılık üstün gelmiştir. Reformcular, kitleleri hiçbir surette okşama yönüne de sapmamışlardır. Tersine halkın bir kısmını hoşnut etmemeye katlandılar ve gerekeni yaptılar."[7] Milli kültür meselesinde hassas davrananlan-

---

[1] A. Gündüz Ökçün, *Türkiye İktisat Kongresi*, 253.
[2] Bk. Orhan Türkdoğan, *Kemalist Modelde Fert Devlet İlişkileri*, 128.
[3] Bk. İhsan Mungan, "Atatürk Türkiyesini Mekanist Yaklaşımla Yorumlama Denemesi" *A.A.M.D.*, VI, 539-548.
[4] Hamilton A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, 348-349.
[5] Mahmut Baler, 9 Kasım 1970 Milliyet'ten naklen Hasan Hüseyin Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*, I,. 217-218.
[6] Paul Gentizon, *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu*, 108-109.
[7] Paul Gentizon, *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu*, 108-109.

mız ise, müspet olan şeyleri gördüler ama, bunun yanında menfilikleri görmezlikten gelmediler. Temel psikolojide de tedirgin idiler. Bunlara göre, "Batılılaşmak, Avrupalı olmak gayretimiz, taşıdığımız aşağılık duygusundan gelmiştir. -Kayıtsız şartsız- Batı sloganı en büyük yanılgımız oldu. Milli değerler sistemini içinde toplayan dinî hayat, millî ahlak, örf ve adetler, millî sanat, millî tarih şuuru, hatta anadili, aydınlar içinde iyice sarsılmıştı."[1] "Bu aydınlar, ırk ve din aynlığından dolayı, belki Batının millî ve dinî yönlerine yaklaşmaktan kaçınıyorlardı. Fakat onlann maddeci dünya görüşlerine açık olurken, onlann dinsizlikleriyle birleşmek kolay olmuştu. Bu, Batıda Türk aydınlan hep dinsiz midir, sorusuna sebep olmuştur."[2]

Batılılaşma esnasındaki sıkıntılar, kültürün maddi ve manevi kısımları arasındaki ilişkiyi kavrayamamaktan gelmiştir. "Kültür değiştiği sırada, maddi kısımla manevi kısım arasındaki münasebet, ruhi muvazene, cemiyetin kendi öz ölçüleri, değer sistemleri, alışkanlıklan, kanaat ve telakkileri, kısmen veya tamamen kaybolmuştur."[3] Hele bu cemiyet, medenîyet sahnesine yeni çıkan iptidai bir toplum değil de, büyük bir medenîyetin içinden gelmiş ve değişmeye maruz kalmışsa, daha ilginç çalkantılar vuku bulur. Maddi ve manevi kültür unsurlarının bütünlüğünün ilkel medenîyetlerde daha sıkı olduğu, Batı medenîyetinde ise ilişkinin ancak bazı sahalarda kaldığı, birçok sahada manâsını kaybetmiş bulunduğu, birbiri üzerindeki tesirin azaldığı, laik diyebileceğimiz objektif bir karakter kazandığı, doğru mudur? Batıda maddi kültür laik bir yalnızlığa mı itilmiştir? Bu, tartışılagelen bir konudur. Avrupa'da "bu münasebetin batıl itikat denen şekline bakiye halinde rastlıyoruz."[4] Münasebet ve uyum azalmış, maddi kültür laik bir yalnızlığa itilmişse, sosyal ve psikolojik sorunlann sökün etmesi de buradan geliyor demektir. Batıda, "psikiyatrik alanlar", maddi kültürün sıkıcılığından kaçanlann sığındıkları çok çeşitli "ruhi doyum alanlan", aydınlann Müslüman veya Budist olma eğilimleri, yahut tekrar Hıristiyanlığa sarılmalan, maddi-manevi kültür sorununu göstermektedir. Batılılaşmak isteyen bir toplumun ise, kendi manevi kültürü -yeni manevi kültür- yeni maddi kültür olarak üçlü çelişkinin içinden çıkması, kendi manevi kültürü ile yeni maddi kültürünün münasebetine ait bunalımı çözmekten daha zor hale gelmiştir. Problemin diğer bir adı, Batılılaşmak-Çağdaşlaşmak (modernleşmek) problemidir. "Modernleşme ile Batılı olma tamamen değişik dünya görüşlerini ifade eden kavramlar olduğu halde, cumhuriyetçilerimiz modernleşme yerine Batılı olmayı tercih etmişlerdir. Böylece ikilik doğuruyor diye Tanzimat geleneğini reddetmişlerdir. Halbuki ikilik bugün daha fazladır."[5] Batı medenîyetinden yararlanma ve çağdaşlaşma ile Batılılaşma aynı şey olmadığı halde, birbirine kanştınlıp aynı şeymiş gibi takdim edilince, Türk hümanisti, Batılılaşmayı, fikirde, akılcılıkta ve ruhta Yunanlılaşmaya kadar götürmüştür. Batılılaşma kompleksi altında ezilmiştir "Halkların hayatındaki yükseliş, insan aklının kaynaklannı her alanda geride bırakmış görünmektedir. Batıcılığı tek seçenek olarak göklere çıkarmak, eskisi kadar kolay değildir. Kendi

---

[1] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 44,57.
[2] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 59-60,74.
[3] Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 385.
[4] Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 370-371.
[5] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 21-27.

modeline artık inanmayan Batının, bu modeli iktisadî ve teknolojik egemenliği aracılığı ile, dolaylı olarak telkin etmeye devam ettiği de bir gerçektir."[1]

Gerçekte moderncilik veya modernleşmecilik (modernizm) ile modernlik (modernite) de farklıdır. "Moderncilik, gelenekleri yok eden bir anlayıştır. Modernlik ise gelenekleri yeniden yorumlayan bir anlayıştır. Moderncilikte daha çok iktidarın dönüştürücü gücü rol oynamıştır. Kendi kimliği ile inşa edilmiş bir modernlik ise daha çok yerlidir. Modernlik gelenekten kopmak değildir, hem geçmişle bağ kurmak, hem geleneği yeniden yorumlamaktır. Biz modernciliği (modernleşmeciliği) Batılılaşma diye bir süreç olarak aldık. Sonra çağdaşlaşma dedik. Çağdaşlaşma bir ideali, bir geleceği işaret eder. Bir ideoloji olarak görünür. Halbuki çağdaş eş zamanlı demektir. Moderncilikle modernlik de böyledir. Türkiye, medenîyet eşittir Batı demiş, "Batıcı olarak başlamış, kendi kimliğini, insan tanımını değiştirmiş, ama Batılı olamamış."[2] Mümtaz Turhan da soruyor: "Bu kadar değiştiğimiz halde niçin Batılılaşamadık?" Turhan kendi sorusunu cevaplandırıyor, yani başarısızlığın sebeplerini açıklıyor. "İnsan unsurunun dışında modernleşme, çağdaşlaşma mümkün olmaz. Mesele, ferdin ve toplumun kendi dinamikleri üzerine oturmasıdır. İlmi esaslar evrenseldir. Başka tip insan unsuruna irca etmek, insana yapılan yatınm manâsına gelmez."[3] Bir başka yerden aynı cevap geliyor: "İthali mümkün olmayan gelişme faktörünü insanda aramak lazımdır."[4] Moderncilik, taklit ve özenti halinde olduğu, teknolojide, giyimde, yani zevkte köleliği getirdiği için, zihin hürriyetine yol açmamıştır.[5]

Montgomery Watt'a göre, "yakın gelecekte İslâm ülkelerinin siyasetinde en çok söz hakkı olacak olanlar yine Batılılaştıranlar olacaktır. Ancak, Batılılaştıranlar, manevi ihtiyaçlarının farkına varacaklar ve bunların bazısı bu ihtiyaçları İslâmi miraslarının yeniden ve daha derinden anlama ile karşılamaya çalışacaklardır. İslâm ile Batılı değerler arasında bir sentez oluşturulabilir. Bu olursa, yeni bir İslâmi ihyaya da yol açılabilir."[6]

2. Devrimlerin Ruhu: Laiklik

Birinci bölümün, liberalizm-hümanizm-laiklik başlıklı III. kısmında, genel olarak laiklikten, bunun sürecinden, ilgi kurulabilecek meselelerinden söz etmiş, tahlil ve tespitlerde bulunmaya gayret etmiştik. Burada ise, Türkiye Cumhuriyeti laikliğini incelemeye çalışacağız. Birçok boyutuyla bakacağımız ve fakat daha çok anlamaya çalışacağımız tarafının, Türkiye Cumhuriyeti laikliğinin, hümanizmin yolunu açıp açmadığı olacaktır. Bu arada millîyetçiliğe ne vermiştir, bunu anlamayı deneyeceğiz.

Bilindiği gibi devrimci aydınlarca laiklik, Türk devrimlerinin temeli kabul edilmiş, laikliğe karşı oluş, bu sistemin ve devrimlerin bütününe karşı oluş şeklinde değerlendirilmiştir. Türk devrimlerinin fikri temeli, laiklikle özdeşleşen bir temeldir ve devrimle laiklik adeta eş anlamlıdır. "Laiklik, bağımsız bir devrim değil,

---

[1] Mohammed Arkoun, *İslâmi Bir Bakış Açısı*, 63.

[2] Nilüfer Göle, "Genç Sosyologlarla Sosyologca Bir Söyleşi", *Sosyoloji Konuşmaları 1993-1994*, 37-64.

[3] Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*, 71.

[4] F. Sabri Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, 39.

[5] Bk. Rabindranat Tagore, *Milliyetçilik*, 34-35.

[6] W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, 249, 251.

Türk devriminin genel bir özelliğidir. Yeni zihniyete hakim bir unsurdur. Bütün devrim hareketlerimizde bir zihniyet ve bir gaye olarak laiklik vardır."[1] "Medeniyet alanı, medenîyet seviyesi"[2] anlamını ifade ederek de laiklik devrimlerin ruhu ile bütünleşmektedir. "Diğer ilkelere işlerlik kazandırmaktadır. Özellikle yeni devrimlerin engellerini ortadan kaldırmaktadır."[3]

a. Türkiye Cumhuriyeti Laikliğine Fikri, Felsefi, Tarihi Etkiler

Toplulukların geçirdikleri tekâmül merhalelerinde, din ile ilişkiler değişik şekiller kazanmıştır. Hakiki cemiyetler denen millet tipinde de din, bu şekle uyum süreci geçirmiş ve geçirmektedir.

Durkheim sosyolojisine göre din, toplumun ilk yaratığı, sonra yaratıcısıdır. Başlangıçta iş bölümü de dine göre şekillenmiştir. Erkeklerin ayin, savaş, gıda temini gibi işlerle meşgul olması, kadınların bu işlere katılmaması, kişi ve kategorilere düşen faaliyetlerin dinî şekil altında olmasıdır. Savaş dinî bir olaydır. Bu sosyoloji anlayışına göre, toplumda iş bölümü ilerledikçe, toplum hayatının siyasî, iktisadî, ahlaki, eğitim ve sanata ait faaliyet kolları da giderek dinin doğrudan etkisinden uzaklaşmaya ve toplum kültürü içerisinde kendilerine mahsus birer mevki edinmeye başlamıştır. Din de dahil, bütün faaliyet kollarını içine alan daha geniş ve homojen bir bütünlük oluşmuştur. İş bölümünün ilerlemesiyle nüfus artışı da paralel gitmiştir. Nüfus artışı ve iş bölümünün ilerlemesi, yeni meslek ve uzmanlıkları ortaya çıkarmıştır.[4] Durkheim'in, laikliğe zemin hazırlayabilen bu görüşleri, bu ekolün takipçilerince ve bizde Ziya Gökalp'çe benimsenmiştir. Diğer sosyoloji görüşlerini de belirli oranlarda etkilemiştir. İşbölümü ve uzmanlaşmanın ilerlemesi, dini de işbölümü bakımından toplumun içinde mesleki ve kültürel bir saha haline getirmiş, sonuçta din ile devleti, bunların faaliyet sahalarını ayırmaya itmiştir. Çünkü devlet, toplumun bütününü, işbölümünün tamamını, uzmanlıkların hepsini, birbirine karıştırmadan temsil etmek mecburiyetindedir.

Durkheim, "laik ahlak" üzerinde durur. Laik ahlak, ayrılmanın devam ettiği önemli safhadır. Ona göre, "laik ahlak, dinlerin bütün alıntılarından kaçınan bir zemine dayandırılır. Oysa ahlaki eğitim bunalımdadır. Bu bunalım, bu sarsıntı aşılabilir mi, sorusuna Durkheim tereddütsüz evet diye cevap verir."[5] Durkheim, dinden gittikçe ayrılan ahlak tarihi ve Protestanlığın getirdiği ruhi felsefe üzerinde bu cevabı vermiştir. Halbuki intihar üzerindeki kendi araştırması laik ahlakın çıkmazını gösteriyordu. Durkheim'in görüşleri, konunun epey ilerlemiş bir dönemindedir. Yine bir Fransız şöyle der: "Dini mesele, uzlaşmaz cumhuriyet ve Katoliklik arasında iki Fransa'nın mücadelesi üzerine oturmuştu. Durkheim bunun için acele bir şeyler söylemek durumundaydı ve sosyolojik açı koymaktan

---

[1] Enver Ziya Karal, "Devrim ve Laiklik", Atatürk, Din ve Laiklik, *Belgelerle Türk Tarih Dergisi*, 25.

[2] Çetin Özek, *Türkiye'de Laiklik*, 72-73.

[3] Çetin Özek, *Devlet ve Din*, 484, 512.

[4] Bk. Emile Durkheim, *La Division du Travail Social*, Paris 1893; *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, Paris 1985; Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji*, İstanbul 1943; P.A. Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Teorileri*, II, Ankara 1974.

[5] Jean Bauberot, "Note Sur Durkheim et La Laïcité", *Arch. Sc. Soc. des Rel.*, 152-153.

sakınıyordu ve bizi bir tuzağın içine düşürdü."[1] Ama kabul etmeli ki ayının ustalıklı bir ayınmdı. Ancak Batılı aydını yine de tatmin etmedi. Çünkü laik ahlak hâla dinden bir şeyler kapmakta idi. Öyleyse, "laik ahlak, dinin canlı kaynaklarını ustalıkla kapmayı başarsa bile, çözüm oluşturmaz. Sonuç doğrudan dinî olacaktır: Geleceğin dini"[2]denmiştir.

Batı süreci konunun yalnız bir yönünü ortaya koymamış, olumlu-olumsuz yönlerini ve çıkmazlarını da tartışarak önümüze sermiştir. İşte biz bundan mahrum idik ve işimize gelen tarafı aktarmaya çalışacaktık. Batı ise her türlü gücü seferber edebiliyordu. "Cemiyeti yeniden şekillendirmek ve insanı yeniden canlandırmak isteyince, Fransız devleti, siyasî, felsefi ihtiraslarından daha mütevazı hale gelmişti, laikleşmişti. Ahlakın özelleştiği çoğulcu bir toplumun bürokratik devleti, ahlak alanında tam anlamıyla tarafsız olamadı. İlmi ve teknolojik meseleler karşısında devlet, çoğulcu bir topluma has ahlaki yurttaşlığı belirlemek için, sivil toplumun çeşitli Hıristiyanlık güçlerini harekete geçirdi."[3]

Ziya Gökalp, meseleyi daha çok Durkheim tesiriyle değerlendiriyordu. Gökalp'e göre, Batı'da reform, ümmet dininin çöküşüne sebep olmuştur. Ümmet teşkilatı ile millet teşkilatı birbirinden ayrılmıştır. Din, kendi öz alanında derinleşmekten ibaret laikleşme olgusuna girmiştir. Dinin kendi öz alanı olan vicdan alanına çekilmesi, onun toplumdaki öneminin ortadan kalkması anlamına gelmemektedir. İşbölümü ve uzmanlaşma sonucu, çeşitli mesleki vicdanlara bölünen toplum bütünleşmesinde en temel faktörlerden biri olarak fonksiyon görmek suretiyle, millet içerisindeki önemini korumaya devam edecektir.[4]

Mustafa Kemal de aynı görüşlerin etkisi altındadır. Gerek Durkheim'in sosyolojik görüşleri, gerek Max Müller'in Naturizmi, gerekse diğer maddeci, tabiatçı ve hukukçu nazariyeler onu etkilemiştir. Mustafa Kemal'e göre "insan önce tabiata, sonra cemiyete bağımlıdır. Tabiatın yaratığı olan insan, önce onun kanunlarına tâbidir. Başlangıç devirlerinde insan korkular içinde yaşamıştır. Sonra iptidai insan kümelerinde ata korkusu, nihayet büyük kabile ve kavimlerde ata korkusu yerine geçen Allah korkusu, insanların hürriyetini engellemiş, kafalarında ve hareketlerinde hesapsız yasaklar yaratmıştır. Yasaklar ve hurafeler üzerine kurulan bu adet ve gelenekler, insanları düşünce ve harekette bağlamıştır. Ferdin hakiki hürriyeti söz konusu olmamıştır. Önce tabiatın, sonra cemiyetin esiri olan insanın bu esaretine -gökten kuvvet ve yetki alan bir takım adamlara esir olmak- eklendi. Hükümdarlıklar gücünü buradan aldı. Cemiyetler ve fikirler geliştikçe hürriyet fikri de gelişti. Tabii hak fikri oluştu. Her türlü hakkın kaynağının fert olduğu fikrine ulaşıldı. Hür ve sorumlu olan yalnız insandır. Böylece demokrasiye ve medenî topluma geçildi."[5] Atatürk, tabiat esaretinden ve korku temelli dinden bağımsızlaşma sürecini ferdî haklar istikametinde yorumlamaktadır, fakat Durkheim'in ma'şeri şuurundan vazgeçmeyecektir. Hürriyetin engeli olan üç şey üzerinde durmuştur: Tabiat, Cemiyet, Din. Burada hümanist telakkiye oldukça

---

[1] Jean Bauberot, "Note Sur Durkheim et La Laïcité", *Arch. Sc. Soc. des Rel.*, 151.

[2] Jean Bauberot, "Note Sur Durkheim et La Laïcité", *Arch. Sc. Soc. des Rel.*, 152-153.

[3] Jean Paul Willaime, "Etat, Ethique et Religion", *Cah. İnt, Soc.*, 189-213.

[4] Bk. Ünver Günay, "Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi" *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 228-232.

[5] *A.E.Y.D.K.D.*, 450-460.

açık görünüyor. Hürriyet, ona göre, "en geniş anlamıyla insanın düşündüğünü ve dilediğini mutlak olarak yapabilmesidir."[1] Ancak millet konusuna gelince, hürriyeti kayıtlayacaktır. Laikleşmeyi de devletin, siyasetin ve hukukun dinden, inancın siyasetten, idarenin hilafetten ayrılması mecburiyeti olarak gördü. Fakat laikliği, devlet laisizmi şeklinde uygulamayı tercih edecektir. Batıdakinden farklı olacaktır. Çünkü "Batıda laiklik bir sosyal tarih gelişiminin yüzeydeki ifadesi"[2] idi. Batı din ile ilmi, din ile düşünceyi çatıştırmıştı. "Kilise, dini ilme düşman göstermişti."[3] "Laiklik, dinî bakımdan Hıristiyanlığın, siyasî bakımdan Fransa'nın yüzlerce yıllık tarihi gelişimleri sonucu ortaya çıkan, İslâm'ın ve Türk devlet geleneğinin özlerine yabancı ve onlan yabancılaştırıcı bir ilişkiler zinciri"[4] idi. Bu bakımdan laiklik bizde ancak bir siyaset ve ideoloji halinde ifadesini bulabilirdi. "Kendi vatanında bir ideoloji olarak doğmadı, bir nesnellik olarak algılandı. Bizde ise baştan beri bir ideoloji olarak algılandı."[5] Fakat istikrarlı bir şey hiçbir zaman söylenemeyecektir. Bir taraftan "din tamamen Allah ile kul arasında olup biten"[6] denecektir ki -Batıdaki sürecin temelini bu teşkil eder- diğer taraftan "laiklik felsefesinin köklerine inilmesi halinde klasik laiklikle Atatürk laikliğinin menşe'i bakımından farklı olduğu gerçeği"nden[7] söz edilecektir. Mesele bir vicdan hürriyeti, meselesinden ibaret değildi. Siyaset-din, devlet-din, hukuk-din, sosyal hayat-din meselesiydi. Bizde vicdan hürriyeti tarihî olarak mevcuttu. "Örnek aldığımız ülkelerde vicdan hürriyeti, vaktiyle Türkiye örnek alınarak yerleşmişti."[8] Vicdan hürriyeti hukuki bir sonuçtu. Batı'da "dinin müesseseleşmesi büyümeye devam etmedi. Farklılaşmanın ve mantıklılığın güçleri tarafından mağlup edildi."[9] Din aleyhtarlığı sürece katıldı. Din aleyhtarlığının, laikliği besleyen kaynaklardan olduğu, bu aleyhtarlık olmadan laikliğin cılız kalacağı[10] unutulmamalıdır. Heyecanlı devrimcilerimizin ilgi çekici din anlayışları vardır. "Din, büyük adamlara, insanlığın koruyuculanna karşı duyduğumuz sevgi ve derin saygıdır."[11] deniyordu. Bu demekti ki Atatürk devrimleri din gibi karşılanacaktı.

Türkiye'deki laiklik anlayışı "3. Cumhuriyet dönemi Fransa'sından ithal edilmiştir."[12] Diğer Avrupa ülkeleri değil de Fransızlar olmasının sebebi, Bernard Lewis'e göre, Türklerin Batı gücünün sırrını, Fransız devriminde görmeleriydi. "Fransız devrimi Avrupa'da din dışı terimlerle zihnî ifadesini bulan ilk büyük sosyal ayaklanış idi. Hıristiyanlıktan ayrılan bir hareketti. Böyle bir harekette Müslüman dünyası, kendi dinî inanç ve geleneklerini tehlikeye atmaksızın, Batı

---

[1] *A.E. Y.D.K.D.*, 450.
[2] Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 240.
[3] Muhammed Ammara, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslâm Devleti*, 98.
[4] Hulusi Yazıcıoğlu, *Bir Din Politikası Laiklik*, 1.
[5] Rasim Özdenören, "Laiklik İdeoloji mi?" *İslâmi Araştırmalar*, 204.
[6] Vehbi Güler, *Atatürk'de Laiklik*, 69.
[7] Vehbi Güler, *Atatürk'de Laiklik*, 11.
[8] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 85.
[9] Roland Dobertson, "Religion and the Global Field", *Social Compass*, 41 (1)1994, 127.
[10] Bk. E.R.E. (Din ve Ahlak Ansiklopedisi) Secularisme maddesinden naklen Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 168.
[11] Ali Rıza Seyfi, *Gazi ve İnkılap*, 18.
[12] Mohammed Arkoun'dan naklen Fehmi Koru, 11.10.1992 *Zaman Gazetesi*.

gücünün sırrını bulmayı ümit edebilirdi."[1] Kendine yabancı bir dine karşı olan bir hareketti ve dinî bir hareket değildi. Dinî bir hareket olsaydı, müslüman bir toplumun ilgisini çekmekten ziyade, müteyakkız davranılmasına yol açabilirdi. Fakat önce iki din arasındaki duvarlar yıkıldı, gerekçeler, yapılar ve oluşumlar farklı da olsa, süratle aynı yola girildi. Lewis'e göre "İslâmlığı Hıristiyanlıktan ayıran duvarda bir kez kapı açılmış bulununca, bu kapıdan geçen fikir trafiğini kontrol etmek ve seçme yapmak artık mümkün değildi."[2] Fakat "yukanda gerçekleştirilmiş laikleştirme reformlan"[3] her şeye rağmen "Batılı modellere ters düşecektir."[4] Seçkinler, onu dil devrimi ile[5], kültür devrimi ile[6] bütünleştireceklerdir. Bir kültürün yerine bir başka kültürün geçirilmesine laiklik gözü ile bakanlar olacaktır. Laiklik karşıtı bir kısım Türk aydını ise, laikliğe, tabii olan İslâmi gelişmeyi Batının geriletme hareketi[7] olarak bakacaktır.

Türkiye Cumhuriyeti laikliğinde Osmanlıya tepkinin çok önemli bir yeri olduğu bilinen bir hususdur. Fakat bu laikliğin aldığı şekilde, Batı modeline uymamasında, Osmanlı kökünün rolü var mıydı? Başka deyişle, tepkiye rağmen devam eden yönler bulundu mu?

Milliyetçi aydınların önemli bir kesimi, laikliğin, Türk tarihinin her devresinde ve her devletinde, zamanın şartları ölçüsünde mevcut olduğunu, Osmanlının da aynı karakterde bulunduğunu kabul eder, Türkiye Cumhuriyetinde laikliğin modern bir merhalesine girilmiş olduğunu söylerler. Bunlara göre, eğer Osmanlı ve diğer Türk devletleri teokratik olsaydı, hakimiyeti altındaki milletlerin hepsinin müslümanlaşmış olması gerekirdi. Ancak Osmanlının son zamanlarında laiklik bozulmuştur. Laiklik anlayışının yeni Türk Devleti'nin hayatına girişi, Türk tarihinin akışı gözönüne alınarak değerlendirilmelidir.[8] Müslüman Türk devletlerinin, kendi maiyetindeki müslüman olmayanların inançlarına ve dinlerine saygı gösterdikleri doğrudur, fakat laiklik yeni bir olaydır ve dinlere saygıdan ibaret değildir. "Laikliğin olduğu yerde din ve vicdan hürriyeti bulunmayabilir. Laik Fransa'da müslüman kız öğrencilere müdahale edilmesi, laik olmayan bir müslüman ülkede her dinden insanın din ve vicdan hürriyetinin teminat altına alınması gibi."[9] Devletin resmi bir dininin olmasıyla, vatandaşlara farklı davranmasını da birbirine karıştırmamalıdır. Bir devletin dini olması ve bunun dışındakilere hayat hakkı tanımaması, vatandaşlık hakkı bile vermemesi (Thomas Hobbes'un tezinde olduğu gibi) başka, devletin bir dinî geleneğe bünyesinde yer vermesi ve fakat herkese eşit muamele etmesi, diğer din ve inançlara hürriyet tanıması başkadır. "İngiltere gibi bir resmi dine sahip ülkelerde, vatandaşlara farklı davranılması

---

[1] Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 55.
[2] Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 131.
[3] M. Ali Ağaoğulları, *L'Islam dans La Vie Politique de la Turquie*, 77.
[4] Olivier Abel, "Dinlerin Etiği Olarak Laiklik", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik* (Olivier Abel-Muhammed Arkoun- Şerif Mardin), 31.
[5] Bk. Arın Engin, *Atatürkçülükte Dil ve Din*, 55.
[6] Bk. Özer Ozankaya, *Atatürk ve Laiklik*, 221-253.
[7] Münir Şefik, *Laik Tezlere Cevaplar*, 9-13.
[8] Bk. İbrahim Kafesoğlu-Mehmet Saray, *Atatürk İlkeleri ve Dayandığı Tarihi Temeller*, 35-39, 123-157.
[9] Rasim Özdenören, *Batılılaşma Üzerine*, 204.

kolay değildir."[1] O halde laikliği kendi mantığı ve kendi süreci içinde anlamalıdır. Eski laiklik ve modern laiklik şeklinde bir süreç mevcut olmamıştır.

Osmanlı laik mi idi? Tartışılan konulardan biri budur. Osmanlı teokratikti, yarı teokratik yarı laik idi, teokratik değildi ama dinî idi gibi tartışmalar malûmdur. Bu konu hem Cumhuriyet laikliğinin köklerini anlamak bakımından, hem bazı önyargıları değerlendirebilmek, belki Batılılaşmayı yerine oturtabilmek bakımından önemlidir. Bilindiği gibi ve Marksistlerin de dediği gibi, "Batılılaşma iki ön yargıdan hareket ediyordu. Birincisi Osmanlı devleti monarşiktir, ikincisi Osmanlı devleti teokratiktir. İkisi de yanlıştır. Halifelik sadece siyasî idi. Ülkeyi yöneten kanunlarla ilgisi yoktu. Osmanlı teokratik de değildir. Olsaydı, müslüman olmayanlar bundan en çok rahatsız olurdu. Din ile devletin birbirinden ayrılmış olması Osmanlı Türk geleneğinde tabii bir şeydir."[2] Ayrıca teokrasi için ruhban sınıfı gereklidir. "Osmanlı Devleti nazari olarak dinin devletten ayrılmasını kabul etmez. Ancak temelde bir İslâm devleti değildir, bir müslüman devletidir."[3] Berkes'e göre teokrasinin karşıtı laiklik değil, demokrasidir. Laikliğin karşıtı ve varlık sebebi olarak bilinen Osmanlı düzeni teokratik değil, despotikdir. Bizdeki laikliğin iki kaynağının biri 19. yüzyıla ait İslâmcılık cereyanı, diğeri bu ideolojiyi kabul etmeyen Atatürkçülüğün çağdaşlık, vatandaş hürriyeti ilkeleridir.[4] Millîlik ve laiklik arasındaki birlikteliğin bizdeki kökü de, Türkçülük-İslâmcılık karışımı bir program uygulamış olan İttihat ve Terakki'ye gider. "Millî ve laik bir devlet şeklini düşünenler, bilhassa İttihatçılar olmuştur."[5]

Osmanlı düzenini ne teokratik ne despotik görmeyip, seküler yapıda görenler, şu sebepleri ileri sürerler: 1. Osmanlı idare düzeni, keyfi değil, akılcıdır. 2. Ruhban sınıfı yoktur. 3. Bütün din ve inançlara, ateizm dahil, tam bir serbestlik tanımıştır. 4. Sınıf yapısı farklıdır. En alt tabakadan biri, başarısıyla en üst tabakaya çıkabiliyordu. Başarı ferdindi. 5. Eşitlik esası uygulanıyordu. 6. Her inanç ve kültürün geleneği korunmuştur. 7. Bir asker devleti özelliğini taşımamış, sivilleşme hakim olmuştur. 8. Tek dinli, tek dilli, tek medenîyetli bir zorlama olmamıştır. Çok dilli, çok sanatlı, çok faktörlü olmayı kendine esas tesis etmiştir ki, sekülarizmin en önemli göstergesidir. 9. Irkçı değildir. Bu ve benzeri sebeplerden Osmanlı sistemi seküler bir sistemdir. II. Mahmut ve Tanzimat'la beraber, sekülarizm, açıklık ve resmiyet kazanmıştır."[6] "Tanzimat'ın yeni mevzuatı, gerçek niteliği itibariyle laik idi."[7]

Bir taraftan Osmanlının dinî-sosyal yapısının buna müsait olması, bir taraftan Batının tesirleri ve Batıya uyma zaruretleri, diğer taraftan üst ve alt kültür gruplarının gittikçe birbirinden uzaklaşmaları ve kültürel bozulmalar, Türk toplumunda laikliği tahrik etmiş gibiydi. "Din, Osmanlı toplumunda bütünleşmeye giden tek yolu yaratmış gibi görünmesine rağmen, aslında resmi din ve halk dini olarak iki alternatif ihtiva ediyordu. Halk için din, bir hayat tarzı, ahlaki destek, dayanılacak, sığınılacak şeydi. Yönetici seçkinler için bunlarla birlikte ve daha

---

[1] Mümtaz Soysal, *100 Soruda Anayasanın Anlamı*, 170.
[2] Cahit Tanyol, *Laiklik ve İrtica*, 177-178.
[3] Clement H. Dodd, "Türk Devrimi Üzerine Düşünceler", *T.İ.B.U.A.S.*, 193.
[4] Bk. Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 159-167.
[5] Tarık Zafer Tunaya, *Hürriyetin İlanı*, 82.
[6] Aytunç Altındal, *Laiklik*, 45-70.
[7] Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 45.

fazla devletin meşruiyeti ile ilgili konuydu."[1] Müslüman toplumlarda, özellikle Türklerde, İslâmiyet'in işleyişi iki kolda olmuştur. Biri resmi, hukuki, bir çeşit devlet dini gibidir. Temsilcileri medreseler ve âlimlerdir. Diğeri derviş tarikatları şeklinde, duygunun, sezginin, nefis terbiyesinin, zaman zaman tepkinin ön planda olduğu tekke çevresidir. Halk şüphesiz her ikisinin de tesiri ve nüfuzu altındadır. Fakat ikincisi halk üzerinde daha tesirli olmuştur. Tekkeler ile resmi din arasındaki kavga, barıştan fazladır. Biri şeriatı ve devleti, sosyal tabaka olarak da biraz zengince sınıflan temsil ediyor, diğeri sufi hayatı, imanın akla ve bilgiye üstünlüğünü, dinin sanat tarafını, sosyal tabaka olarak da daha fakir sınıfları temsil ediyordu. Bazı tersine durumlar vaki olmuşsa da çoğunluğu teşkil etmemiştir. Mamafih bazı tarikatlann devlet seviyesinde temsil edildiğine ve ulema ile birlikteliğine de şahit oluyoruz. Fakat iki kolda ilerleyişin genel karakterini etkileyecek boyutlar kazanmamıştır. Zaman zaman, iki kolun birbirine karşı tepki hareketlerinde bulunduğu da varittir. "Osmanlı'da 17'yüzyıldan itibaren din alimleri, dinî rollerini giderek kaybetmiştir. Aydın kişiliklerini kendi menfaatleri için kullanmışlardır. Böylece toplumun gözünden düşmeye başlamışlardır. Siyasî iktidar ve dünyevî nüfuz kazanma yolunda inişli çıkışlı bir macera yaşamışlardır.[2] Bütün bunlar bizi şu soruya götürebilir mi? Laikliğin oluşumunda resmi din-halk dini, ulema-derviş, medrese-tekke ikiliklerinin rolü olmuş mudur? Bunu daha geniş çerçevede ele alanlar oldu. Mistik dindarlık, derviş zihniyeti, Batı'da da Doğu'da da, ilk laik davranış örnekleridir. Dinî-sosyal hareketlerde bunun önemli bir rolü olduğu inkâr edilemez. Fakat bunu sosyolojik karaktere tahvil etmemizi önleyen sosyal olaylar vardır. Bunların en önemlilerinden biri, Türk laikleştirme hareketinde görülür. Harekete şiddetli tepkiler, ulemadan değil, laikliğe müsamaha ile bakması beklenen derviş karakterden gelmiştir. Cumhuriyet rejimi ikisiyle de mücadele etmiştir. Önce ulemaya yönelmiş bir mücadele görürüz. Çünkü ulema devletin dinî geleneğini, temsil ediyordu. Ulemaya yönelmek, resmi dine yönelmek demekti. Cumhuriyetin kurucuları, "halkı hesaba katmadan resmi din kuruluşlarına darbe indirmeyi tercih ettiler ve müessesevi İslâm'a nefretle baktılar. Resmi dinin yerine laikliği koydular. Sıradan insanın dini, hoşgörülen ama güvencede olmayan belirsiz bir duruma geldi."[3] Ulema ve müesseseler, direnmediği halde, devrim hareketi buraya yönelmişti. Fakat, Lewis'in dediği gibi, "laikleştirici reformlar, çok geçmeden dervişlere yöneldi. Laikliğe karşı direncin ulemadan değil, dervişlerin geleceği çok geçmeden açık hale geldi. Uzun süreden beri devlet otoritesi kullanmaya alışmış olan ulema, ona karşı gelmeye yatkın değildi. Dervişler ise bağımsızlığa ve muhalefete alışkındılar. İstilacıyla işbirliği lekesini de taşımıyorlardı."[4] Ulema, pek azı müstesna, yeni devletle birleşebilmişti. Halkın dini ise direniyordu. Bu yüzden yeni rejim bütün tekke ve zaviyeleri kapattı. Gerçekte bu yuvalar, cahillik, miskinlik, taassup yuvaları haline gelmiş, ilim ve medenîyetin gerisinde kalmışlardı. Ancak hareketin maksadı, bunları ıslah etmek, yanlış olanları düzeltmek veya yerlerine yenilerini koymak değil, rejimin din ile ilgili kesin tavrını ortaya koymak, laisizm siya-

[1] Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 161-163.
[2] W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, 248.
[3] Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 163-164.
[4] Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 405.

setinin önünü açmaktı. "Türk halkının zihninde ve kalbinde onun gücünü kırmak, teşkilatlı İslâm'ın da iktidarına son vermekti."[1] "Tekke ve zaviyeleri kapatmasının ve benzeri tedbirlerin yeterli olmadığını görmesi"[2] devletin, dini kontrol altına almasına, din ile ilgili kanuni düzenlemelere gitmesine, başka deyişle devletin dinden şu veya bu sebeple, şu veya bu şekilde elini çekmemesine yol açacaktır. Müslüman toplumda din sınıfının ve özel bir din teşkilatlanmasının bulunmayışı da kanuni düzenleme mecburiyetine sebep teşkil etmiştir. Böylece 1924'de Diyanet İşleri Başkanlığı kanunuyla muamelat ve inançlar ayrılarak, muamelat T.B.M.M.'nde kanun yapma yetkisine verildi. Bu suretle hukukun dinî yönü kaldırılmış oldu. Daha doğrusu laik devlete devredilmiş oldu. İnanç ve ibadetlerle ilgili işlemler Diyanet İşleri Başkanlığına ait oldu. Fakat Diyanet İşleri Başkanlığı yoluyla ve din ile, dinî hayatla ilgili lehinde veya aleyhinde kanunlar, yönetmelikler düzenleme yoluyla yeni devlet, eski devletin bir başka biçimde de olsa devamı olacaktır.

b. Türkiye Cumhuriyeti Laikliğinin Özellikleri

b1. Yeni Bir Hayat Tarzı ve Hürriyet Olarak Laiklik

Yeni hayat tarzı, ister istemez dünyevîleşmeyi ihtiva edecektir. Hürriyetin, demokrasinin, çağdaşlaşmanın, medenîleşmenin yolu buradan geçecektir. Devrimcilerce böyle inanılmaktaydı. Atatürk'e göre "ferdî haklar nazariyesi, tabii hak fikri, uluhiyet fikrinden, yani gökten kopanlarak arz üzerine indirilmiştir."[3] Demek ki laiklik için önce din ve dünya ayırımı gerekmektedir. Din ahireti temsil edebilir. Bunun içindir ki ferdî vicdanlara bırakılır. Dünya işi akılcılık, faydacılık, nesnellik alanıdır. Akılcılıktan ve faydacılıktan maksat, eşya düzeniyle ilgili olandır, maddi olandır. Dünya işi vicdan işi olamaz. Ahlaka gelince; "laiklik için din veya dinlerden bağımsız bir tabii ahlak sisteminin varlığı gerekir."[4] Tabii ahlak, laik ahlak anlamını ifade edecektir. Tabii hak ve ahlak, yalnız dinlerin değil, devletin de üstündedir. Bu hakkı en fazla gasp eden devlet teokratik devlettir. "Laiklik, devlet otoritesinin sınırlandırılmasında rol oynar. Başka ifadesiyle liberalizmin kaynağıdır. Teokratik devlette otorite sınırlandırılamaz. İnsanın en büyük değer olarak ortaya çıkması iledir ki tabii hak ve ahlak, devletin dışında ve onun üstünde bir gerçek olarak teşekkül etmiştir."[5] Devrimcilerce, dünyevîleşme dinsizleşme demek değildir, dini kendi yerine yerleştirmektir. Dünyevileşmenin sonucunda laiklik ile belki de dinin özüne dönülecektir. "Laikliğin başarısı, dini, özüne geri döndürmek olmuştur. Dinin maddi dünyayı yönetme değil, uhrevi alemi hazırlama işlevi yeniden öne çıkmıştır."[6] Yalnız laiklikle değil, bütün "devrimlerle, dinin üzerindeki kara perde de kaldırılmıştır."[7] Savunmakta güçlük çekebileceğimiz bu fikirler, birçok tartışmaya açık görünüyor. Uhrevi aleme hazırlanma, bu dünyanın iyi kullanılmasından, cemiyetin iyi yönetilmesinden geçeceğine göre, dinin özüne yabancı bir sosyal hayat ve yönetim var ise, bu

---

[1] Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 411-412.
[2] Mümtaz'er Türköne, "İslâmlaşma, Laiklik ve Demokrasi", *Türkiye Günlüğü*, 40.
[3] *A.E.Y.D.K.D.*, 455.
[4] Doğu Ergil, *Laiklik*, 14.
[5] Maurice Duverger'den naklen, Çetin Özek, *Türkiye'de Laiklik*, 2.
[6] Yurdakul Fincancı, "İslâm mı, Demokrasi mi?", *İslâm ve Demokrasi*, 3.
[7] Ali Rıza Seyfi, *Gazi ve İnkılap*, 57.

hazırlanma nasıl gerçekleşebilir? Din, kendine yabancı ve hatta ters işleyen bir tarzla iç içe yaşamaya mecbur bırakılırsa, dinin özüne dönme gerçekleşebilir mi? İlgisizlik hatta yabancılaşma ve terslik arttıkça, özüne dönmeden mi, dinin işlevinin engellenmesinden mi söz edilebilir? Bazılarınca, maddi dünyayı dinin yönetmemesi isteğinden buraya kadar varmak gerekmeyebilir. Dine kendi alanını belirlemek, onun uhrevi işlevi için yeterlidir ve laiklik de zaten budur. Bunun için de, dinin özüne dönmek için de hürriyetten vazgeçilemeyeceği açıktır.

Atatürk, ferdî hak ve hürriyetleri iki gruba ayırır. "Maddi hürriyet, fikri hürriyet. Fikri hürriyetin başında din ve vicdan hürriyeti gelir. Her fert, istediğini düşünmek, istediğine inanmak veya inanmamak, seçtiği dinin gereklerini yapmak veya yapmamak, kendine mahsus siyasî bir fikre malik olmak hürriyetine sahiptir. Vicdan hürriyeti, mutlak ve taarruz edilemez tabii haklardandır. Türkiye Cumhuriyetinde herkes bu hürriyetlere malik olacaktır. Samimi inananlar hürriyetin gereklerini öğrendiler. Bunun için taassupsuzluğa kavuşmalıdır. Türk Cumhuriyetinin resmi dini yoktur."[1] Atatürk bu konularda Fransız düşüncesinin etkisi altındadır. Leon Marillier'nin Vicdan Hürriyeti[2] eserinden faydalanmış, bazı cümleleri aynen almıştır. Laiklik için bu fikir zemini gereklidir. "Benim siyasî hayatta bir taraflı olarak daima aradığım ve arayacağım temel, laikliktir"[3] diyecektir. Bazı Batılılar, acele hükümler vererek, belki de art niyetli hareket ederek, "hiç kuşkusuz Kemal Atatürk tanrıtanımazdı, hükümet uygulaması politikasında ise İslâm inancının Anadolu köylüsünde bulunan derin köklerini dikkate alıyordu."[4] demişlerdir. Bunlar doğru olmasa bile, yanlış tutumlar, Marksistlerin ve ateistlerin işine çok yaramıştır.

Hürriyeti seküler toplumda aramaya mecbur mu kalıyoruz? Fakat totaliter ve faşist sistemler, oldukça sekülerleşmiş toplumlarda görülüyor. Birçok dinî devlette ise hürriyet daha geniş şekilde gerçekleşmiş olabiliyor. Esasen tam olarak ne seküler, ne dinî bir toplumdan bahsetmek imkânı yoktur. "Nasıl ki tamamen dinî olan bir Ortaçağ bulamıyorsak, aynı şekilde seküler diye anılan toplumlarda da çeşitli inançlar mevcuttur."[5] Saf bir sekülerlik olmayacağına göre, laikleşmeye ve laikliğe giden yolda problemler ve zorluklar olacak demektir. Öyleyse devlet yine devreye girmelidir. Atatürk'e göre "laiklik, yalnız din ve dünya işlerinin ayırımı demek değildir. Bütün yurttaşların vicdan, ibadet ve din hürriyetini tekeffül etmektir."[6] Öbür taraftan dinîn özelleştirilmesi, toplumun sekülerleşmesine uydurulması gerekir. Bunun tekeffülü kolaydır. Laiklik "siyasî ve sosyal hayata karışma teşebbüslerinin engellenmesi olmalıdır. Recep Peker'e göre laikliğin karşıtı olan klerikallik lehine bir faaliyet yapılmayacaktır. Koruyucu ceza kanunları bu anlayışın ürünüdür"[7] İslâm dininin hayatın her alanına el atan niteliği sebebiyle, toplum düzenine ait olan yönü, yeni Türk Devleti bakımından vazgeçilmez ve hayati bir değer taşımaktadır. Laikliğin en ayırıcı niteliği, din kurallarının hiçbir

---

[1] *A.E.Y.D.K.D.*, (Taassupsuzluk, 1-2, Hürriyet, 1-4) 466-470, 507-508, 545, 546.
[2] Leon Marillier, *Hürriyet-i Vicdan*.
[3] *Mustafa Kemal'in Fethi Bey'e Serbest Fırkanın Kurulması İçin Yazdığı Mektuptan*, Ahmet Ağaoğlu, *Serbest Fırka Hatıraları*, 9.
[4] Johannes Glasneck, *Kemal Atatürk ve Çağdaş Türkiye*, 237.
[5] Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslâm*, 210.
[6] Genel Kurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı, *Atatürk*, 580.
[7] Çetin Özek, *Devlet ve Din*, 515.

biçimde ve hiçbir şart altında devlet düzenine müdahale edememesidir."[1] Böylece, "Türkiye laikliği kurulu düzenin kendisi olmuştur. Siyasî bir ideoloji, hatta siyasî bir mezhep haline getirilmiştir. Devlet, dini kendi sınırları içine sıkıştırmış, ona başka bir alan bırakmamıştır."[2] Devletçe yürütülen Türk sekülerleşmesinin amacı, İslâm dinini kaldırmak değil, Protestanlık lehine getirmektir. Yani "Türkiye'de laiklik, devlet eliyle Türk Protestanlığıdır."[3] Fakat reform hareketi, Protestanlıkta olduğu gibi, dinin kendi içinden gelmemekteydi. Dinde reform yapılır mı yapılmaz mı tartışması bir tarafa, reform olacaksa bu, devletten değil, dinin içinden gelmesi gerekir. "Müslümanlığın temel niteliklerinin biri olan toplumsallığına dokunmuş olmak"[4] nasıl reform olabilir? Bir Batılı der ki: "Bana Türkiye'de vahim görünen şey, laikliğin daha ziyade dışandan dayatılmış olmasıdır. Avrupa'dan Türkiye'ye değil, siyasetten dinî olana doğru olması anlamında dışarıdan. Vahim olan, laikliğin dinî inançtan çıkmış olmaması, içsel, içerideki bir tartışma tarafından yaratılmış olmamasıdır."[5] Devrimcilere göre bunun haklı sebepleri vardı. Evvela "20. yüzyılın başındaki kültür yapısı, Türk toplumunun Batıdaki sürecin aynısını yaşamasını gerektirmedi, ayrıca buna zamanı da yoktu."[6] Sonra İslâm'da bir ruhban sınıfı yoktu. Dinî olanla olmayan arasında bir diyalektik mücadele oluşmamıştı. Bunun yerine cehalet hakimdi. Taassup yerleşmişti. Cehalete ve taassuba da çoğunlukla din anlayışı sebep oluyordu. Bunlara bir de halifeliğin din zannedilmesi eklenmeliydi. Bu bakımlardan reformun dinin kendi içinden gelmesi zordu. "Mustafa Kemal Türk milletinin mutaassıp değil, cahil olduğu yolunda görgüye dayanan kanaatlere sahiptir."[7] Taassup, din adamlarından geliyordu. Öyleyse dinî reformları da, diğer bütün devrimlerde olduğu gibi, yukarıdan aşağıya doğru halletmek gerekirdi. Bir taraftan da bunun İslâm'a uygunluğu üzerinde duruldu. "Laik devlet düzeninin dinî kaynaklara da uygun düştüğünü ispatlama zorunluluğu yoksa da vicdanları rahatlatmak bakımından denilebilir ki laik düzen İslâm'a uygundur."[8] Bunların kendilerine göre delillerini de getirmişlerdir. En çok üzerinde durulan husus şudur: Şeriat dinin kendisi değil, İslâm Tarihinde geliştirilen ve zamanla değişebilen ve değişmiş olan hukuk kuralları toplamıdır. Gökalp'in de katıldığı görüşlere göre, şeriata giren taraflar, gerçekte dinden değil, Yakın Doğu Ortaçağ medeniyetinden gelmedir. Bunlar o medeniyetin çöküşüyle fonksiyonlarını yitirmişlerdir. "İslâm'da devlet şekli, şeriat olarak vaz'edilen işlerden de değildir. Müslümanların içtihadına bırakılan işlerdendir ki müslümanlar maslahat ve menfaate ve her çağın ölçülerine göre içini istedikleri gibi doldururlar."[9] Denmek istenmiştir ki,

---

[1] Muammer Aksoy, *Laikliğe Çağrı*, 5.
[2] Mehmet Akif Ak, "Türk Laisizminin Teokratik Boyutu Üzerine Düşünceler.", *Bilgi ve Hikmet*, 43, 47.
[3] Mehmet Akif Ak, "Türk Laisizminin Teokratik Boyutu Üzerine Düşünceler.", *Bilgi ve Hikmet*, 45.
[4] Mümtaz Soysal, *100 Soruda Anayasanın Anlamı*, 171.
[5] Olivier Abel, "Dinlerin Etiği Olarak Laiklik", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, 61.
[6] Suat İlhan, Türk Çağdaşlaşması", *A.A.M.D.*, VII, 1990/19, 14.
[7] Şevket Süreyya Aydemir, *T.A.M.K.*, III, 176.
[8] Necip Bilge, "Atatürk Devrimerinin Temel Öğesi Laiklik", *Belleten*, 624-625.
[9] Hasan Hanefi-Muhammed Abid el-Cabiri, "Laiklik ve İslâm" *İslâmi Araştırmalar*, 162, 166.

inanç sistemi, yani dinin özü muhafaza edildikten sonra, kurallar alanının şartlara, zamana, ilme, devletin hür iradesine bırakılması gerekir. Tabiatıyla bunları kabul edebilmek için, din ile şeriat arasında gerçekten temel bir bağ bulunmadığını, İslâmi hukuk kurallarının dinî naslardan bağımsız üretildiğini kabul etmek gerekir ki bunun tetkiki ve tartışması konumuz değildir. Fakat İslâm mütefekkirlerine göre, dinin özü, şeriat, muamelat, içtihat konularındaki esnek tavır yine de laiklik anlamına gelmez. "İslâm kilise değildir ki onu devletten ayıralım. Laikliktan maksat, alimleri emir sahiplerinden, askeri tebadan ayırmak ise, yani dini siyasetten ayırmak, ordunun siyasî partilerde kılıç kuşanmasına müsamaha etmemek ise, bu zaten İslâm toplumlarının tarihi bir tecrübesidir."[1]

Bir modernist İslâm mütefekkirine göre, "laikçinin önünde duran en büyük güçlük, imkânsız olan bir şeyi ispat etmek zorunda kalışıdır ki o da şudur: Hz. Muhammed, bir kanun koyucu ve siyasî önder olarak hareket ettiği zaman, dinî bir faaliyet göstermemiş ve laik bir tutum içinde olmuştur."[2] Mamafih, Hz. Peygamber'in dinî ve dünyevî önderliklerini birbirinden ayırma tartışmaları da yapılmıştır.

Sonuçta İslâm anlayışlarına bir yenisi daha eklendi. Teokratik din-laik din. "Birincisi halifelik veya şeriat ideolojisi şeklinde ifade edildi ki bu, İslâmiyet'in doğuşundan bugüne kadar olan zorunlu ilkeler değildir. Sonraları savunma aracı olarak başlamıştır. Teokratik din anlayışı, müslüman halkın hiçbir kalkınma işine yaramamış ve dünyayı tanıma imkânlarını da engellemiştir. Cumhuriyet ikinci İslâm anlayışını, yani laik dini gündeme getirmekle, İslâm'ın ruhuna daha uygun hareket etmiştir."[3] Bu, işin bir tarafıydı. Diğer tarafı, bizatihi İslâm'ın gelişmeye engel bir din olduğu kanaatiydi. Bunlara göre, "laiklik devrimi, yabancı din tesiriyle bozulmuş ve incitilmiş olan cepheyi düzeltmeyi, doğrudan doğruya Türk'ün orijinal karakterine dönmeyi hedef almıştır."[4] İslâm dini Türk toplumuna ve Türk devletine yabancı kabul edilmiştir. Bunun şekil değiştirerek bir uzantısı, dini Türkleştirmek arzusu olmuştur. "Din kültürünü Türk yapmak"[5], laikliğe kolaylık sağlayacaktı. Böylece evrensel kültüre daha kolay ulaşılabilirdi. Zaten laiklik, bir bakıma evrensel kültürün ortak noktalarından biridir.[6] Evrensel kültürle birlikte "ilmiliğin de ifadesi, ideolojik bağımsızlık görüşünün temelidir."[7] Laikliğin özü ilim kavramı üzerine dayanır. Metafizik (tabiatötesi) kaynaklara gitmez. Tabiatın ve fikir dünyasının mantığına ve bilgisine yöneliktir. Laik olma ile ilme dayanma

---

[1] Hasan Hanefi-Muhammed Abid el-Cabiri, "Laiklik ve İslâm" *İslâmi Araştırmalar*, 162,165.

[2] Fazlurrahman, *İslâm*, 289.

[3] Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 126.

[4] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, I, 249.

[5] Feridun Osman Menteşoğlu, "Türk, Dinini de Diliyle İster", 26.2.1949, Ulus Gazetesi; Falih Rıfkı Atay, "Bay Hikmet Bayur'a Cevap", 8.2.1949, Ulus Gazetesinden naklen Hürriyet Konyar, *Türkiye'de Tek Parti Döneminden Çok Partili Hayata Geçişte (1945-1950)* Kemalist İdeolojinin Değişmesi ve Ulus Gazetesi, İstanbul-1993, Basılmamış Doktora Tezi, 327.

[6] Bk. Suat İlhan, *Türk Çağdaşlaşması*, 632.

[7] Çetin Özek, *Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi*, 383.

aynı şeydir.[1] Batı pozitivizminin devlet eliyle kabul ettirilmek istenmesi, laikliği bu şekilde yorumlamaya kolayca yol açmıştı.

Artık laiklik her kalıba sokulabiliyordu. Akla, gerçeğe, deneye, ilme, evrensel kültüre, hürriyete dayanan bir düzen oluşturmak ilkesi olarak nitelendiriliyordu. Laiklik akılcılıktı, çağdaşlıktı, az gelişmişlikten kurtulmaydı, medenîlikti. Kısacası o bir resmi felsefe, bir resmi ideoloji, bir dünya görüşü idi. "Devlet laisizmi, tapu ve kadastrodan vergi sistemine, dirhem ve tartılardan aile adlanna kadar, her alanda standart ölçü"[2] olmuştu. "Bütün topluma hakim hayat şekli manâsına gelmiş, değişik anlayışlarla değişik tutum ve davranışlar bu ilke açısından değerlendirilmiştir."[3] Bir taraftan bu bizi, din ve vicdan hürriyetine değil, devletin din ve ideoloji tercih etmesine götürüyordu, diğer taraftan bu ideolojiye sahip ferdin laik olabileceğine alıştınyordu. Yeni bir sayfa açılmıştı. Fert hem dindar hem laik olabilir mi? Bu soru daha çok Batı toplumlannı ilgilendiren bir sorudur. Laikliğin temel anlamına ve geçmişine uyarsak fert laik olabilir. Ruhban dışındakilere laik denildiğine göre, orada bir fert hem ruhban olmayıp, yani laik olup, hem dindar olabilir. İslâmiyet'te ise durum değişiktir. Ruhban sınıfı olmadığı için, laik olmak, ancak tarafsız bir devleti ve dinden ayrılmış bir hukuku kabul etmek anlamına gelebilir. Eğer müslüman, dini sadece ve yalnızca bir düşünceden ibaret olarak almıyorsa, emir ve yasaklarını, sosyal hükümlerini yaşamak ve bunun teminatı olan devlete de yansıtmak istiyorsa, hem laik hem müslüman olması mümkün değildir. Burada laik müslümanlık, sadece inanmada kalmaya, dinin kısmi ibadet ve amellerine izin almaya razı olmak demektir. Tarafsızlık anlamında da laik olması mümkün görünmüyor. Bir kimsenin hem tarafsız, hem bir din tarafında olması tutarsız olur. Tarafsızlık ilkesini kabul etmek, bir anlam yüklenmek demek değildir. Tarafsızlığı devlete yükleyerek, onun tarafsız davranmasını isteyerek, kendisi bir tarafta olabilir. Laiklik artık burada bir ferdin veya mensup olduğu grubun içinde veya dışında olmaktan çıkmıştır. Fert ile devlet arasında bir mesele olmuştur. Laiklik, ferdin kendi kendisiyle ilgili bir meselesi değildir ki hem müslüman hem laik olabilsin. Elbette burada dinlerin mahiyet farkları ve müslümanlığın nasıl anlaşıldığına bağlı bir durum söz konusudur. Fakat laikliğin tarifini yapmak daha da zorlaşmıştır. "Herkesin kendine has bir laiklik anlayışını savunduğunu, en ilgisiz bir davranışın bile bu açıdan değerlendirildiğini görmek şaşırtıcı olmamıştır."[4] Milliyetçiye göre, millî kültürü besleyen dini bertaraf etmemek kaydıyla, siyasî istismarı önlemek, vicdanlan hür bırakmak için bir ilkedir. Hümaniste göre, akılcı ve insancı bir düzendir. Marksist'e göre dinden kurtulmanın ara merhalesidir. Ateiste göre Allah'dan en az zararla kurtulmanın yoludur.

Türkiye Cumhuriyeti laikliğinin ilmi, felsefi, hatta en çok lazım olan hukuki tarifi yapılmamış olsa da, herkes kendine göre yorumlasa da, belirli bir çerçevesi ve hedefleri vardı. Daha doğrusu bu hedefler için laiklik bir şart olarak görülüyordu. Bunların başında demokrasi ve çağdaşlaşma gelmektedir. Türk toplumu laiklik için önce saltanat ve halifelikten kurtulmalıydı. Batıda da bir zamanlar saltanat ve dinî devlet vardı. Fakat o toplumlar laikleşmişlerdi. Denir ki, "kabul

---

[1] Bk. Bahri Savcı, *Atatürk ve Çağdaş Türkiye*, 17.
[2] Aytunç Altındal, *Laiklik*, 90.
[3] Çetin Özek, *Devlet ve Din*, 508.
[4] Çetin Özek, *Devlet ve Din*, 508.

etmek gerekir ki, bugün laik diye bilinen hukuk sistemlerinin çoğunda kuralların temeli, dinî inançlara ve başlangıçtaki düsturlara kadar iniyor. Fakat bunun böyle olması, onun zamanla laikleşmiş ve belirli ihtiyaçlara cevap veren bir formül haline gelmiş olmasına engel olamamıştır."[1] Saltanatlı dinli toplumlar laikleşmişlerdi. Hukukun kaynaklan ne olursa olsun, laikleşmeliydi ve ikilikler de kalkmalıydı. Zaten "hukukun kaynakları konusundaki ikilik, hukukun laikleşmesinin zeminidir."[2]

Biz de saltanat ve halifelikten kurtulmalıydık. Mustafa Kemal'in halifeliğe karşı oluşu, laik zihniyetle beraber, belki daha ziyade millîlik vasfından geliyordu. Halifeliği bir dinî otorite olarak görmüyor, bir yönetim şekli olarak görüyordu ve işte bu millîliğe tersti. Halifeliğin, cumhuri, sultani, anarşik, ilmi safhalardan geçtiğini ve tarihi gelişimini; millet ve millî devletler sağlamlaştıktan sonra halifeliğin olabileceğini anlatan Ziya Gökalp, İslâm milletleri arasında ortak din ve şeriat meselelerini görüşecek, kongreler hazırlayacak ve onlara başkanlık edecek "ilmi halifelik" şeklinde bir müessese olabileceğini, bunun son safha olacağını[3] ileri sürmüştü. Mustafa Kemal de, bir birlikten ve İslâm dünyası oluşumundan bahseder. "Gelecekte bir gün çağın gereklerine uygun bir şekilde bir takım birlik noktaları bulunabilir. Her devletin her sosyal hayatın birbirinden tatmin ve temin edeceği ihtiyaçları vardır. Gelecekte bağımsız müslüman hükümetleri arasında şu veya bu şekilde münasebetler teessüs edilebilir. Bu hükümetlerin yetki sahibi üyeleri bir araya gelip bir kurultay yapabilirler. Bir meclis oluşabilir. Birleşen İslâm devletleri bu meclisin başkanı tarafından temsil olunacaktır derlerse, bu zâta halife unvanı verebilirler. Yoksa herhangi bir İslâm devletinin, bir zâta, bütün İslâm dünyasının işlerini yürütmesi yetkisini vermesi, akıl ve mantığın kabul edemeyeceği bir durumdur"[4] der. Mustafa Kemal bu konuda gerçekçidir ve Ziya Gökalp'ten pek farklı düşünmemektedir.

Mustafa Kemal'e göre "tarihimizin en mesut devresi, hükümdarlanmızın halife olmadıkları zamandır. Peygamberimiz, tilmizlerine dünya milletlerine İslâmiyet'i kabul ettirmelerini emretti, bu milletlerin hükümeti başına geçmelerini emretmedi. Hilafet demek, idare, hükümet demektir. Bir tek halife fikri, hakikatten değil, kitaplardan çıkmış bir fikirdir."[5] Adliye vekili Seyyid Bey'e göre, "halifelik meselesi dinî olmaktan ziyade dünyevî ve siyasî bir meseledir. İtikatla ilgisi yoktur. Halife ve imam kelimeleri Kur'an'da, önceki peygamberler hakkında varittir. Yahut imam kelimesi ilim adamlan için kullanılır. İmam-ı Azam, İmam-ı Şafii gibi."[6] "Halife kelimesi imamdan çok Arap devlet başkanlığını belirten bir duruma gelmişti."[7] Ancak şurası var ki, dinî olmayan bir mesele, zamanla dinî bir mesele haline gelmiştir. Siyasetle dinin birleştiği bir nokta oluşmuştur. Bu bir sosyolojik vakıadır ve Gökalp bunun için onu görmezlikten gelmemiştir.

---

[1] Mümtaz Soysal, *100 Soruda Anayasanın Anlamı*, 170-171.

[2] Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlaşma*, 288.

[3] Bk. Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak*, 30-31; Hilmi Ziya Ülken, "Cumhuriyetimiz...." *50. Yıl Konferansları*, 173, 197.

[4] Atatürk, *Nutuk* II, 713-714.

[5] *A.S. ve D.*, III, 69.

[6] *T.B.M.M.'nde 3 Mart 1340 günü Adliye Vekili Seyyid Bey'in Hilafetin Mahiyyet-i Şeriyyesi Hakkında Nutku*, 4-14.

[7] M. Turhan Tan, *Atatürk*, 100.

Fakat devrimciler bu meselenin başında da, sonunda da, her halükârda millî devletle bağdaşmayacağı kanaatindeydiler. Halifelik bir ümmet siyasetiydi ve "ümmet siyaseti de bir müstemleke siyasetidir. Ümmet siyaseti, ya hükmetmiş, yahut kayıtsız şartsız esareti kabul etmiştir. Laiklik, tarihi bir cereyan olarak ümmet siyasetinden ayrılmıştır."[1] Halifelik ümmete ait olacağına göre, laiklik millete ait olacaktır. Mustafa Kemal'e göre halifelik sının ile millî iradenin sının çatışır. "Türkiye milletinin meclisi, yalnız Türkiye halkının, milletinin, devletinin hissiyatına, kararlanna aittir. Bu meclis, kendisine bütün İslâm alemine şâmil bir kudret veremez."[2] Şöyle soruyordu: "Mesela kendisi İran ve Afganistan halklannı, onların hükümdarlarını, kendi buyruklarına uymaya nasıl yöneltebilirdi?"[3]

Halifelikle laiklik de bir arada bulunamazdı. Mustafa Kemal, Ahmet Rıza'nın Meşveret'teki yazısını kastederek Ruşen Eşref'e: "Adam hem laikliği savunuyor, hem halifeden vazgeçmiyordu. Nasıl olur bu? Devlet olarak hem din ile dünya işlerini birbirine karıştırmayacaksın, hem de dinî hükümranlık demek olan hilafete toz kondurmayacaksın, maskaralık bu."[4] diyordu. Mustafa Kemal halifelikte, her ne kadar ona siyaset ve idare derse desin, muarızları gibi "geçmişle ve İslâm'la bir bağ görmekte, bu yüzden bu bağı koparmak kararında"[5] idi. Osmanlı Devleti zamanında, Türklerden başka müslüman halkı tek ülkü etrafında toplamak için İslâm devleti siyaseti elverişli sayılabilirdi. Fakat artık % 97'si müslüman ve Türk olan, yani aynı kültürde olan milleti, sırf din esaslan ile yönetmek gereksizdi.[6] Din, millî bir rejimde pekâla yaşayabilirdi ve hakikatine daha da uygun şekilde yaşayabilirdi. Fakat Mustafa Kemal'in ya kendi içindeki bunalımlardan, ya çevresinden gelen saiklerle bu görüş yeşermedi, gelişip büyümedi. Saltanat ve halifeliğin kaldırılması, millî devletin kurulması ile yetinildi ve laiklik merhalelerinin ilk basamaklarında kalındı; Cumhuriyet aydını mesaisini, din devletinden korku üzerine yoğunlaştırdı. Ona göre, "din devletinin toplum hayatına yansıyan iki sakıncalı etkisi vardır. 1- Düşüncenin inançtan bağımsızlaşamaması, 2-Ferdin otoriter devletten bağımsızlaşıp kendine özgü bir dindışı eylem ve düşünce alanı yaratamaması."[7] Bu anlayışta düşünce hürriyetine engelin dinî devlet yapısından mı, yoksa doğrudan dinden mi geldiği hep meçhul kalmıştır. Açıkça söylenmemekle beraber onlarca gerçek amilin, devleti de kendi hakimiyeti altında tutan din olması gerekir. O halde düşünce hürriyeti için din devletinden kurtulmak yetmez, bizzat dinden kurtulmak elzemdir. Laiklik bunun bir merhalesi olabilir. Nitekim devrimci, bu yorumumuzu doğrulamaktadır: "Düşüncenin inançtan bağımsızlaşamaması, metafizik dünya görüşünün, taassubun, bilimin gelişmesine engel olması demektir."[8] Bu görüşte dikkat edilirse, düşünce ile din, felsefe ve metafizik ile ilim birbirine yabancılaştırılmıştır.

---

[1] Sadri Ertem, *Türk İnkılabının Esaslan*, 110-129'dan naklen *Laiklik I, Ekler*, 150-155.
[2] Sadi Borak, *Gizli Oturumlarda Atatürk'ün Konuşmalan*, 79.
[3] Johannes Glasneck, *Kemal Atatürk ve Çağdaş Türkiye*, 225.
[4] İsmet Bozdağ, "Atatürk'ün Fikir Kaynakları, (Ruşen Eşref Ünaydın'ın Hatıraları)", 14 Kasım-1974, *Milliyet*.
[5] Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 263.
[6] Bk. Ahmet Mumcu, *Tarih Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi*, 135.
[7] Doğu Ergil, *Laiklik*, 12.
[8] Doğu Ergil, *Laiklik*, 12.

Artık laiklik, "hürriyetin şartı"[1], "düşünce bağımsızlığının şartı", "millîyetçiliğin şartı", "Batılılaşmanın şartı", "medenîliğin şartı" dır. "Laiklik bütün toplum hayatına hakim olmadıkça ve buna dayanan bir düzen kurulmadıkça, tam olarak Batılılaşmak mümkün değildir."[2] "Laiklik tıpkı demokrasi gibi bir yaşama biçimidir. Laiklik millet olmaktır, çağdaş olmaktır, medenî olmaktır. Din kurallarının olduğu yerde gerilik vardır, karanlık ve kargaşa vardır, millî irade yoktur, cumhuriyet yoktur, medenîyet yoktur."[3] "Türk devriminin temel taşı olan laiklikte, ümmet devrinden millet devrine geçişi ve böylece Batı medenîyetine uygunluğu"[4] sağlamak için "tarikatların ilgası vb. gibi şok tedavileri"[5] ne ihtiyaç duyulmuştur. "Laiklik ilkesi, pragmatik maddeciliğin sonucudur. Maneviyat için Türk'ün temiz ahlakını geliştirmek yeterlidir."[6] İslâm dininin maneviyat için şart olmadığı da böylece tartışılmıştır. Bu durum, yeni medeniyet anlayışından geliyordu." Yeni medenîyet, manânın oluşturulmasında, mecaz, sembol ve mit'in rolünü tamamen ihmal etmiştir. Buna rağmen liberal olsun, sosyalist olsun, demokrasiler, manâya borçlu olmaksızın din gibi davranmaktadırlar."[7] Laiklik de bir din gibi davranmıştır. Ama bunun adına demokrasi, hürriyet, çağdaşlaşma denmiştir.

Laiklikle demokrasi arasında gerçekten vazgeçilmez bir ilgi kurulabilir mi? Bu, belki laiklik anlayışına ve uygulamasına bağlı bir şeydir. "Laiklik ve demokrasinin birbiri için vazgeçilmez kurumlar sayılması ve öyle sanılması, Türkiye'de hasıl olmuş bir düşüncedir."[8] Gerçekte "militan bir laiklik siyaseti, demokrasiye ters düşer."[9] Ama laikliği çoğulculuğun bir unsuru saydığımız zaman demokrasi ile uyuşabilir. Aynı zamanda laiklik, "çokluk ve çeşitliliğin bir arada yaşayabilmesini mümkün kılacak vasıtalardan biri"[10] olarak kullanılabilir. Meselenin öbür ucunda olan din, demokrasi ile uzlaşabilir mi? Bu mümkün olduğu taktirde laiklikle demokrasi arasındaki uygunluk bir kat daha pekişmiş olacaktır. Din sosyologuna göre "tarihi dinler, karakterleri icabı tekçidirler. Kendileri çoğulculuğu getirmez. Meşruiyetleri tekçiliğe sahiptir."[11] Fakat din sosyoloğu bir açık kapı bırakmıştır. "Çoğulculuk, hakikatin yarışan versiyonlarının toleransını ifade eder."[12] Din, yarışma iddiasıyla çıkmasa da hakikati, tercihler içinde sunmaktadır. Gerçekte demokrasinin çoğulculuğu, hakikat peşinde olduğu için bir çoğulculuk değildir. Demokrasiler hürriyet ve insan rahatı için çoğulcudurlar. Din ise kendi hakikat bütünlüğünü korur. "İslâm da her din ve ideoloji gibi kendi referans

---

[1] Bülent Nuri Esen, *Türk Anayasa Hukuku*, 89.
[2] Hamza Eroğlu, *Türk Devrim Tarihi*, 368.
[3] Anayasa Mahkemesi Başkanı Yekta Güngör Özden'den naklen Oktay Akbal, 12.1.1993, *Milliyet Gazetesi*.
[4] Halil Nimetullah Öztürk, "Laikleşmek", *Laiklik I*, 3.
[5] Bülent Daver, "Tekke ve Zaviyelerin Seddi ve Tarikatların Men'i", *Laiklik I*, 105.
[6] Şükrü Kaya'nın konuşmasından naklen, Çetin Özek, *Devlet ve Din*, 515.
[7] Muhammed Arkoun, "Hıristiyanlık ve İslâm'da Manevi/Yüce Otorite ile Siyasî Güç Arasındaki İlişkinin Serüveni", *İslâmi Araştırmalar*, 175.
[8] Rasim Özdenören, "Laiklik İdeoloji Mi?" *İslâmi Araştırmalar*, 205.
[9] Mustafa Erdoğan, "Laiklik ve Türk Uygulaması Üstüne Notlar", *Türkiye Günlüğü*, 56.
[10] Ahmet Arslan, "İslâm, Laiklik ve Çağdaşlaşma", *Türkiye Günlüğü*, 134.
[11] Meredith Mc. Guire, *Religion the Social Context*, 225-226.
[12] Meredith Mc. Guire, *Religion, the Social Contexte*, 226.

dizisine sahiptir. O dizinin içinde demokrasi ve laiklik kavramlan yer almaz. Ancak İslâm, katılımcı bir sistemi tercih eder."[1] "Dört mezhep içerisinde örnekleri görüleceği gibi İslâm, çeşitliliğin değerini tanımıştır."[2] Ancak sosyal hayatın çok değişmesi, sekülerleşme, "dinî müesseselerin teşkilatlandırma kapasitesinin azalması, devlete dair çoğulculuğu yoğunlaştırmıştır."[3] Bu da "devlet şekliyle inanç şekli arasında zorunlu tek bağımlılık olmadığının anlaşılmaya başlaması"na[4] yol açmıştır, denir. "Halk İslâmlığı"nın din devletine karşı bir tavır koyarak laikliği tahrik etmiş olmasından da söz edilir. Sonuçta İslâm ile demokrasi arasında kesin bir uyuşmazlık olmadığı, ifadeye çalışılır. Fakat bu, İslâm'da bir çoğulculuktan ziyade "olsa olsa hükümetin halk tarafından seçilmesi demektir."[5] Fakat halk tarafından seçilme katılımcılığı da getirir. İslâm'ın uyuşmadığı, katılımcılık değil, diktatörlüktür. Demokratik rejimin karşısında ancak diktatörlüğün yer alacağı ifade edilmiştir. "Böyle bir rejimde de ya din düşmanı veya aşırı din taraftarı olunacağı"[6], demokrasinin ancak laiklikle mümkün olacağı belirtilmiştir. "Laiklik karşıtı yönetimler, genellikle çoğunluk dinine dayalı bir azınlık diktası"[7] olarak görülmüştür. Dinî diktatörlükle birleştirmek şüphe yok ki anlamsızdır. Demokrasi, çoğulculuktan önce halk idaresi demek olduğuna göre, halkın büyük çoğunluğunun bir dine mensup olmasından doğan ve yönetime yansıyan her şekli diktatörlük olarak görmek yanlıştır. Ayrıca çifte ölçü kullanılmasından şikâyetler vardır. "Hoşgörülü diye tanımlanan demokrasinin, hoşgörüsüz diye nitelenen İslâm'a yer vermemesi mantıklı ve doğru bulunuyor, fakat hoşgörüsüz olarak algılanmak istenen İslâm'ın, kendine aykırı düşebilecek görüşlere kucak açması bekleniyor. İslâm yönetimi aslında inanmayanlara da yer verir ve onlara hiçbir demokrasinin ulaşamayacağı hakları bahşeder."[8]

Türkiye'nin "demokrasi ve laiklik doğrultusunda dikkate değer bir gelişme sağlamış"[9] görülmesi, devlet laisizmi sayesinde olmuştur. "Mustafa Kemal, laikleşmiş bir millet yaratmaya çalışmıştır."[10] Laikleşme aynı zamanda çağdaşlaşma ile eşdeğer tutulmuş, laikliği çağdaşlaşma olarak tanımlamışlardır. Laiklik kavramını özel bir Hıristiyanlık tecrübesinden çıkararak genişletip, gelenek ve devrim çatışması ve çağdaşlık şekline sokanlara göre laiklik, "yalnız din ve dünyayı, din ve devleti ayırmak değil, dinamikleşme akımıdır, ekonomik kalkınma ve yeni nesilleri eğitme araçlannı kullanan bir devlet siyasetidir."[11] "Devletin temel felsefesinin akla dayalı olması, çağdaş olabilmenin vazgeçilmez şartıdır. Laiklik, aklı ve ilmi devlet ve toplum hayatında hakim kılmanın adıdır. Ancak bununla çağ-

---

[1] Fehmi Koru, "Demokrasi ve Laiklik. Türkiye Deneyimi", *İslâm ve Demokrasi*, 157.
[2] W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, 276, 277.
[3] Jacques Zylberberg-Pauline Cote, "Les Balises Etatiques de la Religion au Canada", *Social Compass*, 40 (4) 1995, 529.
[4] Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 224.
[5] İştiyak Ahmet, "Pakistan, İslâm ve Demokrasi", *İslâm ve Demokrasi*, 216.
[6] Hamza Eroğlu, *Türk Devrim Tarihi*, 423.
[7] Ahmet Taner Kışlalı, *Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi*, 30.
[8] Rasim Özdenören, *Batılılaşma Üzerine*, 205, 206.
[9] Sabri Sayarı, "İslâm, Laiklik ve Demokrasi", *İslâm ve Demokrasi*, 137.
[10] Willy Sperco, *Moustapha Kemal Ataturk, Createur de la Turquie Moderne*, 1881-1938, 132.
[11] Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 126.

daşlık mümkündür."[1] Laiklik yoluyla çağdaş bilgi seviyesi arttırılacaktı. "İnanç sistemi yerine ilmi sistem hakim kılınacaktı."[2] "İlerlemeyi sağlamak maksadıyla yapılan devrimler cümlesinden olan laiklik sayesinde taassup kınlacak, hür düşünce gelişecek, ilerleme yoluna gidilecekti."[3] Bizzat din, diğer sosyal olgular gibi laik devlette çağdaş değerlere has ölçülerle düzenleme görecekti."[4] Çünkü İslâmiyet çağdaşlaşmaya engel görülüyordu. Bu sebeple İslâm, sekülerleşme, çağdaşlaşma gereği, "özel bir din durumuna getirilmiş, aklileştirilmek istenmiştir."[5]

Laiklik bu yolla "kültür çağdaşlaşması anlamı taşıyordu. Din meselesi, dil, tarih, kültür meselesi haline geliyordu. Böylece Ziya Gökalp'in sosyoloji kanunu gibi aldığı kültür ve medenîyet ayırımı sallanmaya başlayacaktır."[6] Türkleşmek ile çağdaşlaşmak, laikleşmek ile Türkleşmek özdeşleşecektir.[7]

Çağdaşlaşmanın, laiklik kavramı yerine kullanılması şüphe ve tereddütle karşılanmıştır. Dinî bir devlet, teknoloji ve metotlar bakımından çağdaşlığın bütün gereklerini yerine getirse, her bakımından modernleşse, laik olmuş olur muydu? Yoksa sadece hürriyet ve düşünce ile ilgili meseleler mi çağdaşlığı ifade eder? Çağdaş totaliter rejimleri nereye koymalıyız? "Çağdaşlaşma kavramının karşılığının modernizm ve modernizasyon olduğu, sekülarizmin yanlış olarak çağdaşlaşma diye Türkçeleştirildiği"[8] sonradan söylenecektir ama devrimciliğin sol kanadı, laiklikle çağdaşlaşmanın bütünleşmesini çok sevmişti. Onlar "dinin hurafeciliği"[9] derken, dinin aslî fonksiyonunu zaten hurafecilikten ibaret görüyorlardı. Sürekli devrim fikrine bağlı Marksist yorumlara göre, "çağdaşlaşma konusunda asıl mesele, dinî sahanın, iktisadî, teknolojik, siyasî, cinsel, eğitim ile ilgili, bilgi ile ilgili hayat sahalannda daralması, etkisiz hale gelmesi meselesidir ve buna karşı olanlar gerici adını hak ederler. Savaş, artık din-devlet savaşı değil, ileri-geri savaşıdır."[10] Din konusunda "ön planda olan, gelişime ayak uyduramayan, sosyal bakımdan güdük kalmış kişiler tarafından benimsenmiş olmasıdır. Din, iktisadî ve toplumsal çıkarları sebebiyle toplumu geri götürmeye çalışanların yahut toplumu olduğu yere bağlama çabasında olanların elinde gerici bir unsur haline dönüşmektedir. Feodal ve yarı feodal ilişkiler kınldıkça, sanayi toplumu oldukça, toprak meselesi çözüldükçe, iktisadî gelişme sağlandıkça, din siyasî önemini yitirecek, sadece Tanrı ile kul arasında özel bir bağ durumuna gelecek, laik düzen kurulacaktır."[11] Çağdaşlaşmayı, liberalist-kapitalistler daha fazla kendilerine mal etmekle beraber, Marksistler, dinden kurtulmak için benimsemişlerdir. Fakat her ikisi de "iman ve hareket" dengesini nazan itibara almamışlar, birbirine ters görmüşlerdir. Oysa İslâm bu dengeyi sağlamıştı. Bir Batılının dediği gibi, "Keşke

---

[1] Ünsal Yavuz, *Atatürk, İmparatorluktan Milli Devlete*, 85, 86, 92.
[2] Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, 88-89.
[3] Osman Turan, *Türkiye'de Manevi Buhran, Din ve Laiklik*, 56-57.
[4] Niyazi Öktem, "Dinler ve Laiklik", *Laiklik*, 31.
[5] Pierre Rondot, *L'Islam et Les Musulmanes d'Aujound'hui*, 178.
[6] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 539.
[7] Bk. Ann Engin, *Atatürkçülükte Dil ve Din*, 60.
[8] Aytunç Altındal, *Laiklik*, 23.
[9] Bahri Savcı, *Atatürk ve Çağdaş Türkiye*, 60.
[10] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 21.
[11] Ahmet Yücekök, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 149.

Hıristiyanlar hem imanı, hem hareketi öğreten Hz. Muhammed'den ders alsalardı."[1]

Çağdaşlaşmanın diğer bir yüzü modernleşmedir. Modernleşecek toplumlar, Mc.Clelland'a göre, "Batılı liberal demokrasinin ve kapitalizmin özellikleri olan değerlere, yani fertçilik, sekülarizm ve başan güdüsüne sarılmalıdırlar."[2] Modernleşme açısından dinin ve çağdaşlık arasındaki yeri nedir? Daha önemli bir husus, modernleşme ve din bakımından kimlik ne duruma giriyor? "Modernleşme, geleneksel davranış tarzını tehdit etmektedir. Din, bir taraftan geleneksel kültürün bir parçası, diğer taraftan sembol ve yapıların üreticisi olarak devam eder. Modernleşme din için hem bir tehdit, hem bir meydan okumadır. Gelişmekte olan ülkelerde dinin rolü girifttir. Bu ülkeler, bir taraftan ilerlemeyi arzu ederken, diğer taraftan modernleşme içinde kültürel kaybolmaktan korkmaktadırlar. Dinî tavır içinde toplumlar modernleşmeye karşı dört türlü cevap verir. 1-Gelenekçilik, 2-İhya hareketi, 3-Sentez, 4-İdeal bir gelecek mit'i ortaya koyma."[3] Sentez cevabı, bazı toplumlarda tipik bir hal almıştır. Dinî ve dünyevînin karakteristik karışımı şeklinde oluşan laik dindarlık, dinî antropoloji için bir malzeme örneği olabilir. Dindışı dinî saha diye adlandırılan bir çeşit tuhaf yaratıktan bahsedilebilmektedir.[4]

Din, sosyal kimliğin ifadesi olmaya devam etmektedir. "Gelenek ile modernleşme arasındaki ilişkide, saygın odağı da din teşkil etmektedir. Ortadoğu'daki İslâmi hareketler, Amerika'daki devlet-kilise meselelerinin yoğunlaşması, bunun örnekleridir. Dinin toplum hayatındaki uygun rolü hakkındaki siyasî ihtilaflar, A.B.D.'de kilise-devlet gerilimini arttırmaktadır. Çünkü millî kimlik ve ahlaki karakter ifadesi, sosyal çatışmaların ana konusudur."[5]

### b2. Türkiye Cumhuriyetinde Din-Siyaset, Din-Devlet Ayınmı Açısından Laiklik

Türkiye Cumhuriyetinde, yeni hayat tarzı, hürriyet, akılcılık, demokrasi, çağdaşlık kavramları altında laikliğin bir bakıma nazari boyutlarını tartışmış olduk. Şimdi pratiğe yönelişini gözden geçireceğiz.

Devrimcilere göre, Din-Siyaset, din-devlet ilişkisini tayin eden, dinin siyasete alet edilmesidir. Mustafa Kemal'e göre "bütün sorunlar, dinin devlet içinde kötü kullanımından kaynaklanmaktadır. Hükümranlığını desteklemek üzere dine ihtiyaç duyan biri, zayıf bir adamdır."[6] "İstibdada dinler dayanak olmuştur. Kralla ra, halifelere, padişahlara, etraflarını alan papazlar, hocalar tarafından yapılmış teşviklerle, hakimiyetin Allah tarafından verilmiş olduğu nazariyesi uydurulmuştur."[7] Din, siyasî istismar vasıtası kılınmıştır. "Masum halka beş vakit namazdan başka geceleri de fazla namaz kılmayı vaaz ve nasihat etmek, belki de ömründe namaz kılmamış olan bir siyasetçi tarafından vaki olursa, bu hareketin

---

[1] Haron Armstrong, *Türkiye Nasıl Doğdu*, 217.
[2] Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslâm*, 214-215.
[3] Meredith Mc. Guire, *Religion, the Social Context*, 251-252.
[4] Bk. Albert Piette, "Les Religiosités :Une Hybridité Exemplaire Pour L'Antropologie du Religieux", *Social Compass*,41(4)1994, 571-572.
[5] Meredith Mc. Guire, *Religion, the Social Context*, 248-249.
[6] Harold Courtenay Armstrong, *Bozkurt*, 207.
[7] *A.E.Y.D.K.D.*, 402-403 (34-35)

hedefi anlaşılmaz olur mu?"[1] Mustafa Kemal, dinin sağlığını kazanmasını mı istiyordu? Der ki: "Beşeriyette din hakkındaki ihtisas ve vukuf, her türlü hurafelerden arınarak, hakiki ilim ve fennin nurlarıyla saflaşıp mükemmel oluncaya kadar, din oyunu aktörlerine, her yerde tesadüf olunacaktır."[2] Devrimcilere göre "dinler arasında başlangıçta birer davet, insanlığa gönderilmiş birer sevgi mesajı karakteri taşırlar. Dinlerin fanatizm haline gelmeleri, daha çok toplum içindeki yerlerini sağlamlaştırdıktan sonra, yani siyasî-hukuki gücü ele geçirdikleri andan itibaren başlar."[3] Tarihçiye göre de "üstün bir din, siyasete alet edildiği vakit aslî vazifesinden ayrılmıştır."[4] "Din, siyasete acınacak şekilde boyun eğmiştir. Ne yazık ki laiklik bir çözüm değildir ama, Atatürk'ü laikliği seçmeye zorlayan bu tehlikeli olgu idi. Müslüman düşünürlerce de, İslâm'da din ve siyaset birbirinden ayrılmaz sloganı, vatandaşı, şu hususu kabul etmesi için kandırmakta kullanılmıştır: Siyaset ve devlet İslâm'ın uzun vadedeki hedeflerine hizmet edeceğine, İslâm, parti siyasetinin halihazırdaki amaçlarına hizmet etmelidir."[5] İşte "laiklik, dinî siyasî ve tehlikeli bir alet yapanların zararlarını önleyecek bir vasıtadır. Dünya işlerini uzmanlarına bırakıp, din mensubu ve din adamı, inanç ve ibadet işiyle uğraşmalıdır."[6] "Dinin siyasî saldırıdan, siyasetin kutsalın vesayetinden kurtulması için laiklik elzemdir."[7] "Din-devlet ikiliği, gelecek ile çağ gerekleri arasındaki ikiliktir."[8] "Din ve devlet ayrılması, insanların zekâ ve vicdanlarının manevi bir tahakkümden kurtulması demektir. Laiklik ile memleketimiz, aynı zamanda dini bir milletlararasıcılıktan kurtulmuştur."[9] Aşın Batıcı, Dr. Abdullah Cevdet'e göre, "bizi geride bırakan, gelecekte de bırakacak olan güç, dünya işlerini hükmü altına alan bir din-devlet bileşimi sistemdir."[10] Laikliği hem millîleşmenin, hem toplum gelişmesinin özellikleri arasında gördüler. "Dinî hayat bütün sosyal hayatı kuşattığı zaman, her şey dinin otoritesi altındadır. Toplum gelişmesinin açık özelliklerinden biri, müesseselerin ve değerlerin farklılaşmasıdır. Bu gelişmede her sosyal müessese ve değer, kendi bağımsızlığını kazandıkça, kendi otoritesini kurar. Devlet-din işlerinin ayrılması, dinî görevlerin fert vicdanına bırakılması budur."[11] Denir ki, Osmanlı toplumunda da, değişmeyi kontrol etme durumuna geldiği zaman devlet, dinî destek sağlama zorunluluğundan kurtulmaya bakmıştır. Bu ise laikliğin yolunu açmıştır."[12] Fakat henüz bu, laiklik demek değildir. "Tanzimat'tan sonra Osmanlı devleti ancak bazı ilişkileri din dışında düzenleme yoluna gitmiş, fakat bunlar önemsiz ilişkiler olmuş, devletin dinî yapısı değişmemiştir."[13] Gökalp'e göre, "dinin sosyal hizmetleri, siyasî, hukuki, iktisadî, bedii,

---

[1] Atatürk, *Nutuk II*, 891.
[2] Atatürk, *Nutuk II*, 708.
[3] Hüseyin Batuhan, "Laiklik ve Dini Taassup" *Laiklik* I, 56.
[4] Arnold J. Toynbee, *Tarihçi Açısından Din*, 156.
[5] Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlaşma*, 264-265.
[6] Hikmet Bayur, "Laiklik" *Laiklik* I, 17, 20.
[7] Doğu Ergil, "Laiklik", *16.2.1991, Güneş Gazetesi*.
[8] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 331.
[9] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri* III, 100.
[10] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 406.
[11] Hilmi Ziya Ülken, "Cumhuriyetimiz", *50. Yıl Konferansları*, 171.
[12] Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 23.
[13] Ahmet Mumcu, *Türk Tarihi Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi*, 134.

lisani, ilmi müesseseleri kendi dairesi içine almak değildir. Organlaşmış cemiyetlerde dinin büyük bir vazifesi de bu müesseseleri kendi dairelerinde serbest bırakmasıdır."[1] Bu anlayışıyla laikliğe geçit veriyor görünen Gökalp, aynı makalede dinin sosyal fonksiyonlarını anlatırken bununla çelişik şeyler söylemektedir. Ona göre, "insan, fizyoloji itibariyle bencil bir hayvandan başka bir şey değildir. Sosyal hayatın teşekkül edebilmesi için bu bencilliğin hafifletilmesi lazımdır ki bunu din temin eder. Dinî zabıta olmasaydı, hukuki ve ahlaki zabıtalar teessüs edemeyecekti. Ferdiyetten kurtulmak, sosyal olmak için yeter şart değildir, ama zaruri bir şarttır. Müspet ayinlerin sosyal hizmetleri, milleti tesis etmek şeklinde tecelli eder. Din, fertleri mukaddes duygular ve itikatlarla birleştirerek millî vicdanı husule getiren büyük amildir. Bunun içindir ki hakiki dindarlar, millî hamiyete malik, hakiki millîyetperverler de dinin ebedi olduğuna kaildirler."[2] Din sosyal hayatın zaruri şartı ise, sosyal hayatın siyasî, hukuki, lisani, bedii, ilmi müesseselerinden onu ayıramayız demektir. Bu durumda Gökalp, laikliğe geçit vermediği gibi, dinî, millî vicdanca meydana getirilen amil sayarak, laiklikle millîyetçilik arasında kurulmak istenen, bağa da karşı çıkmış demektir. Ancak o dini, halifelik gibi siyasî anlayıştan, geleneksel ve dinin özüyle ilgisiz birikimlerden ayırmak istemiştir. Fazlurrahman da belirtir ki, "Gökalp'in din-devlet münasebeti hakkında söylediklerinden, laikliği savunmadığı anlaşılmaktadır. O, ikici tutumu tenkit ederek, ağırlığını bir sentezden yana koymaktadır. Türk millîyetçiliğini üç unsur üzerine kurmaya çalıştı. Türk kültürü-İslâm ümmeti-Batı ilmi. Türk siyasî laikliğinin Gökalp'in eseri olduğu söylenemez"[3] Türkiye Cumhuriyeti siyasî laikliği tam olarak Gökalp'in eseri olmasa da, din-siyaset, din-devlet, din ve ferdî vicdan meselesinde, din ve hukuk ayırımında, Gökalp'in büyük tesirleri olmuştur. "Bir büyüklük ve güçlülük gösterisi haline gelen halifeliğe, giderek dünyadan habersiz yaşamaya başlayan, siyasî ve iktisadî her tehlikenin din ile karşılanabileceğini sanan, yanılmaya, hayali İslâm devleti fikrine"[4] dikkati çeken Gökalp'ten, Kemalist laiklik elbette yararlanmıştır. Üstelik, Batı devletleri, kendi yararları için halifeliği ve bazı din propagandalarını destekliyordu. Bu olumsuzluklar ve oluşan süreç karşısında, devrimciler uç noktalara kadar gittiler ve laikliğin gaye mi vasıta mı olduğu karmaşası yaşandı. Tek medenîyet olarak Batı medenîyeti kabul edilince, İslâm ve Doğu gelenekleri unutulup benlikten silinip atılmalıydı. Bunun için laiklik iyi bir taktikti. Din, devletin etki alanı dışında ve hatta toplum hayatının dışında bir yere yerleştirilmeliydi."[5] "İslâm esaslarını günlük hayattan silebilmek"[6] şahısların teker teker dinî duygulardan tamamen soyutlanması manâsında değil, fakat devletin günlük hayata hiçbir dinî kuralı uygulamaması manâsına alınmıştır. Oysa din, fonksiyonlarını her alanda icra eden ve bütünleştirici bir müessesedir. "Fonksiyonalizm, iki ayrı sosyal ve kültürel alanın varlığına izin vermez. Sekülerleşme teorisi, çok kültürlü toplum anlayışına, bu fonksiyoncu teoriden daha uy-

---

[1] Ziya Gökalp, "Dinin İçtimai Hizmetleri II", *Makaleler* VIII, 50.
[2] Ziya Gökalp, "Dinin İçtimai Hizmetleri II", III, *Makaleler* VIII, 52-54, 59.
[3] Fazlurrahman, *İslâm*, 287.
[4] Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 159-163.
[5] Arnold Holdinger, "Atatürk'ün Yeni Türkiyesi" (11.7.1981), *A.G.A. H.A.K.Y.*, 77-78.
[6] Ahmet Mumcu, *Türk Tarihi Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi*, 134.

gun"[1] düşebilir. Ancak M. Yinger'e göre "dinin temel karakteri bütünleştirmedir. Bu fonksiyon tarih içinde çok değişti. Fakat yine de sekülerleşmeden bahsedilemez. Sekülerleşmeye göre dinin kaybolması gerekirdi. Oysa din, bir bütünleşme olduğundan ve bütünleşmesi bulunmayan bir cemiyet de düşünülemeyeceğine göre, dinsiz bir cemiyet tasavvur edilemez."[2] "Uzun vadeli dinî çoğulculuk mümkün değildir. Aksi halde cemiyet, kendi dinî çekirdekleri etrafında bütünleşmeden dolayı birçok cemiyete bölünür."[3] "Öyle görünüyor ki, sekülerleşme üzerine sosyolojik tartışma, teolojik bir tartışma olarak kalmıştır."[4]

Devrimciler sekülerleştirmeyi suni biçimde ve yukarıdan aşağı kullanmak istediler. Bir taraftan da devletin dini olamayacağını işliyorlardı. "Bir devlet tasavvur ediniz ki hacca gitsin, hacı devlet efendi olarak dönsün. Bir devlet, abdest alsın namaz kılsın" gibi devlet-din münasebeti çok dar ve basit manâda yorumlandı.[5] Olanlar, gerçekte din ve devlet ayırımından ziyade millet ve devlet ayırımına yaradı. Çünkü " laik devlet olabilirse de dünyada laik millet yoktur."[6] Herberg'e göre "sekülerleşme, kabul edilmiş resmi din ile yaşanılan din arasında birbirinden gitgide uzaklaşmayı işaret eder. Resmi dinler kendi dinî fonksiyonlarını yitirirler. Sekülerleştirmede yaşanılan din de artık sosyal olarak din gibi tanınmamıştır."[7]

Uygulamada devletin tarafsızlığı mı, "devlet dini" mi, devletin güdümündeki din siyaseti mi görülüyordu? Hukuka göre laiklik devletin tarafsızlığı ilkesi olarak kabul görmüştür. Hukuk nazariyecisi Duguit'ye göre, "devlet fertlerin sadece maddi yönü ile (dünya işiyle) ilgilenir, onların uhrevi alanda serbestilerini kabul eder. Devlet din taşımaz ve dine ait ayinlere karışmaz."[8] "Laiklik dinî değil, hukuki bir kavramdır, din yönünden nötrdür. Laikliğin meselesi din ile değil, taassup iledir. Laik hukuk, hürriyet ilkesinden hareket eder."[9] deniyordu. Laiklik kelime olarak 1928'de Anayasaya girmemişti ama, bu tarihte İsmet İnönü ve arkadaşlarından mürekkep 120 mebus tarafından verilen teklifle, "devletin dini İslâm'dır" hükmü kaldırılmak ve yeminden dinî ifadeler çıkarılmak suretiyle devletin dine karşı tarafsız vaziyet almış olmasını ve hukukun laiklik çerçevesine girdiğini"[10] düşünebiliriz. Devletin laik olmasının, hiçbir dini tutmayıp tarafsız olmasının altında yatan siyasî itikat, kişilerin din açısından eşit olduğudur. Bu eşitlik kuralı genel olarak demokratik sistemlerin kuralıdır ve dinler de buna dahil

---

[1] John Rex, "The Political Sociology of Multiculturalism and the Place of Muslims İn West European Societies", *Social Compass*,41(1)1994, 81-82.

[2] Jan Lauwers, "Les Theories Sociologiques Concernant La Secularisation-Typologie et Critique" *Social Compass*, XX 1993/4, 525.

[3] Jan Lauwers, "Les Theories Sociologiques Concernant La Secularisation-Typologie et Critique" *Social Compass*, 525.

[4] Olivier Tschannen, "Le Débat Sur Sécularisation à Travers Les Actes de La CISR" *Social Compass*, 37(1)1990, 82.

[5] Bk. Mahmut Esat Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 421-444.

[6] Peyami Safa, *Din, İnkılap, İrtica*, 169.

[7] Jan Lauwers, "Les Theories Sociologiques Concernant La Secularisation-Typologie et Critique" *Social Compass*, XX 1993/4, 525.

[8] Çetin Özek, *Türkiye'de Laiklik*, 2.

[9] Hüseyin Batuhan, "Laiklik ve Dini Taassup", *Laklik* I, 53-60.

[10] Bk. Ali Fuat Başgil, *Din Nedir? Din Hürriyeti ve Laiklik Ne Demektir?*, IV.

edilmiştir. Neticede devlet tarafsız olmalıydı. Ama bu tarafsızlık için dinin veya dinlerin bağımsız şekilde teşkilatlanması gerekiyordu ki, Türkiye'de yapılan bu değildir. Laikliğe ihtiyaç, eşitlikten ve tarafsızlıktan ziyade, "dinî güçlerin dengesiz olduğu toplumlarda daha fazladır. Güçlü olan grubun tahakküm arzusunu kırmanın yolu laiklikten geçecektir."[1] diye inanılacaktır. Cumhuriyetin başlangıcında da böyle düşünülmüştü. Bu sefer, laiklik acaba azınlıklar için mi yapıldı diyenlerin şüphesi gündeme gelecektir.

Devletin tarafsızlığı nazariyede kalmıştı. Geriye "devlet dini" veya "devletin din siyaseti" kalıyordu. "Devlet dini" denemesine de teşebbüs edildi. "Comte ve Durkheim'den mülhem millî din-devlet dini anlayışı, laiklik zannedilmiş veya laiklik adına düşünülmüştü."[2] Dinin her yönüyle Türkçeleştirilmesi ve Türkleştirilmesi, camilerde devletin istediği ortamda (sıra, sandalye, ayakkabılı vb.) namaz kılınması, ezanın Türkçe okunması gibi devlet dini denemeleri, ya hiç uygulanamadı, yahut geçici oldu. Bu iş, İslâm gibi evrensel bir dinin kendisine aykırı idi. Devlet dini, ilk çağlardaki devlet tanrısının türevidir. Bunun tarihi seyri, Tann-İmparator inanışı ve ona saygı esasına göre oluşmuştur. Devlet törenleri bunun icrasıdır. "Devlet dini", "devletin dine sahip çıkması", "devletin din siyaseti gütmesi" ayrı ayn şeylerdir ve birbirine karıştınlmamalıdır. Devlet dini kavramının İslâm'a aykırılığı şuradadır: İslâm bir devlet dini olarak başlamamıştır ve hiçbir zaman olmamıştır. Evrensel bir dinde hitap, ferdedir. O sonra müesseseleşir. İslâm geldiği zaman hitabı ferde oldu. Fakat düzenin yanlışlıklarına işaret ediliyordu.

Din-devlet ilişkileri tarih içinde çeşitli safhalar geçirmiştir. Tipler teşekkül etmiştir. Süreç, dinin hangi din olduğu ve o dinin niteliği ile yakından ilgili olmuştur. Dolayısıyla dünyanın her yerinde birbirine benzeyen bir süreç bulma imkânı yoktur. Totem dininde laikliği, evrensel bir dinde de din ile devletin özdeşliğini düşünmek abestir. Şimdi Türkiye Cumhuriyeti, sürecin tipik bir yerinde bulunuyordu.

Devlet dini, İslâm'la çatıştığı gibi, "hukuk devleti fikri ile de çatışıyordu. Başka din ve mezhep mensuplarının kanun önündeki eşitliğine aykırı düşerdi."[3]

"Din devleti" ile "devlet dini", laiklik bakımından aynı duruma düşüyordu. Fakat devlet, dinî hayatı kendi haline bırakmak da istemiyordu. "Devlet, esasen Batılı anlamda laiklik peşinde değildi. Dini, evcilleştirilmiş bir sistem unsuru olarak kontrolünde ve yanında görmek istiyordu."[4] "İslâm dininin yapısı devlete ve hayata müdahaleci olduğu için, Türkiye Cumhuriyetinin laikliği, Batıya benzememiş, kendine has olmuştur. Din, devletin kontrolüne zaruri olarak alınmıştır."[5] "Tarihi, siyasî ve sosyal şartlar, din işleri yönetiminin başka ellere bırakılmasına elverişli olmadığı inancını yerleştirmiş ve devletin din işlerine müdahalesini meşrulaştırmıştır."[6] Bunlar gibi daha birçok psikolojik ve hukuki gerekçe,

---

[1] Ahmet Arslan, "İslâm, Laiklik ve Çağdaşlaşma", *Türkiye Günlüğü*, 133.
[2] Nur Vergin, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi", *Türkiye Günlüğü*, 13.
[3] Hamza Eroğlu, *Gerçek Yönleri İle Atatürkçülük, Türk Devriminin Temel Prensipleri ve Cumhuriyet Rejimi*, 140-141.
[4] Ahmet Turan Alkan, "Önce Türkiye", *Türkiye Günlüğü*, 90.
[5] Coşkun Kırca, *10 Ocak 1989, Milliyet Gazetesi*.
[6] Nilüfer Narlı, "Türkiye'de Laikliğin Konumu", *Laiklik, Cogito Düşünce Dergisi*, 29.

devletin din güdümü şeklindeki laiklik uygulaması için hazırdı. Güdümlü bir laiklik siyaseti takip etmek, din adamlarının ve tutucu çevrelerin verecekleri zararları önlemek bakımından verimlidir. Kültür seviyesi yükseldikçe güdüme ihtiyaç kalmayabilir. Batı Avrupa devletleri de laikliği, çoğunluğun yanında olarak uygulamaktadır. Devlet bütün din ve inançlara saygılıdır. Ama, yardım, yayın, ayin, vergi vb. işlerde, devlet çoğunluğun yanındadır. Kültür seviyesi yüksek toplumlarda devletin bu desteğinin bir sakıncası yoktur. Çünkü devletin temeli laikleşmiştir. Düşünce ve vicdan hürriyeti sağlanmıştır. Bizim gibi kültür seviyesi düşük toplumlarda devlet, laikliği de korumak zorundadır. Vatandaş başıboş bırakılmamalıdır. Bu, dar anlamda laikliktir. Geniş anlamda laiklik ise devletin mutlak şekilde din işlerinden elini çekmesidir. İdeal olanı budur. Üçüncü tip uygulama, rejimin dine karşı olması, devletin, vatandaştaki din duygularını atmaya çalışmasıdır. Bunun laiklikle ilgisi yoktur.[1] Demek ki, "laikliğe din ve devlet işlerinin ayrılması demek eksik ve hatta zararlıdır. Dinî faaliyetin kötüye kullanılabilmesi imkânı doğabilir. Devlet iki bakımdan din işlerine kanşabilir. 1. İnançların birbirine tecavüzünü önlemek ve tedbirler almak, 2. Dinin devletin temel yapısını bozacak davranışları önlemek"[2] "Bu kontrolü yapmadığı taktirde laiklikten uzaklaşılır"dı.[3] "Geniş bir cemaat teşkilatlanmasının devlet içinde devlet demek olacağı, bugün olduğu gibi o gün de ilgilileri ürkütüyordu. Yeni devlet, kendi yapısına ve bütçesine dinî hizmetleri de koyarak, laiklik çabasını zayıf bırakmak zorunda kaldı."[4] Fakat devrimciler bu işe de laiklik dediler. Bir taraftan dini ferdî alana hasrettiklerini ifade ediyorlar, diğer taraftan şartlar gereği, şu bu gerekçe ile, dinî hayatı devletin siyaseti içine alıyorlar, fakat buna yine de laiklik diyorlardı. Devletin müdahalesi dini değil, laikliği korumak, daha doğrusu dinin müdahalesini önlemek olduğundan, meseleyi yorumlamak kolaylaşmaktadır. Toplumda laisizm şuurunu geliştirmeye çalışıyorlardı. Devletin din siyaseti, dini devlet ilkeleri içinde yorumluyor, diğer ilkeleri birbirine zarar vermeyecek şekilde yönlendiriyordu. İslâm dininin yapısı zaten iki otoriteye ayrılmasına müsait değildi. Ayrı yetkiler kullanan bir ruhban sınıfına yer vermiyordu. Bu yapı, devletin işini kolaylaştırmıştı. Esasen asırlardır İslâm dini devlete alışmıştı ve karşılıklı ihtiyaç içindeydiler. Cumhuriyet yöneticileri bu bakımdan, din-devlet ilişkisinde, Osmanlı geleneğini tabiatıyla yeni ilkeler çerçevesinde devam ettirmiş sayılır. Sağcı aydınların da kanaati bu merkezde idi. "Siyaset de, hukuk da, din de bulunduğu cemiyete göre şekillenir, şekillenmek zorundadır. Din ve devlet teşkilatı müslümanlıkta ayrı ayrı olmadığı için, bizde laikliğin müslümanların yönettiği bir devletin devlet anlayışına intibak ettirilmesi gerekmiştir. Böylece farklı bir durum ortaya çıkmıştır. Bu farklılık, tabii, içtimai ve siyasî bir zaruretti. Tarihimizde de bu iki müessese ayrı ayrı mütalaa edilmemiş, bütünlük içinde yürütülmüştür. Bu anlayış İslâm'ın tevhit ilkesinin, içtimai, siyasî sahaya akseden tezahürüdür. Cumhuriyet devleti de bundan ayrı bir şey yapmamıştır. Eğer iki otorite ayrılsaydı, birbiriyle kuvvet ve kudret yarışı yapan iki devlet ortaya çıkardı. Onun için

---

[1] Bk. Ahmet Mumcu, *Tarih açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi*, 134-135, 140.

[2] Çetin Özek, *Türkiye'de Laiklik*, 4.

[3] Tarık Zafer Tunaya, "Atatürkçü Laiklik Politikası", *Atatürk Konferansları* III, 35.

[4] Şevket Süreyya Aydemir, *T.A.M.K.*, I, 177.

Cumhuriyetin kuruculan iki başlı olması muhtemel bir devlet anlayışı yerine, birlik ve bütünlük anlayışından hareket ederek, din teşkilatını devlet içinde ve devlete bağlı kurmuşlardır. Bunun ayrılmaz bir parçası olarak din öğretimi devlet tarafından verilmeli ve bu vazifeyi devlet üzerine almalıydı."[1] Türkiye'de din eğitim-öğretimi devletçe yapılmazsa, bu iş, hurafelerle kanşık, cahil odakların eline bırakılmış olur. O zaman hem gericilik ile mücadele, hem gericiliğin eline teslim gibi bir tenakuza düşülmüş olur. "Din işlerini yöneten resmi makam ortadan kaldınlırsa, İslâm cemaati başıboş bir yığın gibi mezhep ve tarikat kavgaları içinde dağılır ve perişan olur."[2] Bu görüş günümüze kadar devam edecektir. "Diyanet İşleri bir sanayii kuruluşu değildir ki, onda Batı standartları aransın ve laiklik ilkelerine uymuyor densin. Diyanet İşlerinin lağvedilmesi hayırlı olmuştur. Aksi olsaydı devlete alışmış olan İslâm dini ve her şeyi devletten bekleyen halk, hali vakti yerinde olanların eline düşecek, bunlar her şeye kanşacaklar, asıl dinin yerini aynntılar alacaktı."[3] Fransa'da bile nazariyeciler, laiklik için devletten vazgeçememişlerdir. Atatürk'e ilham kaynağı olan Vicdan Hürriyeti yazarı şöyle diyordu: "Bir Katoliğin havra için, bir Yahudi'nin papaz için vergi vermesinin karşılıklı müsamaha dersi teşkil ettiği meydandadır. Mesele nazari surette çözülebilecek meselelerden değildir. Hal ve şartlara da bakmak lazım gelir. Hürriyetlerimizin, hatta Allah'a canımızın istediği şekilde ibadet etme hürriyetinin bile en iyi muhafızı, şimdiki halde yine devlettir."[4] Bugün de Fransız aydını farklı bir tespit yapmamaktadır. "Devlet/cemiyet anlayışının Fransız özelliği sebebiyle sivil din içinde devlet, merkezi bir yer işgal eder."[5]

Sağcılar dini korumak, ilgisizliğe ve yanlış yollara sürüklenmesini önlemek, solcular ve diğer devrimciler dinin kendilerince tehlikesinden, aşırılığından korunmak, kontrol altında tutmak için aynı, devlet güdümünü istemişler veya buna razı olmuşlardır. Bunu tam zıt şekilde ifade etmek de mümkündür. Sağcılar, -devlet laik olduğunu iddia ettiği halde, dinî müesseseler devlet elinde olmuş, baskı uygulanmıştır- diyerek; solcular, dinin devlet içinde bulunmasını dine taviz kabul ederek, devlet güdümünü tenkitle, karşı istikametlerden gelerek birleşmişlerdir. Fakat devletin rolü bakımından da bizi Batıdan ayıran tavırlar oluşmuştu. Devrimciler dinin müdahalesini sıfıra indirmekle kalmamış, devletin müdahalesini ön plana çıkarmışlardı. "Devletin din üzerindeki düzenleyici rolü ve bizzat laikliğin dine alternatif olarak çıkanlması bize özgü hale gelmiş, bununla Batıdan ayrılmışızdır."[6] Laiklik kavramı altında dini, zaman zaman dinsizliği devlete dayandırmışızdır. İnanmaktan önce inanmama, ibadet etmekten önce etmeyebilme hürriyetini de devlete dayanarak garantiye almak isteği, tabii olarak devlet laikliğinin, diğerinden daha emin görüldüğü içindir. Bu bakımdan, "din ve devlet

---

[1] Mustafa Tahralı, "Din, Vicdan Hürriyeti ve Laiklik" Müzakereleri, Aydınlar Ocağı *Milli Eğitim ve Din Eğitimi İlmi Semineri*, 193-194, 221-222.

[2] Peyami Safa, "31 Mart Üslubu" 11.6.1949, *Ulus Gazetesinden naklen Konyar, a.g.tez.*, 322.

[3] Hasan Hüsrev Hatemi, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Diyanet İşleri Teşkilatının Önemi", *Türkiye Günlüğü*, 87.

[4] Léon Marillier, *Hürriyet-i Vicdan*, 78.

[5] Jean-Paul Willaime, "La Religion Civile à La Francaise et ses metamorphoses" *Social Compass*, 40(4) 1993, 574.

[6] Mümtaz'er Türköne, "İslâmlaşma, Laiklik ve Demokrasi", *Türkiye Günlüğü*, 40.

işlerinin aynlığı şeklindeki laiklik tarifi yetersizdir. Devletin kontrol ve müdahalesini kaldırırsanız, tevhid-i tedrisat kanunu aşılarak cemaatler dilediğince at oynatırlar ve bitmez tükenmez tartışma içinde din de bundan zarar görür"[1] denilmekte, dinin cemaatlere bırakılmasından korkulmaktadır.

Meselenin şimdiye kadar dikkat edilmemiş önemli bir yönü de şudur: Mustafa Kemal'in anlayışından, gerçek manâda din-devlet ayırımı şeklinde bir laiklik zaten çıkmazdı. Teşkilat-ı Esasiye'de belirtildiği gibi hakimiyetin kayıtsız şartsız millette ve bunun tek temsilcisinin T.B.M.M.'nde olduğuna inanan Mustafa Kemal, bu tek kuvvetin hiçbir zaman bölünmesine taraftar değildir. 1 Aralık 1921'de, Bakanlar Kurulunun görev ve yetkisini belirlemek üzere verilen kanun teklifi üzerinde uzun uzun konuşan Mustafa Kemal, kuvvetler ayrılığı ilkesini reddetmiş, ancak bunun bir vazife taksiminden ibaret olabileceğini söylemiştir. Ona göre "tabiat aleminde kuvvetler ayrılığı yoktur. Millî iradede de kuvvetler ayrılığı olamaz. İdare, genel kuvvetler ile genel hizmetleri tedvir ve ifa eden bir genel cihazdır. Bunda üç uzuv vardır: Kuvvet, teşkilat, vazife. İrade, hakimiyet vesaire dediğimiz kuvvet bu kuvvettir. Bu kuvvet bölünme kabul etmez. Bu kuvvetin kaynağı, fıtri olan beraber yaşama hissidir. Bu hissi, içtimai bir kuvvet ve içtimai nüfuz teşkil eder. Millî irade, millî hakimiyet, bu kuvvetten ibarettir. Bu kuvvetin ayrılması kabil değildir. Bu kuvvetin ayrılması, ancak içtimai heyetin parçalanması ile mümkündür. Bu kuvvetin ayrılması, içtimai vücudun felç olması veya çökmesi ile mümkündür. Eskiden kuvvetler ayrılığı vardı. Müstebidin istibdadından korunmak için meşruti idarelerce uydurulmuştu. Ehven-i şer olarak kabul edilmişti. Millî iradede buna imkân ve lüzum da yoktur."[2] Görüldüğü gibi Mustafa Kemal, devlet yönetiminde teşrii (kanun yapma), icrai (yürütme) ve kazai (muhakeme etme) şeklindeki bölünmeyi dahi bir görev tevdii manâsında kabul ediyor, bir muhtariyet, bir kuvvetler ayrılığı ilkesi olarak düşünmüyordu. Bir ilke olarak kuvvetler ayrılığını reddeden Mustafa Kemal'in, din-devlet ayrılığı şeklinde laiklik gibi, toplumda ikili bir otorite teşekkülüne razı olacağını düşünmek yanlış olur. Osmanlıda yönetim çerçevesi dini kalıplar içinde olsa da, uygulamadaki bazı teşebbüslere bakılırsa, Tanzimat devrinden sonra nasıl bir ikiliğe doğru gidilmiş olduğunu Mustafa Kemal biliyordu. Medrese ve yeni mektepler şeklinde eğitimde, dilde, şer'i ve nizami mahkemeler şeklinde hukukta, ikilik açıkça yaşanmıştı. Şartlara uymayan bir laiklik bu ikiliği daha da arttırabilirdi. Devlet iki muhtar otorite kabul etmedi, din ve laikliği devlet alanı içine soktu, fakat dini kamu sektörlerinden çekti. Laiklik kelimesi, 1937'de, yani Atatürk'ün hasta olduğu dönemde, ölümünden bir yıl önce Anayasaya konuldu. "Temel ideoloji vasfını ve devlet ideolojisi kimliğini ancak o zaman kazandı. Diğer beş ilke ile birlikte Anayasa müessesesi haline gelmiş oldu."[3] Laiklik adı altında din, devlet ideolojisi içinde bir yere oturtulmuş oldu. Bunlar daha önce CHP kurultaylarında kararlaştırıldığı için, Tek Parti-Devlet-İdeoloji üstüste çakışmıştır. Artık asker ve sivil bürokrasinin talep ettiği din sözkonusudur ve bu bugün dahi devam etmektedir. "Şu şu gericiliktir, ama biz dine karşı değiliz" anlayışı devletin din siyasetini tayin etmiştir. Tabiatıyla bunu, din adına yapılan yanlışlıklar beslemiş-

---

[1] Nazlı Ilıcak, 27.1.1993, *Tercüman Gazetesi*.
[2] *A.S. ve D.*, I, 187-220.
[3] Çetin Özek, *Türkiye'de Laiklik*, 42-44.

tir. Bürokrasinin ve aydının talep ettiği dinin sınırlarını laiklik tayin etmiştir. Laikliğe aykırı düşmemek için "dinin dünyevi olmayan, sadece dinî bulunan hükümlerinin öğretilmesinin laikliğe aykırı olmadığı"[1] anlayışı, devletin önemli siyasetlerinden olmuştur. Gerçi burada bazı pürüzler bulunur. "Dinî hükümler, ibadetten başka muamelata da şamil olduğuna göre ve bunlar da laikliğin din ve vicdan hürriyeti kapsamına giriyorsa, bu tür dinî hükümlerle devlete ait dünyevi müeyyideleri ihtiva eden kanunlar çatıştığı takdirde, devlet, laikliği nasıl garanti altına alabilecek ve dinî hakları her türlü tecavüzden nasıl koruyabilecektir?"[2] Fakat bu pürüzler, din ve vicdan hürriyetinden önce devletin kendini korumasının esas olması ile ve muamelat hükümlerinin de dinin özünden sayılmaması ile giderilmek istenmiştir.

Demek ki Türkiye'de laiklik din siyaseti şeklinde olmuştur. İslâmiyet kilise şeklinde bir tüzel kişiliğe bürünmediği için, devlet din konusundaki tutumunu tek taraflı tayin etmiştir. Bu bir ayrılma veya ilişki değil, siyasettir.[3] Din simsarlarından, din aktörlerinden bahsedilip dururken, artık din devletin kontrol ve himayesinde olduğuna göre, yine din siyasetten ayrılmamıştır. Siyasetsiz devlet olmayacağına göre, bu da bir başka biçimde dinin siyasete alet edilmesidir, denilebilir mi? Soruya yer kalmayacak derecede açık olan şudur ki, din ile devlet kolayca ayrılır zannedenler hep yanılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti bu yanılgının örneğidir.

Türkiye Cumhuriyeti laikliği, din ile ilişkisi yönünden üç devlet modeli diye üzerinde durulan teokratik model, ateist model, laik modellerin[4] üçünü de karıştıran, karma yapan bir modeldir. "John Dewey, 1925-26'da Türkiye gezisinden dönüşünde, Amerika'da Türk laiklik devrimi için -Dünyevileşmiş Teokrasi (Secularized Theocracy)- deyimini kullanmıştı."[5] Bu tespit Türk devlet laisizmini yeterince anlatmaktadır.

c. Türkiye Cumhuriyeti Laikliği İle İlgili Değerlendirme, Tenkit ve Şikâyetler

Türkiye Cumhuriyeti'nin laiklik uygulaması, ne laiklerin arzuladığı ve hedeflediği, ne dindarların hoşlandığı bir tip oldu. Her iki kesimin de hışmına maruz kaldı. Laiklere göre devlet, din kurumları yoluyla dinin yönetime katılmasına taviz vermiştir ve dini, devlet eliyle beslemeye devam etmektedir. Dindarlara göre, devlet dinsizdir. ve dindara baskı uygulamıştır ve uygulamaktadır. Üstelik laik olduğunu iddia ettiği halde, Diyanet İşleri ve diğer bütün dini müesseseler, devletin elindedir ve devlet, din siyaseti yapmaktadır.

Sonuç neden böyle oldu? Kabahatin tamamı devlete mi aittir? Yoksa milletin kültür seviyesi mi düşüktür? İslâm Dini'nin özelliği mi buna sebep olmuştur? Din sosyal bir müessesedir de, siyasiler buna zıt mı hareket ettiler? Laikleşme genel değil, özel bir olaydı da biz mi yanıldık? Bu sorularda gizlenmiş sebepler ve benzerleri, tamamı veya bir kısmı sebep kabul edilse de şunu ekleyebilir miyiz: Bu

---

[1] Cumhuriyet Gazetesindeki bir makaleden, *Laiklik*, I, Ekler, 183.
[2] Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Sosyolojik Açıdan Tasavvuf ve Laiklik*, 168.
[3] Bk. Hulusi Yazıcıoğlu, *Bir Din Politikası Laiklik*, 27.
[4] Bk. Kemal Aytaç, *Din Politikası Üzerine Konuşmalar*, 17-19.
[5] Arın Engin, *Atatürkçülükte Dil ve Din*, 49.

sonuç normaldir, çünkü tabii ve sosyal hayat tek tip ve karmaşık olmayan bir ürün vermez.

Sonuca tesir etmesi muhtemel bazı, siyasi-sosyal amilleri gözden geçirmeye devam edelim.

Sekülerleşme küresel bir olay mıdır, kendine has özellikleri koruyan, özel değerlendirmelere ihtiyaç duyulan olaylar toplamı mıdır ve dönüşü olmayan bir süreç midir? Bu konuda sosyolog ve din sosyologlarının tartışması bitmiş değildir. Sanayileşme ile sekülerleşmenin yakından bağlantılı olduğu iddia edildiği halde, bugün Batı Avrupa'da ve Rusya'da, hem müessese olarak, hem halkta dinin ısrarla devam edişi nedendir, diye B.S. Turner soruyor. Amerika'da din yaşamaya devam ediyor. Rusya'da bir çok Hıristiyan mezhebi canlanıyor. Özel değerlendirmelere ihtiyacımız vardır. Mesela Batı Avrupa'daki temelde iktisadi olan değişikliklerin sonucu olarak sekülerleşme ile Doğu Avrupa ve Rusya'da devletin siyasi programı olarak dayatılan sekülerleşme arasında ayınm yapabiliriz.[1] Turner'e göre "sekülerleşme süreci kavramı kuşkuyla ele alınmalıdır."[2] Yine Turner'e göre sekülerleşmenin küresel bir süreç olduğundan şüphe duyduran diğer bir örnek, Türkiye örneğidir. "Türk seçkinlerinin Avrupalı bir gelenekte eğitilmiş olmalarından dolayı sekülerleşme esas itibariyle taklitçi olmuştur. Modelin Türk toplumuna da uyması, teorinin evrensel geçerliliği olması sebebiyle değil, Türk toplumunun siyasi olarak Batı'yı taklit etmesi sebebiyle uygun düşecektir. Bununla birlikte Batı ve Türk sekülerleşmesi arasında çok önemli fark vardır. Türkiye'deki iktisadi değişimden zorunlu ve otomatik olarak ortaya çıkmaktan ziyade, siyasi hükümranlıkla dayatılmıştır. Sekülerleşme ithal edilmiş ve siyasi olarak yönetilmiştir. Fransız etkisi önemli rol oynamıştır. Din eğitiminin kesilmesi sebebiyle din uzmanlarının ve memurlarının mevcudu tükenmiştir. Amaç İslâm'ı bertaraf etmek değildi, ona demokrasiyle uyumlu olacak bir toplumsal işlev vermekti. İslâm'ın en azından milli kültür ve toplumsal bütünleşmenin bir kaynağı olarak işlemesine izin vermekti. Fakat toplumsal düzeni, İslâm'ın müdahalelerinden kurtarıp, siyasi, hukuki ve eğitim sektörlerinden ayırmak zorunluluğu duyuldu. Din ve dini eğitim, geleneksel değerlerden ve kurumlardan ayrıldı. Din adamlarının kalitesi düştü. Bernard Lewis'in belirttiği gibi meydan bağnaz ve cahillere bırakılmış oldu. Aile üzerinde hâlâ etkili olan dini kurallar da yeni hukuk düzenlemeleriyle kırıldı. Reformlara göre yeni Türk, yalnızca Avrupalılar gibi düşünmekle kalmayıp, aynı zamanda onlar gibi görünmek zorundaydı."[3] Turner'e göre "Türk sekülerleşmesinin hikayesi, Avrupalı karşılığından iki noktada ayrıldığını açıkça gösterir. Biri siyasi tercih sonucu dayatılması, otomatik olarak iktisadi modernleşmeden doğmaması, ikincisi şuurlu biçimde taklitçi olmasıydı. Daha sonra demokrasiye geçildikçe dirii hayatta gelişmeler oldu. Batılı sekülerleşmenin taklidi, birçok ahlaki ve ruhi çıkmazlar üretmiştir."[4] Anlaşılmaktadır ki "sekülerleşme, muhtemelen bir defaya mahsus, özünde Avrupa ile

[1] Bk. Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslâm*, 209-210.
[2] Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslâm*, 210.
[3] Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslâm*, 209-220.
[4] Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslâm*, 220-222.

sınırlı bir hadise olmuş"[1] olduğu halde, Türkiye dışarıdan bu sınıra dahil olmak istemiştir.

Laikleşme hikâyesinin müslüman toplumlara teşmil edilmesinin tabii olamayacağının önemli sebebi İslâm Dini'nin özellikleriydi. Fakat bu özellik, iktisadi modernleşme eksikliği değil, medeniyet anlayışı farkıydı. Fatin Efendi'ye göre, "İslâm Dini, diğer dinler gibi sırf manevi olmayıp, dünyevi münasebetleri kapsadığı, sağlıktan evliliğe, mirastan günlük hayata kadar bütün sosyal konuları içine aldığı için başlıbaşına bir medeniyettir. Türkler bugüne kadar Bulgarlarda olduğu gibi Batı medeniyetinin içinde erimemişlerse, bunun sebebi İslâm'dır. Çünkü İslâm medeniyeti ayn ilkelere dayalı bir medeniyettir. İslâm'la Batı arasında benzer nokta ve müşterek alan, pozitif ilimler, sanatlar, sanayidir."[2] Farkı iyi bilen Batılılar vardı. Bir Amerikalı yazara göre, "19. yüzyılda Batıda sanayi devriminin getirdiği acımasız hayat şekline tepki olarak özellikle Fransız romantikleri, Osmanlıyı ve Doğuyu tüm faziletleriyle yüceltmişlerdi. 19. yüzyılda Batıda bir Osmanlı hayranlığı oluşmuştu ama Osmanlı yöneticileri ne yazık ki ülkeyi Batılılaştırmaya karar verdiler."[3] Bu kanaatler biraz romantizm esintilidir, bazı acı gerçekleri yansıtmamaktadır. Maddi güç dengesi Batı lehine bozulmuştu. Buna alışık olmayan Türk toplumunun, kendi faziletlerini göremeyecek kadar acelesi vardı. Bu yüzden "suni çelişkilere düştü. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilkeleri arasında liberalizm olmadığı halde, laiklik, liberalizmin koruyucusu ve garantörü olmuştur. Devletin dini olmaz ilkesi, dogmaya dönüşmüş, öbür taraftan devletin laik olduğu görüşü yerleştirilmiştir. Din tamamen kişiye özel bir inanca indirgenmiştir. Halbuki kişi ancak cemaati aracılığıyla müslüman veya hıristiyan, yahut Musevi olabilir. Bir dini seçip seçmeme keyfiyeti kişisel olabilir, fakat ferdin cemaatinden soyutlanması veya tamamen kendine has dini inanç edinebilmesi söz konusu olamaz. Bir müslümanın dinini öğrenebilmesi, ancak ve ancak müslüman toplumun arasında bulunmakla mümkündür. Kişiye özel dini inanç sözü ve önermesinin, Hıristiyan ve Yahudi aleminde hiçbir önemi ve değeri olmadığı halde, Türkiye'de olmuştur."[4]

Türkiye, laik liberalizmin, laik faydacılığın Batıdaki girdabını görememiş gibiydi, yahut umursamıyordu. "Batının Rönesans'tan sonra zeminini hazırlayan şey, laik liberalizme doğru güçlü bir hamle olmuştu. Onun ana akıntısını laik faydacılık teşkil etti. Fakat karmaşayı doğuran laik faydacılık oldu. Çünkü azami sanayi üretimi ile azami faydaya dönüştü ve tek taraflı yargı ile fert vicdanı kirletildi. O zaman tek gerçek maddi eşya ve istekler oldu."[5] Bu takdirde şöyle demek de mümkün olacaktır: "Eğer tek gerçek madde ve onun hareketi ise, azami fayda ise, niçin demokrasi aldatmacası ile uğraşalım, işçi diktatörlüğünü neden kurmayalım."[6]

---

[1] Tilman Nagel, "Sekülerleşme Nazariyesi İslâm Tarihine Ne Ölçüde Uygulanabilir?", *İslâmi Araştırmalar*, VIII, 198.

[2] Maurice Pernot, *La Question Turque*, 135-136.

[3] The Image of the Turk in Europe, Metropolıtan Museum of Art Ny, by Alexandrine N. st.Clair, 1973, 22'den naklen Aytunç Altındal, *Laiklik*, 69-70.

[4] Aytunç Altındal, *Laiklik*, 71-101.

[5] Fazlurrahman, "İslâmi Sorunlar ve Fırsatlar", *İslâmi Araştırmalar*, 216-217.

[6] Fazlurrahman, "İslâmi Sorunlar ve Fırsatlar", *İslâmi Araştırmalar*, 217.

İslâm dünyasında Türkiye Cumhuriyeti ve devrimler için değişik düşünenler de vardı. Kemalizm İslâm dünyasında karışık etki ve tepkiler yaratmıştır. Genel olarak "milli bağımsızlık", "vatan", "bağımsızlık savaşı" konulannda olumlu tesir etmiş, büyük sevgi doğurmuştur. Fakat laiklik konusu, bunlar kadar tasvip görmemiş, ancak halifelik kadar da tepkiye maruz kalmamıştır. Sukarno'ya göre ise devlet ile dinden her ikisi de laiklik sayesinde güçlenmiştir.[1] Aksaklıkları, fırsatçıları ve iyi niyeti istismar edenleri arka plana aldığımız, olumlulukları öne çıkardığımız zaman gerçekten böyle görülebilirdi. Bunu temin eden, Türk insanının hayatında, sekülarizme rağmen dinin hâlâ baskın ruhi güç olmasıydı. Nitekim demokratikleşme hareketi arttıkça, İslâmi uyanış da artmıştır.[2]

Aksaklıkları öne çıkaran sebepler neydi? Mutlak Batı Medeniyeti doğması mı idi? "Batıyı tam manâsıyla model alan Cumhuriyetin devrimci zihniyeti, Batı dünyasında din kuruculanna ve din adamlanna sömürücü sahtekâr gözüyle bakılmadığını bildiği halde, din müessesesine neden bu kadar karşı çıkmıştı? Bunda bilgisizlik ve pozitivizmi kaynaklanndan öğrenmemiş olmanın rolü olmakla beraber, esas sebep hilafet ve saltanat-cumhuriyet zıtlığı idi. Cumhuriyetçilerin kendilerinden öncekilerin din müessesesine dayandığı inancı veya zannı, sosyal ve siyasi bu dayanağa cephe almayı ve onu saf dışı bırakmayı denemeye onlan götürmüştür. Dini kaldırmak tabiatıyla mümkün olmadığından onu yeni Türkiye şemasına uydurmuşlardır. Türk kültürünün dün ve bugün en kuvvetli yapıcısı olan dine karşı alınan bu tavır, devrimciliğin harareti geçtikten sonra yavaş yavaş yumuşadı."[3] Fakat bir hayli tahribat yapmıştı. "Laiklik, din inkârı ve İslâm nefretine alet edilmiş, toplumda bir tepki olarak tarihi-kültürel sürecin ortaya çıkardığı örfler ile hiçbir esasa dayanmayan hurafelerin şekillendirdiği oluşuma gerçek din imiş gibi sığınma ihtiyacı yaratmıştır. Halbuki laiklik Kur'an'a dönüş düşüncesinin önemli desteklerinden biri olabilirdi."[4] Yanlış uygulama "yeni din adamları nesillerinin yetişme yollarını kapadığı için, dinin yozlaşması tehlikesini"[5] artırdı. Batı toplumları içinde geçerli olmak üzere, tecrübeler göstermiştir ki, laiklik, eğer özel tedbirler alınmaz veya alınmasına imkan verilmezse toplumdaki hurafeleri, cehaleti, bağnazlığı, aşırılıkları, tedavi etmek şöyle dursun artırabilir. Aşırı uçlan harekete geçirebilir. Osman Turan der ki: "İnsanlar din bakımından üç zümreye ayrılır: Normal dindar olan halk kitleleri, bir ucunda aşırı dindar ve zahitler, diğer ucunda dinsiz ve Allahsızlar. Bu aşın uçlar yüzde 3-5 nispetini geçmez. Cemiyetin buhranlı zamanlarında işte bu aşırılann nispeti artar ve medeni çöküş başlar. Bu aynı zamanda madde-ruh dengesinin bozulmasıdır. Dünya tarihi bunun örnekleri ile doludur."[6] Laiklik uygulaması, devrimcilerin tabiriyle "dini, yurttaşlar arası ilişkiler alanının dışında bırakırken", aşın uçlan da harekete geçirmiş, hurafe ve bağnazlık gibi hastalıklan azdırmıştır. Çünkü "din, vicdani ve ferdi bir inançtır, başkasını ilgilendirmez ifadesi yanlıştır, gerçekte din, köklü ve

---

[1] Bk. İskender Gökalp-François Georgeon, "Kemalizm ve İslâm Dünyası", *Kemalizm ve İslâm Dünyası*, 11-45.

[2] Bk. A. L. Tıbawi, *Islam and Secularism in Turkey To-Day*, 325-334.

[3] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 106-107.

[4] Hüseyin Atay ve Heyet, *İslâm Gerçeği*, 102-103.

[5] Gotthard Jäschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, 97-98.

[6] Osman Turan, *Tarihin Akışı İçinde Din ve Medeniyet*, 10-17.

dört köşesi belli sosyal bir kurumdur."[1] Din, sosyal hayatta mevcut olduğu için, sosyal hayatın teşkilatlanmış şekli olan devlette temsil edilir. Türkiye Cumhuriyetinin en büyük çelişkisi bu noktada olmuştur. Dini hem sosyal hayattan çekmeye çalışmak, hem onu devlette temsil etmek çelişkisi, karmaşadan başka bir şeyi ifade etmemiştir. Yanlış tavır, azınlıklara daha çok yaramıştır. Bu konuda Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı bir Hıristiyan'ın yorumu ilginçtir: "İsa Mesih'in diriliş günü olan Pazar günü haftalık tatil günü yapıldı. 1922'de İstanbul'da Türk Ortodoks kilisesinin kurulmasına izin verilerek dinî hoşgörü tekrar somut bir şekilde gösterildi. Gerçek Mesih inanlıları, Atatürk'e her zaman hayran ve minnettar olacaklardır. Türkiye Cumhuriyetinin en amansız düşmanları, halâ ülkeye şeriatı zorla geri getirmek isteyen dincilerdir. Tümüyle laikliğe dayanan İncil, keşke Türkiye'de daha çok okunsa ve değeri daha iyi bilinse."[2] Laiklikten azınlıklar hoşnut olduğu gibi, sürekli devrim peşinde koşanlar ile sorumsuz, bohem hayatını seven, çıkarcı, eyyamcı tipler de faydalanmışlardır. Bunların hiçbirine girmeyen milliyetçiler ise, laiklik ve milliyetçilik ilişkisi konusunda sağlam bir fikre sahip olamamışlardır. Milliyetçiliğin içinde tarih vardır, kültür vardır. Müşterek ülküler vardır. Din bunlardan soyutlanamaz. Milliyetçilik sadece siyasi bir itikat değildir. İyi niyetle bir kısım milliyetçi, laikliği dinî hoşgörü manâsında alıp, Türk'ün tarihi bir özelliği olarak görmüşlerdir. Bunlara göre, "Türkler, İslâm'a o kadar kutsal duygularla bağlanmışlardır ki, onu asla günlük hayatın basit meselelerine karıştırmak istememişlerdir. İşte bu tutum, Türkleri tarihte hem laik, hem de İslâm'a en büyük hizmet eden bir millet yapmıştır."[3] Bu anlayışla, din bir süs eşyası gibi telakki edilmiştir. Halbuki dinin en büyük özelliği, inançtan sonra günlük hayata girmesidir. Günlük hayat dediğimiz, alışveriştеki tavırlar, komşu ile ilişkiler, başkalan ile al-verler, sofraya otururken, yemeğe başlarken yapılanlar olduğuna göre, dinî inanç ve kurallar buraya girmeyip de nereye girecektir. "Çok kutsal duygularla bağlanmak", kutsalın dine değil, dinin kutsala bağlı olduğu iptidai dinlere aittir. Orada kutsal olanla olmayan ayrılmış, tabular nizamı oluşmuştur. İslâm, bu özellikte bir din değildir. Milliyetçiliğin nazariyecilerinden Gellner'e göre milli devletlerde "devlet her şeyden çok, bir dinin değil, bir kültürün koruyucusu ve kaçınılmaz olarak türdeş olan ve standartlaştırıcı bir eğitimin sürdürücüsü ve iktisadın da koruyucusu"[4] dur. Milliyetçiliğin bu şekilde anlaşılması da Türk milliyetçilerinin bir kısmını yanılgıya sevk etmiştir. Kaynak ve hareket noktası olarak dini, kültürden ayırabilirsiniz ama, sosyal sürece katılmış bir dini kültürün dışına atmak yanlıştır. Sonra dini kim koruyacaktır? Başka kültürler veya başka devletler mi? Halk mı? Halk koruyacaksa, günlük hayattan dini nasıl ve niçin tecrit edeceksiniz? Her şeye rağmen milliyetçiler, İslâm dinini gerilik sebebi saymamışlardır. Cumhuriyet seçkinlerinin çoğu, müslümanlığı gerilik sebebi saydı. Bunlar genellikle hümanist karakterdeki aydınlardı. Milliyetçiler bu fikri paylaşmadılar. Milliyetçiliği, dinden öne çıkaran Remzi Oğuz Arık bile, bu kanaate tepki göstermiştir. Ona göre "din yalnız başına bir milletin ne kurucusu-

---

[1] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 24.
[2] G. Barker, *O'nun İzinde*, 256.
[3] İbrahim Kafesoğlu-Mehmet Saray, *Atatürk İlkeleri ve Dayandığı Tarihi Temeller*, 129.
[4] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusculuk*, 186-188.

dur, ne batıncısı. Bizim bugünkü duruma düşmemizin sebebi, hele tek sebebi olarak müslümanlığımızı görmek, ne insafa ne ilme yakışır. Tarihi gözden geçirenler için böyle bir hükmü vermek yüz karası olur."[1] Gerçekçi ve ilme sadık milliyetçiler, laiklik karmaşasında, "vaziyetten faydalanmak üzere kötü niyetlilerin işe karışmış olduğu"[2] kanaatindedirler. Kötü uygulamaların sebebi Atatürk'ten ziyade Atatürkçülerdir. Bunlar, Atatürk'ü istismar eden, Batıyı tanıyamamış, kendi milletine, örf ve adetlerine yabancılaşmış kimselerdir.[3] Atatürk, hataları tamir imkânı bulamadı. Ruşen Eşref'in hatıralarında belirtildiği gibi, Atatürk, "açılan manevi çukurlarla cumhuriyetin ve laikliğin tehlikede bulunduğu, çok ileriyi düşünememiş olduğu endişesini dile getirmiştir."[4]

Türk laikliğini doğuran sebepler arasında dinin siyasete alet edilmesinin önemli bir yer işgal ettiğini belirtmiştik. Dinin siyasete alet edildiği bir vakıadır. Fakat ikisinin, din ve siyasetin birlik olduğu, dinin siyasetle birleşerek yayıldığı ve hükümran hale geldiği de bir vakıadır. "Din sömürüsü var diye, laiklik yüzünden dini cemiyet dışına atamayız."[5] Din siyasete alet ediliyor diye dinden vazgeçmeye ve kişilere hapsetmeye kalkarsak, her istismar edilen gerçeği aynı akibete mi sürükleyeceğiz? Adalet duygusu istismar ediliyor diye adaletten, merhamet duygusu istismar ediliyor diye yardımdan, açlık duygusu istismar ediliyor diye fakirler için hak ve adalet mücadelesinden vaz mı geçeceğiz? Yahut bunları ferdî olaylar halinde mi bırakacağız? Devlet seviyesinde bunlarla ilgili faaliyet ve düzen olmaz mı? Din, inanma konusudur ve hassastır, istismara müsaittir, hatta bu gerçekler ne kadar önemli ise o derece istismara müsaittirler. Fakat bu böyle diye devletin bunlarla ilgilenmemesi, istismara daha da zemin hazırlar. Yeni devletin seçkinleri, halifelik ve saltanat gibi bu istismar meselesini laikleşmenin varlık sebebi yapmışlardı. Diğer bir varlık sebebi taassup konusu idi. Taassup da istismar gibi bir vakıadır. Fakat bir dinin bütünü, ona uymaktan, kurallarını ifadan kaçınan, kendine zor gelen biri tarafından taassup sayılabilir. Yani bu mesele de karşı taraf için istismar edilebilir. Taassubu fark edecek olan da, çözüm getirecek olan da müessesenin kendi içindekilerdir. Dinî taassup kadar siyasî taassup da söz konusudur ki "ikisi de laikliğin düşmanıdır. Taassup, kendisi gibi düşünmeyenlere hayat hakkı tanımamaktır. Bu hem siyasi olabilir, hem dini."[6] Sonra bizde, Osman Turan'ın dediği gibi, "yeniliklere ve gelişmeye engel teşkil edecek derecede halkın taassubu yoktur. Birçok hatayı aydınlarda aramak lazımdır. Hukukumuzun yürüyen hayata ve değişen şartlara uymakta zorluk çektiği daha önemli bir âmildir. Laiklik Batıya mahsus bir tekâmüldür. Türkiye'de buna ihtiyaç yoktur. Nitekim her memleketten ziyade vicdan hürriyetinden faydalanan İngiltere, bu durumunu laik bir anlayışa borçlu olmadığı gibi, fiili duruma hukuki bir şekil vermek için de laik bir devlet haline inkılap lüzumunu da hissetmiş değildir. Türkiye'de kamuoyunu, anayasanın İslâmi veya laik olmasından ziyade devletin

---

[1] Remzi Oğuz Arık, *İdeal ve İdeoloji*, 71.
[2] Mümtaz Turhan, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*, 25.
[3] Bk. Mehmet Aydın, "Din ve Laiklik", *Aydınlar Ocağı Milliyetçiler IV. İlmi Büyük Kurultayı*, Tebliğler, 207-211.
[4] İsmet Bozdağ, "Atatürk'ün Fikri Kaynakları" (Ruşen Eşref Ünaydın'ın Hatıraları) 15 Kasım-1974, *Milliyet Gazetesi*.
[5] Hüseyin Atay ve Heyet, *İslâm Gerçeği*, 103.
[6] Mehmet Aydın, "Din ve Laiklik", 209.

din siyaseti ilgilendirmekte idi. Nitekim laikliğin kabulünden sonra da devlet din işlerinden alakasını kesmemişti, fakat resmen dine eski önem ve itiban verilmemiş, hatta devlet din aleyhtarı bir siyaset takip etmiştir. Çünkü ancak bu şekilde Avrupalılaşacağımıza inanılıyordu. Yanlış tutum, milletimize hem kültür ve şahsiyetini kaybettirmiş, hem de bizi hakiki ilerleme yolundan uzaklaştırmıştır. Taassup, batıl inançlar, geriliğin sebebi değil, sonuçlandır. Laiklik, yanlış görüşlerin ve ideolojik çabalamaların kurbanı olmuştur. Din ve vicdan hürriyetini de kaldıran işlere girilmiştir. Din duyguları zayıflamış, bazı kesimlerde taassup başlamış, hurafeler hakiki dine karışmış, olur olmaz tarikatlar, yasak olduğu halde cazibesini arttırmış, aydınlar çevresinde bile rağbet bulmuştur. Başansızlığın asıl tehlikeli örneği olarak bir sol taassup doğmuştur."[1]

En iyimser çizgide laikliğin ideal sloganı, "dindar millet, laik devlet"[2] oldu. Bu iki gerçeğin yanyana yaşaması arzu edildi. Fakat dindar milletin asgari şartları bile yerine getirilmedi, galiba millet gerçekten dindar olursa, devletin laik olması, kendiliğinden zaafa uğrar diye hesap edildi. "Dindar millet" aldatıcı bir slogandı. Gerçekte buna zıt bir sekülerleşme, laikleşme süreci arzu ediliyordu. Bunu sağlamanın temeli olarak da ferdin laik olması isteniyordu. "Laiklik bir siyasettir. Laikleşme, siyasetin bir sosyolojik süreç olarak hayata geçmesidir. Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran kadrolar önce bir siyaset tercihi olarak laikliği benimsediler. Bu siyasi ilke, sosyal bir olguya dönüşmüş olacaktı."[3] Sosyal olgu, sosyolojik kurallara aykın şekilde yukarıdan oluşturulacaktı. Siyaset-müessese ve sosyal olgu arasındaki münaşebet faşist tarzda kurulmuştur. İster Gabriel Tarde'in taklit ve icat nazariyesiyle, ister Durkheim'in sosyal hayatı kültür zümrelerinde arayan nazariyesiyle bakılsın, cemiyete dikte ettirilen bir sosyal olgu anlayışı, çarpıktır. Bunun için laikleşme olgusunu yorumlamak isteyen yazar sızlanmakta, "ne var ki sosyolojik planda hiçbir şey tekdüze ve tek yönlü değildir, sosyal değişim, olumlu olarak algılanmayabilir, bazı geleneksel kategoriler değişmeye karşı direnir, itiraza başvururlar[4] demektedir. Laikleşmeyi laiklik siyasetine bağlayan Türkiye'nin aksine laikleşme süreci, laisizm felsefesinin ve bunu destekleyen tarihi oluşumun, pozitivist, pragmatist, materyalist, liberalist felsefelerin gelişmesi, ayrıca burjuva sınıfının oluşması, din anlayışının değişmesi, sonunda laiklik ilkesine dönüşmüş, siyasi olguya yansımıştır. Türkiye'de bu sürece sahip olunmadan, laiklik bir felsefe, bir dünya görüşü, dine ve ahlaka benzeyen bir düşünce tarzı gibi alınmış, "İslâm'ın bir alternatifi olarak telakki edilme yanlışlığı[5] içine girilmiştir. Halk için değil ama devlet ve aydınlar için "laiklik, dinden daha mukaddes bir müessese olmuştur."[6] "Türk aydını için ideolojiler, kavramlar bir hayat tarzıdır. Laik kavramı da bu oluşumun bir parçasıdır. Laikleşme, kozmopolitleşme ve yabancılaşma sürecinin bir görüntüsü olmuştur."[7] "Laiklik dinsizlik değildir deniyordu ama din başka türlü vasıflandırılıyordu. Günah-sevap sözleri

---

[1] Osman Turan, *Türkiye'de Manevi Buhran*, 60-106.
[2] İsmet Giritli, "Yeni Türk Devletleri ve Türk Modeli", *A.A.M.D.*, VIII, 425.
[3] Doğu Ergil, *Laiklik*, 40.
[4] Doğu Ergil, *Laiklik*, 40-41.
[5] Saffet Solak, 5.2.1993, *Zaman Gazetesi*.
[6] Osman Turan, *Türkiye'de Komünizmin Kaynakları*, 137.
[7] Orhan Türkdoğan, "Tanzimatta Batılılaşma Tezi", *Tanzimatın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, 5.

ortadan kalkıyordu. Hızla kaba bir akılcı dünya görüşüne doğru sürükleniyorduk. Devrimciler bunun her şeye yeteceğini düşünüyorlardı."[1] Oysa "kamu alanının aklileşmesi, kibarlık, dürüstlük, güzellik ve anlamlılık gibi fonksiyonel olmayan değerlerin, genel olarak bütün müesseseler içerisindeki faaliyete uygun olmadığını ifade eder. Şahsi olmayan akli bir teşkilatlandırmanın ahlaki olarak tanzimi imkânsızdır. Bu bakımdan insan fiilini çok fazla aklileştirmekten kaçınmamız gerekir. Şayet modern toplum gerçekten fonksiyonel akılcılığa doğru kaymakta ise, bu iki türlü soruna yol açmaktadır: Birincisi ferdî hayatın manâlandırılması ve mensubiyet sorunu, ikincisi ferdî muhtariyet ve değerlerde müşterek kontrol ve değerler arasındaki çatışma. Fert, kişisel manâların önemsiz olduğu güçlü müesseseler karşısında zayıf bir konumdadır."[2] Türk aydını aklileştirmeyi, muhtevasını bilmeden bir slogan olarak kullanmaktaydı. Ancak laikleşme sürecinin, yani laisizmin eğitimle tamamlanacağına ve garantiye alınacağına inanmıştı. Laik eğitim, laik hukukun eksik bıraktığı, nüfuz edemediği yerleri de temizleyecekti. Uygulamada kişisel alışkanlıklar, siyaset ve din alışkanlıkları, bunların etkileri sürebilir ki laik eğitim işte bu kalıntıları da temizlemeliydi. Yani daha önce belirttiğimiz gibi, bunu temelde ferdin laikleşmesi ile çözümlemeliydi. Laik hukuk, hukuk ile ahlak, hukuk ile vicdan ilişkisini düzenlemek amacındaydı. Halbuki "ahlaka uygun hareket ettiğine inanan bir insan, kanuna inanmasa da uyması yeter. Bu ise bazı hukuk sahalarında vicdanla hukuk arasında sürtüşmeye sebep olmaktadır. Laik ahlakın gerçekleşmesi şüphelidir."[3] Hele bunun kanunlarla sağlanması imkânsızdır. "Hukukçuların gözünde kanun mistik bir hüviyet ve kudret kazanmıştır. Halbuki kanunun yoktan var etmek kudreti şöyle dursun, cemiyette cereyan eden faaliyetleri düzenleme kudreti bile sınırlıdır. Diğer sosyal normlardan daha tesirli değildir. Kanunlardan, başarabileceklerinden fazlasını beklemek, kanuna karşı saygı şuurunun azalmasından başka bir işe yaramaz."[4]

Kanun, tabiatı icabı, halk ile devlet arasında hassasiyet yaratan bir meseledir. Laiklikle ilgili kanunlar bunu daha çok su yüzüne çıkarıyordu. Gerçi Türk toplumu bu ikiliğe uzun süredir alışıktı. Tanzimat'tan beri halk-müessese ikiliği ve aykırılığı artmıştı. Cumhuriyette zıtlaşma daha da arttı. Laiklik, aradaki bağları büsbütün kopardı.[5] "Tanzimat'tan başlayarak yetişen beynamaz takımına rağmen hâlâ aydınlar halk ile aynı secdeye baş koyuyor, dinî hava ve manevi disiplin korunuyordu. Cumhuriyet döneminin başlangıcında ise aydın ve yarı aydın iyice dinden kopmuştu. Çünkü din, resmiliğini kaybetmiş, laiklik resmilik kazanmıştı. Aydınlar arasında dindar görünmek ayıp sayılır olmuştu. Bunun arkasından laik değil, bayağı materyalist bir nesil yetişti. Halk ile aydınlar arasındaki ayrılık derinleşti. Daha sonra siyasi bir güdü ile bir dönüş başladı."[6]

Laiklik, eğitim sistemine, baskılara, ceza kanunlarına, diğer ilkelerin desteğine, geçmişi kötüleme kampanyasına rağmen halka mal olmamıştı. Marksist menşeli solcular da bunu kabul etmektedirler. "Laik sistemi müesseseleştirmeye yönelik cezalandırıcı kanunların tercih edilmesi kolayına kaçılmış, siyasi yapıyı

---

[1] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 56.
[2] Meredith Mc. Guire, *Religion, The Social Context*, 232-233.
[3] Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, 108.
[4] Mümtaz Turhan, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*, 25-26.
[5] Bk. Dündar Taşer, *Mesele*, 42-44.
[6] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 25-28.

ceza kurallanyla korumaya yönelinmiş, böylece uygulama başansızlığa mahkûm olmuştur."[1] Ancak 1950'den sonraki dönemlerde, hürriyetler arttığı ve baskı azaldığı halde, laikliğin halka mal olmasında, tam olmasa da daha fazla başarı sağlanmış görünüyor. Bizim yaptığımız bir ankette de bu görülmektedir. (% 52, % 46)[2]. Fakat bu temayül artışı, laikliği çarpıtarak, kendi anlamından aynlarak, ilk dönemlerdeki tavırdan farklı biçimde ortaya çıkmaktadır. Çünkü halk, aydın gibi din ve vicdan hürriyetini birbirine karıştırmamıştır. Biri sonuçta bir müessesedir, diğeri ferdî olaydır. Fertlerin inançlarına ve bu yolda yapacaklarına karışmamak, yahut bu konuda tarafsız olmak başkadır, bir müessesenin zaruretini inkâr ve gereğini yapmamak daha başkadır. İman, özel ve sınırlı bir şuur biçimine, zihni bir fantezi seviyesine indirilemez, sonuçta dine, yani müesseseye zaruri olarak yol açar. Bu bakımdan halk, hem devlete bağlıdır, hem dine. Laikliğini buna göre ayarlamıştır. İslâmiyet'in bölünme kabul etmeyeceğinin, tevhid esasında olduğunun, çok şuurlu olmasa da farkındadır. Gerçi "İslâm'ı, ferdi alanda kalan, dünyaya müdahale etmesi mümkün olmayan bir kategori olarak gören Batılılaşmış müslümanlar"[3] varsa da çoğunluğu teşkil etmezler. Ateistler bile müslümanlığın, iddia ve telkin edilen laikliğe uymayacağını ifadeden çekinmemişlerdir. Ateist olduğunu ilan eden Aziz Nesin'e göre, "laiklik bir Batı kopyasıdır, İslâm diniyle ve onun eğitimiyle yetişmiş kimselerle bağdaşmaz. Kur'an, insanın insanla, insanın toplumla, insanın tabiatla ve toplumun toplumla olan ilişkilerini düzenleyen yasalardır. Dünya işine müdahale eder. İslâm akılcıdır. Öbür dinlerde akıldan ziyade duygu ağır basar. İslâm'ın akılcı olması demek, dünya işleriyle daha çok ilgileniyor, onları düzene sokuyor demektir. Bu bakımdan Batıda mümkün olan laiklik müslümanlıkta mümkün olamaz."[4] Yine Aziz Nesin'e göre "bir müslümanın laik olması imkânsızdır. Müslümansa laik değildir, laikse müslüman değildir. Laik olan fert değil, devlettir yargısı da Hıristiyan Batıdan aktarılmıştır. Sanki devlet fertlerin dışında insanlarla hiçbir ilişkisi olmayan soyut bir kurumdur. Din eğitimi ile yetişen, Avrupa'da eğitimlerini sürdüren insanların laik olmalarını istemek olmaz. Bu hem insanın, hem İslâm'ın tabiatına, niteliğine aykırıdır. Kaldı ki, İslâmlık bir aksiyon, bir mücadele dinidir."[5] Ateist olduğunu kendisi söyleyen Aziz Nesin'in, İslâm'ı savunmak için değil, gerçeği ortaya koymak için bunları söylediğini kabul edebiliriz. Laik olmak istiyorsak bu dinden tamamen kurtulmak veya din değiştirmek gerekir gibi bir fikri ima ettiğini de bilemeyiz. Bildiğimiz, bir kısım ateist, laikçilerle hemfikir olarak devletin tarafsızlığı üzerinde durmuştur. Tarafsızlık, bir futbol hakeminin durumu gibidir. Sadece kurallar yönetilir. Yalnız burada önemli bir fark vardır. Futbol hakemi kuralları kendisi koymuyor, devlet ise hem kurallan kendisi koyuyor, hem tarafsız olduğunu söylüyor. Laikliği dinsizlik olarak alanlara göre, devletin dine karşı oluşu ile tarafsız oluşu arasında bir fark yoktur."[6] "Tarafsız bir adalet kavramına varabilmek için, inançların ve toplumsal kanunların getirdiği özel veçheleri hesaba katmayan bir fert kavramına dayanılmalıdır. Gerçekten tarafsız

---

[1] Çetin Özek, *Devlet ve Din*, 499.
[2] Bk. Yümni Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, İstanbul 1993.
[3] Rasim Özdenören, *Batılılaşma Üzerine*, 201.
[4] Aziz Nesin, 1 Ağustos 1964, *Yeni Tanin Gazetesi*.
[5] Aziz Nesin, 6, 8 Ocak-1969, *Günaydın Gazetesi*.
[6] Rava ve Lingola'dan naklen Çetin Özek, *Türkiye'de Laiklik*, 2.

olmak için, fertlerin iyilik ve kötülük konusunda oluşmuş bir anlayışlan olmadığını ilke olarak teklif etmelidir."[1] "Toplumun büyük çoğunluğunun Hıristiyan olduğu bir ülkede, Müslümanların az da olsa varolduğu durumda, devletin Cuma gününü tatil günü ilan etmemesinin, müslümanlara karşı tarafsızlığın ihlali anlamına gelip gelmediği üzerinde duran Lord Scarman, bunu tarafsızlığın ihlali şeklinde yorumlamaktadır."[2] Bize gelince, "bugün Türkiye'de laiklik, antidemokrat bir geleneği temsil ediyor."[3] Meseleye hiçbir zaman ilmi, objektif ve gerçekçi yaklaşılmadığı için, din-devlet ayırımı da artık pek rağbet görmüyor. Mümtaz Turhan'ın dediği gibi "eğer dünya işleri ilmi bir zihniyetle ve objektif tarzda ele alınıp incelenmeyecekse, yani her türlü dogma ve otorite tesiri altında mütalaa edilecekse, onları dinî meselelerden ayırmanın bir manâsı kalmaz."[4] Bize kalırsa, dünya ne kadar ilmileştirilir, objektif tarzda ele alınırsa alınsın, gene de ayırım, çok hassas noktalar dışında gerçekçi değildir.

Dine tamamen ilgisiz kalan yeni devlet modellerinden biri, bu ilgisizlikle de yetinmez, olumsuz şekilde dinin ve dinlerin üzerine gider. Komünist ülkelerde olduğu gibi. Din aleyhtan icraat yapmak zorundadır, çünkü din, devletin ideolojisiyle çatışır. Sadece ilgisiz kalırsa, halk kendi başının çaresine bakabilir ki bu, devletin işine gelmez. Bu sistemin laiklikle ilgisi yoktur.

Din ile nikâhı bozulmuş, fakat gayri meşru ilişkisi devam eden yeni devletin yapabileceği bir şekil, uygun bir siyaset izlemektir. Burada siyaset, toplumda mevcut olanların, tarih, hal ve gelecek açısından, akılcı, gerçekçi, ilmî şekilde yönetimi ve planlama sanatı anlamındadır. Geçmişi gözönüne almayan siyaset, yanlıştan kurtulamaz. Din siyaseti, dinî inanç ve değerlerin, amel ve ibadet imkânlarının, aslını bozmadan, farklılıkların ahengini koruyarak, fertleri zorlamadan, onlardan gelen ve tarihten süzülen istikamet üzerine oturtulmuş yönetimdir. Modern devletin görevi artık bu olmuştur. Bu siyaset, devletin dine müdahalesi demek değildir. Çünkü "devlet dine müdahale ettiğinde, bu müdahalenin sınırının ne olacağını, devletin nereye kadar gidebileceğini tayin etmek oldukça güç bir meseledir."[5]

Devletin, din, hukuk, toplum felsefesi, kültür için tarafsızlığı mümkün değildir. Devlet sadece fertlerin inançları, vicdanları üzerinde tarafsız olur. Şuna inanacaksın, buna inanmayacaksın gibi zorlama yapamaz. Laiklik için bu yeterli şarttır. Bu zorlamayı zaten din de yapmaz. Devletin bu tavrı, müessese olarak dine karşı tarafsızlığı anlamına gelmez. İnanan insanlar din eğitimi istiyorlarsa, uzman istiyorlarsa, devlet bunu yerine getirir. Ülküler için bizzat devlet kadroları da bunu isteyebilir. Tarihi süreç bunu gerektiriyorsa devlet bunları yapmakla görevlidir. Çünkü o toplumun kimliği tarihle, kültürle sosyal şuurla belirlenmiştir. Bu kimlik devletle müşahhaslaşmıştır. Türkiye Cumhuriyeti devleti ne kadar ben laikim derse desin, ne kadar tarafsız olduğunu iddia ederse etsin, dünya devletler ailesi içinde müslüman bir devlet durumundadır. Çünkü temsil ettiği milletin

---

[1] John Rawls, A Theory of Justice'den naklen, Şerif Mardin, "Kollektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması", Oliver Abel-Muhammed Arkoun-Şerif Mardin, Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik, 12.

[2] Horton ve Mendus'tan naklen Melih Yürüşen, *Ahlakî ve Siyasî Hoşgörü*, 240.

[3] Türköne, "İslâmlaşma, Laiklik ve Demokrasi", 42.

[4] Mümtaz Turhan, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*, 25-26.

[5] Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 164.

geçmişi, hali ve geleceği müslümandır. Diğer bütün toplumlardan onu ayıran özellikleri devlet temsil etmektedir. İçe ve dışa karşı bu sorumluluktan kaçınamaz. Kendi toplumunda yan kültürler durumunda mezheplerden veya azınlık durumunda farklı dinlerden de sorumlu bir siyaset ile yüklü olabilir. Bunlar devletin kimliğinin özünü değiştiremez. Devlet için önemli olan, dinin de istemediği, zorlama yapmamasıdır. Dinin terbiye etmek, tavsiye etmek, yol göstermek, kural teklif etmek isteğine inanan inanır, inanmayan inanmaz. Fakat sosyolojik hadise şudur ki inananlar daima toplum istikametini tayin etmiştir ve din sosyal müessese, sosyal olgu haline gelmiştir. Aksi olsaydı, o din kaybolur giderdi. Fakat din devam etmiş, sosyal verasetle nesilden nesle aktarılmıştır. Sosyolojideki kanunlardan biri şudur: Sosyal olaylar ve sosyal olgular ret ve inkâr edilemezler, ancak yönlendirilebilirler. Din sosyal bir olgu ise, onu ret ve inkâr etmenin imkânı yoktur. Genel kanunlardan biri de şudur: Bir şeyi yıkmak ve ortadan kaldırmak istiyorsanız, onun yerine daha iyisini, daha yüksek seviyelisini, daha şümullüsünü koymanız gerekir. Toplum bunu zaten kendi kanunları ile yapar. Laiklik, İslâm gibi bir dinden üstün bir sosyal sistem değildir. Aynı konu ile ilgili olsa da önce aynı cinsten değildir. Laiklik bir hukuki ilke, bir siyasi strateji olabilir. Fakat, insanlara bir değer yükleyen, varlık aleminde, insan hayatında, ölümünde, geleceğinde, insana bir şey veren, üstün bir şey teklif eden, sorumluluk getiren, insanın maddi manevi dünyasını kuşatan bir anlayış, bir sistem değildir. Bu bakımdan aynı cinsten olmayan dini aşamaz. İyi bir siyaset sınırlarında ele alınabilir.

Sosyolojide kanunlardan bir diğeri, iki sosyal müessese arasında mutlaka bağıntı, ilinti olmasıdır. Hukuk ile ahlak, ahlak ile din, din ile iktisat, iktisat ile hukuk, eğitim ile siyaset, din ile siyaset gibi sosyal olgular arasına ayrılık koyamazsınız. Sosyal hayat buna müsaade etmez. Ancak ahenklerini temin için, yüksek siyasetler ve programlar izleyebilirsiniz. Türk aydını artık bunların farkına varmaktadır.

### 3. Atatürk Devrimleri ve Hümanizm

Türk tarihinin son zamanlarında yukarıdan gelen Türk sosyal değişme biçimleri dört dilim halinde ifade edilir. Tanzimat, Meşrutiyet, Cumhuriyet, Kültür Hümanizmi. Bu dönemler kendine has kişilik ve karakter yapısı oluşturmuşlardır.[1] Hümanist fikirlerin Cumhuriyet kurulurken varlığını söylemek doğru olur, fakat bu dönemi bir hümanist dönem şeklinde ifade etmek doğru olmaz. Cumhuriyetin ilk nesli, meseleyi saptıran veya istismar edenler hariç, devrimleri pek hümanist istikamete çekmemişlerdi. 1933'lerde bir hanım yazar şöyle yazıyordu: "Her millet medeniyetinin kökünü kendi benliğinde arıyordu, bizim de tarihimiz vardı. Türk inkılabı, her medeniyetten daha eski bir mazide doğmuş, Türk medeniyetini öğretmiştir."[2] Fakat onu Yunan'la birleştirmek istemişlerdi. Cumhuriyet döneminde, Batıyla siyasi ilişkilerdeki her dalga, iktisadi hayattaki her hareket, kültür hayatını da etkilemiş, zaten bu ruha hazır olan seçkinler, kimi kez faşist, kimi kez liberalist veya komünist olmuşlardır. Hümanizmden de kolay kolay vazgeçmemişlerdir. Cumhuriyet döneminde, gittikçe koyulaşan bir hüma-

---

[1] Bk. Orhan Türkdoğan, *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme*, 20.

[2] Mediha Muzaffer, *İnkılabın Ruhu*, 73-74.

nist dalga, bazen Atatürk devrimleri ile kendini özdeşleştirerek, bazen ona muhalefet ederek hakim olmaya çalışmıştır. Devrimleri kendi düşünce doğrultusuna çekmek isteyen, ırkçı veya Marksist çeşitli gruplar olduğunu belirtmiştik. Hümanistler, daha yaygındı ki Marksistlerin ve diğer kesimlerin içinde de bulunuyorlardı.

Devrimlerin ruhu sayılan laikliğin de hümanizmle genel ilgisini, birinci bölümde gözden geçirmiştik. Hümanistlerin sığınaklarından biri laiklik oldu. Doğu-Batı tahlilcilerine göre gerçekte "ilim, ilerleme, medeniyet, hürriyet kavramları, biraz yakından incelenince bütün itibarını yitirmek tehlikesiyle karşı karşıya kalan bir çeşit laik dinin gerçek putları, ilahlarıdır. Bunlar dinin yerine geçmek iddiasında olan karşı din gibidirler. Bu manzara, ferdî kanaatin üstünde hiçbir ilke tanımamak şeklinde ortaya çıkan hür düşünce ile birleşince, zihnî anarşi doğdu."[1] Ma'şeri ve milli şuura önem veren Türkiye Cumhuriyeti felsefesi, kendisiyle çatışan din karşıtlığı, laiklik, hürriyet anlayışı gibi bu fikirlerin çoğuna yenilik uğruna tahammül etmek zorunda kalacaktır. Daha sonra evrensel hayat tarzına doğru gidişe de tahammül edecektir. "Türkiye evrensel bir hayat tarzına yönelimle, kültürel milliyetçiliğe doğru bir karşı yönelimin çatışmasına sahne olmaya doğru gidecektir."[2]

Yeni Türk aydını gittikçe kendine yabancılaşıyordu. Düşünce ve metot için Yunan-Latin-köklerine inmek, kendine yabancılaşmanın ilk temel adımı olmuştu. Bu zihniyeti, Atatürk'ün "aydınlarımız belki bütün cihanı, bütün diğer milletleri tanır, lakin kendimizi bilme"[3] sözleri de ifade eder. Osmanlı'dan beri "Batının toplumsal özelliklerini araştıran, bu özelliklerinden hangi oranda yararlanılabileceğini arayan"[4] bir tutum içinde bulunmuş Ziya Gökalp gibi aydınlar olduğu gibi, "Batının mevhum da olsa insancı zihniyetini ciddiye alarak anlamaya çalışan Tevfik Fikret gibi aydınlar"[5] da vardı.

Gittikçe artmak üzere "aldatan yeni aydın tipi, bizi Batının yeni tuzaklarına götüren fikirleri oluşturacak, etniklik, halklar teorisi, kültür mozayiği, evrensel kültür, küreselleşme, hümanizm gibi Batının düşünce kalıplarının fidelikleri, ülkemizde yeşertilmeye çalışılacaktır."[6]

Seçkinler için hümanizmin yeni şekli evrensel kültürdür, çağdaşlıktır, medeniyettir. İstiklal savaşı sonrası kadrolar, cumhuriyete giderken, eğitimin gayelerini dört unsurla açıklamışlardı: Dinî, millî, ilmî, çağdaş."[7] İlmi unsur sözde kaldı veya gerilerde seyretti, tam olarak gerçekleşmedi. Milli unsur hümanizme kurban edildi. Dinî unsur, iyice dışarıda bırakılacak, pozitivizm, daha sonra yine hümanizm hakimiyet kurmak isteyecektir. Hepsini birden medeniyet kavramı ihata edecektir.

---

[1] René Guénon, *Doğu ve Batı*, 41-42.
[2] John Naisbitt-Patricia Aburdene, *Megatrends 2000 Büyük Yönelimler*, 110.
[3] *A.S. ve D.*, II, 140.
[4] Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 19.
[5] Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 19.
[6] Orhan Türkdoğan, 28.2.1993, *Zaman Gazetesi*.
[7] Hıfzırrahman Raşit Öymen, "Cumhuriyet Eğitimine Geçişte Atatürk'ün Etkisi", *Belleten*, I-II, Ankara 1988/204, 1013-1014'den naklen Ali Ata Yiğit, *İnönü Dönemi Eğitim ve Kültür Politikası*, 23-24.

Devrimcilere göre Atatürk, "insanlığı kültür kelimesi ile anlatmak istemiştir."[1] "Türk toplumu, Atatürkçülükle hür bir düşünce ortamına, kendi kültür niteliklerini koruyarak, evrensel kültür ile uyum sağlayabilme gücüne kavuşmuştur."[2] "Türk çağdaşlaşması, farklı ortamlarda gelişen Türk kültür çevresi ile Batı kültür çevresinin uyumunu sağlamayı, Türk kültür çevresinin, evrensel kültürün temsilcisi durumunu alan Batı kültür çevresi içerisinde yerini almasını amaçlamaktadır."[3]

Atatürk'ün evrensel kültüre inandığını ileri sürerek, kültür anlayışını buraya kadar genişletirler. Onun kültürle medeniyeti aynı saydığı doğrudur. Çağdaş medeniyeti tek saydığını gözönüne alarak, Türk kültürünün bu tek çağdaş seviyeye çıkmak olduğunu söylerler. Bunlara göre "özlenen ve Atatürk'ün de özlediği evrensel kültürdür."[4] Evrensel kültür, ilmin ve fennin dışında kalanları da içine alıyorsa, burada çelişik ve anlaşılması güç bir durum vardır. Evrensel tek kültüre ulaşınca, milli kültürlerin manâsı ne olur? Çok basit bir seviyede renk farklarından mı ibaret kalır? Halbuki bizim mücadelemiz aynı zamanda kültür bağımsızlığı için mücadele idi. Tek evrensel kültürün gerçekleşip gerçekleşmemesi bir tarafa, Atatürk'ün şu kanaatı ile de çatışır: "Asıl uğraşmaya mecbur olduğumuz şey, analarımızın ve atalanmızın oldukları gibi yüksek kültürde ve yüksek fazilette dünya birinciliğini tutmaktır."[5] Bu, kültür ve medeniyette bir yarışı ifade etmektedir. "Çağdaş medeniyet seviyesinin üstüne çıkmak" ifadesi de bunu pekiştirir. O halde, kültür ne kadar yükselirse yükselsin, Gökalp'in ona medeniyet dediği milletler arası müşterek sahadan ayırmak zorundayız, ya böyle yapacağız, yahut Türk kültür ve medeniyetini en üstün duruma getirip, tek kültür ve medeniyeti bizim temsil etmemizi ve diğerlerini bize tabi kılmayı sağlayacağız. Aksi halde, hem milli kültürü hem evrensel kültürü kabul ederek, milli kültürü evrensel kültüre dönüştürmek çelişkisini yaşarız.

Milli kültür tek evrensel kültür kavgası veya çelişkisi hümanistler için bir şey ifade etmiyordu. Devrimin temelinde bir çelişme yoktu, "Türk devrimi, insanı temel alan, insanı yücelten öze sahip bir devrim"[6] idi. İsmet İnönü'ye göre, "Türk devrimi, insanlık ülküsünü takip eder. Büyük insan ailesinin saadetine hizmet etmeyi vazife sayar."[7] Ferdî vicdanlara ittiği İslâm'dan bir nizam olarak kendini tecrit etmek isteyen yeni sistem, yalnızlık hissetmemek için insanlık ailesine sığınıyordu. Evrensel kültür ve felsefe olarak hümanizm bu ihtiyacı karşılayacaktı.

Hümanizmin hem öznesi, hem nesnesi (süjesi ve objesi) insandır. Ülküsü dünya cennetidir. Bu açıdan devrimci seçkinler çağdaşlaşmayı hümanizmle bütünleştirdiler. Bunlara göre, "çağdaşlaşma, sadece bağımlılıklardan kurtulmak, sanayileşmek, yeniliklere kavuşmak değildir. Bunlarla birlikte hürleşmek, dog-

---

[1] Suat İlhan, "Atatürkçülük Kültür Unsurlarımızdan Biridir", *Atatürkçü Düşünce*, 810.
[2] Suat İlhan, "Türk Çağdaşlaşması", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 634.
[3] Suat İlhan, "Türk Çağdaşlaşması", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 628.
[4] Ahmet Mumcu, "Atatürk'ün Kültür Anlayışında Hukukun Yeri", *Atatürkçü Düşünce*, 594.
[5] Ahmet Mumcu, "Atatürk'ün Kültür Anlayışında Hukukun Yeri", *Atatürkçü Düşünce*, 594.
[6] Yüksel Ülken, "Atatürk ve İktisat", *Atatürkçü Düşünce*, 984.
[7] İsmet İnönü, İnkılap Kürsüsünde İsmet Paşa'nın Dersi, *A.D.F.H.*, I, 269.

malardan kurtulmak, laik düşünceyi kabullenmek, maddi ve ruhi tüm ihtiyaçlara olumlu cevap verecek düzeni kurmaktır."[1] Devrimleri bir Türk Rönesans'ı gibi gördüler. "Türk devrimi, mili bağımsızlığı ve hür düşünce ile insan şerefini temel aldığı için hümanizme dayalı bir Türk Rönesans'ıdır. Batıdaki laik ayaklanma gibi, laik temel üzerine yükselen akıl çağıdır, yani hümanizmdir."[2] Devrimcilere göre Türk tarihinde Rönesans'ı düşleyen iki kişi vardı. Biri Fatih Sultan Mehmet, diğeri Atatürk'tür. Fatih, "Ortaçağın skolastiğinden kurtulmak istedi, ilim ve sanata önem verdi, eski Yunan metinlerini incelemeye karar verdi, fakat ölümünden sonra taassup yüzünden Türk Rönesans'ı gerçekleşmedi, Atatürk'e kadar kaybedildi."[3]

Cumhuriyet ilkeleri, Kemalizm'e çevrilince, romantizm ve hümanizm daha kolaylaşmıştır. Çünkü devrim siyaseti, devrim felsefesine dönüşmüş oldu. Kemalizm, Yakup Kadri'nin deyişiyle, "artık milli bağımsızlık tutkunu yeni bir hümanizmin parolası, yeni bir rönesans devri olacaktır."[4] Bunun için "Avrupa'nın hümanizm yoluna önem vermedikçe, Avrupa irfanına teslim olmadıkça, skolastik kafadan kurtulamayız. Klasik ve insani bir felsefeye atılmak zorundayız."[5] Avrupa irfanı bu dünyayı esas almıştı. Dinî dünya görüşü reddedilmişti. Bilhassa biz öyle görüyorduk. Biz de öyle yapmalıydık. İşte "Cumhuriyet bu dünyayı temel alan tavn belirlemiş, dinî görüşün yerini almıştır."[6] Devrimlerin temel felsefesinde dinî görüşün reddi yattığını yer yer gözden geçirdik. Fakat reddetmek yetmez, reddedilen bir şeyin yerine başka bir şey koymak gerekir. Hümanist felsefe ve onun önemli bir devresi diye iddia edilen aydınlanma felsefesi buna aday olmuştur. Gerçekte ise böyle bir felsefe yoktu.[7] Bizim dindışı anlayışımız da onlara benzemeliydi. Ne dinli, ne dinsiz. Bilhassa Abdullah Cevdet ve benzerlerinin bulunduğu dönem, Avrupa'daki deizm dönemine benziyordu. Yani Allah kainatı yaratmış, başka bir şeye karışmıyor.[8]

Türk devrimleri hümanistlerin iddia ettiği yönde yorumlanınca, Türk'e ait bütün geleneklerin ve İslâm'ın işinin bittiği, akılcılık, faydacılık, hürriyet örtüsü altında Batıya teslim olmak gerektiği anlaşılıyor, aynı zamanda Türkiye, bütün Doğuya ve İslâm dünyasına örnek teşkil ediyordu. Batıya teslim olmanın yolu da önce eski Yunan düşüncesine teslim olmaktan geçecekti. Savaştığı insanların kültür ve medeniyetine yönelmek bir çelişki sayılmıyordu. Bu durum, akıl, ilim, hürriyet, gelişme, çağdaşlık, mutlak medeniyet gibi ortak ve amaçlanan değerlere sahip olmakla ilgili idi. Bunlara sahip olanlarla savaşıyoruz diye, bunları alamamazlık edemezdik. Düşmanlarımız bunlara sahip diye bunlardan vazgeçilemezdi. Bu, akla zıt bir şey olurdu. Fakat bir bit yeniği yine kalıyordu. Bu insanlar, sayılan yüksek değerlere ulaşmışlar, hümanist merhaleyi yakalamışlar, yüksek medeniyet ruhuna kavuşmuşlardı da neden bize saldırıyorlardı? Kendile-

---

[1] Suna Kili, *AtaTürk Devrimi*, 8-9
[2] İsmet Giritli, "Atatürkçülük İdeolojisi", *Atatürkçü Düşünce*, 67-68.
[3] Cevdet Perin, *Atatürk Kültür Devrimi*, 31-32.
[4] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Atatürk*, 38.
[5] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Hakimiyet-i Milliye*, 1Temmuz 1924.
[6] Mehmet Emin(Erişirgil), "İnkılap ve Hayat Hakkında Telakki", Hayat, 1927'den naklen Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, 79.
[7] Bk. Fehmi Baykan, "Aydınlanma Efsanesi", *Türkiye Günlüğü*, 237-238.
[8] Bk. M.Şükrü Hanioğlu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 132.

rine yeni hayat ve sömürme alanlan mı arıyorlardı? Bizi geldiğimiz yere, Orta Asya'ya sürmeyi veya boyundurukları altına almayı neden bu kadar çok istiyorlardı? Kavuştukları yüksek değerli hümanizme bizi zorla mı sokmak istiyorlardı? Yoksa Darwin'in hayat mücadelesi kanunu dediği şey, modern metot ve araçlarla yeni bir anlam kazanıp, medeniyet yahut hümanizm adıyla mı karşımıza çıkmıştı? Mehmet Akif bunun için mi medeniyete tek dişi kalmış canavar damgasını vurmuştu?

Atatürk'e göre "insan olmak için medeniyetin emir ve talep ettiğini yapmak yeterlidir"[1] ama, bu medeniyeti, insanlık birliği ve bütünlüğü, belli bir kültür ve zihniyet yapısının dünyaya hakimiyeti olarak değil, refahta, vasıtaları müştereken kullanmakta, iktidar usulünde, demokraside, hürriyette, ilim ve teknolojide bir beraberlik şeklinde anlıyordu. Buna ise hümanizm demek, doğru olmaz. Hümanizmin bundan farklı olduğunu gördük. Türkiye'de hümanizmacı teklifler iki kısımda incelenebilir. Bir tanesi hümanizmi öğretim alanına inhisar ettirmiştir. Diğeri hümanizmi Türk devriminin gelişmesini sağlayacak ve bu devrime ideolojik izahını verecek bir cereyan olarak karşılamıştır. Rönesans'taki gibi Yunanca ve Latince köklere inmek, birinci tekliftir. Devrim bu suretle iyi işleyecektir. 1935'lerde "Yücel Dergisi" bunun başını çekmiştir. "Forumcular", meseleye Batı demokrasisi ve ilim ile yaklaşmışlar, "Kadrocular" laiklik ve sosyalizm açısından bakmışlardır.[2] Cumhuriyet Türkiyesi'nde hümanizme yönelmek isteyenler, Atatürk'ü ve Atatürkçülüğü istismar etmişlerdir. Bunların başında İsmet İnönü gelir. İslâm kültüründen, bu kültürün kaynaklanndan kopup, Yunan ve Latin klasiklerine yönelmek, okullara Yunanca ve Latince dersleri koymak, 1938'den sonra İnönü döneminde vuku bulmuş, hümanist anlayış bu dönemde adeta resmiyet kazanmıştır. "Hasan Ali Yücel'in Milli Eğitim Bakanlığı döneminde hümanizm, bir kültür politikası olarak benimsenmiştir. Yücel'e göre, milliyetçilik bizi yeni bir hümanizme getirmiştir. Batılılardan daha geniş olarak, nerede insan zekâsının eseri varsa, içine alan bir hümanizmi kurma yolundayız."[3] Batıcılık, Atatürk'ün ölümünden sonra, milliyetçilikten öne geçmiş, bir bakıma ondan ayrılmıştır. "Ziya Gökalp'in ve Atatürk'ün görüşleri, Yunan-Latin hümanizminden hayli farklı"[4] olmasına rağmen, İnönü dönemi tüm hızıyla hümanizme yönelmiştir. Hümanizmin ne olduğunu bilenler, bazen bu bilgileriyle uyuşmayacak tarzda onu basite irca ederek, Atatürkçülüğü bu hümanizm anlayışına sokmak istemişlerdir. Bunlara göre "yurtta sulh cihanda sulh, bir hümanistin düsturudur."[5]

İsmet İnönü döneminin hümanist karakteri, en çok Köy Enstitülerinde belirgindir. Bir köy romantizmi, tuhaf bir kalkınma mantığı şeklinde göze çarpar. Gerçeklerden uzaklığı, "aynı iktidar döneminde dumura uğramasından, köy öğretmeninin tutucu bir bürokrat haline getirilmesi"nden[6] belli olmuştur. Çağın

---

[1] Fethi Naci, *Atatürk'ün Temel Görüşleri*, 50-55.

[2] Bk. İ.H.Baltacıoğlu, Firuzan Hüsrev Tekin, Nurullah Ataç, Orhan Burian, Peyami Safa, Hilmi Ziya Ülken ve diğerlerinden naklen Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, 157-189.

[3] Ali Ata Yiğit, *İnönü Dönemi Eğitim ve Kültür Politikası*, 45-46.

[4] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 114.

[5] Sadi Irmak, "Atatürkçülüğün İlkeleri, Devrimlerin İdeolojisi", *50. Yıl Konferansları*, 99 31-32.

[6] Bk. Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni*, 238-239.

gereklerine, yöntemlerine, teknolojisine, uzmanlık ve işbölümü kurallarına uymamış, milli kültürden de çok şey götürmüştür. Atatürk'ün hiçbir anlayışına uymamıştır. Atatürk'e "Burjuva Kemal" diyenler bu müesseselerden yetişmiştir. Çünkü, Köy Enstitüleri hangi niyetle kurulursa kurulsun solculuğun gelişmesine hizmet etmiştir. Bir romantizm hareketinin ötesinde, kültür ihtilali denemesi olmuştur. "Türk köylüsünün milli, dinî, ahlaki nizamını yıkmayı düşünen, Çin'de başlayıp Rusya'da terk edilen kültür ihtilali"[1] peşindeydiler. Batıdaki romantizm hareketi, halkın kendi değerlerine dönük, kilisenin ihmal ettiği, Ortaçağ zihniyetinin rağbet etmediği halk ruhuna yönelmiş bir hareketti. Ne başka kültürlerin kopyasıydı, ne de halka ters düşen bir arayıştı. Romantizmin milliyetçilikle irtibatı da buradan geliyordu. Hatta onu, dini dışanda bırakan bir hareket olarak dahi görmek doğru olmaz. Belki resmi din veya ruhban dini diyebileceğimiz bir tarza karşı çıkış söz konusuydu. Batının hareketi, Nietzsche'nin fantezilerine rağmen, bir kültür ihtilali değildi. Bizde ise Köy Enstitüleri ve daha birçok kurum, kültür ihtilali yöntemini uygulamak istemiştir.

Türkiye'de solculuğun gelişmesiyle hümanist felsefenin yoğunlaşması arasında, Köy Enstitülerinde ve genel olarak İnönü döneminde görüldüğü gibi, bir paralellik vardır.

Materyalist, Marksist ve pozitivist olmayan Peyami Safa, Hilmi Ziya Ülken gibilerin "Türk düşüncesi" kadrosunu, hümanistlerle aynı safa koymamak gerekir. Bunlar daha ziyade Doğu-Batı sentezi peşindedirler. Akıl-iman arasında bir uçurum yaratan Batının bir özelliği haline gelmiş bunalımdan, bunlara göre böyle kurtulabiliriz.[2]

Hümanizmi en fazla savunanlar arasında bir de hukukçular bulunuyordu. Çünkü onlar hukuku, ilahi kaynağından koparmak, insanın kendisine bağlamak mecburiyetini hissettiler. Batı hukuku ile İslâm hukuku arasında, laiklik ve din-devlet ilişkisi bakımından farklı bir durum vardır. "İslâm'da devlet, hukuk tanzimi yapmaz, kendisi hukuka tabidir. Batıda ise bunun tersidir. İslâm'da, devletin görevi kanun koymak değildir, kanuna uygun hareket etmektir. Osmanlıda bunu açıkça görürüz. Batıda ise kanun koyuculuk devletin tekelinde ve devlete ait bir görevdir. Demek ki Batıda devlet otoritesini temsil edenler, hukuka uymaktan ziyade, o hukuku kendi isteklerine uyduran, yani bizzat hukuk yapan makamlardır. Bu sosyal mukavele sistemi gibi bir cemiyet temeline uygun olarak ve sosyal-ideolojik sistemin mantıki neticesi olarak ortaya çıkmıştır."[3] Bunun neticesi olarak laik hukukun önemli bir özelliği "siyasi mücadeleyi veya menfaat mücadelesini aksettirir olmasıdır. Hukukun ufkunda insandan başka otorite bulunmayınca, insanlar arasındaki iktidar mücadelesi sonunda hakim olan grubun değer sistemi, hukuk haline gelmektedir. Çatışma ve tezatların, sonunda kamu menfaatine dönüşmesiyle mahzurların giderilebileceği düşünülmüştür."[4] Hakim olan grubun değer sisteminin hukuk haline gelmesinden kurtulmak için yine "insan hakları ve hürriyetleri" kavramına sığınılır. Kısır döngü oluşmuş, bilerek bilmeye-

---

[1] Osman Turan, *Türkiye'de Komünizmin Kaynakları*, 166.

[2] Bk. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, 165-189.

[3] Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, 106-107.

[4] Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, 107.

rek hümanizmin doğurduğundan hümanizme sığınılmıştır. "İnsandan başka otorite tanımama"ya dönülmüştür. Gerek laiklik, gerek bunun lüzumsuz olarak uzatılabildiği kültür çoğulculuğu, gerek hukuk çoğulculuğu, milli devlete karşı çıkışta bir kısım İslâmi çevrelerle laik çevreleri birleştirmiştir. Oluşabilecek "insan hakkı dogmatizmi", Allah'a karşı da bir hak arama gibi hümanizmin bir özelliğine imkan verebilir.

Gerçekten her insana, her şeyin üstünde "insan hakları" bahşedilmiştir ve bunlar evrenseldir. Ancak bunlar mutlak değildir ve insanın kendisi tarafından ortaya konulmamıştır. En tabii hakkımız olan bu dünyada yaşama hakkımız, mutlak karşısında bir hak değil, bir bahşedilmedir. Çünkü ne gelişimiz ne gidişimiz bize ait değildir. Ölmemek elimizde değildir. Hak kavramı, ancak birbirimize ve bizlerden meydana gelmiş toplum düzenine aittir.

İnsan hakkını putlaştıran bir düşünce yerine, onu, varlıktaki konumuna ve nizama uygun yere koymak, daha anlamlı görünüyor.

## C. MİLLİYETÇİLİK, HÜMANİZM ve ÖTESİ

### 1. Kültür-Millet-Milliyetçilik

Türkiye Cumhuriyetinin felsefi, ideolojik, sosyolojik varlığının, kültür ve millet üzerine bina edilmiş olduğu bilinen bir şeydir. "Bir millet olmayan, milli bir kültüre erişmeyen cemiyette, artık diğer ilkelerin gerçekleşmesine imkân kalmaz. Bu, zaruri toprak veya zemine sahip olmadan çiçek veya bitki yetiştirmeye benzer"[1]. Atatürk'e göre "Türkiye Cumhuriyetinin temeli kültürdür"[2].

Antropolojik anlamda da sosyolojik anlamda da kültür, millet denilen toplum tipiyle bütünleşmiştir. "Millet tarihi gelişmelerin mahsulüdür."[3] Atatürk'ün Türk milletini tarifi çok sade ve pratiktir. "Türkiye Cumhuriyetini kuran Türk halkına Türk Milleti denir."[4] Biraz tafsilata giren Atatürk'e göre "bir cemiyete millet diyebilmek için, tamamen veya kısmen bir arada bulunması gereken şartlar şunlardır: 1- Siyasi birlik, 2- Dil birliği, 3- Vatan birliği, 4- Irk ve menşe birliği, 5- Tarihi yakınlık, 6- Ahlaki yakınlık. Fakat ona göre her millet ayrı mütalaa edilebilmektedir ve unsurlar tahlil edilebilir, bazısının yerine diğeri geçebilir. Mesela tarihi yakınlık, coğrafi, kültürel beraberlik, ırkı aşabilir. Fakat vazgeçilemeyecek unsurlar vardır. Millet zannedilen veya millet denen birçok toplum Atatürk'e göre millet değildir. Ancak Türk Milleti bütün şart ve unsurları kâmilen taşıyan bir millettir."[5]

Atatürk'ün millet tarifi, bu işle meşgul olmuş uzmanların tariflerine, ilmin ve tecrübelerin verilerine uymakta mıdır? Atatürk'ün millet tanımındaki ihtilafı, önemli bir konuda, din konusunda olmuştur: Bazı fikirlerini gözönüne alırsak, bunda da kesin bir şey söylemek zorlaşır.

İlmin ve tarihi tecrübenin verileri, milletin suni olmadığı yolundadır. Milletin ve bununla ilgili bütün konuların, din ile, evrensel olanlarla problemleri henüz bitmemiş, belki yeni başlamış bulunmakla beraber, şu ana kadar milletin zorla ve

---

[1] Mümtaz Turhan, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*, 18.
[2] A. Afetinan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, 261.
[3] Şevket Süreyya Aydemir, *İnkılap ve Kadro*, 157.
[4] *A.E.Y.D.K.D.*, 351.
[5] *A.E.Y.D.K.D.*, 371 vd.

dayatmayla oluşmuş olduğunu söylemek doğru görünmemektedir. Fakat bunun böyle olması problemlerin olmadığını göstermez. Evvelemirde "millet tabii bir olaydır. Biyolojik benzerliklerden kaynaklanan, dil, mesken, din ve kültür gibi nitelikli bir takım tecrübi özelliklerle tanımlanır, belirlenir. Sonra kendi kaderini tayin etme hakkı bunu tamamlar."[1] "Bir milliyette birlik meydana getirmeyi sağlayan genel amiller, din, mesken, örf ve adetler ve özellikle dildir."[2] Cemiyet kavramıyla millet kavramını eşleştiren, başka deyişle yer değiştirten Ziya Gökalp'e göre, "bugün insanlık, kendi ifadesini milliyet kavramında bulmaktadır."[3] "Her kavim millet olmaya çalışan bir milliyettir."[4]Fakat her kavim millet olamamıştır. Millet olmanın şartları vardır. Bu şartlar oluşmamışsa ve gerçekleşmemişse, kavim, etnik grup şeklinde ancak bir milletin unsuru olarak kalır. "Sanayi çağında milli kültürler (Gellner buna üst kültürler diyor) nihai olarak etkin bir biçimde varlıklarını sürdürebiliyorlar. Halk (folk) kültürleri ve küçük gelenekler, ancak dil ve folkloru koruyan toplumlarda suni olarak yaşayabilirler."[5]

Milletin tanımlarını şöyle bir tasnife tabi tutmuşlardır: "1- İradeden yola çıkan kültür tanımı. Millet, bir topluluk halinde var olmayı kendi iradeleri ile seçen gruptur. 2- Ortak kültürden yola çıkan tanım. Milli kimliğin ortak kültürle tanımlanabileceği. Bu iki yol tıkanırsa, üçüncü yol şudur: 3- Milliyetçilik çağı. Milletleri meydana çıkaran, milliyetçiliktir. Fakat bu da suni bir ideolojik icat değildir."[6] Üçüncüsü ancak eski medeniyetler kurmamış İç Afrika gibi iptidai topluluklardan çağa uymak isteyenleri izah edebilir. Birçok toplumsal şekil ve safhaları geçirmiş ve medeniyetler kurmuş ileri toplumlar, geçirdikleri gelişmelerle, özellikle sanayileşme ile, sürecin bu noktasında, millet şeklini, sosyolojik tabiatla almışlardır. N. Topçu bunu ilahi irade süreciyle açıklamak ister, "Allah'a yönelen insan iradesinin dinlendiği duraklardan birisi millettir. Milletin vücudunu teşkil eden gerçek, ruhumuzdaki millet idealinden doğdu. İdeal, gerçeği meydana getirdi"[7] der. Fakat oluşan gerçek, biçimdedir. Özü tarihle bütünleşmiştir. İdeali yaratan odur. "Geçmiş bizim karakterimizin sanatkârı, şuurumuzun yaratıcısıdır. Geçmişin bittiği yerde millet biter, insan biter. Milleti tarihten ayınnca sürü kalır."[8]

Millet teşekkülünde, iki önemli şey, dil ve tarihi geleneklerdir.[9] Ernest Renan'a göre, milletin bir içtimai sermayesi vardır ki, geçmiştedir. O sermaye şimdiki müşterek iradeyle zenginleşerek devam eder. Milletlerin varlığı, hürriyetin de teminatıdır. Eğer dünyada tek hakimiyet ve hükümranlık olsaydı, hürriyet yok olurdu.[10] Önümüze hürriyetle beraber kimlik meselesi çıkmış bulunuyor. Kimlik, farklılıkların ifadesinden çıkar. 1- Cinsin kimliği: Cinsin tabiattaki yeridir.

---

[1] Oyrind Osterud, "Ulusçuluk ve Göreceli Geri Kalmışlık", *T.İ.B.U.A.S.*, 223.
[2] Avram Galanti, "Türkleşmek Yolu", *A.D.F.H.*, 546.
[3] Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, 41.
[4] Ziya Gökalp, "Millet Nedir, Milli İktisat Neden İbarettir?", *Makaleleler VIII*, 76.
[5] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 195.
[6] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 102-106.
[7] Nurettin Topçu, *İradenin Davası*, 29
[8] Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, 120.
[9] Bk. Carlton J. H. Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din* 13-18.
[10] Bk.E.Renan, Qu'est-ce qu'une Nation? 'dan naklen Max Bonafos, *İçtimaiyat*, 359, 361.

2- Toplum kimliği: Kültürdür. 3- Ferdi kimlik: İkisinin birleşmesinden oluşan şahsiyettir.

Şahsiyet, mensubiyetle belirir. Çocukluktan yetişkinliğe doğru bu mensubiyet halkası gittikçe genişler, ama hiçbir zaman belirsizlik kazanmaz. Metafiziğe en fazla açılmış bir zihin için bile şahsiyet ve mensubiyet arasındaki ilişki kaybolmamıştır. "En büyük insaniyetçi şahsı yurdundan yöresinden uzaklaştırınız, yine yakın çevresinin hasretini çekecektir."[1]

Şahsiyette kendini idrak, asıldır. "Kendini idrak, karşısındakini idrakten fazladır ve öndedir. Tersi olursa, hele kendini idrak sıfır olursa, idrak ettiği taraf içinde eriyecektir. Kendimizi idrak, akıl ve tecrübe eseri olan ilim ve teknolojiye ve gelişmelere engel teşkil etmez. İlâveten düşmanların kuracağı pusuları öğrenmemizde yardımcı olur."[2] Bu noktada Türk kimliğinde, Osmanlıdan geçiş sürecinde, bir gelişme göze çarpıyordu. Türk kimdi? Kültür ve medeniyetin önemli merhalelerine yükselmiş bir ırk ve bu pınardan geçen kavimler topluluğuydu. Fakat Türk, tarihin ve sosyolojinin belirlediği gerçeklere uygun olarak, ırk ve kavim özelliğini aşmıştı. Daha büyük bir kimlik haline gelmişti. Ancak bu sefer temel şahsiyet unutulmaya veya belirsizleşmeye başlamıştı. "Osmanlı devleti milletsiz bir devlet, Türk halkı devletsiz bir millet"[3] olmuştu. Osmanlı medeniyetine hayran olan Yahya Kemal'e göre "Osmanlılık bir millet olmaktan uzak bir kavramdır. Gerçekte o bir Türk medeniyetidir. Osmanlılık sadece saltanata tâbi olmayı, saltanatın hizmetinde olmayı ifade eden bir kavramdı ve kullanıldığında yerinde kullanılmış oluyordu. Hükümet adamlarını ve devlete hizmet edenleri ihtiva ediyordu. Bütün müslümanlar ve bütün Türkler bu kavramın içine girmiyordu. Tanzimat paşaları, Avrupa'ya o yarım yamalak vukuflarıyla, devletin tebaasını yoğurup Osmanlı diye bir millet imal etmeye kalktılar. Mithat Paşa gibi halis Türkler bile bunun cazibesine kapıldı. İçinden çıkılmaz bir işe girdik. Müslüman Türklerden başkası da bu unvanı benimsemedi. Boşo Efendi, -ben Osmanlıyım, lâkin Bank-ı Osmanî (Osmanlı Bankası) kadar Osmanlıyım- diyordu. Kapalı çarşıda bir Hıristiyan'a -demin burada kaç kişi vardı diye sorunuz, bir Rum, bir Ermeni, bir de Osmanlı vardı- derdi. Seksen senelik bir laf olan Osmanlılık siyaseti, mütarekeden sonra bütün çehresiyle sırıttı, şimdi hatırlanması bile gülünç olur."[4]

Fazla unsurluluk ile kimlik arasındaki problemler günümüzde de mevcuttur. Fakat millet olma, kültür birliğinden dolayı, eski tip çok unsurluluktan farklı bir manâ kazanmıştır. Daha kolay ilerlemeyi, fazla unsurlu olmamada arayanlar da olmuştur. Bunlar Osmanlının çöküşünü, etnik grupların çokluğuyla açıklamak istemişlerdir.[5]

Milliyet şuuru, imparatorluklann dağılmasını kolaylaştırdı. Esasen "halktaki milliyet şuuru, askeri imparatorluklarla, evrensel dinlerle, iktisadi gelişmelerle, geniş dil ve edebiyatlarla silinmemiş, satıh altına gömülmüştü, yok olmamıştı."[6] "Milli şuur, ferdi şuur gibidir. Ona zorbalıkla uzanan eller, hakka ve hürriyete

---

[1] Yümni Sezen, *Sosyolojiye Göre Halk-Millet-Devlet*, 91.
[2] Ali Murat Daryal, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, 243-247.
[3] Niyazi Barkes, *Atatürk ve Devrimler*, 194.
[4] Yahya Kema, *Eğil Dağlar*, 63-66.
[5] Bk.Celal Nuri İleri, *Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniyye*, 126.
[6] Carlton J. H. Hayes, *Milliyetçilik*, 49.

tecavüzdür."[1] Artık "Milliyet fikri, fertlerin mensubiyet şuurudur ve bu yönde teşekkül eden milli benliklerini idraktir."[2] diye inanılmaktadır. Tarihi ve duygusal boyutuyla, psikolojik yapısıyla beraber, millet ve milliyet çağdaş bir durum kazanmıştır. "Eski tarım kültür grupları, vatandaşlık, eğitim, meslek, hizmet, iktisadi gelecek gibi sahip olunacakların vaadi ile kültürel havuza dahil olmak istemektedirler."[3]

R. Tagore gibi genel olarak millet fikrine karşı olanlar milleti şöyle tanımlamak istemişlerdir. "Millet, sosyal bir varlık olarak insanın kendiliğinden bir nefs ifadesidir. İnsan ilişkilerinin tabii bir düzenlemesidir ki bu suretle insanlar işbirliği içinde hayat idealleri geliştirebilirler. Siyasi maksadı, nefsi muhafazadır."[4] Bunun için millet ve milliyetin, mutlak şartı değilse bile onu tamamlayan diğer bir boyutu karşımıza çıkar. Bu, devlettir. Hegel'e göre, tarihte millet olarak var olabilen halklar, daima bir devlet egemenliği kuran halklardır. Diğerleri tarihsiz milletlerdir.[5] "Bir halk kitlesi, devletini kurduğu zaman millet olur."[6] Devletle millet, devletle kültür aynı şey olmamakla beraber, "Kültürün devlete ihtiyacı olduğu gibi, devletin de vatandaş grubunun türdeş bir kültürle damgalanmasına ihtiyacı vardır."[7] Devlete inanmayanlar, modern devletten fazla şikâyeti olarılar veya Marksist ve anarşistler gibi devletin bulunmasını istemeyenler, belki millete geçici olarak tahammül göstermekte, nihai gerçekte millete karşı çıkmaktadırlar. Halbuki "milleti olmayan bir insanı düşünmek, çağdaş hayal gücünü çok fazla zorlamaktır. Milleti olmayan bir insan, gölgesi olmayan bir insan gibidir. Bu zat, tanınmazlıktan gelinir. Bilinen kategorilere aykırı düşmekte ve tepki uyandırmaktadır."[8] Her etnik grup millet olamayacağına göre, millet "kendi şartlarına bağlı olarak oluşmuştur."[9] Onu çağdaş olarak meydana getiren unsurlar, kültür, şartlar ve sanayileşmedir. "Ortak kültür, bir milleti tanımlayan unsurdur. Ancak çağın gereği , bu ortak kültürün, evrensel okur yazarlık gibi incelikli bir kültür olması gerekmektedir. Bir milli kültür, ortak kültürle tabii sosyal birim haline gelmekte, onun siyasi koruyucu kabuğu devlet olmadan, varlığını sürdürememektedir."[10] Millete ait ortak kültüre, milli kültür, ana kültür, hakim kültür adlarının hepsini verebiliyoruz. Gellner gibi buna üst kültür diyenler de olmuştur. Milli kültür, ortak kültürü ifade ettiği için üstkültür kavramı kullanılmıştır ama, sosyoloji bugün üst kültürü, kültür üst sistemi, ideal kültür, yani müşterek din veya felsefe yahut ideoloji dairesi, diğer deyişle ümmet kültürü manâsında kullanmaktadır. Bu bakımdan "dinler eski üst kültürler"[11] değil, bilakis daha çok canlanan, daha çok ihtiyaç duyulan üst kültürlerdir. Bu üst kültürler milli kültürün üstünde durmaz, içine nüfuz etmiştir, ancak başka bir sosyal tipi de bünyesine

---

[1] Nélia Pavlova, *Au Pays du Ghazi*, 221.
[2] Ahmet Temir, "Giriş ve Enstitü Üzerine Bilgi", *Konferanslar I*, 14.
[3] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 89-90.
[4] Rabindranat Tagore, *Milliyetçilik*, 54-55.
[5] Bk.Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 194.
[6] Sadi Irmak, "Atatürkçülüğün İlkeleri", 87.
[7] Ernest Gellner, *Uluslar ve Uulsçuluk*, 220, 228.
[8] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 26-27.
[9] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 27,232.
[10] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 73, 229, 232.
[11] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 196.

aldığı için üsttürler ve aynı zamanda ideal kültürlerdir. Milli kültür, belirli bir sosyal ve türdeş tipe ait kültürdür.

Türkiye Cumhuriyeti, üst kültüre değil ama milli kültür şuuruna dört elle sarıldı. Bu şuur Batıda olgunluğunu bulmuştu. Devrimcilere göre "kabile ve kavmiyet hissinin milliyet fikrine yükselmesi, Doğuda değil, Batıda meydana gelmişti."[1] Gerçi çok önceleri, mesela 7. yüzyılda Çin esareti, Türklerde milli bir şuur doğurmuştu,[2] fakat bu şuur hem asırlarca tekrar uyuşturulmuştu, hem çağımızın modern ve ideolojik manâsını ifade etmiyordu. Devrimciler, heyecanla yeni fikri bağırlarına bastılar. Diyorlardı ki "bizi hakiki saadete, asıl gayeye götürecek güzel, serin ve rahat yol, yıllardır özlediğimiz milliyet yoludur. Biz onu bulmak için çok çile çektik. Bundan sonra vazife doğrudan doğruya sanatın ve estetiğin olacaktır."[3] Devrimcilere göre henüz bu vadide reşit değildik ama bu bir milli Türk Rönesans'ı olacaktır. Atatürk'e göre "tarih, olaylar ve gözlemler, insanlar ve milletler arasında hep milliyetin hakim olduğunu göstermiştir. Milli benliğini bulmayan milletler, başka milletlerin avıdır."[4]

Kültür ve millet gerçeği Cumhuriyet kuruculanna ve seçkinlerine egemen olunca, milliyetçilik, devrim ilkelerinden biri haline geldi. Görünüşte yeni devletin baş ideolojisi oldu. Çünkü "sembol sisteminin çalışması dediğimiz kültür gerçeği, ideoloji gerçeğiyle yakından ilişkilidir."[5] Bu ideoloji yukarıdan dayatılan bir şey değildi. Tarihi ve sosyolojik bir sürecin yansımasını ifade ediyordu ve "milliyetçilik duygusu, bağımsızlık mücadeleleri denilen milliyetçi hareket içinde gelişmişti."[6] "Dışarıdan yabancı saldırılarına, yabancı hakimiyetine, içerden yabancılaşma akımlarına karşı milli bünyenin tabii tepkisi"[7], yani savunma hareketi olarak kendini daha kolayca gösteriyordu. Ama o, "yalnız dışa karşı direnme ve bağımsız olma anlamına gelmez"[8], bir ideoloji anlamını da ifade etmektedir. Belki tepki ve savunma, bu ideolojiyi beslemiştir. Bilindiği gibi "İlim şüpheden, ideoloji ıstıraptan doğar."[9] "Hayat şartlarının, milli kültürün milliyetçiliği zorlayıcı kılıp kılmadığı önemlidir."[10]

Meseleyi sosyal hayatın tahlillerine çekersek, milliyetçilikte üç temel boyut bulunduğunu görürüz. 1- Duygu boyutu. Biz şuuru ve diğerleri ile sonuçlanır. 2- İdeoloji. Milli duygu zayıfsa güçlendirir. 3- Toplumsal hareket. Milli devletle sonuçlanır.[11] Tarih ve kültür birliği bunların hepsinin ana rahmidir. Boyutlar ve

---

[1] Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devletinin Öncüleri, 1928 Yılı Yazıları*, 4.

[2] Bk.Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, IV, 34-41.

[3] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, "Edebiyat ve Milli Cereyan", *D.Y.K.M.M. ve G.M.K.*, 877-880.

[4] 20 Mart 1923'de Konyalı Gençlere Yaptığı ve 26 Mart 1923'de Hakimiyet-i Milliye'de yayımlanan Konuşmadan, Turan Feyzioğlu, *Atatürk ve Milliyetçilik*, 10.

[5] Şerif Mardin, *İdeoloji*, 18.

[6] Arnold J. Toynbee, Türkiye Tarihi, 156; George S.Harris, Türkiye'de Komünizmin Kaynaklan, 50'den naklen Orhan Türkdoğan, *Değişme, Kültür ve Sosyal Çözülme*. 12.

[7] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 15.

[8] Dankwart A.Rustov, "Atatürk, Populism and Democracy", *A.A.M.D.*, 142.

[9] Remzi Oğuz Ank, *İdeal ve İdeoloji*, 23.

[10] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 208

[11] Bk.Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği*, 3-5.

unsurlar tek başlanna milliyetçiliği ifade edemezler, yahut teker teker alındığında sakıncalar doğabilir. Tepki ve savunma hareketi evrensel olduğu halde, milliyetçilik sadece ideoloji olursa, başka ideolojilerle çatışır. Sırf duygu boyutuyla ifadeye kalkıldığında, akılcılıktan, ilim ve teknolojiden, çağın gereklerinden mahrum yöne götürebilir. Irk ve kavim zeminini milliyetçiliğe hakim kılarak bu yönde aşınya götürüldüğünde veya milliyetçiliğin her şeyin önüne geçirildiğinde, insanlıkla ve dinle çatışabilir. "Milliyetçilik siyasi birim ile milli birimin üst üste çakışmalarını öngören bir siyasi ilke" halinde belirmiştir. Siyasi oluş sonuçtur ve gerçekçiliktir. Zaruri hatta normal şartlarda o, temsil ettiği Benlik için, onu aşanlar için yapıcıdır. "Fikirlerin suni bir sonucu değildir. İnsanoğlunun şuuru, yanlışlıkla sınıflara yatacak yerde milletlere yatmış olamaz, yanlış mesaj alınmamıştır"[1] "Bir olgu olarak bir dizi toplumsal şartın içinde vardır."[2] Düşünce olarak da "milli çıkarlar ve milli değerlerin korunması üzerine kurulmuş"[3]tur. Aynı zamanda "insan hayatının daimi bir parçası olan vatanseverliğin çok belirli bir türüdür"[4] "Hiçbir şey milliyetçiliğin önemsiz olduğunu işaret etmez. Gizli bir icat da değildir"[5] "Bir toplumun zedelenmiş gururuna karşı bir tepki"[6] olarak da belirir. Fakat bir tepki hareketinden ibaret değildir ve öyle kalmaz. Çünkü tarihi kökü vardır, benzeme ihtiyacı vardır, türdeşlik duygusu vardır. "Türdeşliğe duyulan ihtiyaç milliyetçilik olarak yansımıştır. Milliyetçilik kasten, kültürel bir kudret ihtiyacı içinde türdeşliği kabul ettirmiş değildir."[7] Ama kaçınılmaz zorunlulukların dayatmaları söz konusu olabilir. Bu zorunluluk, tarihten, çağdan, dolayısıyla devletten gelebilir. Yahya Kemal'e göre halk çocuk gibidir. Yaşını başını almış insanlardan daha hararetli bir şekilde, ailesini sever. Lakin heva ve heveslerine, oyunlanna, eğlencelerine bir daldı mı, tamamıyla unutur, kayıtsızlaşır."[8] Bu bakımdan tabii duyguya bırakılmamış, bir ideoloji, hatta bir siyaset gerekmiştir. Fakat her halûkârda suni bir icat değildir. Nurettin Topçu'ya göre "milliyetçiliğin, birilerinin kafasında doğduğunu, yani yukarıdan telkin edildiğini iddia edenler, milletten ve tarihten habersizdirler."[9] "Gerçek var olan, kültürlerdir."[10] Kültürle siyaset, tarihle siyaset ve nihayet milletle siyaset örtüşmüştür ve milliyetçilik siyasetle hemhal olmuştur. Çünkü o, "geleneğe uyum konusunda seçicidir, akılcıdır, olanın ötesinde bir meşruiyet temeli arar."[11] "Birinci dünya savaşı sırasında, İngiltere, Fransa ve Almanya gibi ülkeler, Avusturya, Macaristan ve Türkiye'yi mağlup etmek için milliyetçi fikirleri teşvik ettiler. Fakat sonuçta milliyetçilik, onu kendi çıkarı için kullanan ülkeleri mağlup etti."[12] "Geçmişte kültürle siyaset pek çakışmazdı. Yöneticiler kimliklerini, kendilerini aşağı tabakalardan ayn tutarak, yöne-

---

[1] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 212-213.
[2] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 206-207.
[3] Ünsal Yavuz, *Atatürk ve Çağdaşlaşma*, 64.
[4] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 224-225.
[5] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 92.
[6] Oyvind Osterud, "Ulusçuluk ve Göreceli Geri Kalmışlık", *T.İ.B.U.A.S.*, 239.
[7] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 89-90.
[8] Yahya Kemal, *Eğil Dağlar*, 99.
[9] Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, 50.
[10] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 94.
[11] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 218.
[12] W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, 179.

tilenler ise aynı düzeydeki komşu birimlerden farklı göstererek tanımlarlardı."[1] Fakat artık milliyetçilik, "hiyerarşinin en üstü ile en altını bir araya getirmiştir. Milliyetçilik ferdi esas almıştır."[2] Atatürk'e göre milli bir hareket için milli bir fert olmak gerekir. Yani ferdin toplum içinde erimesi, milliyetçilik değildir. "Bir gruba mensup olma ve ferdin bir bütün olarak millette yok olması manâsına alınan bir kavmiyet"[3] milliyetçiliği ifade etmez. Geleneğin ve bunu taklidin sürekli tekrarı, fert ile onun toplumu arasındaki dinamizmi zorlaştırabilir. Gabriel Tarde'a göre gelenek atalan taklit, moda çağdaşları taklittir. Atalan taklit, bir tecrübe birikiminin ve istikrarın oluşturduğu huzuru verebilir. Millî dediğimizin de önemli bir temelidir. Mahzuru ise yenileşmeye ve fert dinamizmine zorluk çıkarabilmesidir. Genel karakterini bozmadan bir gelişme ve yenilenme sağlanabilirse, en uygunu bu olur. Çağdaşlara gelince, bunlar yabancı olabilmekte ve yabancılaşmayı doğurabilmektedir. Çağdaşları taklitte de taklidin genel kanunları geçerlidir. Çok hızlı değiştiğinden ve çeşitlilik arz edeceğinden, huzursuzluklara sebep olabilir. Sosyal süzgeç güçlüyse ve seçmede akla yer veriliyorsa, faydalı olabilir. Fakat her zaman geleneklerle çalıştığından, sosyal problemler eksik olmaz

Milleti, millileşmeyi ve milliyetçiliği, sanayileşmeye bağlayabilir miyiz? Bağlılıkları elbette mevcuttur fakat bu bağlılık, sanayileşmede gerçek olduğuna göre, iki gerçeğin zaman ve şartlardaki tezahürü şeklindedir. "Milliyetçi ilkelerin gerçekleşmesi, sanayileşmenin ilk çıkışının önşartı değildi, ancak onun yayılmasının bir sonucuydu."[4] "Sanayi öncesi bir dünyada, kültür şovenizminin, modern siyasi hedefi ve emelleri yoktur. Ancak tarım toplumunda zaman zaman modern milli devleti andıran birimlerin ortaya çıktığı reddedilemez. Bu tür birimler, bazen ortaya çıkarken, modern dünya için bir zorunluluktur."[5]

Sanayileşmenin artıları eksileri, getirdiği götürdüğü, çelişkileri, millete ve milliyetçiliğe de yansımaktadır. "Sanayi toplumu, daha sessiz ve daha sakin bir milliyetçiliğin içinde varolabileceği bir toplum olabilir."[6] "Sanayi toplumunun ortak iktisadi alt yapısı ve bunun kaçınılmaz belirtileri, insanların kültüre bağımlı olduğunu ve kültürün merkezi cihazlar tarafından korunup hizmet gerektirdiğini göstermeye devam edecektir. İnsanlar sürekli ve karmaşık bir eğitime borçlu olmaya devam edecektir. Siyasi birimlerin ve sınırların tanımlanması, kültürlerin dağılımını gözden uzak tutamayacaktır. Ufak ve zararsız istisnalar dışında, milliyetçiliğin siyasi birim ile kültürün çakışması yolundaki zorunluluğu geçerli olmaya devam edecektir. Bu açıdan baktığımızda insan, milliyetçilik çağının sona ereceğini beklememelidir. Fakat çelişkilerin keskinliğinin azalması beklenebilir."[7]

Türkiye Cumhuriyeti kadroları, çağın getirdiklerini idrak etti, bazen el yordamı ile, bazen şuurlu olarak, fakat her alanda olduğu gibi çelişkilerle birlikte, bazen aşırılıkları deneyerek oluşuma kendini uydurmaya çalıştı. Ona orijinal katkılarda bulunmak da istedi. Millet kavramı, asla taviz verilmeyecek bir hayatilik anlamı taşıyordu. Atatürk'e göre, "dünya yüzünde Türk milletinden daha

---

[1] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 94.
[2] Dankwart A.Rustow, "Atatürk, Populism and Democracy", *A.A.M.D.*, 142.
[3] Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, 115.
[4] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 187.
[5] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 225.
[6] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 202.
[7] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 200-201.

eski, ondan daha temiz bir millet yoktur."[1] Fakat bunu hayalperest bir genişlikte tutmak istemedi, gerçekliği tercih etti. "Vatan geçmişin, büyük atalann mukaddes miraslarını muhafaza edebilecekleri, zenginleştirebilecekleri yerdir. Birçok yer Türk'e yurtluk etmiştir. Fakat Türk milleti, bugünkü yurdundan memnundur. Mirası burada muhafaza edebilir ve zenginleştirebilir."[2] Böylece Turan fikrinden ayrılmış oldu. Turan fikrini kesin olarak reddetmiyor, zamana bırakıyordu.

Cumhuriyet seçkinlerine göre, yeni devletin milliyetçilik anlayışı da farklıdır. Sırf geçmişe dayanan, gelenekçi, geçmişe tapan, vatan sevgisini kutsallıkla birleştiren, adeta ilahi bir manâ kazandırılmış milliyetçilik, onlara göre metafizik ve mistik bir milliyetçiliktir. Mistisizm, iradeyi zaafa düşürebilirdi. Alınacak örnek de geçmişte yoktu. Gerçekçi ve uygulanabilir bir milliyetçilik tutarlı olurdu. Bu milliyetçilik hareketi aynı zamanda bir Türk Rönesans'ıdır ve ilmi izahı da bulunur.[3] Bu anlayış üzerinde durmuş olan Yakup Kadri, tarih ve dil tezlerinde aynı anlayışı devam ettirmemiştir. Katolik devletlerde Germen ırkının veya bir başkasının öne atılışında olduğu gibi bütün milliyetçiliklerin, bütün büyük hareketlerin bir efsane üzerine kurulduğunu anlatır. Çünkü ona göre mücerret hakikat diye bir şey yoktur.[4] Bu ikinci zihniyet, gerçekleri ve gerçekçi olmayı sadece kullanmış, belli mistisizmlerin yerine başka mistisizmler koymak istemiştir. Osmanlıdan gelen çizgi, kemale ermemişti ama gerçeklerden uzak görünmüyordu. "Mehmet İzzet'e göre milliyetçilik, halkçılık mefkûresinin zaruri bir müttefikidir."[5] Cumhuriyetin temel ilkeleri arasında olduğu iddia edilen ve milliyetçilikle açıklanmak istenen halkçılık, gerçekte Batıcılığa mağlup edilmişti. Gerçi Atatürk'te milliyetçilik fikriyatı sadece Batıdan zihniyet aktarımı ile oluşmamış gösteriliyordu. Duygusal bir kaynağa da malikti. Başka milletleri öven ve Türklüğü aşağı gören, Türk'ü bir azınlık ve asil olmayan bir kaba unsur gibi telakki eden Osmanlı zihniyetine, Mustafa Kemal şahit olmuş, kendine olan güven duygusu teşekkül etmeden hiçbir yere varılamayacağı kanaatini beslemiştir."Milli devlet olma imkânlarına kesin katkılarda bulunan milliyetçilik"[6] kanaatı Mustafa Kemal'e ve diğer seçkinlere hâkim olmuştur.

"Kadrocu"lar, milliyetçiliğin iktisadi anlamını ortaya koymaya ve Türkiye için bunun Batıdan ayrılan yönünü ifadeye çalıştılar.[7] Sosyalist devrimlerle Türkiye milliyetçiliğini birleştirmeye çalışıyorlardı. "Türk milliyetçiliği dışanya karşı anti-emperyalist, içeriye karşı anti-kapitalisttir"[8] deniyordu. Batı Avrupa'da ve diğer yerlerdeki milliyetçiliklerin ortaya çıkış şartları ve nitelik değiştirmeleri doğrudur ve bunun üzerinde çokça durulmuştur.[9] Bizde solcu devrimciler milliyetçiliği sol ideolojilerle, sağcı milliyetçiler, din ve manevi değerlerle birleştirmeye çalıştılar. İki tarafın tenkit ve değerlendirmeleri kendi istikametlerinde oldu. Belki müşterek nokta, milliyetçiliğin tamamen ve sürekli olarak kendi içine kapalı bir sistem

---

[1] *A.E.Y.D.K.D.*, 351.
[2] *A.E.Y.D.K.D.*, 353-354.
[3] Bk. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Atatürk*, 79-83.
[4] Bk. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Atatürk*, 85-90.
[5] Mustafa Şefik Tunç, "Milliyet Mefkûresi Nedir?", *A.D.F.H.*, I, 106.
[6] Suna Kili, *Cumhuriyet Halk Partisinde*, 67.
[7] Bk.Vedat Nedim Tör'den naklen Emre Kongar, *Atatürk ve Devrim Kuramları*, 427.
[8] Şevket Süreyya Aydemir, *İnkılap ve Kadro*, 166.
[9] Bk.Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği*, 5 vd.

olamayacağıydı. Sağcı milliyetçilere göre, din ile milletleşme sürecini birbiriyle çatıştırmanın hiçbir anlamı yoktur. Batıdaki süreçten ve dayatmalardan bizi ayıran nokta bu olabilir. "Dar manâda devrimci, mukaddeslerine bağlı olmadığı için asla milliyetçi sayılmaz. Milliyetçi aynı zamanda muhafazakârdır. Milliyetçi muhafazakâr değildir demek, millet hayatında ne dil, ne ırk, ne vatan, ne iktisat beraberliği, ne din mukaddesliği tanımamak demektir. Bunlar gidince ortada milliyet kalmaz."[1] Kendi içine kapalı kalmaması da ancak evrensel din ile sağlanacaktı. Dindar milliyetçilerin bu yorumlarına karşılık, devrimci milliyetçiler, sosyalist akıma iltihak ettiler."[2]

Irkçılık, hem kendi içine kapalı kalmanın başta gelen müsebbibi, hem milliyetçiliğin baş belası olmuştur. Irkçılık, psikolojik gücünü mitosçu felsefelerden almıştır. Onu, kültür meselesine, çağa uygun olarak, milliyetçilik şeklinde terbiye edebilmek ve ırk gerçeğini istismar etmeyen bir gerçekçi zemine oturtabilmek için çok uğraşılmış, hâlâ bu tam olarak başarılamamıştır. Bilinen odur ki, şuurlandırılmak etnik grupla sınırlı ise, yapılan ırkçılık olur. Şuurlandırılmak istenen millet ise milliyetçilik olur. Millette kültür bütünlüğü olduğu için ırkçılıktan ayrı bir yol izlenir. Bu demektir ki millet anlaşılmadan ve kabul edilmeden milliyetçilik de anlaşılamaz ve kabul edilmez.

"Atatürk ırkçı olmamıştır ama Türk halkının beyaz ırka mensup olduğunun, asrımızın ilmi delilleriyle ortaya konmasını istemiştir."[3] Durum tespiti ve ilmi merak, ideolojiye dönüştürülmemiştir. Milliyetçilikle ilgili hatalar başka alanlarda yapılmıştır. Türkiye Cumhuriyetinin en güçlü tarafı, en olumlusu ve temeli görünen milletleşme ve millileşme gayreti, yanlış değerlendirme ve yönlendirmelerle yara almış, gedikler açılmıştır. Dinin dışlanmak istenmesi, milliyetçiliği daraltmış, gıdasız bırakmış, uçlara itmiştir. "Tabii olgular, kendi tabiatı içindeki dini dışlayarak yere çakılıp kalmıştır."[4] "Sahibinin kişiliğini aksettiren ve milli bir müessese olan sanatta uzun süren taklitçilik, sonra devrimcilik yollarından gelen gerileme, Batıdaki son soysuzlaşmanın akisleri, üst üste gelmiş, milli sanatımız çökmüştür."[5] "Geçmişe karşı sert davranışlarla milliyet kavramının muhtevası hızla daraltılmıştır. Bazı unsurları bir yana bırakılıp, kayıtsız, şartsız Batı örneklerine doğru gidilmiştir. Her türlü taklitçilik ve yabancılaşma hızla artmıştır."[6] Milliyetçilikten ayrılamaz olan "halkın iradesi yorumu" saptırılmış, halktan uzaklaşılmıştır. Milliyetçilikle olan ilgisi ancak din dışında ve bir başka türlü değerlendirilebilecek olan hümanist felsefeye kapılmış olanlar, meseleleri daha çok çıkmaza sokmuşlardır. Aşırılıklar ve hatalar yabancılaşmayı, kendinden uzaklaşmayı, toplumun her kesimine musallat etmiştir. Çünkü "değişik etkilerde aşırılık, milli şuur için, harcanan çabalara rağmen, yabancı kültürün zaferini kolaylaştırır."[7]

Hatalar azaltıldığı, aşırılıklar giderildiği takdirde, "Türkiye'de gelecek şansı olan fikir akımı yine milliyetçiliktir."[8]

---

[1] Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizn Esaslan*, 223.
[2] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 176.
[3] A. Afetinan, *Ellinci Yılında Tarihten Geleceğe*, 12.
[4] Oyvind Osterud, "Ulusçuluk ve Göreceli Geri Kalmışlık", *T.İ.B.U.A.S.*, 223, 229.
[5] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 52-54.
[6] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 15-16.
[7] Paul Gentizon, *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu*, 69.
[8] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 16.

2. Kültür ve Medeniyet, Medeniyet ve Milliyetçilik

Kültür ve millet gerçeği bizi milliyetçiliğe götürüyordu ama bir de medeniyet meselesi vardı. Kültürün ve milliyetçiliğin bununla ilgisi neydi? Türkiye Cumhuriyeti için medeniyet meselesi de millet gibi, kültür gibi hayati bir mesele idi. Türkiye Cumhuriyeti kadroları, kültür ve medeniyet ilişkisinin nazari tartışma ve çıkmazlarından kendini kurtarabiliyorlar mıydı? Tartışmaların neresinde yer alıyorlardı? Bilinen tartışma, kültür ve medeniyet farklı mıdır, aynı mıdır, tartışmasıdır. Bu, Türkiye Cumhuriyeti seçkinleri için, yeni devlet için neden önemlidir? Kültür ve medeniyet aynı ise, biz Batı medeniyetine girdiğimizde onun kültürüne de girmiş olacağız. Yahut kültürümüzün devamı olan medeniyetimizi değiştirmeyeceğiz ve Batı medeniyetine değil, sadece müşterek teknik ve fenne dahil olacağız, milliyetçiliğimizi de buna göre yorumlayacağız demektir. Kültür ve medeniyet farklı ise, Batılılaşma daha kolay olacak, ancak milli kültürde yine de problemler zuhur edecektir. 18. ve 19. yüzyıllarda bugünkü manâlarını kazanmış olan kültür ile medeniyet, bazen aynı, bazen farklı manâlarda kullanılmış, ama aralarında kavram mücadelesi hep olmuştur.

İkisinin de yüzden fazla tarifi yapılmıştır.[1] Hümanizme daha çok hizmet eden ilim dallarından biri olan antrolopoloji nazarında kültür ve medeniyet aynıdır. Antropoloji, medeniyet kavramı için de kültür deyimini kullanır. Çünkü ikisi de insanda ve onun ürettiklerinde birleşmektedir. "Bütün medeniyetler, kültürün özel halleridir, muhtevalarındaki karakterlerin oranı ve kalıplaşma karmaşıklığı bakımından farklıdırlar, nitelik bakımından farklı değildirler."[2] Antropolojinin bu yorumu, gerek hümanizmin, gerek Batının kültür emperyalizminin işine yarayacaktır. "Kültür, zamanımızda siyaset gibi, askerlik gibi tesir ve tehdit vasıtaları arasına girmiştir."[3]

Medeniyet kelimesi büyük kültürlerde şehirleşme anlamındadır. Arapça Medine (şehir) kelimesinden medenilik (medinelilik), yani şehirlilik kavramı üremiştir. Batı dillerindeki civilisation da, Latince civitas (site:şehir) kelimesinden gelmektedir ve Yunanca Polis karşılığıdır. Her iki dil grubunun anlam hedefi, sosyolojik anlama uyar, çünkü siteler (medineler), ilk cemiyet örnekleridir ve medeniyet, cemaat tipi topluluktan cemiyet tipi topluluğa geçiş anlamını kazanmıştır. Ancak kültür ikisinde de söz konusudur, sadece genişleme ve unsurların sıra değiştirmesinden, zihin üretimi ve insan davranışının tabiata yakınlık-uzaklığından bahsedilebilir. "Kültür ziraatı akla getirir, medeniyet şehri hatırlatır. Kültürün üretilebilmesi ve diğerlerine aktarılabilmesi için, ilkel de olsa bir tekniğe, eğitime gerek vardır. Medeniyet köylünün kulübesinde başlar, ama çiçeğini ancak şehirde verir. Medeniyetin iktisadi, biyolojik (ırkî ve psikolojik), sınai, siyasi, ahlaki, dinî, zihni, ilmi, estetik temelleri vardır. Medeniyet, kültürel yaratmayı harekete getiren sosyal bir düzendir."[4] Medeniyet kavramına bir teşkilatlanma, düzenleme kavramı sokulmuş oluyor ki, tartışmaya sebep teşkil eden hususlardan biri budur. Gerçekte medeniyet de kültür gibi bir kazanımdır. İnsan kültürlü olarak doğma-

---

[1] Bk.Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 91-93.

[2] Ralp L.Beals ve Harry Haryer'den naklen Nermin Erdentuğ, *Türkiye'de Çağdaşlaşma, Eğitim ve Kültür Münasebetleri*, 49.

[3] Emin Bilgiç, *Milli Kültür Davamız*, 40.

[4] Will Durant, *Medeniyetin Temelleri*, 15-20 vd.

dığı gibi, "medeni olarak da doğmaz. Hayvanlar gibi içgüdüleriyle taşımaz ve nakletmezler. Onlar sahip olduklarını verasetle kazanırlar."[1] Kültür verasetinin kanunları, biyolojik verasetinkinden farklıdır. Medeniyete gelince "karmaşık bir mirastır. Sayısız farklı kültürlerin sentezidir."[2]

Kültür veya medeniyet çoğul kullanıldığında, "özel", "genelin" üzerinde zafer kazanmış oluyor. Kültür ve kültürler, medeniyet ve medeniyetler denince, bunlardan birinciler bütün insanlığa ait görünüyor, ikinciler zaman ve mekânda dağılmış oluyor. Çoğullar, yani özeller, gerçekliği ve objektifliği taşıyor, diğeri nazari ve genel birer kavramı ifade ediyor. Fakat bu sefer, evrensellik, sosyallik, ahlakilik ve fikrilik, kısmen de olsa ihmalediliyor.[3]

Bir anlamıyla medeniyet tabii halin, tabiata uygun ve orada başlangıç halinde yaşamanın karşıtı olan bir durumu anlatıyor.[4] Böyle alınınca da medeniyet ile kültür aynı şey olur. Çünkü kültür de insan üretimi olup, tabiat haline eklenmiş ikinci bir tabiat gibidir ve ilerlemeyi ifade eder. Fakat bir tarafıyla da kültür, "bir tutkudur. Varlığımızı ilgilendiren bir davranış, insana inanıştır. İnsanın kendi nefsini fethetmesidir. Kültür sayesinde insanlar, acılarını yenebilir, hayatlarını yüceltebilirler. Bugününü zenginleştirebilirler."[5] Mac Iver, "kültür biziz, medeniyet yaptıklarımızdır"[6] derken ayırımın tohumlarını atmış olacaktır. Şekil ve muhteva bakımından ilişki kurulmuştur. "Her medeniyetin bir şekli, bir de muhtevası vardır. Şekli, genel, müşterek ve milletlerarası olan kısmıdır. Muhtevası da özel, mahalli ve milli olan unsurdur. Bir medeniyete dahil olmak, onun yalnız şeklini almak ve zaten kendisinde mevcut olan muhtevayı o şekle ilave etmek demektir."[7] Ziya Gökalp de benzer yoruma gitmişti. Ali Şeriati'ye göre medeniyet kültürün devamıdır. İnsanın gelişmesidir. "İnsan, yeteneklerinin geliştiği oranda medenidir. Medeniyet zihni bir olaydır. Dolayısıyla mutlak medeniyetten söz edilemez. Böyle olunca da medeniyet aktarılacak bir olay değildir. Bir iç durumdur. İnsanın kendi kendini değiştirmesidir."[8] Bir Batılı Müslüman, medeniyet ve ilerleme kavramlarını özdeşleştirmez. Her ikisinin de sübjektifliğinden söz eder ve der ki: "Medeniyet ve ona özdeş yapılan ilerleme kelimeleri 18. yüzyılın ikinci yarısında, yani maddeci felsefenin doğuşunu gören bir dönemde ortaya çıkmıştır. Sadece maddi gelişmeye ortak olan bu kelimeler, mutlak manâda alındıklarında vehimden ibaret olur. Medeniyet ve ilerleme fikirlerine izafi manâlar verilebilir ve o zaman meşru olur. Çeşitli medeniyetler vardır, ilerlemeler vardır, gerilemeler de vardır. Batılıların medeniyet dedikleri şeye başkaları pekâlâ barbarlık diyebilir. Çünkü bunun özü, yani üst seviyede bir ilkesi yoktur. Batılıların ilerleme dedikleri şey, Doğuluların gözünde açık bir alçalma belirtisidir. Medeniyet ismine layık tek medeniyet bugünkü müdür?"[9] Atalarımız medeni oldukların-

---

[1] Aydın Sayılı, *Hayatta En Hakiki Mürşit İlimdir*, 140
[2] Lahbabi, *Milli Kültürler ve Medeniyet*, 181.
[3] Bk. Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 91-93.
[4] Bk. Server Tanilli, *Uygarlık Tarihi*, 1.
[5] Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 89.
[6] Mac Iver, The Modern State 1926, 326'dan naklen Osman Çetin, *Kültür ve Medeniyet*, 18.
[7] Hilmi Ziya Ülken, *İnsani Vatanperverlik*, 226.
[8] Ali Şeriati, *Medeniyet ve Modernizm*, 43.
[9] Renè Guénon, *Doğu ve Batı*, 22-25, 37, 38.

dan, hiç de kullanma ihtiyacı duymadığı medeniyet kelimesi, 19. yüzyılda yeni fikirlerin tesiriyle yayılmıştır."[1]

Türkiye Cumhuriyeti seçkinlerinin kültür ve medeniyet anlayışları oldukça bulanıktır. Gerek Atatürk'ün, gerek Gökalp'in bu konudaki fikirlerini anlamakta ve yorumlamakta bile, aralarında zıtlıklar vardır. Birine göre "Atatürk, kültür ve medeniyet konusunda nazari olarak Gökalp ile aynı fikirdedir. Atatürk'e göre medeniyeti kültürden (harstan) ayırmak güçtür ve lüzumsuzdur",[2] diğerine göre "Ziya Gökalp medeniyet-hars ikiliği ile Atatürk'ün karşısındadır."[3]

Atatürk nazarında kültür, "bir insan toplumunun devlet hayatında, fikir hayatında, iktisadi hayatında, ilimde, içtimaiyatta, güzel sanatlarda, ziraatte, ulaşımda yapabildiği şeylerin bileşkesidir. Kültür, tabiatın feyiziyle mesut olmaktır. Medeniyet de bundan başka bir şey değildir ve onu kültürden ayırmak güç ve lüzumsuzdur."[4] Atatürk, kültürü, antropologların, etnolog ve sosyologların aldığı şekilde almayıp, bilgilenmek, aydınlanmak şeklinde almıştır. Yani yükseğe tırmanmak isteyen bir zihin tavrı gibi görmüştür. "Türkiye Cumhuriyetinin temeli kültürdür. Kültür, okumak, anlamak, görebilmek, görebildiğinden manâ çıkarmak, uyanık davranmak, düşünmek, zekâyı terbiye etmektir"[5] dediğine bakılırsa, kültür ile kültürlenmek arasındaki farkı, kaldırmaktadır. Medeniyete "dağları delen, göklere yol alan, en uzak yıldızlara varana dek her şeyi gören ilim"[6] diyordu ki kültür ve medeniyeti bilgi, metot ve vasıtalarda, ilim tavrında birleştirmiş oluyordu. Medeniyet kavramına demokrasiyi de katacak, böylece "Cumhuriyetin temsil ettiği medeniyet tasarımı, ilmi düşünce yapısı ve demokratik yönetim"[7] olacaktır. "Biz her nokta-i nazardan medeni insan olmalıyız", "fikrimiz, zihniyetimiz tepeden tırnağa medeni olacaktır."[8] diyen Atatürk, medeniyet çerçevesini çağın kafa yapısının gerekleriyle doldurmak istiyordu ve kültür ve medeniyete, "olan" değil "olması gereken"diye bakıyordu. Kültürü de adeta medeniyete bağlı olarak alıyordu. Ona göre "çağdaş medeniyet Batı Medeniyetidir. Ancak bu, Batılıların veya Hıristiyanların değil, bütün insanlığın müşterek malıdır. Bu tek ve evrensel medeniyeti olduğu gibi benimsemek şartı ile çağdaşlaşılabilir. Devrimler de bu akılcı ve hümanist temele oturtulmaktadır."[9] Bu görüş birçok Türk hümanistinin görüşüyle çatışmaktadır. Onlara göre, Batı müşterek değil, özel bir sürecin sonucu oluşan, Yunan-Roma-Avrupa çizgisini takip eden bir medeniyettir ve diğerleri niteliksizdir. Türk, nitelikli duruma sokulmak için ya kafasını ve her şeyini değiştirecek, yahut zaten kendisinin de eskiden bu nitelikte olduğunu bilerek, unutulmuş olana dönerek değişecektir deniyordu. Atatürk, medeniyet, insanlığın

---

[1] Jacques Bainville'den naklen René Guénon, *Doğu ve Batı*, 23.
[2] A. Afetinan, *Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi*, 102.
[3] Bedia Akarsu, *Atatürk Devrimleri ve Yorumları*, 37.
[4] Hamit Zübeyir Koşay, *Etnografya, Folklor, Dil, Tarih ve İncelemeler*, 1; Mahmut Tezcan, "Atatürk'ün Eğitim Anlayışına Felsefi ve Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Atatürkçü Düşünce*, 729.
[5] A. Afetinan, *Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi*, 154.
[6] Ruşen Eşref, M.Sadullah ve N.Sadık'ın Cumhuriyet Kıraeti'nde yer alan 1925'deki İnebolu Konuşmasından naklen Maxime Rodinson, *İslâmiyet ve Kapitalizm*, 177.
[7] Özer Ozankaya, *Cumhuriyet Çınarı*, 9-10.
[8] Salih Omurtak ve Heyet, *Atatürk*, 228.
[9] İsmet Giritli, "Kemalist İdeoloji ve Nitelikleri", *T.İ.B.U.A.S.*, 301.

müşterek malıdır, müşterek birikimidir anlayışıyla, diğer hümanistlerden ayrılıyordu.

Kültürü medeniyetten ayırmazsak, diğer taraftan mutlak medeniyet fikrine kapılırsak, bir çelişki yaşamaz mıyız? Mutlak medeniyete dahil olmakla, ondan ayırmadığımız kültürün millilikle alakası kesilmez mi? Kültürü medeniyetten ayırmamak, medeniyetleri de mutlak değil, izafi ve çeşitli kılar. Müşterek saha, Roger Garaudy'nin tabiriyle medeniyetler arası diyalogla çözülebilir.[1] Yahut geriye şu kalır: Kültürün maksat ve hedefi tek ve evrensel kültürdür. Bu sefer milli kültürü ve milli ülküleri, nihayetinde böyle bir hedefle izah etmemiz gerekir. Kültürün iki değişme modeli üzerinde durulur. "a- Bir kültür sistemi içinde icat sebebiyle oluşan iç değişme modeli, b- Yayılma ve kültürleşme sebebi ile iki veya daha fazla kültür sistemleri arasındaki temaslar sonucu oluşan değişme modeli. Atatürk devrimleri yayılma örneğidir. Bir kültür kimliğinden diğer kültür kimliğine dönüştürme çabasıdır. Modernleşme, gelişme ile eşanlamlı olmuştur ve giderek toplum kalkınması halini almıştır."[2] Daha yeterli olan "yeniler, eski kültür unsurlarının yerini alacak",[3] bütün değişiklikler yayılma ile pekişecek, icat yoluyla iç değişme modeli ise o da neticede yayılmaya dönüşecek, hedef, tek kültür ve medeniyete doğru gidiş olacaktır. Artık kültür ve medeniyet gibi bir karakter farkı aranmayacaktır. Antropolojinin gayri ihtiyari telkinlerinde, kimlik, devrim ve yayılma meseleleri, çözülemez yün yumağına dönmüştür. Bunlara bir de halkçılık ve laiklik eklenince, çözüm, daha da güçleşmiştir. Halkçılık, sırf iktisadi anlamda alınmayıp, kültür kaynakları anlamını kapsıyorsa, kimlikle yine başımız dertte demektir. Laiklik ile de kültürün kalbi çıkarılıp atılmıştır. Çünkü laiklik ile önce kültür, dünyaya ait olan ve ukbaya ait olan diye, diğer deyişle, insana ait olan Allah'a ait olan diye ikiye bölünmüş, ikincisi kişinin iç dünyasına itilmiş, yani kültürden çıkarılıp atılmak istenmiştir. İster alıcı, ister verici olsun, yayılmaya açık olan diğer kültür unsurları evrensel ve hümanist tek alan olmuştur.

Atatürk, nazariyedeki tartışma, çelişki ve müphemlikleri uygulamada çözmek istiyordu. "Milli terbiye programından bahsederken, eski devrin hurafelerinden ve fıtri özelliklerimizde yabancı fikirlerden, Doğudan ve Batıdan gelen bütün tesirlerden tamamen uzak, milli seciye ve tarihimizle uyumlu bir kültür kastediyorum", "milli irfanı yükseltmeye çalışmak, en büyük emelimdir"[4] diyen Atatürk, hem mutlak Batı kültür ve medeniyetinden bahsediyor, hem başka kültürlere aktarılacak evrensel bir kültür anlayışına karşı gibi görünüyordu. Ne nazariyede, ne uygulamada tenakuzlar çözülmüş değildi. René Guénon'un, medeniyet, ilerleme, çağdaşlık hakkında şikayetçi olduğu telkin cinsinden bir telkine mi kapılmışlardı? Guénon der ki: "Düşünceyi ifade etmekten ziyade düşünce boşluğunu doldurmak için kullanılan, kalabalıkları etkilemeye elverişli, ma'şeri telkin denen faaliyeti ifa eden, medeniyet ve ilerleme gibi kavramlar, çağdaş yöneticilerin kullandıkları formüllerin hazırlandığı tezgâhta çok önemli rol oynarlar."[5] Fakat

---

[1] Bk. Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 189.

[2] Cohranne Glynn, Development Anthropology, Oxford 1971, 7-9'dan naklen Nermin Erdentuğ, *Türkiye'de Çağdaşlaşma, Eğitim ve Kültür Münasebetleri*, 50-51.

[3] Ralph Linton, The Study of Man, 1937, 30'dan naklen Nermin Erdentuğ, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 52.

[4] Salih Omurtak ve Heyet, *Atatürk*, 211.

[5] René Guénon, *Doğu ve Batı*, 26.

Türkiye Cumhuriyetinin o günkü seçkin ve yöneticilerine bir haksızlık yapmamak gerekir. Bu kavram karışıklığı, nazari ve ameli çelişkiler, bugün de giderilebilmiş değildir. Medeniyet, o gün fakirlik ve zenginlik gerçeğinden hareket ederek uygulama alanına yerleşmiş, zihniyet meselesi sanki buna eklenmiş gibidir. Bizdeki zihniyetin altyapısı, başlangıçta böyledir. Çağdaş medeniyet seviyesine çıkacağız derken, belirsiz bir medeniyet değil, fakirlikten ve ezilmişlikten kurtulacağız denmek istenmiştir. Kültür ve medeniyeti ayırmak istemeyişin pratik sebeplerinden birisi, Türk milletinin de yüksek bir medeniyet sahibi olduğunu ilan idi. Bunda "medeni alem denilen Batı dünyasında, Türkler hakkındaki olumsuz fakat haksız görüşlerin rolü de olması gerekir"[1]. Fakat ne fakirlikten kurtulmanın psikolojik ve sosyal altyapısında, ne Batılılann bizim hakkımızdaki haksız yargıları meselesinde kalınmamış, Batılılaşmanın her şeyin üstesinden geleceğine inanılmıştır. Gerçekte, kültür, medeniyet ve Batılılaşma üçüzlü bunalımı galip gelmiştir. "Laiklik ve Batıcılık, Türkçülerin tasavvur ettikleri sınırları da aşmıştır. İslâmiyet de, artık Türk kişiliğinin ve Türk kültürünün bir parçası olmaktan çıkmıştır."[2] Tarih tezinde de Türk kültürünün bütünlüğü parçalanmıştır. Tarih tezinin Orta Asya'daki ilk devirlere uzanmasını ve aradan İslâm ve Osmanlı dönemlerinin atlanarak, adeta yok farz edilerek, çoğu kez cephe alınarak verilmesi, "son haddine kadar götürülmüş ve bir devlet siyaseti haline getirilmiştir."[3] "Kapılar Batıcılığa ardına kadar açılmış, Batı tesiri, bazen asıl Türk kültüründen daha güçlü hale gelmiştir. Oysa Türkün kafasında (halkta) İslâmiyet, Türk şahsiyetinin bütünlüğü için hakiki bir unsur olarak kalmaya devam etmiştir."[4] Hem Batılılaşma hem milliyetçilik arasındaki çelişki, ne kadar nazari yorumla giderilmek istenirse istensin, vasıflarla milletin varlığı arasındaki ilgi gündemden kalkmayacaktır. İslâm dini "bir kavme benzeyen ondandır"[5] demek suretiyle Türk milletini ve kültürünü bu yönde şuurlu hale getirmiştir. 1921'de de böyle düşünülüyordu. O gün Hakimiyet-i Milliye Gazetesinde çıkan yazıda "daima Müslümanca ve Türkçe düşünmeliyiz ki hakikate ulaşabilelim. Bize Frenkçe düşünmek yaramaz"[6] deniyordu. Fakat sonra milliyetçilik "Batı romantizmine uygun bir zihniyet"[7] oldu. "Batılılaşma, milliyetçiliğin medeni ve insani hüviyetinden ileri geliyor"[8] dendi. Gökalp'in, Türkçülük-İslâmcılık-Batıcılık (sonra çağdaşlık) üçlü temeline karşı Cumhuriyet, Türkçülük-Batıcılık şeklinde ayıklanan iki temelinden, altı çizilen hep Türkçülük olmasına rağmen, Türk kültürünün birçok alanlarında Batıcılık ağır bastı."[9] "Milli bağımsızlık ve milletleşme ile Batılılaşmanın birbirine zıt olmadığı, ikisi arasında ilişiklik olduğu, bunun düğümünün toplumsal devrim kavramında bulunduğu"[10] söylendi ama bu, metot ve tecrübelerden istifade manâsında olması gerekirken, mahiyet beraberliğine başvuruldu. Oysa

[1] Müjgan Cumbur, *Atatürk ve Milli Kültür*, 129.
[2] David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, 158.
[3] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 105.
[4] David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, 158-159.
[5] Hadis, *Ebu Dâvûd*, Libas-4; *Ahmed b.Hanbel*, II, 50.
[6] Hakimiyet-i Milliye nr.95-1921 *D.Y.K.M.M. ve G.M.K.*, I, 431.
[7] Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, 250.
[8] Hamza Eroğlu, *Türk Devrim Tarihi*, 438.
[9] Bk. Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, 112.
[10] Niyazi Berkes, *Türk Düşüncesinde Batı Sorunu*, 251.

"medeniyet yekpare bir bütünlük meydana getirmez. Çünkü bir bütünlük, asla bilinen ve sınırlı unsurların tamamı olarak zuhur etmez."[1] Ziya Gökalp diyordu ki: "Milletler medeniyet itibariyle benzerliğe doğru gidiyorlar, fakat kültür itibariyle birbirinden uzaklaşıyorlar. O halde milletlerarası olmayı medeniyette, milliyeti ise kültürde aramak lâzımdır."[2] Fakat Gökalp'in araya İslâm ümmeti merhalesini sokmasını, Cumhuriyetçiler kabul etmediler ve bunu sistemin bütünlüğü içine almadılar, formülü tarihe fazla bağlı buldular. Onlara göre "Hiçbir devrim, örneğini maziden alamaz, vatan, millet, milliyet, yenileşme fikirleri büyük sanayi devrinin eseridir. Türküm ve Avrupalıyım demek yeterlidir."[3] Mümtaz Turhan'ın dediği gibi, "kavramları ayırt etmesini bilmeyen aydın ve fikir adamları, milli, dinî değerleri, örfleri, ilim ve medeniyet adına mahkûm ederken, ne ilme, ne medeniyete önem vermemişlerdir. Türk milleti en az üç bin yıldan beri çeşitli medeniyetler vasıtasıyla edindiği kazanımların özünü ihtiva eden hazinelere sahiptir. Bunlara hiçbir şey katmamış olsa bile -ki ilmen aksi sabittir- yine de medeniyetsizlik ve kültürsüzlükle itham edilemez."[4] Cumhuriyet aydını, Türk'ün çok eskiden medeni olduğunu söylüyor, sonraki birikimleri çıkarıyordu. Türk için, işi Batı medeniyetinden başlatmak istiyordu. Halbuki medeniyet bir bütündü ve birikimdi. Türk halkı olanları da sabırla seyretmiştir. "Türk halkı, hakiki medeniyet hamlelerine karşı ciddi bir direniş göstermemiştir. Onun direnişini ancak örf ve adetlerine lüzumsuz müdahale edildiği zaman görüyoruz ki bu, bütünlüğü ve istiklali bakımından çok sağlıklı bir tepkidir ve medenileşmekle de menfi bir ilişkisi yoktur."[5]

Ziya Gökalp'e göre, "her kavmin iki medeniyeti vardır: Resmi medeniyet, halk medeniyeti. Halk medeniyetinin kaideleri yazılı değildir, ağızdan ağza geçen geleneksel medeniyettir. Başka kavimlerde resmi medeniyetle halk medeniyeti açıkça ayırt edilemez. Türklerde ise ayrılık göze çarpar. Bunun sebebi Türkler, yabancı milletlerin müesseselerini aktarmaktan hoşlanmışlardır."[6] Milliyetçilik ve Batılılaşma, Cumhuriyetten önce başlamış, Cumhuriyetle devam etmiştir. İslâmcılık, Türkçülük, Batıcılık şeklindeki "üç görüşten ikisi cumhuriyetçilere kalmıştı."[7] Milliyetçilik ve Batıcılık arasında yakın ilişki kuruluyor, yorumlar yapılıyordu. Gerçekte ise alıcı ve verici kültürlerden öte bir şey yoktu. Temelde bazı gerçeklerle beraber bir de aşağılık duygusu vardı. Bu yüzden tavizkâr davranıldı. "Verici kültür planlı ve hesaplı teşkilatlanma yürütürken, alıcı kültür aşağılık duygusundan kurtulmak için her türlü tavize hazırdı."[8] "Kültür değişimlerinde, taklit edilmekte olan medeniyete karşı duyulan hayranlık arttığı nispette yerli kültürün bazı sahalarında mevcut pasif mukavemetin de azaldığı, körü körüne yeniliklere, köktenciliğe mütemayil zümrenin kuvvetlendiği, taraftarlarının çoğaldığı görülmektedir. Model medeniyete duyulan hayranlık, yayılan ve derinleşen bir aşağılık

---

[1] Lahbabi, *Milli Kültürler ve Medeniyet*, 16.
[2] Ziya Gökalp, "Millet Nedir", *Makaleler VIII*, 159.
[3] Sadri Ethem (Ertem) "Türk İnkılâbının Karakteri", *A.D.F.H.*, I, 202-203.
[4] Mümtaz Turhan, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*, 42.
[5] Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz*, 19-20.
[6] Ziya Göklap, "Halk Medeniyeti I", *Makaleler VIII*, 5.
[7] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 101-102.
[8] Orhan Türkdoğan, "Tanzimatta Batılılaşma Tezi", *Tanzimatın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, 164.

duygusunu kaçınılmaz kılar."[1] Taklit artar. Model medeniyet, Marksistlerin de şikayet ettiği, "yaşayış ve adetler, Noel, çam ağacı kesmek haline gelir. Halbuki "gerçek milliyetçilik yabancılaşmayı kaldırır. Çağdaşlıktan mahrum edilmiş bir milliyetçilik nasıl yobazlık biçimine girerse, milli çıkarlardan mahrum bırakılmış Batıcılık milli ihanet biçimine girer. İkisi de büyüklük hastalığı ile aşağılık duygusu karması olarak birbirini tamamlayan moda haline gelmiş Batı medeniyetçiliği ve sahte milliyetçilik, devrimcilikten uzaklaşmış, değişiklikleri gerçekleştirmeye yolu kapamıştır."[2] Marksistler, bilindiği gibi gerçek milliyetçiliği iktisadi sistemle ve devrimle açıklarlar ki bunu tartışmak, konumuzu lüzumsuz yere uzatır. Durum tespitleri bizim için önemli ve yeterlidir.

Mukavemetin azalmasına, körü körüne yenilikleşmeye, modele duyulan hayranlığa ve aşağılık duygusuna, yukarıdan zorla kültürleme eklenince, durum daha da olumsuzlaşmıştır. İlerlemek için kültürleme, model medeniyetçiye göre zorunludur. "Halkın cahilliği teorisi, bütün Batılılaşmışların ilk bellediği ilericilik tezidir."[3]

Milliyetçilik ve Batıcılığın, tipik ve milliyetçiliğe fire verdiren olumsuz örneklerinden biri, daha önce de üzerinde durduğumuz musiki meselesidir. "Musikimizi dünyaya anlatabilmek için bizim milletçe bugünkü medeni dünyanın seviyesine yükselmemiz lâzımdır"[4] derken, medeniyette yükselmek, yine sonuçta kendimiz, kendi değerlerimiz, sanatımız için olacaktır manâsına geliyordu. Fakat oluşturulan ise başkaydı. "Gerek aynen tekrarlanarak, gerek adaptasyonlarla, Türkiye'de yapılan iki tür müzik çalışması, Batı müziğinin yaygınlaştırılması için tespit edilen zorla kültürleme siyaseti oldu. Bu siyasete göre yaratıcı unsur Batı toplumunun fertleri, tekrar eden unsur toplumumuzun fertleridir. Türk milleti, Batı olarak kabul edilen bütün milletlerin müzik siyasetlerinin hizmetçisi olmaya tutsak edilmiş, Batının bir müzik şubesi, pazarlama alanı haline gelmiştir."[5]

Bu olumsuzluklar ve sıkıntılar, kültür ve medeniyet aynıdır deyip aynı zamanda medeniyet değiştirmekten, dolayısıyla kültür değiştirmekten doğdu. Kültür ve medeniyetin aynı oluşu, bize ait bir birlik şeklinde anlaşılmadı, model kabul edilen medeniyetin kültür-medeniyet birliği hedeflendi. Kültür ve medeniyetin birliği, kültür değerler sistemi, kaziye ve inançlar, örfler ve adetler olarak alınmayıp, bilgi, teknik ve vasıtalar olarak alınmakla sağlanıyor, yukarıda sayılanlara başka bir ad da verilmiyordu. İlmin ve medeniyetin unsurları ile kültürün unsurları, Gökalp'deki sosyal hayat manâsında değil, bizatihi nitelik ve özellik manâsında birleştirilmişti. Ama orta yerde yine biz vardık. Ziya Gökalp ve Mümtaz Turhan'ın dediği gibi, Batı medeniyetinin unsurlarını benimsemek mümkündür ve modernleşmeyi de böyle kabul edebiliriz. Zira bu medeniyet akli münasebetlerin terkibidir, ilim, teknik ve hürriyet unsurlarını taşır. Fakat bir kültür olarak Batı kültürünü benimsemek yanlıştır.[6] Medeniyetin önemli unsuru olan ilim bile

---

[1] Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 330.
[2] Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 286-299.
[3] Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 288.
[4] Mesut Cemil'in hatırasından naklen Niyazi Ahmet Banoğlu, *Atatürk'ün İstanbuldaki Hayatı*, I, 180.
[5] Cemil Demirsipahi, "Atatürk ve Müzik", *Atatürk ve Kültür*, 111.
[6] Bk. Halil İnalcık, "Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi", *Atatürkçü Düşünce*, 624.

"insanın mahiyeti değildir, bilgi ve talimdir. Maddi kâinatın kanunlarını bilmekle insaniyetimizi derinleştiremeyiz. Başkalarından bilgi alabiliriz, mizaç alamayız."[1] "Süreklilik ve az değişme kültürün adeta bir hedefi olduğu için, kültürler daima muhafazakâr temayüllüdür"[2] Türkiye Cumhuriyeti ise kültürde devrim yaparak onu Batıcılıkla birleştirmek istedi.

Yanlışlık mutlak medeniyet anlayışından geliyordu. Eğer medeniyet tek çizgi halinde sürüp gelmemişse, "eğer medeniyet Batıda görülen kültür malzemesinden ibaret değilse, bir Türk medeniyeti de vardır. Batı medeniyetini ne ret, ne kabul söz konusudur. Bizim onunla ayrı bir medeniyet olarak alışverişimiz olabilir ve bu alışverişten büyük faydalar sağlamayı bekleyebiliriz."[3] Cumhuriyet seçkinleri tek medeniyet fikrine kapıldıkları gibi, aynı saymak istedikleri kültürün de yüzünü tek ve evrensel medeniyete çevirmişlerdir. Gittikçe tek medeniyete gidildiği düşünülebilir. Müşterek teknik ve iktisadi imkânların, insanları aynileştirdiği söylenebilir. Denildiği gibi, "dil ayrılığı da olmasa, kişinin oturduğu yer fark etmeyecek. Caddeler aynı, fabrikalar, evler, eşyalar aynı. Tekniğin saltanatı yüzünden milli ayrılıklar bir zanna dönüştü."[4] Milli farklılıkları bünyesine alan esas farklılıkları hesaba katmazsak bunlar doğrudur. Bu tavrımızda, kendini korumak isteyenler mağdur olacaktır. Çünkü, dünya ve ahiret görüşleri, insan ve eşya anlayışları, örf, âdet farklılıkları, değer hükümleri, teknik, biçim ve tarz beraberliğine mahkûm edilmiştir. Dinin de imdada yetişmesi zorlaşmıştır, çünkü sekülerleşme artmakta, bir taraftan da din hem kültür hem medeniyet dışına atılarak sekülerleşme yukarıdan suni olarak pompalanmaktadır. "Batı ferdin zaferini, kollektifin çöküşünde bulmuş, ferdileşme ile evrenselleşme bunun için eşdeğer tutulmuştur."[5] Durkheim'e göre milletlerarası hayat, toplumsal dine daha fazla düşmandır.[6] İslâm'da ise fert ile millet ve ümmetin birbiri aleyhine zafer kazanması söz konusu değildir. Fert evrenseli temsil eder, bu doğrudur, fakat ancak kendi kültür, inanç ve ideal kültür sistemi içinde bulunarak temsil eder.

Mevcut medeniyetin, sayısız kültür ve medeniyetlerin sentezi olması, evrensel kültür anlamını teyit etmez. Müşterekliğe giden sahalar, tek kültürü ifade etmez. Evrensel kültür olmaz, evrensel dehalar vardır ve evrensel din olur.

İki çeşit medeniyet üzerinde duranlar olmuştur. Biri İslâm medeniyeti, diğeri bunun dışında kalanlar. İslâm'ın dışındaki medeniyetler farklı şekilde de görünseler, anlaşabilirler ve gerçek farklılıkları taşımazlar denir.[7] Medeniyeti sırf zihniyet olarak alan bu ve benzeri görüşler, medeniyet kavramı nasıl anlaşılmalıdır sorusuna tatminkâr cevap verebildiği ölçüde haklılık kazanabilir. Günün birinde müslümanlık, mevcut medeniyetin maddi ve şekli, hatta bazı fikri unsurlarını devam ettiren Batı dünyasını da içine alırsa, bu görüşler, yeniden değerlendirilmeye muhtaç olur.

---

[1] Rabindranat Tagore, *Milliyetçilik*, 17.
[2] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 179.
[3] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 149-150.
[4] M. Akif İnan, *Din ve Uygarlık*, 96.
[5] Orhan Türkdoğan, "Modernleşmenin Yeni Boyutları", *İslâmi Araştırmalar*, 246.
[6] Bk. Roland Robertson, "Religion and the Global Field", *Social Compass*, 41 (1) 1994,130.
[7] Bk. M. Akif İnan, *Din ve Uygarlık*, 75-77.

Türkiye Cumhuriyeti din ile medeniyet ilişkisine asla inanmadı. Gittikçe yumuşama olmakla beraber hâlâ bu fikre yanaşmamaktadır. Cumhuriyetçi kadrolar için ileri ve geri kavramları çok önemli oldu. "Üretim araçları, teknoloji ve yönetim usullerinde ileri-geri durumdan bahsedilebilir."[1] Ama kültürü de işin içine sokarak "bir medeniyetin diğerine üstünlüğü hakkında bir hüküm vermek için elimizde objektif ölçü olmadığı"[2] gibi, ileri-geri için de ölçülerimiz çok değişkendir.

Evrensel kültür ve tek medeniyet fikri, ileri-geri meselesini körüklemiş ve canlı tutmuştur. Mustafa Kemal şekil itibariyle de tek medeniyetin çizgilerine inanıyor, mesela şapka giymek suretiyle Türk milletinin medeni sosyal hayattan zihniyet itibariyle hiçbir farkı olmadığını göstermek gerektiğini söylüyordu. Sosyolog ve sosyal psikologlar ise bu fikre yanaşmamışlardır. "Tarih boyunca çeşitli sosyal grupların birbirinden ayırt edilmesinde kıyafet başlıca unsurlardan biri olmuş, her sosyal grubun kendi kıyafeti onun için bir sembol kıymeti kazanmıştır."[3] "Her yerde ve her toplumda giysiler mesajdır. Giyenin kendisine, kendisini ne sandığını veya kim olmak istediğini, başkalarına ise o kişinin toplumsal kimliğini gösterir."[4] Gerçeklerden ideolojiye yönelmek, ideolojiyi de gerçekleştirmek istemek, normaldir. Fakat bunu yaparken başka gerçeklerle çatışmamak gerekir. Türk seçkini ideolojiyi ve gerçeği çoğu kez birbirine karıştırmıştır. Modernizm (moderncilik) ve modern çağda olduğu gibi. Modern çağ, bir birikimin, bir sürecin sonucudur ve gerçektir. Moderncilik ise bir ideolojidir. Millet ve milli devlet, moderncilliğin değil, modern çağın bir unsurudur. Aksine millet ve milli devlet, moderncilliğin reddettiği bir unsurdur. Çünkü moderncilik, ferdiyetçilik üzerine kuruludur ve küreselleşme, evrenselleşme gibi niyetlerle birleşir. Moderncilik, milleti de milliyetçiliği de, milli devleti de reddeder.[5] "Çağdaşlaşma süreci, ancak bağımsızlığına kavuşmuş bir toplumda başlayabilir"[6] hükmünü, verici toplumlar için kabul etmek mümkündür. Fakat bugün biliyoruz ki, milletleşmeden, hatta bağımsızlaşmadan, çağdaşlaşmaya katılan sosyal gruplar vardır. Kimlik sorunu, toplulukların başta gelen sorunu olmaktadır. Bağımsızlaşmış ve milletleşmiş toplumlarda da kimlik sorunu dahil, çeşitli sorunlar zuhur etmektedir.

Bugün "Batılılaşma veya modernleşme süreçlerinin tekdüze kültür oluşturması tipindeki hâkimiyetine dikkat etmemiz gerekir. Amerikan sosyologlarının da katıldığı, yapıcı modernleşme yanında yıkıcı, çatışma yaratıcı, acı ve zarar verici modernleşmeye dikkat çekilmektedir. Modernleşme tek boyutlu değildir. Çok yönlü, çok bataryalı bir değişmedir."[7]

Cumhuriyet seçkinleri medeniyetle din arasında hiç ilgi kurmamış olsalar da, bununla ilgili sorunlar, medeniyet ve milliyetçilik arasındaki sorunların ve çıkmazların içinde yaşanmıştır. Devrimciler Batıcılık, medeniyetçilik, çağdaşlaşma için dini engel görmüşlerdir. Medeniyetin din ile ilgisine, tarihi manâda da olsa yanaşmamışlardır. Artık onlar için din sadece ferdi bir meseledir.

---

[1] Halil İnalcık, "Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi", *Atatürkçü Düşünce*, 620.
[2] Halil İnalcık, "Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi", *Atatürkçü Düşünce*, 620.
[3] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 84.
[4] Paul Stirling, "Cumhuriyet Türkiyesinde Toplumsal Değişme ve Toplumsal Denetim", *T.İ.B.U.A.S.*, 558.
[5] Bk. Mümtaz'er Türköne, "Milli Devlet-Laiklik-Demokrası", *Türkiye Günlüğü*, 24.
[6] Suna Kili, "Türk Devrimi: Gelişmiş ve Gelişmekte Olan Ülkeler", *T.İ.B.U.A.S.*, 67.
[7] Orhan Türkdoğan, "Modernleşmenin Yeni Boyutları", *İslâmi Araştırmalar*, 246.

Marksist devrimciler değişik yorumlar getirmişlerdir. Kimi "Din bir medeniyet yaratır mı? Hayır. Ama dinin medeniyetlerde önemli rollerden birini oynadığı da gerçektir. Hiç olmazsa bugüne kadar böyle olmuştur"[1] derken, kimisi de Toynbee'nin din ve medeniyeti birlikte mütalaa etmesinden rahatsız olmuştur.[2] Din ile medeniyeti özdeşleştirmek şüphesiz tartışmaya müsaittir. Fakat Toynbee'nin, medeniyetleri üstün içtimai değerler nizamı ile dine bitiştirmesi, tarihi ve sosyolojik bir gerçeği yansıtır.

Atatürk, başlangıçta din ile medeniyet arasında ilgi kurmamıştır. Aksine "birbirine zıttır" peşin hükmünden hareket etmiştir. "Tarikat-ı Muhammediye (Muhammed'in yolu) yerine tarikat-ı medeniyeyi (medeniyet yolu)[3] koymak istediğini belirtmiştir. Fakat 1930'lardan sonra, Atatürk'ün fikirlerinde değişmeler olmuştur. Ruşen Eşref'in bir hatıra yazısından, "maddi potansiyelimiz yerinde olduğu halde, manevi potansiyelimizin bataryalarının boş olduğundan" Atatürk'ün şikâyet ettiğini öğreniyoruz. Atatürk okuduğu Fransızca bir Tarih Felsefesi kitabını göstererek, Ruşen Eşref'e diyor ki: "Birden bire düşündüm. Laiklik dedik, din ile ilişiğimizi devlet olarak kestik. Cumhuriyet rejimimizi tehlikeye düşürmemek için saltanat devrini kötüledik. Latin harflerini aldık, yeni nesilleri binlerce yıllık geçmişinin hazinesinden yoksun bıraktık. Biliyorsun bunları yapmak zorundaydık. Batının bir parçası olmak gerekliydi. Ama ya açılan çukurlar. Bunlar yaptıklarımızı tehlikeye düşürür. Bugünün meseleleri değil elbet bunlar. Biz yüz sene sonrasını bugünden düşünmek zorundayız. Uygarlığımızın dünya uygarlığına katkısını, yer altındaki ve yer üstündeki hazinelerimizin envanterini ortaya koymak zorundayız. Böylece temeller sağlamlaşır, moraller yükselir, büyük hamlelere girişilir."[4] Bu sözlerin, devrimlerin tehlikede olduğu endişesini de taşısa, bir iç muhasebenin yansıması olduğu kesindir ve insanların birkaç on yılda değişmesi tabiidir. Sosyal değişme esasen bunu zorlar, değişmeyen itikatlarla değişenleri ayırt eder.

Atatürk, hayatının son zamanlarında, bir vesile ile Pakistan'a çektiği telgrafta, bütün dünya müslümanlarının, Allah'ın son peygamberi Hz. Muhammed'in gösterdiği yolu takip etmeleri ve talimatlarını tam olarak tatbik etmeleri, onu örnek almaları gerektiğini söylemiştir.[5]

Bellidir ki yol bozulduğu zaman hemen terk edilmez, değiştirilmez, o yol tamir edilir, ayıklanır, temizlenir, genişletilir. Bozulmaya başlayan medeniyet de terk edilmez, ıslah ve yenileşme yoluna gidilir.

### 3. Halkçılık, Demokrasi, Devletçilik, Milliyetçilik

Halkçılık, Demokrasi ve Devletçiliğin milliyetçilikle ve birbiriyle uyumlarının ne durumda olduğunu anlamaya sıra geldi. Yeni devlet ve yeni zihniyet için önem arz eden bu konuya bu bölümde bakacağız.

---

[1] Server Tanilli, *Uygarlık Tarihi*, 6.

[2] Bk. Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 181-185.

[3] 30 Ağustos 1925'te İnebolu Konuşması.

[4] Ruşen Eşref Ünaydın, 16 Kasım 1974, *Cumhuriyet Gazetesi*.

[5] Bk. Nedim Sehbai, Atatürk, Urduca'dan çeviren Prof. Dr. Hanif Fauk, A. Ü. Rektörü Tahsin Özgüç'ün önsözüyle, *A. Ü. Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Yayınları*, 1979, 102.

Demokrasi, halkçılığın bir başka adı, devletçilik halkçılığın bir başka biçimi midir? Yeni rejimin iktisadi, hukuki, siyasi, idari yapısı halkçılığa mı dayalıdır? Atatürk'e göre demokrasi, halkçılık, cumhuriyet aynı anlamı ifade eden kavramlardır.[1] Özellikle "halkçılık, demokrasiyle eşanlamlıdır."[2] Bunlar milli hakimiyet kavramı ile birliktedir. Millet hakimiyeti ve halkçılık, milliyetçi ideolojinin meşruluk temelleridir.[3]

Atatürk devrimlerinde "hürriyet ve eşitlik de halkçılık ve demokrasiyle ifade edilmiştir."[4] Atatürk'e göre "eşitliğin de adaletin de dayanak noktası milli hakimiyettir."[5] Demek ki Atatürk devrimlerinin, devrimci, milliyetçi veya hümanist açılımlarının tezahürleri halkçılık, demokrasi ve devletçilik olmaktaydı. "Türkiye'nin daha önce tanımadığı iki gelenek, halkçılık ve demokrasi, Mustafa Kemal tarafından getirilmiştir"[6] denilmektedir. Milli devletin Osmanlı imparatorluğunun eski yapısal kümelerine aşılanması sonucu halkçılık oluştu."[7]

Halk tabiri, millet gibi yeni bir kavram sayılır. Halkı kültür ve tarihi boyutuyla ifade ederseniz millet olur. Karşıt şekliyle söylersek, milletin yaşayan ân'daki kesiti halktır. Atatürk devrimlerinde Türk halkı kavramı, "herhangi bir sınıfa ait olmayıp, bütün Türk vatandaşları anlamındadır. Çünkü antiemperyalist savaş olan Kurtuluş savaşı, bütün sınıfların işbirliğiyle olmuş, bir sınıf çatışması görüşüne dayanmamıştır."[8] Yani halk ve halkçılık kavramları ideolojik kavramlar değildi ama yeni kavramlardı. Kurtuluş savaşından sonra ideolojik manâsı ağır basmaya başlayacaktır. "Milliyetçi ve cumhuriyetçi bir siyasetin aynı zamanda halkçı olması kaçınılmaz bir sonuçtur. Fakat cumhuriyetçiler, halkçılık ilkesini kültür için değil, başka sahalarda başka maksatlarla kullandılar."[9]

Ziya Gökalp'e göre "yeni Türkiye'nin hedefleri, kültür sahasında Türkçülük, siyaset sahasında halkçılık olup, çağdaş bir millet ve çağdaş bir devlet olmaktır. Halkçılık, demokrasinin Türkçe karşılığıdır."[10] Gökalp, halk ve halkçılığı, evrensel boyutları içine yerleştirerek izaha çalıştı. "Halkçılık için temelde insanların eşit kabul edilmesi şarttır. İlmen insanların ve ırkların eşitsizliği sabit olmayıp, aksi deliller ve sosyal verasetin uzvi verasetle geçmediği delilleri bellidir. O halde halkçılığın (demokrasinin) birinci ilkesi ırkların eşitliğidir. İnsanlar, kadın-erkek olarak, ırklar olarak eşit olduğu gibi, milletler de eşittirler. Sosyal eşitsizlikleri, ırki ruhta ve uzvi verasette değil, sosyal sebeplerde aramalıdır. Farkları eski sosyal sebepler doğurduğu gibi, yeni sosyal sebepler de bu farkları kaldırabilir. Halkçılık mefkûresi bugün bu rolü oynayabilir. Kadın, erkek ve sınıfların eşitsizliği, diğer birçok eşitsizlik, suni olup, bunların yerine kabiliyet ve işbölümüne

---

[1] *A.E.Y.D.K.D.*, 377 vd.
[2] Ergun Özbudun, "Atatürk ve Halkçılık", *Atatürkçü Düşünce*, 438.
[3] Bk.Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği*, 108-113.
[4] Hilmi Ziya Ülken, "Cumhuriyetimiz", *50. Yıl Konferansları*, 185.
[5] 1920 İstanbul Konuşmasından, M.Agâh'tan naklen Muzaffer Erendil, *İlginç Olaylar ve Anektotlarla Atatürk*, 186.
[6] Dankwart A.Rustow, "Ataturk, Populism and Democracy", *A.A.M.D.* 141.
[7] Candido Mendes, "Atatürk", *T.İ.B.U.A.S.*, 55.
[8] Suna Kili, *Cumhuriyet Halk Partisinde Gelişmeler*, 68.
[9] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 110.
[10] Ziya Gökalp, "Irklar Arasında Müsavilik", *Makaleler IX*, 53.

dayalı tabii eşitsizlikler (farklılıklar) konmalıdır. Cemiyetin husule getirdiği ayrılıklan, yine cemiyet giderebilir."[1]

1931'de CHP programına geçmiş olan "Türkiye Cumhuriyeti halkını ayrı sınıflardan değil, ferdi ve içtimai bir camia telakki etmek esas ilkelerimizdendir" halkçılık görüşü, "Durkheim'den alınan ve Ziya Gökalp tarafından açıklanan, "fert, değerleri, kendi duygu ve isteklerinden bağımsız olarak birer dış gerçeklik gibi algılar, değerlerin etkisi altındadır, değerlerin tek kaynağı toplumun kendisidir"[2] görüşüne dayanıyordu. Değerlere uyulmadı ama, iktisadi manâda halkçı olunmaya çalışıldı. Bu halkçılık, devletçiliğe dönüşecek, halkçılık ve devletçilik, aynı anlayışın tezahürleri olacaktır. Bu bakımdan bazılan halkçılığı "Cumhuriyet ve sosyal demokrasi"[3] anlamına alır. Daha Türkçesi ve görüneni o ki, halkçılık Türkiye'de komünizmin alternatifi olarak konmak istenmiştir. Bazı ellerde de milliyetçiliğin yerine geçirilmesi düşünülmüştür. Bu cümleden olarak, "Türk Ocakları, parti dışı odaklanmaları önlemek için feshedildi ve yerine partiye tam bağlı, onun kültür ocağı niteliğinde halkevleri kuruldu."[4] Partinin, birçok programı kendi içinde toplayan, hatta eriten programı, halkçılık programı idi. Halkçılıkta, idare eden-edilen ikilisinin ve burada vuku bulan çelişkilerin ortadan kaldırılması gerçekleştirilecekti. Buna şekil olarak yaklaşılır görünmekle beraber gerçekleşmedi. Kültür olarak da siyaset olarak da gerçekleşmedi. "İşin sonunda Halk Partisi, halkın partisi olmaktan çıkıp, iş adamlannın ve ağaların partisi haline geldi. Halk, Halkevleri ve halk odaları ile halkçılığını yürütmek istediği ölçüde halk, bu partinin dışında kaldı."[5] Bu durumdan dindarlar da Marksist devrimciler de memnun olmadı. Sezildiği iddia edilen "toplum içindeki fertleri gerçek kişiliklerine kavuşturarak saygın yerine oturtma çabası"[6] lafta kaldı. Ancak parti mensupları saygınlığa erişti. "Halka inmek", "Köye doğru" sloganları, hizmete pek az dönüştü. Bakanlık ve diğer kuruluşlar seviyesinde köy hizmetleri olumlu yönelişlerdi. Ancak bu hizmet için "köyü ve köylüyü tanımak, onun hayat tarzını, yani kültürünü bilmek esastır. Ne çeşit hizmet götürülürse götürülsün bu hizmetler ister yukandan aşağı, ister aşağıdan yukarı doğru olsun, hizmet görecekleriin, toplumdan ve kültür yapısından gelecek itici kuvvetleri bilmeleri gerekir."[7] İyi niyet ve hizmetleri ne yazık ki, köylüyü ve özellikle çocuklarını belirli ideolojiler için şartlandırmak şekline çevrildi.

Halkçılıkla çağdaşlaşma mı yaygınlaştırılmak isteniyordu? Bu yöndeki iddialar pek inandırıcı bulunmamıştır.[8] Halka ters düşen, halka rağmen olan halkçılığı, çağdaşlaşmanın desteklediğini söylemek yanlış olur.

---

[1] Ziya Gökalp, "Irklar Arasında Müsavilik", "Milletlerin Müsaviliği", "Kadınla Erkeğin Müsaviliği"; "Suni Müsavatsızlıkların Kaldırılması ve Tabii Müsavatsızlıkların Yerine İkamesi" *Makaleler IX*, 58-71, 77-82.

[2] William M. Hale, "Devletçiliğin Değerlendirilmesi, Kaynakları ve Amaçları", *T.İ.B.U.A.S.*, 689.

[3] Yusuf Ziya İnan, *Atatürk İlkelerine Bakışlar*, 99.

[4] Erol Güngör, *Dünden Bugünden*, 111.

[5] Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 37-38.

[6] Ünsal Yavuz, *Atatürk ve Çağdaşlamanın Temel İlkeleri*, 73.

[7] Nermin Erdıntuğ, *Türkiye'de Çağdaşlaşma, Eğitim ve Kültür Münasebetleri*, 30-33.

[8] Bk. Klaus Von Baýme, "Batı ve Marksist Gelişme Teorilerine Göre Kemalizm", *T.İ.B.U.A.S.*, 273.

Halkçılık, Atatürk'ün görüşleriyle uyumlu muydu? "Biz emperyalizme, kapitalizme karşı mücadele eden bir milletin halk hükümetiyiz"[1] diyen Atatürk'ün komünizme doğru gideceğini zannedenler oldu. Fakat yine "biz ne demokratlara, ne sosyalistlere benzemeyiz. Biz kendi kendimize benzemekle iftihar ederiz"[2] diyen de oydu.

"Halk" ve "Halk için" kavramları Batıda da tahlil ve tenkide tabi tutulmuştur. René Guénon'a göre "halk için tabiri, Batı düşüncesinin canı demek olan propaganda ihtiyacının büründüğü kimliklerindendir ve hissi unsurların baskın tesiriyle açıklanabilir. Propaganda ve halka yayma, ancak hakikatin aleyhine işlemek üzere mümkün olabilir. Hakikati herkesin emrine amade kılmayı iddia etmek, istisnasız herkesin anlayabileceği şekle sokmak, ister istemez onu olduğundan küçük göstermek ve bozmak demektir. Halka indirgemekle umumun kavrayışını aşan hiçbir şey kabul edilmez olur."[3] Guénon burada iktisadi anlamda değil, kültür anlamında da değil, hakikatin kaynağı anlamında "halk" "halk için" meselesini tartışmaktadır. Halkçılığın zımni de olsa böyle bir yönü mevcuttur. Pozitivist sosyoloji anlayışında toplum şuuru ile hakikat özdeşleşmiştir. Guénon düpedüz halkçılığın demokrasiyle birleşen anlamını ve ezeli-ebedi hakikat ile demokrasinin çoğulcu ve aşağı indirilebilen hakikat ilgisini tenkit etmektedir. Ancak Türkiye Cumhuriyetinde halkçılığın iktisadi, siyasi, idari ve ideolojik ifadesi, kendine hastır.

Tahtaravallinin bir ucunda halkçılık varsa, öbür ucunda devletçilik olmuştur. Birbirine zıt olduğunu değil, birbirine bağlı ve dengeyi böyle sağlamak istediklerini söylüyoruz. Devletçilik halk içindi ve halkçılığı gerçekleştirilecek olan da devlettir. Atatürk, devletçiliği halkçılığa bağlamıştı. Partisinin uygulamak istediği program, bir bakımdan demokratik, halkçı bir program olmakla beraber, ekonomik bakımdan devletçidir. "Halkımız yaratılıştan devletçi olduğu için her ihtiyacını devletten istemekte kendinde hak görüyor"[4] diyordu. Devletin yarı resmi yayın organı Hakimiyet-i Milliye'de "devlet, tabiatıyla devletçidir. Devletçilik, devlet kavramının içinde yerleşmiştir. Fakat asıl mesele, devletin müdahale yetkisinin sınırını tayin etmektir"[5] denilmekteydi. Bazıları meseleyi diktatörlükle izaha kalkarlar ve bu döneme "geliştirici diktatörlük" denilebileceği"ni[6] vurgularlar. Fakat Atatürk'ü diktatörlükle itham etmek doğru değildir. Onu diktatörlerle mukayese eden Pavlov'a, şöyle der: "Mustafa Kemal, batmakta olan ülkeyi kurtardı, Mussolini ise İtalya kazandıktan sonra ortaya çıktı."[7] Diktatörlük değildi ama tedbirler cinsinden baskılar söz konusuydu. Esasen "Atatürk'ün devletçiliği kuru bir iktisadi devletçilik değildir. Tarihi, sosyal, siyasi, kültürel şartların doğur-

---

[1] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, "Bir Açık Söz", *D.Y.K.M.M. ve G.M.K.*, II, 750.
[2] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, "Bir Açık Söz", *D.Y.K.M.M. ve G.M.K.*, II, 750.
[3] René Guénon, *Doğu ve Batı*, 58-59.
[4] Atatürk'ün 27.1.1931 İzmir Halk Partisi Kongresindeki Konuşmasından, Mahmut Goloğlu, *Tek Parti Cumhuriyeti*, 6-7.
[5] Şengül Özerkan, "Hakimiyet-i Milliye Gazetesinde Devletçilik: Ekonomi Politikası ve Basın İlişkisi" *A.A.M.D.*, 612.
[6] Ali F. Bozbağ'dan naklen Klaus Von Beyme, "Batı ve Marksist Gelişme Teorisine Göre Kemalizm", *T.İ.B.U.A.S.*, 281.
[7] Nélia Pavlova, *Au Pays du Ghazi*, 210-211.

duğu bir devletçiliktir."[1] "Türkiye'nin modern bir millet olma, milli bir kültüre kavuşabilme ve demokratik bir nizam içinde gelişerek iktisadi bağımsızlığını kazanabilme imkânlarını hazırlamak üzere devletin yüklenebileceği vazife ve sorumlulukların bütününden ibaret, bir devletçiliktir."[2] Maksat "sosyal devlet" olmaktı. "Devlet-toplum ilişkisi, tarih içinde bir gelişme sürecine sahiptir. Ya toplumun bir kanş tepesinde duran devlet, ya devletsiz toplum arasında gelgitlerden, sonunda sosyal devlete, yani toplumla devletin uyumlu ilişkisine gelinmiştir. Sosyal devlet, devrim denen olayın sonucudur veya toplum-devlet bileşimi türü, devrim denen olaya yol açan bir durumdur. Sosyal devlet, milletle, milli devletle örtüşür."[3] Bu tanımlar, Türkiye Cumhuriyetinin maksatlarına, nazari çerçevede uygun düşmektedir. Fakat diğer bütün alanlarda olduğu gibi, devletçiliğin iktisadi alanında da bir tutarlılık yoktu. "Çelişmelerle geçen 1923-1930 arası devletin iktisadi hikâyesi"[4] yarı sömürge iktisadından kurtulmak içindi. "1923 İzmir İktisat Kongresi, özel teşebbüsçülerin etkisi altında başladı ve bitti."[5] Halbuki 1921'lerde "O kahredici kapitalizm, medeniyetin de insaniyetin de düşmanıdır"[6] denmişti. Ama "1923-1930 dönemi liberal, 1932-1945 arası daha fazla devletçi oldu."[7] Gerçekte Atatürk "milliyetçilik anlayışıyla liberalizmi bağdaştırmıyordu. Ona göre ahlak kanunun temeli ferdi sorumluluktur. Toplumu bağlılık bu sorumluluğu öldürmemelidir. Fakat insani olan taraf da toplumsal olma tarafındadır. Fert-devlet ilişkisi ve uyumundaki çelişkiyi de içine alan bu çelişkiyi Atatürk şöyle çözmek istiyordu: Hareket noktamız -herkes kendi için - yerine - herkes herkes için - düşüncesi olmalıdır. Çünkü böyle bir düşünce toplumsaldır, millidir, geniş ve yüksek anlayışla millidir."[8] Atatürk, devletçiliği devlet sosyalizmine götürecek temelleri kurcalamıştır. Ona göre "herkes, malik olduğu şeyin en büyük kısmını atalara ve bir zamanda yaşadığı insanlara borçludur. Aralarındaki bağlar dolayısıyla bu vârislik, her zaman ve mekâna şamildir. Gelmiş geçmiş, ismi bilinmeyen binlerce bağlı insanlar olmasaydı, hiçbir servet olmazdı. Eğer insanın insana karşı borcu varsa ödenmesi lâzımdır. Kimin tarafından? Servet kazananlar tarafından. Kime ödenmeli? Tabii ve sosyal bağdan zarar görenlere. Alacaklıların şahsen bilinmesine imkân yoktur. Fakat mümessilleri vardır. Mümessiller devlet veya birçok sosyal yardım müesseseleri. Eşitsizliği gidermek için bir kısım insanlardan, diğer bir kısım insanlar için istenen tazminattır bu. Verginin aslı da bu cümledendir. İçtimai teminlere devlet sosyalistliğine yaklaşarak vanlabilir."[9] Ancak, "devletçilik ya da devlet sosyalizmi, kapitalist Batının yolundan ayrılmak amacıyla yapılmamıştı. Bu bir zaruret olarak

---

[1] Mehmet Eröz, *Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz*, 341.
[2] Mümtaz Turhan, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*, 53.
[3] Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 200-208.
[4] Şevket Süreyya Aydemir, *T.A.M.K.*, III, 337.
[5] Niyazi Berkes, *Batı Sorunu*, 101.
[6] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, İkdam, -8883, 1921, *D.Y.K.M.M. ve G.M.K.*, II, 753.
[7] Bk. Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni*, 212-213.
[8] A. Afetinan'dan naklen Orhan Türkdoğan, *Kemalist Modelde Fert-Devlet İlişkileri*, 58.
[9] *A.E.Y.D.K.D.*, 522-525; A. Afetinan, *Atatürk'ten Yazdıklarım*, 101-102.

görülüyordu."[1] Ama yine de Batı ile bütünleşmede, iktisadi model tercihi sıkıntısı yaşanıyordu. "Ne liberalist, ne Marksist"[2] olunacaktı. Devlet sosyalizmi de ancak müdahaleci devletçilik anlamında kaldı. Orijinal model onlar için karma iktisat oldu. Mahmut Esat Bozkurt, "iktisat tarihi içindeki okullardan hiçbirine benzemediklerini, Yeni Türkiye İktisat Okulu olduklarını"[3] söyledi. Oysa orijinal olduğu iddia edilen karma iktisat, bütün dünyada hem nazari, hem ameli, bilinen bir şeydi. Tutarsızlıklar ve arayışlar, faydacılıkla açıklanmak istendi. Hiçbiri değiliz diyen Bozkurt, "sosyalist, komünist, devletçi, himayeci görüş ve uygulamalardan, memleketimizin ihtiyacına göre faydalanmaktan geri kalmayacağız"[4] diyordu. Böylece orijinallik ortadan kalkmıştı. Karma iktisat 1937'de CHP programına da alınacak, daha sonra da İsmet İnönü tarafından "Ortanın Solu" diye ifade edilen bir şekle sokulmak istenecektir.

Hürriyetçi ve demokratik görüşe sahip olunduğu iddia edildiği halde, sıkı bir merkeziyetçiliğe ve otoriteye de sahip olunuşun anlamı neydi? O günün şartları mıydı? Bazılarına göre, "böylesine güven veren ve saygıya dayalı otoriter şahsiyetlere karşı, toplumun duyduğu güven"[5], müdahale ve merkezi otoriteye onları götürmüştür. Diğer taraftan "sırf idari baskı ve tedbirler, millet olma ve milli kültüre kavuşma sürecini geciktirmiştir."[6] Öyle olmuştur ki, bürokrasi, yönetimi denetler hale gelmiştir. Yani yönetim kendi içinde kısır döngüye çevrilmiştir. Bu da, devletin içinde yer almış önemli birinin deyişiyle "sayısız zararlara yol açmıştır."[7] Bazıları, ideolojilerine tam uymadığı için kötümserdir. Bunlara göre "Devletçilikle bazı kimselerin zengin olması sağlanmış, devletçilik başarılı olamadığı için, kendi antitezini beraber geliştirmiştir."[8] Bazıları ise her şeye rağmen iyimserdir. "Devletçiliğin gerçek bir programı hiç olmamış ve devletçilik nazari bir temelden yoksun olarak gerçekleşmiştir. Ancak, Türkiye'ye sanayi toplumu olmanın yolunu açmıştır."[9] Şunu söylemek mümkündür ki, nihai olarak, iktisadi alanda düşünülmüş olan "fert-devlet uyumu modelinde" , manevi alanda aynı uyum sağlanamadığı için başarılı olunamamıştır.

Halkçılıktan ve devletçilikten demokrasiye geçiyoruz. Türkiye Cumhuriyetinin halkçılığı ile devletçiliğini bir araya getirdiğimizde, bize has bir demokrasi mi çıkacaktı? Belli ki bu yolla demokrasiye geçileceği varsayılmıştır.

Bilineni tekrarlarsak, mutlak iktidar bir kişide bulunursa monarşi, birkaç kişide bulunursa oligarşi, bütün vatandaşlarda olursa demokrasi diyoruz. Atatürk'e göre demokrasi, "1- Siyasi mahiyettedir. 2- Fikridir, bir kafa meselesidir. 3- Esasında ferdidir, bu vasıf vatandaşın hakimiyete, insan sıfatıyla iştirak etmesidir. 4-

---

[1] Maxime Rodinson, *İslâmiyet ve Kapitalizm*, 178.
[2] Mümtaz Turhan, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*, 53.
[3] A. Afetinan'dan naklen Orhan Türkdoğan, *Kemalist Modelde Fert-Devlet İlişkileri*, 36.
[4] A. Afetinan'dan naklen, Orhan Türkdoğan, *Kemalist Modelde Fert-Devlet İlişkileri*, 35-36.
[5] Rudolf Nadolny, "Atatürk Devrinde Türk İç Politikası", *A.G.A. H.A.K.Y.*, 4-5.
[6] Mümtaz Turhan, *Atatürk İlkeleri Ve Kalkınma*, 39.
[7] Celal Bayar, *Atatürk'ün Metodolojisi ve Günümüz*, 51.
[8] Sabahattin Selek, *Anadolu İhtilali*, 710.
[9] Werner Gumpel, "Atatürk Devletçiliği Dogma mı, Prensip mi?", *A.G.A. H.A.K.Y.*, 47, 52.

Eşitlikseverdir."[1] "Demokrasi, hakimiyetin millete yayılması ve devlet idaresinin, milletin her ferdi tarafından kullanılması demektir. Demokraside bütün fertler sorumluluk kazanmıştır."[2]

Bizde demokrasi aşağıdan yukarı doğru oluşup gelişmemiş, yukandan aşağı doğru, yani yine devletçiliğin himayesinde yerleştirilmek istenmiştir. Bu bakımdan bizim için halkçılık, devletçilik, demokrasi, bir bütündür. "Kısa zamanda büyük devrimler başarmak zorunda olan geri bir memleketi demokrasi ile idare etmeye kalktınız mı, orada büyük işler görmekten ümidi kesmek lâzımdır"[3] gibi yorumlar, demokrasinin devletçilik sonucu ve bazı zaruretler azaldıkça uygulanmak istendiğini anlatır. "Mustafa Kemal, uygun sosyal ve özellikle kültürel değişimler olmaksızın, önce siyasi alanda modernleşmeye gitmek zorunda idi. Modernleşme yolunda konulan her merdiven basamağı, bir üstüne konulan basamağı taşıyacak kadar güçlü olmalı idi. İşte bu şartlar altında Batılı anlamda bir demokrasi için vakit henüz çok erkendi"[4] denir. Ama diktatörlüğe benzeyen ve zaruret icabı denen tavır, "devam etmiş, büyük bir zaaf haline gelmiştir. Meclis üyeleri veya Bakanlar, yüzde doksan muhalif oldukları bir şeye evet demişler, kanunlar ittifakla çıkmıştır. Muhalefet, meclis kürsüsünde değil, dost meclislerinde yapılmıştır. Dalkavukluk zihniyeti cemiyet hayatına hakim olmuştur. Yolsuzluklar artmış, savaş zamanı halka 300 gr. kara ekmek verilirken, Ankara'nın lüks lokantalarında francala bol ve vesikasız sarf edilmiştir."[5]

Nazariyeciler, Türkiye'ye has durumun dışında, demokrasinin temellerinde bir zaafın bulunduğunu işaret etmişlerdir. "Makyavelistlere göre demokratik denen rejimler, gerçekte özel tipte oligarşilerdir. Modern demokrasiler de böyle bir oligarşi karakteri gösterebilir."[6] "Demokrasinin temelleri idareciler tarafından kaldırılmıştır. Hakimiyet, meclislerden idari bürolara geçmiştir. Kapitalist cemiyetlerde de demokrasi, bir daha gelmemek üzere çıkıp gitmiştir"[7] veya çeşitli yönlerden totaliterliğe dönüşebilmiştir. Demokraside çoğunluk hakimiyetinden ziyade azınlık hakları üzerinde titizlik gösterilmektedir.[8] Ölçü çoğunluk değil, azınlık olmaktadır. Bu azınlık, halk içindeki azlıkları ima etmekle beraber, gerçekte yönetici ve seçkin kadroda müşahhaslaşmaktadır. Türkiye bunun dikkate değer bir örneği olmuştur. Demokrasiyi getirenler de, bunu "kendileri için" kullanmak isteyenler de sivil ve asker bürokrasi ile seçkinlerdir. Anayasa Mahkemesi Başkanına göre "Milli İrade, yalnız çoğunlukla temsil edilemez. T.B.M.M., azlığı da temsil eder ve demokrasi böylece anlam kazanır."[9] Ancak korur göründükleri toplum azlıkları, seçkinlerin kendileriyle bütünleştirdikleri azlıklardır ve

---

[1] *A.E.Y.D.K.D.*, 406-408.
[2] Nurettin Topçu, *İradenin Davası*, 56.
[3] Yaşar Nabi Nayır, *Nereye Gidiyoruz? Partiler ve İdeolojiler Karşısında Hakikat*, 16-20.
[4] Franz Ronneberger, "Türkiye'nin Siyasal Modernleşmeye Olan Katkısı", *A.G.A. H.A.K.Y.*, 54.
[5] Yaşar Nabi Nayır, *Nereye Gidiyoruz? Partiler ve İdeolojiler Karşısında Hakikat*, 16-25.
[6] Raymond Aron, *Demokrasi ve Totalitarizm*, 120-121.
[7] David Spitz, *Antidemokratik Düşünce Şekilleri*, 76-77.
[8] Bk. David Spitz, *Antidemokratik Düşünce Şekilleri*, 78.
[9] Yekta Güngör Özden, *Atatürk Sizsiniz*, 88.

azlık kavramı kendileri için bir vasıta olarak kullanılmıştır. Toplum çoğunluğunun itikat, arzu ve idealleri hep küçümsenmiştir.

Milliyetçiler, demokrasiyi, belirli ideolojilere kurban edilmiş olan halkçılıkla değil, milliyetçilikle birleştirmek istediler. "Milliyetçilik ideolojisine demokrasinin kattıkları"[1] üzerinde durdular.

4. İnsanlık-Hümanizm-Milliyetçilik

İnsanlığın (humanite) hümanizmle aynı şey olmadığını gördük. Bu bakımdan insanlıkla hümanizmi milliyetçilikle münasebetlerinde ayrı ayrı mütalaa etmeye, birbirine karıştırmamaya haklı olarak dikkat çekilmiştir. İnsanlar mutlaka şu veya bu şekilde gruplar halinde yaşadığına göre, insanlığın sosyolojik manâsı, diğer toplumlar ve bu toplumların bütünüdür. Bir millet için insanlık, kendisiyle birlikte diğer milletler demektir. İnsanlığın diğer manâsı nitelikle ilgili olup insan cinsine ait özellikler ve bunlann evrenselliğidir. İnsan hak ve hürriyetleri, insan haysiyeti ve şerefidir. Bunun da, bir felsefe olan hümanizme irca edilmesi mecburiyeti yoktur.

Milliyetçiliğin hümanizmle çatışıp çatışmadığını, uyuşuyorsa nerede ve hangi şartlarda uyuştuğunu anlamak durumundayız. Önce millet, milliyet mefkûresi ve milliyetçiliğin, milletlerarası olarak düşünülen alandaki yeri önemlidir. "Milletler arası olmak için ilkin milletler olmalıdır."[2]Sosyal manâda evrenselliğin yolu ferdî ve grup şahsiyetlerinden geçer. "Mehmet İzzet'e göre beşeri ahenk, yani insanlık, hakiki milliyet mefkurelerinin bir senfonisidir."[3] "Bilmek kıyas etmektir. Kendimizi tanımayınca başka ülkelerle nasıl karşılaştırabiliriz?"[4] Bugün toplum fikrinin "globalce evrenselleştirilmekte olduğu, milli gerçekçiliğin şimdi milletlerarası ilişkiler disiplininin içinden ve dışından meydan okumaların altında kaldığı"[5] doğrudur. Fakat globalleşme milli devlet egemenliklerini henüz aşmamıştır. Aşacağı da şüphelidir. Mamafih bugün globalleşmeden söz edilebiliyor ve sekülerleşme de buna en büyük yardım ve desteği veriyor. Bu bakımdan sekülerleşme ve globalleşme ilişkisi gözönüne alındığında, laikleşme ile milliyetçilik arasında kurulan ilgi, gün geçtikçe çelimsiz hale düşmektedir. Sekülerleşmeden globalleşmeye giden ilgi değişiminde dört unsurdan oluşan global saha tasavvuru ile karşılaşırız: 1. Millet olarak teşkilatlanmış toplumlar, 2. Fertler, 3. Toplumların milletlerarası sistemi, 4. İnsan cinsi. Acaba insan cinsinin toptan bir arada yaşaması diğer unsurlara galip mi gelecek? Sekülerleşme ve globalleşme alternatif kavramlar mıdır? Globalleşme, milli devlet egemenliğinin karşısında ise, milletlerarası gerçeğini, yani milletler ve diğer milletler gerçeğini nasıl aşacak?"[6] Bu sorular globalleşme ve evrenselleşme ile milli olan arasındaki kaynaşmanın belli sınırlarda kalacağını işaret ediyor. "Küresel demokratikleşme dalgası"[7] her sefe-

---

[1] Remzi Oğuz Arık, *İdeal ve İdeoloji*, 35-36.

[2] Ch. Maurras'dan naklen Remzi Oğuz Arık, *İdeal ve İdeoloji*, 59.

[3] Mustafa Şekip Tunç, "Milliyet Mefkûresi Nedir?" *A.D.F.H.*, I, 106.

[4] "Burhan-ı Fikrimiz" Risalesinden naklen Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 40.

[5] Roland Robertson, Religion and the Global Field", *Social Compass*, 41 (1) 1994 ,130-131.

[6] Yoshiya Abe, Religion in the Emerging Global Regions: A Comment on Davie, Nakajima, Robertson and Rousselet", *Social Compass*, 41(1) 1994 155-156.

[7] Sabri Sayan, "İslâmlık ve Demokrasi" *İslâm ve Demokrasi*, I, 135.

rinde milli engellere çarpıyor. Atatürk'e göre, milliyet ilkesinin karşısındaki nazariyelerin uygulama alanı yoktur.[1]

Tarihçilerle sosyologlar ve bir kısım filozoflar, milliyet ve insaniyet konusunda farklı düşünmüşlerdir. Ziya Gökalp'in belirttiği gibi "tarihçilere göre her aşiret, her millet, her medeniyet özel seciyelere sahip ferdiyetlerdir. Bunlardan hiç biri diğerlerine benzemez. Sosyal neviler yoktur, yalnız sosyal ferdiyetler vardır, her cemiyet bir nev'e dahil olmayan eşsiz bir ferttir. Filozoflara göre ise devletler, milletler, medeniyetler, aşiretler, insanî cemiyetin bir takım geçici safhaları, belirli zaman ve mekânlara mahsus tecellileridir. Yalnız bir sosyal nev'i vardır ki insanlıktır. Sosyal olaylar ferdin fıtratındaki temayüllerden geliştiği için, bütün cemiyetlerin seciyesi birbirinin aynıdır. İnsanî tekâmül, tek tekâmüldür. Sosyologlar bu iki görüşü telif ederler. Sosyologa göre bir sosyal nev'in müesseseleri diğerinde aynen bulunmaz."[2] Sosyoloji, tarih gibi ferdi esas almamakla beraber, cemiyet ve kültür farklılıklarını bazı felsefeler gibi mücerret teke indirgemez. Cumhuriyet aydını haklı olarak demiştir ki: Fert ile insanlık arasındaki zaruri merhale sosyal gruplara mensubiyettir, milliyettir. Fert biyolojik bir varlık olarak tabiata yakındır. Şahsiyet, cemiyetle, kültürle kazanılır. Bu mertebeden sonra fert, insaniyet alemine intisap etmiş olur. Kendi milliyetini idrak etmemiş olan bir varlığın insaniyet ile bir alakası olamaz"[3] Ziya Gökalp'e bakarsak, milliyetçiliği mefkûre cinsinden, insaniyeti ise hedef cinsinden kabul etmek mümkündür. Hedef zihindeki bir takım tasavvurlardan ibarettir. Mefkûre ise bizi arkadan iten gizli bir kuvvettir. Hedef müşahhas bir hakikat olmadığı halde, mefkûre müşahhas bir hakikattir. Mefkûre ma'şeri, hedef ferdîdir. Özelikle buhranlı zamanlarda mefkûre kendini gösterir ve cemiyette müşterek vicdan hakim olur."[4] Gökalp ideoloji ve ideal karşılığı olarak kullandığı mefkûre ve hedefte, gerçek ile arzu edileni ayırmaktadır. Ona göre, "bugün milletlerarası ahlâkın müeyyideleri de oluşmuştur."[5] Fakat Gökalp kimlik meselesini, hiçbir zaman evrenselliğe kurban etmemiştir.

İnsanlık mertebesini izah eden herkes, hümanizm karekterine dahil olmaz. Gökalp'te de bir insanlık meselesi elbette bulunmaktaydı. Bir yerde bunu reform ve romantizm dönemlerini anlatırken, hümanizme de yaklaştırmıştır. Fakat hem izah hem dayandığı sebepler farklıydı. Ona göre, insanların farklı olmaları, ferdi işbölümünden meydana geldiği gibi, aynı medeniyete mensup milletlerin kültür cihetiyle birbirinden ayrı olmaları, milletlerarası işbölümü mahiyetindedir. Bir milletin mahvolması, orijinal bir kültürün ortadan kalkması demektir."[6] "Cevdet Paşa, her şahıs tasavvurlarını kendi lisanı ile kurup da sonra başka lisana tercüme ettiği gibi, her millet vak'aları kendi tarihine göre tertip edip, öteki tarihleri ona kıyasla bulur. Her millet kendi tarihini muhafazaya mecburdur diyor. Jaspers de insanlığın tarihi neden İsa ile başlasın"[7] der. Tarih ve kimlik, evrensel kültür dayatmacılığına meydan okur. Bu meydan okumayı hem milliyetçilikle,

[1] Bk. İsmail Habib Sevük, *O Zamanlar*, 285.
[2] Ziya Gökalp, "İçtimai Neviler", *Makaleler VIII*, 36-37.
[3] Halil Nimetullah Öztürk, "Milliyet ve İnsaniyet", *A.D.F.H.*, I. 236-240.
[4] Ziya Gökalp, "Hedefler ve Mefkûreler", *Makaleler IX*, 168-174.
[5] Ziya Gökalp, "Milletler Cemiyeti", *Makaleler IX*, 137.
[6] Ziya Gökalp, "Milletlerin Gelişmesi", *Makaleler IX*, 72-76.
[7] Cemil Meriç, *Bu Ülke*, 127.

hem din ile yapar. Bugün "İslâmcı hareketler de evrenselciliğin her şeyi aynı seviyeye indirgeme sürecine karşılık mahallilik ve modernlik ötesi şartların belirgin özelliği olarak, diğer kimlik mücadelelerinden farklı değildir."[1]

Türk cumhuriyeti seçkinlerinin milliyetçilikle insanlık, milliyetçilikle hümanizm arasındaki tutumu nasıldır? Atatürk'e göre "insanlık, milletlerden müteşekkil büyük bir camiadır. Bugün dünya milletleri akraba olmuşlardır ve olmakla meşguldürler. Bir milletin varlık ve saadeti, diğerleriyle bağlantılı hale gelmiştir. İnsanlık kavramı yükselmiştir. Yüksek ideal yolcularının çoğalması gerekir. Ancak bu ideal birbirine yaklaşma idealidir."[2] "Milletini esir etmek isteyen bir milletin bu arzusundan vazgeçinceye kadar amansız düşmanı olduğunu söyleyen"[3] Atatürk'ün insanlık anlayışı gerçekçi, aynı zamanda ülkücüdür. "Dünyada insan diye yaşamak isteyenler, insan olmak vasıflarını ve kudretini kendilerinde görmelidirler." "Mazlum milletler, zalimleri bir gün mahvedecektir." "İnsanları mutlu edeceğim diye onları birbirine boğazlatmak, gayri insani bir sistemdir."[4] "Milletleri yükselten bir hassa vardır: İntikam hissi. Milletlerin kalbinde intikam hissi olmalı. Hayatına, ikbaline, refahına düşman olanlar bulundukça onu affetmek elimizden gelmez. Düşmana merhamet aciz ve zaaftır. Bu, insanlık göstermek değil, insanlık hassasının yokoluşunu ilan etmektir."[5] derken gerçekçi, "İnsanlığa yönelmiş fikir hareketi ergeç muvaffak olacaktır."[6] derken de ülkücüdür. "Her milletin benliğine insan haklarının görüşüyle saygılı olunacak, fakat Türk milleti kendi benliğine sahip olacaktır."[7] "Biz doğrudan doğruya milliyetperveriz. Türk milliyetçisiyiz. Cumhuriyetin dayanağı Türk topluluğudur. Bu topluluğun fertleri ne kadar Türk kültürüyle dolu olursa, o topluluğa dayanan cumhuriyet de o kadar kuvvetli olur." "Biz esasen milli mevcudiyetin temelini milli şuurda ve milli birlikte görmekteyiz." "Türk milliyetçiliği, Türk içtimai heyetinin hususi seciyelerini, başlı başına müstakil hüviyetini mahfuz tutmaktır."[8] Milli şuuru esas alan, kimlik muhafazasına bu derece önem veren bir zihniyet, insanlık kavramına açıktır, fakat onun içinde erimez. Atatürk diyordu ki: "Millici olmak bizim şiarımızdır. Fakat bizim millici şiarımız, dar ve tekelci değildir. Bizim milliciliğimiz, medeni insanlık içinde, onun esaslı bir unsuru olarak, insanlığın yücelip yükselmesine yönelmiş bir milliciliktir."[9] "Türk milleti insanlık aleminin samimi bir ailesidir." "Bizimle işbirliği yapan bütün milletlere saygı duyar ve riayet ederiz."[10] "İnsanlığın bütününün refahı, açlık ve baskının yerine geçmelidir. Dünya vatandaşları, kıskançlık, açgözlülük ve kinden uzaklaşacak şekilde eğitilmelidir."[11] Atatürk'ün milliyet-

---

[1] Nilüfer Göle, "Otoriter Laiklik ve İslâmi Katılım" *İslâm ve Demokrasi*, 128.
[2] Salih Omurtak ve Heyet, *Atatürk*, 269-273.
[3] Salih Omurtak ve Heyet, *Atatürk*, 273.
[4] *Düncelerivle Atatürk*, Derleyen: Arı İnan, 118, 120; *Atatürk'ün Anıları (1917-1919)*, 120.
[5] İsmail Habib Sevük, *O Zamanlar*, 266.
[6] *Düşünceleriyle Atatürk*, Derleyen: Arı İnan, 120.
[7] A. Afetinan, *Ellinci Yılda Tarihten Geleceğe*, 46.
[8] *A.S. ve D.*, I, II, III; İlköğretim Mecmuası, IV, sayı 6; Ruşen Eşref'le Hatıraların'dan naklen Hüseyin Cevizoğlu, *Atatürkçülük*.
[9] *T.B.M.M. Tutanağı*, 5 Şubat-1937.
[10] Gürbüz D. Tüfekçi, *Atatürk'ün Düşünce Yapısı*, 55.
[11] Utkan Kocatürk, *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*, 316.

çiliği ile insaniyetçiliğinin bir tezat değil, aksine birbirini tamamlayan bir bütünlük oluşturduğu üzerinde çokça durulabilir. İnsaniyetçi olduğu için ırkçılığa yönelmemiştir. Fakat milliyetçilik ve insaniyetçilik arasındaki düzgün ve ahenkli yorum, bu durumda kalmaz, hümanizme atlama istidadı gösterir. Evrensel bir birleşik hükümet şekline de karşı olmayan Atatürk, şartlar gerçekleşirse, fikir olarak bunu reddetmez. Fakat bugün için bunun hayal olduğu görüşündedir. Böyle bir birlik kurulacak olursa, bunun dinler üstü bir maneviyat ortamında olmasını ister. Der ki: "Bütün insanlığın tecrübe, bilgi ve düşüncede yükselmesi ve mükemmelleşmesi, Hıristiyanlıktan, Müslümanlıktan, Budizm'den vazgeçerek basitleştirilmiş ve herkes için anlaşılacak hale konulmuş evrensel saf ve lekesiz bir dinin teessüsü ve insanların şimdiye kadar, kavgalar, pislikler, kaba arzu ve iştahlar arasında bir sefalethanede olduklarını kabul ederek bütün vücutları ve zekâları zehirleyen kötülük tohumlarını yenmeye karar vermesi gibi şartların ortaya çıkmasını gerektiren bir evrensel birleşik hükümet hayal etmenin tatlı olduğunu inkâr edecek değiliz."[1] Burada Atatürk, gerçekçiliğinin aksine, kendisinin de belirttiği gibi bir hayal kurmaktadır, ancak bu hayalinde dinler üstü, mevcut maneviyatlar üstü bir maneviyat birliği arzu etmektedir. Artık o, milletlerarasıcılıktan, insanlıktan, insancılığa (hümanizme) geçmiş gibidir. Çünkü mevcut dinleri kavga sebebi, kaba arzu ve iştah sefalethanesi, vücutları ve zekâları zehirleyen ve kötülük tohumları atan bir durumda görmekte, lekesiz insanlık kavramına uygun tek evrensel maneviliği, daha doğrusu, tanninsanın dinini hayal etmektedir. Bu dini, Tanrı veya tanrılar değil, "İnsancılığın insanı" ortaya korsa, kinlerden uzaklaşılmış olur. Atatürk, gerçekler dünyasında olmasa da hayal dünyasında hümanizme açılmıştır. "Devlet arması için kurt başlı sembol çizmek yerine, armayı sembolik bir insan başı temsil etmeli, bu dünyada her şey insan kafasından çıkar, bir insan kafasının ifade etmeyeceği hiçbir şey tasavvur etmiyorum."[2] derken, insanı, sadece hayal dünyasında değil, gerçekler dünyasında da hümanist bakış merdivenine çıkarmış, en azından sembol kullanmış görünüyor.

İnsanlık, milliyetçilikle gerçek bir sorun teşkil etmemiştir ama hümanizm, Türk seçkinini zikzaklara sürükleyecektir. Sadi Irmak'a göre, "Atatürk'ün hümanizmle kurulacak bağı, milliyetçilik anlayışından gelir. Irkçı olmayan Atatürk, kültür milliyetçiliğini getirerek Anadolu'nun çok eski bir halkı olduğumuzu, orada yaratılan kültürlerin varisi olduğumuzu ortaya koymuş, bugünkü ilerici, insani, laik kültüre dayanan milliyetçiliği getirmiştir."[3] Kültür ve milliyetçilikle kurulan hümanizm bağı, bir başkası tarafından ırkçılıkla kurulabilmiştir. "Türkçülük, ülkü olarak milli bir dindir. Osmanlıcılığın, ümmetçi ve şeriatçılığına düşman olmak, bu dinin şartlarındandır. İnsanlıkla ve Türklükle bağdaşmayan hiçbir davranışa göz yummamak gerekir."[4] Görüldüğü gibi, ırkçılıkla hümanizm, yeni bir din olarak birleştirilmiştir. Milliyetçilik dinsiz hümanizme kapalı olması gerekirken, onu ırkçılık şeklinde alıp birleştirmek, bazılarınca mümkün olmaktadır. Öbür taraftan

---

[1] Atatürk, *Nutuk*, II, 713.
[2] A. Afetinan, *Atatürk'ten Yazdıklarım*, 37.
[3] *İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Dergisi Semyozyumu*, 75.
[4] Ali Kemal Meram, *Türkçülük ve Türkçülük Mücadeleleri Tarihi*, 263.

milliyetçiliği, ırkçılıktan ayırmak için kavramlar üretilmiştir. "İnsani milliyetçilik"[1] gibi.

Türk milliyetçiliğinin hümanist nitelik taşıdığını açıkça söyleyenler de olmuştur. "Türk milliyetçiliği insanlığı ve insanlık değerlerini geliştirmeye yöneldiği için hümanisttir. Hümanist felsefenin ışığı altında demokrasiyi gerçekleştirmesi, genel bir barış ve güvenlik düzeni içinde insanlığı ve insanlık değerlerini geliştirmeye yönelmesi, Türk milliyetçiliğine hümanist niteliği vermektedir."[2]

Aydınlar, Atatürk'ün milliyetçilik anlayışını dile getirirken, onu ırkçılıktan ve faşizmden ayırmak için uğraşmışlar, çok genel ifadeler kullanmışlardır. "Akılcı, çağdaş, medeni, ileriye dönük, demokratik, toplayıcı, birleştirici, yüceltici, insani ve barışçı"[3]diye tanımlamak istedikleri bu anlayışa, bu kalıplara, yalnız milliyetçiliği değil, herhangi bir felsefeyi uygulayınız, aynı sonucu alırsınız. Hümanizmden kopmamak için bunu yapıyorlardı. Milliyetçiliği dinden ayırmak için de uğraşmışlardır. Oysa Atatürk'ün hayal ettiğine değil de, karakterine daha uygun olan gerçekçiliğine baktığımız zaman, şöyle dediğini yakalarız: "Biz ne Bolşevikiz, ne komünist, ne biri ne diğeri olamayız. Çünkü biz milliyetperver ve dinimize hürmetkârız."[4]

Milliyetçiler de eninde sonunda, şurasından burasından hümanizme bulaşmış oldular. Onları hümanistlerden ayıran tek çizgi olan din kalmıştır. Nazariyeci yaklaşımlardan sakınmak şartıyla söylersek, milliyetçiliğin iki yüzü oluşmuş oluyor. Biri gelenekçilik ve muhafazakârlık dâhil, kendini kendisiyle tanımlayan, gerçeklere dayanan milliyetçilik, diğeri basbayağı hümanizmle bağ kuran milliyetçilik. Milliyetçilik bu iki görüntüye Batıda kavuşmuştu. Batı, tezatları yaşıyor, bundan kurtulmaya çalışıyordu. Hümanist Fichte, Almanya'nın işgal edilmesi üzerine milliyetçi Fichte oldu ve Alman Milletine Nutuklar'ı yazdı. Hümanist ve milliyetçi iki Fichte bunları telif edemeden öldü. Batı, hümanizm şeklindeki insanlık anlayışını, onunla tezatlarını törpüleyerek ve yorumlayarak milliyetçilik caddesine sokmuştu. İnsanlık içindeki parçaların, kendi kendileriyle özdeşleşmeleri gerçeğini hatırlatmıştı. Yeni kimliğin manevi dünyası hümanizmdi. Batı, milliyetçiliği dinden özenle kopardı. Milliyetçilik ile hümanizmin buluşabilmesi, milliyetçiliği dinî ve metafizik değerlerden koparmaya, milliyetçiliğin insanla sınırlandırılmasına ve insan merkezliliğine, insan hakimiyetine bağlı olmuştur. Eğer milliyetçilik, kudret felsefesini esas alan bir tavırla karşımıza çıkarsa, hümanizmin içerisinde yer alır. Çünkü Benlik Şuuru, dinden kopuk olarak, kendini merkeze almıştır. Yok eğer din başta olmak üzere manevi değerleri bünyesine alan bir kültür şahsiyetinden yana ise, milliyetçilik, hümanizmle barışık olmaz. Çünkü bu milliyetçilikte Ben'in muhafaza ve devamı, merkezi yüksek değerleri taşımak içindir.

Türkiye'de "milli kültüre saygı havası, daha sonra yenilik adına ortaya atılan bir takım iddialarla bulandırıldı. Milliyetçilik ülküsünden de üstün bulunduğu rivayet edilen yeni cereyanın malzemesini hümanizm teşkil ediyordu. İkinci dünya savaşının ağır şartlarının getirdiği elverişli ortamdan faydalanan hüma-

---

[1] Yusuf Ziya İnan, *Atatürk İlkelerine Bakışlar*, 25.
[2] Yavuz Abadan, *Hukukçu Gözüyle Milliyetçilik ve Halkçılık*, 12.
[3] Turhan Feyzioğlu, *Atatürk ve Milliyetçilik*, 35.
[4] *A. S. ve D.*, III, 20.

nizm taraftarları, Batı medeniyetinin temellerine inmek kisvesi altında, gerçekte Antik Çağ kültürünü yaymaktan ibaret ve bizimle ilgisi olmayan, Türk milletini milli kültürden uzaklaştırmak gibi tehlikeli bir çığır açıyorlardı. Her şeye rağmen, hümanizmin, milliyetçilik yerine geçme imkânsızlığı yüzünden husule gelen boşluğu başka fikir cereyanları doldurdu."[1] "Milleti güven duygusuna kavuşturmak"[2] isteyen milliyetçilik, kimliksizliğe yahut Yunan kimliğine götürülmek istenen bir felsefe ile bağdaşmazdı. Kimlik, düşünce ve yaşama tarzı ile belirgindir. "Anti-Kemalist bir kadronun yönetimi ele almasından sonra, kültürde hümanizm akımı arttı ve bu hareket, kendini kendinde aramak yerine Yunan ve Latin köklere dönülmesi ile sisteme ters düşen bir yol izlendi. Toplumun uzun tarihi gelişimi ile Yunan-Latin medeniyetinin hiçbir ortak noktası mevcut değildir. Rusya örneği de geçerli değildir. Rusya Ortodoks dinî sistemini benimsemiş ve Bizans medeniyetini örnek almıştır."[3] Yanlışlığın ana sebebi, millet olma ile Batılılaşmanın eşit, hatta eşanlamlı tutulmuş olmasıydı. Nazi rejimine tepkilerle milliyetçiliğin itibar kaybetmesini, Nazi rejiminden kovulmuş ilim adamlarının ve Batıda yetişen hümanist aydın kadroların etkisini kabul edenler de vardır.[4]

Türk hümanistler, Türk dili ile Grek ve Latin dili kompleksine saplanmışlardır. "Hümanizmin Latince hakimiyetine karşı bir hareket olarak başladığının"[5] "Yunaniyat" ve "Latiniyat"in Avrupa'da giderek ancak bir lüks haline geldiğinin farkında değillerdi. Bilinmiyordu ki "Çalışkanlığın, emeğin, yaratıcılığın, hasılı insanın, kendini üst seviyede gerçekleştirebilmesi, Voltair'e göre, anadilini konuşması ve örf ve adetlerini yaşamasında hür olmasıyla mümkündür."[6] Hümanistleştirme kültür siyaseti, giderek milli kültürle, milliyetçilikle çatışır hale geldi. Bugün bile Anadolu Uygarlıkları tezi, tezatları devam ettirmektedir. İki ayrı kimlik, iki ayrı tip üzerinde anlaşılamamaktadır. Devrimci kadronun öncüleri de milliyetçilik-hümanizm bütünleşmesini değil, çelişkisini yaşadı. Meselâ Mahmut Esat Bozkurt'a göre, "bütün dünya tek bir Türk delikanlısının burnunun kanamasına değmez." Bozkurt kendi kendisine sorar: "Bütün bir insanlıktan bir şey duymuyor musun, insanlığı sevmiyor musun? Pek çok şeyler duyuyorum ve seviyorum. Fakat ıssız dağlar başında koyunlarını güden yarım çarıklı Türk çobanı, bana daha çok şeyler duyuruyor, daha çok sevgiler sindiriyor. O kadar ki insanlık eski Mısırlarıyla, Yunanistanlarıyla, Romalarıyla ve bunlar bütün eserleriyle ayağa kalksalar ve yanıbaşlarında bugünün kendi verimleri olan bütün medeniyeti, musikisiyle, şiirleriyle, sanatlarıyla, bütün eserleriyle gözümün önüne dikilseler, benim gözüm, benim duygum, benim sevgim, yine ıssız dağlar başında yanık kavalını üfleyen, yarım çarıklı Türk çobanındadır. O, bunların hepsinin üstündedir."[7] Sahte insanlık felsefesinin bir çırpıda yok olduğu bu duygulara rağmen hümanizm, daha sonra saltanat sürmüştür. Atatürkçülük istismar edilmiş, "hümanist ve Marksist kadroların elinde bir taş bebek gibi dondurulmuştur. Sonra laiklik

---

[1] Murteza Aydemir, *Avrupa Topluluğu Karşısında Milli Kültürümüzün Meseleleri*, 64-65.
[2] Turhan Feyzioğlu, *Atatürk ve Milliyetçilik*, 1.
[3] Orhan Türkdoğan, *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme*, 13, 165.
[4] Bk. Orhan Türkdoğan, *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme*, 14.
[5] Muzaffer Tufay, "Voltaire'in Kandid'i", *Erol Güngör İçin*, 36.
[6] Muzaffer Tufay, "Voltaire'in Kandi'i", *Erol Güngör İçin*, 35, 36.
[7] Mahmut Esat Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 420-421.

dinsizliğe ve Tanrtanımazlığa çevrilmiştir."[1] 1950'den sonra buna Batı kapitalizminin tabii sonuçları olan moda, hazcılık, aşırı tüketicilik eklenince, milli kültür siyaseti değişti. 1950'lerden sonra hümanist anlayış hızını kaybetti. En azından devlet siyasetinde geri planlara itildi. Batı kapitalizminin olumsuz sonuçlarının tesirine rağmen, milli kültür siyasetinde, gelişmeler de kaydedildi. Fakat yine de, "dindar ve milli kültüre inanmış kadrolar", kapitalizmin getirdikleriyle olsun, solculuğun hücumlarıyla olsun, başedemediler. Milli kültüre inanan ve dindar olan kesimlerle, diğer milliyetçiler arasında yol ayırımları belirdi. Bunlar, giderek "milliyetçi" ve "dinci" suni ayırımı kaderinde rol sahibi oldular.

5. Din ve Milliyetçilik

Hümanizmin ve buna dayalı kılınmak istenen, bir milliyetçi anlayışın, din ile sorunlar zinciri içinde bulunduğu bilinen bir şeydir. Çünkü bu tip bir milliyetçilik anlayışı, dine yer vermemektedir. Bunun karşıtı olarak milliyetçiliğe yer vermeyen bir din anlayışının da sorunlar zincirine katıldığını hatırlamalıyız.

Nazari olarak yapılan din-milliyetçilik birleştirmeleri de ayırmaları da hayatın pratiğinde geçerli olmamıştır. Fakat ikisinden birini esas alarak yapılan fikri ve ameli telkinler, sorunlar yaratmıştır. Cumhuriyetin ilk döneminde ayınm, milliyetçiliğin hakimiyeti altında yapıldı. Şimdi bu durum devam etmekle beraber, din cephesinin bu ayırımı kendi hakimiyetine alacak fikir ve yorum gücüne eriştiğine şahit oluyoruz.

Din ile milliyetçiliğin uyuşmayacağını ileri süren devrimciler, millet kavramı ile din kavramı arasına yabancılık sokarak işe başladılar. Bu konuda müslüman ideologlarla ayrı düşünüyorlardı. Bunlara göre "din olgusu, milletlerin doğmasını engelleyemedi."[2] "Kemalist milliyetçilik, millet kavramına ne ırk, ne de din hususlarını sokmuştur. Milleti ortak geçmiş, ortak dil, ortak kültüre dayalı bir olgu olarak tanımlamıştır."[3] Ortak geçmiş ve ortak kültürde din yokmuş gibi düşünülmüştür. Müslümanlaşmış bir kültürden, İslâmileşmiş bir dilden din sökülüp çıkarılmak istenmiştir.

İsmet İnönü'ye göre milli terbiyenin zıddı, dinî terbiye ile milletlerarası terbiyedir.[4] Ziya Gökalp ile Atatürk ve arkadaşları arasındaki önemli farklardan biri, Batılı yazarlara göre de bu meseledir. Gökalp'in İslâmiyet'le Türk milliyetçiliğinin uzlaşabileceği kanaatine karşı, Atatürk ve arkadaşları böyle bir uzlaşabilirliğe inanmıyorlardı.[5] Gerçi Mustafa Kemal 1922'de "Türk ve İslâm Türkiye devleti, iki saadetin tecelli ve tezahürüne kaynak olmakla dünyanın en bahtiyar bir devleti olacaktır"[6] demişti, ama bu söz daha sonraki yıllarda Türklük ve İslâmlık uzlaşmasına nazari ve ameli olarak öncülük etmiş olmayacaktır. Din ferdî anlamda ve fert sınırlarında alınacak ve Mustafa Kemal "Biz Türk'üz, tam manâsıyla Türk'üz, işte o kadar, bize iyi müslüman olmak kafidir."[7] diyecek, sistemde bir uzlaşma olmasa da, fertlerin hem Türk ve hem isterlerse müslüman olabileceğini

---

[1] Orhan Türkdoğan, *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme*, 17.
[2] Doğu Ergil, 12.2.1991, *Güneş Gazetesi*.
[3] Ahmet Taner Kışlalı, *Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi*, 73.
[4] Bk. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, V, 1651-1652.
[5] Bk. Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, 71-75.
[6] Atatürk, *Nutuk*, III, (Vesikalar) 1251.
[7] Enver Ziya Karal, *Atatürk'ten Düşünceler*, 122.

işaret etmiştir. Milliyetçi sistemin kendisinde din yoktur, ama isteyen herhangi bir dinden olabilir. Bunun karşıtı olan, ama aynı mantık yapısına sahip bir düşüncede de İslâm sisteminin içinde milliyetçilik yoktur, ama herhangi bir kimse Türk, Arap, Fars vs. olabilir ve bunu ifade edebilir.

Millet kavramındaki ihtilaf, milliyetçilik kavramında buna dayalı olarak ortaya çıkmıştır. Devrimcilerce "inananlar birliği, milliyetçiliği reddeder"[1] diye inanılmaktadır. "Şeriatı yıktık, yerine ne koyduk, diyenlere cevap, milli şuuru, ma'şeri vicdanı koyduk, olacaktır"[2] denmiştir. Sistemde uzlaşma şöyle dursun, "devlet, din ideolojisinin etkisini yıkmak için milliyetçi ideolojiyi kullanmıştır."[3]

Batıda, başlangıçta hümanizm gibi milliyetçilik de kiliseye tepki fırsatını kullanmıştı. Fakat bu, kiliseye tepkiydi, kültür sisteminde bir uzlaşmazlık vuku bulmadı, üst yapılar bir ayrım telkininde bulunarak, toplumu uç noktalara götürüp bölmedi. Siyasi sistem, işi nazariyata dökmeden, din ve milliyet olgularını sosyal gerçeklikleri içinde kabullendi. Birçok Batı devleti, yeri geldiğinde misyonerlik faaliyetlerinin arkasında oldular. Din ve devlet ilişkisinin Batıda üç safhası vardır. Rönesans, reform ve romantizmle başlayan birinci safhada, evrensel din devletine karşı çıkış ve milli kilise hareketleri, dinin ferdileşmesi, akılcılıkla, ferdi ve toplumsal menfaatlerle uyuşması, siyasetten ayrılmaya başlaması yahut siyasetle yeni ilişkilerin düzenlenmesi söz konusudur. Ferdileşme ile millileşme ve millet teşekkülü arasında, aynı zamanda din ile millet oluşumu arasında olumlu ilişkilerin cereyan ettiği, bu safhadır. Katolik dünya devleti fikri, millete imkân vermemişti. Romantizmin, milli ve manevi değerlere, bir başka biçimde de olsa yönelmesi, manevi değerlerin din ile ilişkilerinin kesilmemiş olması, beraberlik anlayışına destek veriyordu. Burjuva sınıfının dinsiz milliyetçiliği, Fransız ihtilali, din ile millet ilişkisini yok etmeye yetmemişti. İkinci safha, aydınlanma ile başlamış olan, dindışı felsefelerin gelişmesi ve laisizmin artışıyla ortaya çıkan safhadır. Millet, milliyet ve milliyetçilik oluşumu devam etmekle beraber, milletin muhtevası, dinin yer almadığı alanlara çekildi. Bunun yanı başında, eski din evrenselliğinin yerine yeni tip evrensellikler geçti. Bunlar, hümanizmin yeni şekilleriydi ki, ya milletleri içine alan bir hümanizmdi, ya sınıfsızlık, devletsizlik, dinsizlik esasına dayanan Marksist hümanizmdi. Bazen de ırkçı yönelişler zuhur etti. Üstün insan fikriyle, kültürlere, milli şahsiyetlere cephe alma telkin edildi. Araya girmiş ırkçı dönemin ve buna tepkilerin de sayesinde, dinsizleşme, evrenselleşme hız kazandı. Globalleşme, küreselleşme dediklerimize kadar gelişerek gelen bu safhada artık din ile millet ilişkisi geriledi. Hatta dine de millete de yer verilmek istenmiyordu. Fakat hayat, fikirlere ve doktrinlere üstün olduğu için, üçüncü safha bu istikamete girmedi. Laik anlayışlar egemen olmak üzere, millet ve milliyetçiliğin devam ettiğini görüyoruz. Sosyal şuur bakımından din geri plana itilmişti. Fakat Batı toplumlarında din olarak ve bir kültür olarak Hıristiyanlık sürmektedir. Millet hayatında dinî motiflerin varlığı devam etmektedir. Bir Alman, Fransız veya İngiliz için, milliyetiyle dini arasında bir problem, bir çatışma, söz konusu değildir. Fakat yine de millet, siyaset ve hukuk planına çevrilmiştir. Millet, vatan ve vatandaşlık, ferdi hukuk ve siyaset ağırlıklı bir manâ kazanmıştır.

---

[1] Doğu Ergil, 11.2.1991, *Güneş Gazetesi*.

[2] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, I. 296.

[3] Mehmet Ali Ağaoğullan, *L'Islam dans La Vie Politique de la Turquie*, 75-76.

Türk toplumunda bu üç safhayı aynen bulamayız. Bizim büyük devletimiz onların imparatorluklarından daha geç yıkılmıştır. Aynı sosyal şartlar, aynı fikir cereyanları mevcut olmamıştır. Dinî yapı, Batınınkinden farklıdır. Batının ulaştığı neticeleri taklide çalışan Türk siyasi hayatı, toplumu din ile milliyetin geçimsizliğine suni olarak sokmuştur. Türkiye'de, başta devletin yanlış tutumları sebebiyle, sonra buna tepki olarak doğan fikirler yüzünden, milliyetçi ve müslüman ayırımı gibi suni ve tabandaki gerçeğe uymayan bir durumla karşılaşmış olduk. Meseleyi uç noktalara çekenler ve birleşme unsurlarının bir kısmını bir kısmı uğruna feda edenler oldu. Ya ırk uğruna diğer unsurlar, ya din için öteki unsurlar önemsiz telakki edildi. Anlaşmazlık millet ve ümmet kavramlarında düğümlendi. "Dilce, dince, ahlakça, estetikçe, gelenekçe, tarihçe müşterek olan, aynı terbiyeyi almış fertlerden oluşan topluma millet denmesi" gerekirken, ya dini, ya diğer kültür unsurlarını dışarıda tutmak istedik. Ayınmı o derece ince hesaplara götürdüler ki, bunun için, milliyetçilik mi, ulusçuluk mu tercihlerinden bile medet umdular. Bunlara göre millet ve ulus, milliyetçilik ve ulusçuluk, aynı anlama gelmeyip, rastgele kelime farklarından ibaret değildir. Atatürkçülüğün sol kanadı da, milli devlete karşı çıkan müslüman aydınlar da millet kelimesi yerine ulus kelimesinde ısrar ettiler. Her iki grup da millet kelimesinde bir din kavramının gizlenmiş ve Batının Nation kelimesinden ayrıcalıklı olduğunun farkında olmuştur. Milliyetçiliğe karşı çıkan müslümanlara göre zaten millet kelimesi dini ifade etmektedir. Ulus kelimesinde din kavramını çağrıştıran bir anlam bulunmamaktadır ve Nation karşılığı kullanılması çağın ideolojisine de uygun düşer. Sonra ulus, evrensel bir dinden önceki döneme aittir ve ırki altyapı sınırlarında algılanmaktadır. Milliyetçiliğe ve milli devlete karşı çıkabilmek için ulus kelimesi daha uygundur. Milli devlet yerine ulus-devlet deyimi de tercihe şayandır. İnanıldı ve telkin edildi ki, hem dinden hem ulustan bahsetmek ikisini bir mütalaa etmek, ne kuş, ne devedir. Gerçek deve kuşu da değildir. Olsa olsa bir devekuşu hayalidir. Din ile ulusçuluk bir arada olamaz. Ulusçuluk veya ulusalcılık, bir Batı komplo teorisidir. Böyle düşünüldü.

"Övünmede kendi kendine inanç söz konusu değildir, övünme olsa olsa maskelenmiş bir utançtır"[1] demek suretiyle milliyeti, mensubiyet yerine övünmeye oturtup, meseleyi çok basite indirgeyerek, tarihi, kültürel, sosyolojik alandan çıkaran, psikolojik güdülerle izah edenler de olmuştur.

Milliyetçilik ve din ayırımı macerası elbette bundan ibaret olmamıştır. Daha köktenciler, ferdî planda dahi dine imkân tanımayan yorumlara giriştiler. Bunlara göre İslâm, Arap milliyetçiliğinden ibarettir. Böyle olunca Türk milliyetçiliği ile uzlaşması imkânsızdır. Türk benliğine dönmeye, Türk akılcılığını ve hümanizmini yaşamaya İslâm, bir Arap milliyetçiliği olarak engeldir. Az sayıda da olsa bu şekilde düşünen Türk aydınının bilgi noksanlığı üzerinde durulabilir. Arap kültürü içinde doğduğu için, ondan başlamak zorunda olan İslâm, gerçekte bütün milli benliklere yer veren bir insanlık ideali taşımıştır . İnsanlık ideali hakim görünür. Arap olanın olmayana, Arap olmayanın Arap olana üstünlüğünü açık bir dille reddeden İslâm, icraatında da bunu göstermiştir. İslâm inancına ilk karşı çıkanların Arap asilzadeleri olduğu unutulmamalıdır. İlk savaşlar Araplarla, yani kendi içinde olmuştur. İslâm'ın insanüstü bağları olmasaydı, insanla ilgili olarak da ev-

[1] Rabindranat Tagore, *Milliyetçilik*, 13.

renselliği bulunmasaydı, her ırk ve kavimden insan bu dine girmezdi. Bir Hıristiyan din adamı olan Montgomery Watt der ki: "Arapların birleştirilmesi duygusu Hz. Muhammed'in siyasi iktisabatında müspet bir rol oynamamıştır. Arap birliğini yaratma amacı yoktur. Kur'an, mesajının tüm insanlık için olduğunu vurgular. İslâm'ın başından beri Arap olmayan unsurlar mevcuttur. Arap birliği, İslâm devleti için rehber bir kavram olmamıştır."[1] Esas ve tek amacı olmasa da İslâm'ın kazandırdığı bütünleştiricilikle, inanç ve ideal birliğiyle, kendiliğinden, Arapları, parçalı aşiret nizamından milli birlik haline getirdiği gerçeğine, maksadının dışında kaldığı için Watt, temas etmek lüzumunu hissetmemiş olsa gerektirir.

Saptırılmış yorumlar ve işlenmiş tarihi hatalardan toplanan malzeme, İslâm'ın gerçek yüzünü örtmeye elbette yetmez. İlk hitap yerinin kültürü onu anlamak için önemli bir araçtır. İslâm'ın yönelttiği ilk şiddetli tenkitler de bu kültüredir. İslâm'ı, Arap milliyetçiliği gibi görenler, teleskopu kullanarak gökyüzüne bakacakları yerde teleskopun kendisine bakmakla yetinmiş kimseler gibidir.

"Her dinde muhakkak bir evrensellik hedefi vardır. Yoksa din olmazlardı, dünyanın bütünlüklü temsili olduklarını iddia edemezlerdi. Ama aynı zamanda dinlerin hepsi de ancak bir hafızaya, bir geleneğe, bir dile, bir kültüre yerleşerek ortaya çıkarlar"[2] Bu cümleden olarak, İslâm zihniyetinin, milliyetçinin işine yarayacak unsurları elde etmesi de söz konusu olmuştur. Gerek kültürel kimlik, gerek benlik muhafazası, gerek iktisadi hayatta istismara engel oluşu, milliyetçinin işine yarayabilmiştir. İktisadi hayatta, tasarrufçuluğu, israftan kaçışı, fert-cemiyet dengesinde çok hassas oluşu, örfi, ahlaki ve milli değerlerle iktisadi birleştiriciliği, kapitalizmin ve sosyalizmin eziciliğinden uzak oluşu ve ferdi ve milli şahsiyeti koruyuculuğu, iktisadi alanda bile milliyetçinin, İslâm'dan kazanacağı güç kaynaklarıdır.

"Arabın dini"[3] tabirine Atatürk'ün de katıldığını görüyoruz. Fakat onun, Arabın dini derken, bir bozulmuşluğu kastetmesi, İslâm'ı Arabın dini haline sokanları itham etmiş olması muhtemeldir. Çünkü İslâm'ı öven ve inancını belirten diğer sözleri ile birlikte ele aldığımız zaman, bu ihtimal belirir. Fakat her şeye rağmen cumhuriyet aydını İslâm'ı milli olan şeylerden, sosyal ve siyasi hayattan ayrı düşünmüştür. Cumhuriyet devleti, dinî faaliyetleri hep siyasi istismar kabul etmiş, ayrıca gayri milli görmüştür. Din ile milliyi birbirinden ayırmaya olanca özen göstermiştir. 1925'te 556 sayılı kanunla, cemiyetler teşkili ve bu cemiyetlere üye olma şeklinde dinî faaliyetlerin vatan hainliği sayılacağı ilan edilmiştir.[4] Türk aydını yalnız dinî inançtan değil, din kültüründen de giderek uzaklaşmıştır. "Batıdan kaynaklanan laik Türk aydınının, Batı modelinde plastik sanat eserlerine, günlük hayatı tanımlayan tarzda bir romanın gelişmesine, çok sesli müziğe, Darwin'in evrim bilgisine ve Türk halk bilimini yaratmaya yönelik bir çaba ihtiva etmiştir.[5] Devrimlerin hümanizm hevesi ve yanlış yorumlanması gerçek manevi iklimden uzaklaştırdığı için Türk milliyetçiliğini zaafa uğratmış, olumsuz ve verimsiz kanallara sürüklemiştir." "Kültürü Batıdan kaynaklanan yapı taşlarından

---

[1] W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, 92.

[2] Olivier Abel, "Dinlerin Etiği Olarak Laiklik", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, 39.

[3] *A.E.Y.D.K.D.*, 364.

[4] Bk. Bekir Sıtkı Yalçın-İsmet Gönülal, *AtaTürk İnkılabı, Kanunlar-Kararlar-Tamimler-Bildiriler-Belgeler*, 467.

[5] Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 215.

oluştuğu" halde laik cumhuriyet aydını milli olduğu iddiasındadır. Cumhuriyetten önce başlayıp cumhuriyetle devam eden bir Türklük ruhu yaratılmaya çalışıldığı doğrudur. Fakat bu giderek çınlçıplak hale gelen sonra başka elbiseler giydirilmek istenen insan gibidir. Bazıları buna Sümer, Hitit, hatta Yunan elbiseleri giydirmek çabası göstermiştir. Genel olarak da Türklük ve İslâm birbiriyle çatışır halde tutulmak istenmiştir. 1970'li yıllardan sonra ikisi arasında tezat olmadığı, aksine bir uyuşma olduğu, aydınlarca tartışılmış, bunlar genel kanaatı belirli ölçüde etkilemiş, fakat ilmi bir istikrar kazanmamıştır. Türklük ve millilik meselesi, İslâmiyet'e rakip olarak kullanılmaya devam etmiştir. Laik seçkinler ve bunların tesirinde muayyen sosyete çevreleri, hatta laikleşen halk kesimleri, müslümanlıktan uzaklaştıkları kadar Türklük ruhundan da uzaklaşmışlardır. Batı taklidi birçok adet, moda mantığıyla halka da bulaşmıştır. Eşya, mamül madde ve yiyecek isimleri, işyeri isimleri yabancılaşmaya başlamıştır. Eğitimin yabancı dilde yapılmaya kaydırılması daha önemli örneklerdendir. Bu yozlaşma akınına dindar kesimler de maruz kalmışlardır. Türk milliyetçiliği, başta din ve dindışı zihniyetler olmak üzere, çeşitli zihniyetler arasında sıkışıp kalmıştır.

Türkiye'de milliyetçiler, genel çerçevede, İslâmiyet'e yer veren ve vermeyen olarak iki kategoride toplanmış oldular. Milliyet kavramında manevi değerlerin tartışılmaz yeri olmakla beraber, bu manevi değerlerin sırf dinî olup olmaması, dinî olmayan birçok psikolojik-sosyal zihniyetin manevi sayılması, milliyetçilerin ayrılmasında kolaylık sağlamıştır. Kategoriler, bir başka açıdan üçe çıkmıştır. Türkçüler, Cumhuriyet Devrimcileri, Anadolucular. Başka deyişle, Türkçü Milliyetçiler, Devrimci Milliyetçiler, Anadolucu Milliyetçiler, iki genel zihniyetten birine, bazısı her ikisine birden dahil oldular. Ziya Gökalp, bunların hepsini içine alabilecek nazari bir çerçeve çizmişti. Fakat günlük şartlar, bu genel çerçeveye uymadı. Gerçekçilik veya idealistlik, doktrinerlik, halka dayanıp dayanmama, demokratiklik endişeleri, meseleyi bulandırdı. Türkçüler ırk fikrine ağırlık veriyorlardı. Fakat kültür meselesine bigâne değillerdi. Türkçüler İslâm konusunda birlik içinde değildiler veya sık sık fikir değiştiriyorlardı. Doktor Rıza Nur bunun tipik örneklerindendir. Türkçülerin Arap tesirine tepki gösteren ve dine kayıtsız takımı, devrimcilerle milliyetçilik anlayışını paylaşıyorlardı. Fakat aralarında Batıcılık konusunda ihtilaf vardı. Bir de Türkçüler din konusunda, devrimciler kadar tepkide ileri gitmiyorlardı. Devrimciler de Türkçülerin bu kesimine ihtiyatla yanaştılar. "Hamdullah Suphi'nin din lehinde fikirlerinin değişmesini, bir döneklik olarak değerlendirmişler, şiddetli tenkitlerde bulunmuşlardı."[1] Atatürk'ten sonra Türkçülerle Cumhuriyet Devrimcilerinin, özellikle devletin ihtilafı arttı. Çünkü devlet, daha doğrusu tek parti ve şeflik idaresi, hümanizme ve kozmopolit siyasete yelken açmıştı ki bu, Türkçülere zıt bir anlayıştı. Bu yüzden 1944 hadiseleri patlak verdi.

Anadoluculara gelince, memleketçilik tezi ile ortaya çıktılar. Diğer iki grupla da uyuşmazlık noktaları vardı. Batıcılık bakımından Türkçüler gibi düşünüyorlardı, Devrimcilere, birçok yönden Türkçüler gibi karşıydılar. Fakat Anadolucular, tarih tezi bakımından Türkçülere de muhaliftiler. Vatanı ve üzerindeki tarihi esas alıyorlardı. Irk anlayışına ve Turancılığa karşıydılar. İslâm'a daha fazla bağlı oldular.

---

[1] Bk. Yaşar Nabi Nayır, *Nereye Gidiyoruz?*, 108-114.

Günümüzün gerçekleri, her üçünün eksiklerini gidermeye ve müşterek yönlerini daha da birleştirmeye mi yönelecektir? Yoksa yeni bir anlayışa mı gebedir? Bunu zaman gösterecektir. Her türlü olumsuzluğun faturasının dine ve dindara çıkartılmaya kalkışılması, sol kadroların dine karşıtlıkta ileri gitmeleri ve laik zihniyetle bu konuda birleşmeleri, milletlerarası kuruluş ve localann bunlan desteklemesi, milli olanla birleşmeleri gereken müslüman aydın kadrolann tepkisini arttırmıştır. İslâmi yorum arayışlan, milliyetçilik karşıtlığını desteklemektedir. Din ile milliyetçilik arasındaki ilişkinin zayıflamasının bir dayanağı da vatandaşlık kavramına dayalı siyasi-hukuki bir çağdaşlık ve insan haklan fikrinin suni olarak ve abartılarak pompalanmasıdır. Vatanseverlik ile vatandaşlık arasındaki mesafe gittikçe açılmıştır. Bunlar milli bünyede sarsıntılar yaratmıştır. Din ve milliyetçilik ahengindeki zaaf ve yanlışlıklar, müslüman aydını da vatanseverlik ve milliyetseverlikten siyasi ve hukuki vatandaşlık kavramına itmiştir. Osman Turan'ın dediği gibi, "milli birlik ve bünyedeki sarsıntılara, din ve milli geleneklere aleyhtar bir laiklik tatbikatı sebep olmuştur. Milliyet şuuru ve milli birlik bakımından beyhude yere dinin lüzumsuzluğu ve tesiri olmadığı ispata çalışılmıştır. Irken Türk olmayan müslümanların neden Türkiye'ye göç etmekte olduklan, onlan vatanlanndan söken ve bize bağlayan kuvvetin manâsı düşünülmemiştir. Yeni rejim Türklük ve İslâmiyet'in birbirinden ayrılamayacağını idrak edememişti."[1] "Türkiye'nin ayakta durmasının hikmeti, milli bazı özellikleri yanında dinî hislerine borçlu olmasıdır. Bir Pomağı, bir Arnavut, bir Boşnağı, bir Çerkez ve Gürcüyü anavatanından kopanp Türkiye'ye sürükleyen, evvelce gelmiş olanlan da bizimle beraber yaşamaya sevk eden kuvvet dindir."[2] Sonra Türkler, müslümanlık sayesinde varlıklannı devam ettirmişlerdir. İslâm öncesi Batıya giden Türkler, başkalaşmış ve Türklük manâsında kaybolup gitmişlerdir. Bunun çok ender istisnalan olmuştur. Asya'da kalan Türkler de İslâm sayesinde varlıklannı sürdürmüşlerdir.

Şimdi laiklik uygulamasındaki tavırlar, laikliğin ideolojik olarak milliyetçilikle birleştirilmesinden cesaret alıyor. Laiklikle milliyetçilik arasında kurulan ilginin tarihi ve nazari destekleri olabilir. Bunlar tarihi ve sosyolojik şartlardır ve evrensel kural niteliğinde değildir. Teorik olarak laiklik ve milliyetçiliği ayırma veya birleştirme delillerini aynı anda bulabilirsiniz. Bu, şartlara, zamana, alacağınız ölçütlere, hayat tarzı anlayışınıza, ülkülerinize göre değiştiği için böyledir. Türkiye'de laikliğin gerek teorisinde, gerek uygulanışında, İslâm'ın milli hakimiyete karşı olduğu peşin hükmünden hareket edilmiştir. Laiklik yeni bir din gibi alınmak suretiyle milliyetçilikle bütünleştirilmek istenmiştir. "Milliyetçiliğin laikliğe daha yatkın bir akım oluşunda, İslâmcılann, Batıcılardan çok, milliyetçilere karşı ayaklanmış olmalarının"[3] da önemli payı vardır. Halbuki din ile milliyetçilik arasındaki olumlu ilgi, laiklikle milliyetçilik ilgisinden üstün görünüyor. "İki güç bir arada olup, her birinin insanın içgüdülerini memnun etmeye yönelik belirli hedefleri vardır."[4] "Din ve milliyet fikri, bazen birbirine karşıt, bazen birbirine uygun düşmüştür, ama temelde iki yapıcı fikirdir. Din ve milliyet fikri beşerin tarihinde en büyük inkılaplara sebep olmuştur. Dağınık gönülleri, dağınık iradeleri

---

[1] Osman Turan, *Türkiye'de Manevi Buhran, Din ve Laiklik*, 89.
[2] Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*, 147.
[3] Niyazi Berkes, *İslâmlık, Ulusçuluk, Sosyalizm*, 217.
[4] Maurice Pernot, *La Question Turque*, 268-269.

bir araya getirerek, onlara belli bir yön, belli bir hedef vermiştir. Sonra milliyetlerin doğmasına yardımcı olan hareket, dinî ıslahat hareketleridir."[1] Bütün milliyetçi kurtuluş hareketlerini din desteklemiştir. "Din, ferdî ve kollektif şuurların sıkı sıkıya bağlandığı bir gerçektir. Ferdi ve içtimai plandaki bütün buhranlı hareketlerde, fert ve cemiyetler, kurtuluş çaresini onda bulmuşlardır. Bu durum, dinin insan ruhunun derinliklerinde yatan bir güç olması ile izah edilebilir. Bu bakımdan hem ruhi, hem içtimai yönü vardır."[2] Milli bütünlüğü sağlayan manevi değerlerdir. Manevi değerler ise basit psikolojik haller veya ilmi esaslardan, manevi kurallardan ibaret değildir. Derin inanç gerektirir. Milliyetçi duygular, manevi duygular cinsindendir. "Türk Kurtuluş Savaşı sırasındaki dinî duygular bile milliyetçi idi."[3] "Erzurum, Ankara, Konya gibi büyük merkezlerde Müdafaa-yi Hukuk Cemiyetlerinin başında din adamları vardı. Birinci Büyük Millet Meclisinin 60 azası din adamıdır. Meclisin açılışı Cuma gününe rastlatılmış ve büyük bir dinî merasim yapılmıştır."[4] Cemal Kutay, "Kurtuluş ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları" eserinde, her kademeden din adamının yaptığı gayretleri, kahramanlıkları, destan niteliğindeki olayları, savaşın zafere ulaşmasındaki rollerini, meslektaşları arasından çıkan çatlak seslere de nasıl cevaplar verdiklerini anlatır. Çukurova din adamlarımızın kurduğu Türk-İslâm Cemiyetinden bahsederken der ki: "Çukurova'yı işgal eden İngiliz-Fransızlar, beraberlerinde Pakistanlı, Cezayirli, Faslı, Tunuslu müslümanları da getirmişler, böylece mahalli İslâm halkını teskin etmek ve idarelerine inandırmak istemişlerdi. Manda idaresi için bir halkoyunu denemeyi planlıyorlardı. Çukurova din adamları da aynı yoldan mukabele ettiler ve Türk-İslâm Cemiyetini kurdular."[5] Bununla, İslâm'ın milletlerarası kaosa alet edilemeyeceğini, milli bünyeyle birleşen din birliği ve manevi bağın daha önce gelen bir adım olduğunu göstermek istemişlerdi. İslâm'da otorite, sivil tabii yapıya sahiptir. Bu bakımdan vatan ve milli kurtuluş savaşı kavramlarını veren İslâm, milliyetçiliğe de yer ayırmıştır.[6]

Emekler yerini bulmuş, istiklal savaşı kazanılmıştı. Fakat devlet kurulduktan sonra, devrimcilerin dinsiz takımı, hümanistler, Marksistler tarafından bu emekler adeta inkar edilecek veya saptırılacaktır. Marks'ın din anlayışına, din yorumuna ve yabancılaşma görüşüne uyarak, milli mücadeledeki dinî tutumu, sadece ıstıraba karşı bir itiraz hareketi, bir isyan şeklinde nitelendirecekler, İslâm'ın emperyalizme karşı mücadele içinde aynı zamanda milliyetçi rol oynamasını, o dönemde Anadolu'da devrimci bir burjuvazi olmamasına bağlayacaklardır.[7]

Her şeye rağmen Türkiye'de din ile milliyetçilik arasında müspet ilişkiler olmuş, müşahhas olarak mevcut olmaya devam etmiştir. Diyanet Teşkilatı, İlahiyat Fakülteleri, İmam-Hatip Liseleri, münferit vak'alar ve tutumlar hariç tutulursa, milliyetçi teşkilatlar olmuşlardır. Milliyetçiliği çok dar kalıplara sokmamak şartına uyarak baktığımızda, birçok dinî cemaat de milliliğe ters düşmemiştir.

---

[1] Hamdullah Suphi Tanrıöver, *Seçmeler*, 76-80.
[2] Mehmet Eröz, *Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz*, 75-76.
[3] Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, 83.
[4] Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, 39.
[5] Cemal Kutay, *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları*, 129-130.
[6] Bk. Muhammed Ammara, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslâm Devleti*, 197-204.
[7] Bk. Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, 40-41.

"Milliyetçilik aşağılık duygusundan doğan ırk üstünlüğü iddiası değildir. Yaratıcılığa doğru bir teşebbüstür."[1] Bazı istisnalar görmezlikten gelinirse Türkçülük hareketi, üstün ırk iddiası şeklinde olmamış, büyük bir ırkın unutulma, kabiliyetlerini ortaya koyamama, ezilme, belki de yok olma tehlikelerine karşı bir uyanış sağlamış, fakat dini görmezlikten geldiği, zaman zaman ona karşı çıktığı, milliyetçilik "dinin yerine geçirilmek istenen bir sosyal sistem"[2] gibi telakki edildiği için, gerek milletleşme sürecinin ilerlemesinde, gerek millet devlet kaynaşmasında yeteri kadar başarılı olunamamıştır. İkbal'e göre bunun sebebi, "hem sömürgecilik, hem komünizm şeklinde kendini gösteren Batının tesirleridir. En büyük tehlike, dinî esasları unutturan bir milliyetçiliktir. Çünkü onun hükmünde Doğu, Batı tesirlerine mukavemet gösteremez, kendi kıymetini unutup, Batının kör taklitçisi olur. Doğuda görünen bütün felaketler, dinin verdiği kıymetlerin unutulmasından ileri geliyor."[3] "Maddi ve manevi kültürlerden oluşan millette, manevi kültür unsurları bağlayıcı, birleştirici olmak üzere, sosyal dayanışma bakımından çok daha önemli ve tesirlidir. Maddi kültür unsurları kullanıldıkça eskiyip harap oldukları halde manevi kültür unsurları nihayetsiz bir şekilde kullanılabilir ve kullanıldıkça da gelişirler. Ancak kullanılmaktan vazgeçildiği zaman, manâlarını kaybedebilirler."[4] Dinî inançlar manevi kültürün temelidir. "Din milletçe yaşanır. Bu sebeple milli değerler sisteminin başındadır ve dinî hayat, milli hayatın ayrılmaz bir parçasıdır."[5] "Dinî inançlar, milletlerin hukuklarına, fikir, ilim, edebiyat ürünlerine, mimarisine, musikisine, folkloruna, bütün sosyal hayatına girdikleri ve onları nüfuz ve tesirleri altına aldıkları için, milli kültürün ayrılmaz ana unsuru olmuşlardır."[6] Gökalp'e göre millet, kültürleri (harsları) ve dinleri bir olanlardır.[7] Türkiye Cumhuriyeti rejimine bu anlattıklarımız aksetti mi? "Cumhuriyet rejimi şüphesiz milliyetçiydi. Fakat bugün her milli toplumlar için zaruri gördüğümüz milli değerler sisteminin birçok unsurunu ayırt etmiyordu. Ona göre örf ve adet, hukuk, eğitim, güzel sanatlar, hatta ahlak, Batıdan gelebilirdi. Din ise ayrı ve yorum dışı bırakılıyordu."[8] "1931'de C.H.P.'nin programındaki millet tarifinde din unsuru yer almaz."[9] Bu tutum, acaba, dinin yalnız bizim topluma ait olmayıp, başka toplumlarda da aynı dinin bulunmasından mı geliyordu? Yani İslâm dini milli kültürümüzün önemli bir unsuru gibi görünse de, yalnız bizimle sınırlı ve bizimle kaim olmadığına göre, onu milli kültür unsuru gibi görmek doğru olur muydu? Bu endişenin varit olduğunu, fakat hayat gibi bir gerçekten kaynaklanmış olmadığını biliyoruz. Başka evrensel değerlerle millilik arasında hiçbir sakınca görülmemiştir. Hatta Batının örf ve adetleri bile, milli olana dahil edilebiliyordu. Gerçekte "dinin başka milletlerle ortak olabilmesi, bir cemiyetteki kutsi ve hayati yerini, milli bütünlüğün manevi çimentosu oluşunu, millet yapısı-

[1] Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 185.
[2] M. Ali Ağaoğulları, *L'Islam dans la Vie Politique de la Turquie*, 75.
[3] M. İkbal, *Cavidname*, 180.
[4] Mümtaz Turhan, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*, 10-11.
[5] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 21.
[6] Emin Bilgiç, *Milli Kültür Davamız*, 172.
[7] Bk. Gökalp'in eserleri ve Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, 44.
[8] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 23.
[9] Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, 44.

nın baş unsuru oluşunu, gölgelemez."[1] Cumhuriyet rejiminde dine, işin tarihi ve sosyolojik tabiatına aykın düşerek, milli kültür unsurları arasında, yer verilmeyişinin ilmi ve hayati hiçbir haklı gerekçesinin olmadığı düşünülebilir. Ama siyasi hayata geçince sorunlar daha değişiktir ve büyüktür. Türkiye Cumhuriyetinde din ve milliyetçilik ilişkisi en çok siyaset-devlet konusunda sorun teşkil etmiştir. Halifeliğin terkinden milli devlete kadar, milliyetçilik ön plana geçmişti ve din ile hassas meseleler oluşuyordu. Cumhuriyetle halifeliğin yan yana bulunuşu ve bu konuda Cumhuriyet şeflerinin zihniyeti Batılılarca şöyle yorumlandı: "Padişah sülalesi, halife sülalesi haline gelmişti. Şimdiden sonra Türkiye Cumhuriyeti, sinesinde müminlerin başı olarak, manevi gücü elinde tutan insana, sanki şahsi egemenlik yetkisi kaldırılmamış sultan durumunda bir hükümdara sahip olacaktı. Böylece yan yana varlıklarını koruyan iktidarlann ikiliği ince bir konu olacaktı."[2] Cumhuriyet şefleri için, İslâm ümmetini birbirine bağlayan bağların zirvedeki sembolü olan halifeliğin Türk devletinde bulunması, Türk milli devletine bir fayda sağlamayacaktı, hatta zarar verebilirdi. Bazıları başka türlü düşünmüştü. Hüseyin Cahid'e göre halifelik de bir milli meseleydi. Onu kaldırmak milliyetseverlikle bağdaşmazdı. Çünkü Türk devletinin İslâm aleminde önemi kalmayacaktı.[3] İttihat ve Terakki'ye hizmet etmiş olan Hüseyin Cahid'in bu tavrı, bir muhalefetten başka bir şey değildi. Halifelik, siyaset ve devlet meselesinde zaman ve şartlar, milliyetçilerin lehinde gelişiyordu. Batı Ortaçağında, kilisenin devletlerin üstünde olmasına ve teokratik tek evrensel devlet anlayışına doğan tepkiler milli karakterdeydi. Gerçi şartlar aynı değildi, din farklıydı, Türklerde teokratik sistem teşekkül etmemişti, ama yine de benzerlik kurulabilecek noktalar mevcuttu veya işin özüne inen yorumları bekleyecek zaman yoktu. Her şey milli devletten yana ağırlığını koymuştu. Halifelik meselesi diye bir şey olmasaydı da yine din-devlet-siyaset hassasiyeti vardı ve milli devlet, bir sürecin sonucu oluşuyordu. Dinin çözülmesi ile değil, dinî imparatorlukların çözülmesi ile millet olma cehdi arasında doğru bir ilişki vardır. Millet sosyolojik bir birlik ve sosyal psikolojik bir vakıadır. Maddi-manevi kristalize olmuş beşeri faaliyetlerden meydana gelmiştir."[4] Öyleyse milli devlet de tabii hale gelmiştir. Din de milletin önemli unsuru olarak, milli devletin karşısında değildir. "Milli devlet dinî cemaatin antitezi değil, imparatorlukların antitezidir. Milli devleti biz icad etmedik. Modern milli devlet, modernliğin ürünü bir siyasi birim olmakla birlikte, yine modernliğin öngördüğü globalleşmenin tersidir. O, İslâmcıların zannettiği gibi ümmet biriminin, yani dinî cemaatin yok edilmesiyle ortaya çıkmamıştır. İmparatorlukların ve mutlak monarşilerin antitezi olarak vuku bulmuştur. Ümmete dayalı siyasi birim de milli devletin değişik şeklidir. Milli devlet ile ümmet arasında çatışma yoktur. Yani milli devlette, milli sıfatını tanımlama hakkımız vardır. Milli devlet, millet olduğu sürece aşılamaz. Onu aşan milletlerarası sistem olabilir. Ümmete dayalı bir devlet şekli de milletlerarası sistem içinde yine bir milli devlet olacaktır. Aradaki fark, millet burada inanç bağı ile tanımlanmıştır."[5] Ancak imparatorluktan yeni

[1] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, 85.
[2] Paul Gentizon, *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu*, 51.
[3] Bk. Ahmet Bedevi Kuran, *Osmanlı İmparatorluğunda ve Türkiye Cumhuriyetinde İnkılap Hareketleri*, 851.
[4] Bk. Mümtaz Turhan, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*, 7, 9.
[5] Mümtaz'er Türköne, "Milli Devlet-Laiklik-Demokrasi" *Türkiye Günlüğü*, 24, 33-34.

çıkmış, kurtuluş savaşı yapmış bir toplumda, ümmete dayalı bir milli devlet yorumunun yeri ve zamanı değildi. Hatta bazılarına göre "İslâm milliyetçiliği" denebilecek bu tarza rengini veren "İslâmcılık" cereyanı, İngiliz oyunuydu ve Mehmet Akif bile bu oyuna gelmişti.[1] Tabiatiyle bu, o günün şartlarından ve siyasi ortamından geliyordu ve İslâmi hareketleri Türk düşmanlarının oyunuyla izah etmek, gerçekte geçerli bir kural değildir. Ama o günkü siyasi hava, milli devletin oluşumuna gerekçeler hazırlamıştır. Gerçekte "birçok toplumda din, siyasi ideolojinin temellerinden biridir ve Türkiye de bunun dışında değildir. Türkiye'de din, siyasi topluluğun üyesi olmanın temel bir boyutudur. Siyasi meşruluk sağlamada bir rolü vardır. Siyasi hedef oluşturulmasını ve davranışı etkileyen bir değerler kaynağıdır."[2] Dinin, siyasi ideolojinin temeli oluşu, çoğu kez halk kesimlerince, bazen da laik zihniyete rağmen, devletçe temsil edilmiştir.

Din ile ilgili olarak millet ve devlet bütünleşmesine ve milliyetçiliğe, sivil din, resmi din temsilinde, yani sorunlu bir alanda bakılmaktadır. Din sosyoloğuna göre, halk dini de diyebileceğimiz "sivil din, milliyetçiliğin genel bir formu olabilir. Bu noktada millet bünyesi ile devlet bünyesi arasında faydalı bir ayırım bulunmaktadır. Devlet bünyesi memleketin dahili ve harici işlerini tanzim eden faydacı, yetkili bir teşkilatın gelişmesini, millet bünyesi ise memleketin halk olarak dayanışmasını ve kimlik duygusunun inkişafını temsil eder. Tarihte halk dini, milliyetçiliğe bir cevap gibi idi. Fakat şimdi halk dini, millet bünyesinin açık bir unsurudur. O, milli görüşü şekillendirir. Halkın ideallerini ve kaderini kutsallaştırarak bu işi yapar. Dinî kaliteye millî bir dayanışma ve kimlik kazandırır. Bunu da şöyle yapar: Kabilevi, bölgesel, etnik ve dinî grupların insanlarını, kültürel tecrübelerini birleştirerek, merkez etrafında toplamayı başarır. Bu, her zaman mükemmel olmayabilir. Fakat bunu başarmış bir millet bünyesi, her zaman sivil dinî dayanışmaya muhtaçtır. Bu, en çok İslâm'da görülür. Din ile millet arasındaki bağın kudretini etkileyen birkaç faktör vardır. En açığı, dini mütecanisliğin milletteki derecesidir. Din bakımından mütecanis değilse, biri hakim olarak birliği sağlar. Din, devletin otoritesini meşrulaştırıcı, uygun kullanılmazsa gayrimeşrulaştırıcı rol oynar. Sivil din şekilleri dörttür. 1. Devletten ve ruhban teşkilatından farklılaştırılan sivil din, 2. Milliyetçiliğin laik biçimi olan sivil din, 3. Din ve devletin ayrılmadığı şekil. Din devletin destekçisidir. 4. Devlet dinin destekçisidir. İlk ikisi mütecanis olmayan dinlere aittir. Ayrışma ve bütünleştirme problemlerine yol açar. Her hal ve şartta, sivil din, fert ile toplum arasındaki bağ için bir temel teşkil eder."[3]

Büyük çoğunluğu aynı inanç sistemine dahil olduğu için Türkiye'de dinin mütecanisliği söz konusu olmamış, ferdî İslâm'la siyasî İslâm ayırımı söz konusu olmuştur. Ferdi İslâm'la siyasî İslâm'ı birbirinden ayırmak, milli birliği ve gücü zayıflatır mı? Birçok tecrübeye rağmen bunu hâlâ çok iyi bilmiyoruz. Ancak dış güçlerin bundan istifadeye çalıştıklarını biliyoruz. Endonezya'da, "Hollandalılar, dinî ve siyasi İslâm'ı birbirinden ayırmaktaydılar. İlkine müsamaha göstermekte,

---

[1] Bk. Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 254-255.
[2] İlter Turan, *Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür*, 53, 64-65.
[3] Meredith Mc. Guire, *Religion, the Social Context*, 161-164.

diğerini bastırmaktaydılar. Aynı tavn benimseyen Javalı askeri ve sivil bürokrat seçkinleri, İslâmi partilerin siyasi gücünü kırdılar."[1]

Din ile hatta teokrasi ile milliyetçilik arasında, sivil ve resmi seviyede, bir tezadın olmadığına dair örnekleri dünya tanıyor. "Yunanlılarda milliyetçiliğin rehberi, bekçisi hep kilise olmuştur. Yunan milliyetçiliğinin temeli, ruhanilerin hükmettiği kilisedir. Son yüzyıllar boyunca Yunan milliyetçiliği, Ortodoks teokrasisinin koynunda büyümüş, bir sarsıntı veya dağılma tehlikesi baş gösterdiğinde kendini teokrasi sayesinde kurtarmıştır. Ortodoks kilisesiyle Yunan milliyetçiliği arasındaki bağın en belirgin örneği, Kıbrıs olaylannda görülmüştür."[2] Yunan toplumunda ruhanilerle devlet arasında da sıkı işbirliği vardır. Dolayısıyla devlet, din-milliyetçilik bağlılığının dışında değildir. Bizde aksine hareketler veya devletin dinî hayata müdahaleleri, milliyetçilik kabul edilmiştir. Mesela Arapça ezan yasağı, milliyetçi bir hareket olarak görülmüştür.[3] Fakat Türkçe ezanla başlayan safha, milliyetçilik hareketinin gelişme değil, gerileme safhasıdır. Hümanizmin arttığı devredir. Arapça ezana dönüldükten sonra ise milliyetçilik anlayışında oldukça olumluluklar görülür.

Milliyetçiliğin manâlanndan ve faaliyet sebeplerinden biri kimlik ise, din burada işin içinde demektir. Din, kültürü denetleyen asıl kurumdur. Dil, örf ve adetler, kültürün adeta tabiat kısmı, bir anlamda kimliğin alt yapısı, bu alt yapıya nüfuz eden din, zihni, iradi ve hissi yapısıdır. Kimlik kaybının önlenmesi için, "Gellner'e göre milliyetçilik ve din ön plana çıkmıştır. Din ve milliyetçilik, sanayi öncesi yapının sağlam rolünü, sanayi sonrası toplumda kültüre aşılamak suretiyle, yeni güven verici odak noktalarını belirlemiştir."[4] "Kutsallık damgası, kendiliğinden kimlik yaratmaz,"[5] ama o, ırk, aile, dil, hatta siyasi yapılara girerek kimliği oluşturmuştur. "Pakistan'la İsrail, milli kimliklerini öncelikle dinî unsura borçlu olan iki devlettir."[6] İran da öyledir. "İran'daki kültür milliyetçiliğinin ateşleyici gücü dil değil, dindir."[7] Laik olduğunu söyleyen devletlerde de kimlikteki dinin yeri bakımından değişen bir şey yoktur. "Sovyetler Birliğindeki kökten ve kültürel değişimler, İslâm'ı, dinî ve milli bir kimlik haline getirmiştir."[8] "İslâm ülkelerindeki milli kimlikler üzerinde, İslâm'ın önemli ve alttan alta bir ağırlığı vardır. Sosyal kimliği ifade etmede İslâm unsuru, milli duygularla karışmış haldedir."[9]

Din, inancın ve duygunun ötesinde, kültürel bir nüfuza sahip olarak kimliği belirler. Türkiye'de müslüman terimi, dindarlık ve inancı belirlediği gibi bazen bunları değil, "İslâmi kimlik belgeleri diyebileceğimiz şeylere sahip olmayı ifade etmektedir. İslâmi kökeni olan bir agnostik veya ateist bile, müslüman kimliği içinde kabul edilmektedir. Burada bir kültür geleneği ile karşılaşmış oluyoruz."[10]

---

[1] Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, 257.
[2] Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 125-126.
[3] Bk. Bülent Daver, *Türkiye Cumhuriyetinde Laiklik*, 237-238.
[4] Orhan Türkdoğan, "Modernleşmenin Yeni Boyutlan", *İslâmî Araştırmalar*, 248.
[5] Theodor Hanf, "The Sacred Marker Religion, Communalism and Nationalism", *Social Compass*, 41 (1) 1994 10.
[6] Ahmet İştiyak, "Pakistan, İslâm ve Demokrası", *İslâm ve Demokrasi*, 179.
[7] John Naisbitt, -Patricia Aburdene, *Megatrend 2000, Büyük Yönelimler*, 133.
[8] Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, 414-415.
[9] Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, 382.
[10] İlter Turan, "Türkiye'de Din ve Sosyal Kültür", *Çağdaş Türkiye'de İslâm*, 49.

Bu tip müslüman kimliği, siyasi-milli kimlikle örtüşmüştür. Bundan hariç tutulanlar yalnız başka dine mensup azınlıklardır ki, onlar ancak vatandaşlık kimliği ile aynı toplumun üyesidirler. Eşit haklara sahiptirler ama bunlar Türk kabul edilmezler. Buna karşılık etnik bakımından Türk olmayan müslüman bir vatandaş halk nazarında da devlet nazarında da Türk olarak algılanır. O halde, "çağdaş siyasi topluluğun da dinî bazı nitelikleri var demektir."[1] Daha önce de belirttiğimiz gibi "tarihte müslüman olmayan Türk unsurlar başkalaşmış, kaybolup gitmişlerdir. Yarım asır önce Konya ve Ege'de bazı Hıristiyan Türk cemaatlerinin Elenleştirme siyaseti altında eriyip gittikleri bilinmektedir."[2] Günümüzde de tehlikeli durumlarla karşılaşabiliriz. "Bir genç, eğer dinî terbiye almamışsa, dinî inancı zayıfsa, şehrin havasında erimeğe mahkûm"[3] olabilir.

Kimlik meselesinde, din ve milliyet arasında gerçekte bir sıra söz konusu edilemediği halde, "bazen kaymalar olur ve birinden biri öne çıkabilir"[4] Böyle bir, öncelik sonralık sırası, şartların gereği bu görünümü kazanmıştır. Mesela "şartlar Anadolu insanının milliyetçiliğini o gün ön plana çıkarmıştır."[5] Nazariyatta veya suni olarak da sıra kaydırması yapılabilir. Osmanlı döneminde, bu şekilde bir Türklük Müslümanlık sıralamasını nazari olarak yapanlar olmuştu. Bir hayli tartışmalar çıkmıştı. Cumhuriyet döneminin bu konuyla ilgili ilk sorusu, İngilizlerin Hindistan'da çıkardığı Tribune gazetesinin başyazarınca, oradaki Türk heyetine yöneltildi: Siz önce müslüman sonra mı Türksünüz, yoksa önce Türk sonra mı müslümansınız? Falih Rıfkı, önce Türk sonra müslüman cevabını vermişti.[6] O günden beri, hem sıraya koyma, hem ayırma teşebbüsleri sürüp gitmiştir.

Buraya kadar anlatmaya çalıştıklarımızdan, din ve milliyetçiliğin aynileştiği veya aynileşebileceği sonucu çıkarılmamalıdır. Bunlar bütünüyle ve tam olarak birbirinin yerine geçemezler. Bir ahenk ve sosyal terkip oluşturabilmeden, nüfuz etme derecesinden söz edilebilir. Aynileştirildiğinde, birinin diğer bütün sadakatleri kısıtlaması, her şeyin üzerinde hakimiyet kurduğu bir sadakat haline gelmesi mukadder olur. Bunu özellikle milliyetçilik yapar.[7] Gerçekte din duygusuyla milli duygunun örtüştüğü yerlerin hem nazari, hem ameli olarak zaten mevcut olduğunu söyledik. Ama birbirlerinin yerine geçemezler.

Bazen rekabet haline de gelebilen durumda, şifreyi çözmek o kadar kolay değildir. "Tabiatçılığın reddi, dünyayı inşa eden iki tip fikri, yani dinî hareket ve milliyetçi teşebbüsü karşı karşıya getirdi. Allah ve millet karşısında bilmez hale gelmiş sosyolog rekabet halindeki sosyal ve kültürel bu iki tip topaklanmış yapının şifresini çözmek durumundadır."[8]

Bu iki dünya, bütünü belirlemeleri farklı, dünyaya bağlılıkları aynı olmayan, içlem kaplam halinde olabilen iki manevi dünyadır. "Her din, insanın kâinattaki durumu ve varoluşu üzerinde temel meselelere cevap veren fikirlerin, inançların

---

[1] İlter Turan, "Türkiye'de Din ve Sosyal Kültür", *Çağdaş Türkiye'de İslâm*, 48.
[2] Mehmet Eröz, *Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz*, 83.
[3] Mehmet Eröz, *Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz*, 83.
[4] Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, 382.
[5] Maurice Pernot, *La Question Turque*, 269.
[6] Bk. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, V, 1696-1697.
[7] Bk. Carlton J. H. Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din*, 25-26.
[8] Jacques Zylberberg, "Nationalism et Denationalisation: Le Cas des Collectivités Sacrales Excentriques", *Social Compass*, XXXI/4 1984, 423.

bütününü belirleyen, dünyabilime (kozmolojiye) yönelmiş bir temel üzerine bina edilmiştir. Kutsalı, bir sebep bütünlüğünün varoloşunu, ilke olarak koyar. Sosyal ve siyasi ideolojiler de ekseriya manevidir ve dünya biliminin çaprazı olarak ve parçalanmış biçimde yer alırlar. Din ile milliyetçilik arasında anlaşmazlıklar zuhur etse de, siyasi açıdan dinî rollerin sosyal şebekesi ilginçtir. Milliyetçilik ve din, ekseriya siyasi alanda yayılacak biçimde çatışır veya işbirliği içinde olurlar."[1] Birleşme yeri ve kimlik belirlemesi, "kendini koruma güdüsünün ötesine taşınırsa"[2], çatışma veya birbirinin yerine geçme mümkün hale gelir. Peyami Safa bu iki manevi dünyayı, yani milli ve diniyi, ebedi olmanın şartında birleştirmek ister. Canını seve seve verebilme mucizesini doğuran ve kahramanlık ahlakının cazibe merkezi olan, bu birliktir.[3] Milliyetçiliği, sırf dünyayla ve siyasetle sınırlamadığınız taktirde, kendini koruma da olsa, bu yoldan hayatın anlamıyla, dahası dünya ve akıl ötesiyle irtibat kurmuş demektir. "İlim ve teknoloji bize hayatın anlamını söyleyemez. Hayatın anlamını ancak edebiyat, sanat ve ruhilik, tabiatüstülük ile kavrayabiliriz."[4] Cemiyetin önem kazanması da bununla kaimdir. "Zamanımızda bir cemiyetin dünya ölçüsünde önem ve değer kazanması, o cemiyetin kitlesinden ve kabiliyetinden önce, kitleyi hareket ettiren ideolojiye bağlıdır."[5] Ancak, tekrar edelim ki, milliyetçilik dinin yerini tutmaz. "İnsan tarihinin hedefi, ne kozmopolitliğin renksiz muğlaklığı, ne de milliyetçiliğin nefse bağlılık şeklidir. Bir yandan farklılıkları sosyal düzenlemeye tabi tutmak, bir yandan da manevi birliği sağlamaktır."[6] Dinin yerine geçmek isteyen, ilahları, tapınması olan, ayinleri, müminleri, münkirleri olan, sembolleri bulunan bir tarzda ele alındığında milliyetçiliğe karşı çıkılır.[7] Fakat, bazı benzerliklerden dolayı birbirinin yerine geçirmek ne kadar yanlışsa, birinin varlığı için öbürünü kaldırma şartını ileri sürmek o kadar anlamsızdır ve gerçeğe aykırıdır. "Her din gibi milliyetçilik de iradeye, akla, muhayyileye ve duygulara seslenmektedir.[8] Bu şu demektir: Milliyetçilik din gibi insana hitap eder, gerçeklerden ve hayattan kopuk değildir. İkisinde de saygılar bütünlüğü bulunur. Fakat milliyetçilikteki semboller ve saygı yumağı, gücünü dinden almalıdır. Bu taktirde sırasıyla dünyevileşir, ideolojileşir, siyasileşir. Milliyetçilik, sosyal nizam, sosyal siyaset, plan ve program, ideallerin dünyadaki ayağı olmak bakımlarından pekala "dinin dünyası" olabilir. "Milliyetçiliğin dini cazibesi"[9] buradan gelmektedir. Milliyetçiliği bir kabilecilik olarak almak şart değildir. Dindar ırkçılığın veya dar milliyetçiliğin en kötü türlerine izin vermemelidir.[10] "Din, aşırı milliyetçiliğe sınırlar getirmiştir."[11] Dinde aşırılık nasıl bir şey

---

[1] Jacques Zylberberg, "Religions et Nationalismes" *Social Compass*, XXXI/4 1984, 332-333.
[2] Rabindranat Tagore, *Milliyetçilik*, 35.
[3] Peyami Safa, *Nasyonalizm-Milliyetçilik*, 61.
[4] John Naisbitt-Patricia Aburdene, *Megatrends 2000, Büyük Yönelimler*, 247.
[5] Remzi Oğuz Arık, *İdeal ve İdeoloji*, 50.
[6] Rabindranat Tagore, *Milliyetçilik*, 51.
[7] Bk. Carlton J. H. Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din*. 233-253.
[8] Carlton J. H. Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din*, 228.
[9] Carlton J. H. Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din*, 233.
[10] Carlton J. H. Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din*, 253-254.
[11] Carlton J. H. Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din*, 252.

dine aykırıysa, milliyetçilikte de aşınlık ve hele onu saptırmak, milliyetçiliğe ters düşer. Bir şeyin kendi sınırlarını aşması, meşruluğunu bozmaktadır.

Milliyetçiliğin dünyevi sistem ve ideolojilerle uyuşması nasıldır? Komünizmle veya liberal demokrasi ile milliyetçilik uyumlu mudur? Bu konuda tenakuzlara düşülmüştür. Bir taraftan liberal demokrasi ile uyumludur denilirken diğer taraftan sosyal sistem olarak bunun karşıtı durumdaki komünizmle ilgi kurulmaktadır.[1] Komünizmin milliyetçilikle ilgisi sunidir. Komünizm milliyetçiliğe mağlup olmuştur. Biri millet biri sınıf üzerine kuruludur. Bütün sahte ideolojiler, sahte veya bozulmuş dinler, milliyetçiliğe mağlup olmuşlardır. Hakiki dinler ise onu terbiye etmektedirler. Liberal demokrasi ise, kendi sınırlarını o da aşmaya başladığı için, ferdiyetçi azgınlık, kozmopolit fert, evrensel değer ve iktisadi tekbiçimlilik ile milliyetçiliğin karşısına dikilir olmuştur. Milliyetçilik hakiki manâsıyla en çok İslâm gibi bir din ile uyum sağlayabilmektedir. Batılıların kaygısı değişmiştir. Bundan böyle Batılılar, milliyetçilik-din ilişkisinde, Hıristiyanlığın yayılma hızının azalması kaygısını taşıyorlar. Açıkça diyorlar ki, "Bir Hıristiyan olarak samimiyetle inanıyorum ki, Afrika ve Asya topraklan Hıristiyan görevlerine tahammül gösterdiği ve Hıristiyan iman ve ahlakının etkisi altına girdiği ölçüde, bu kıtalarda yükselen sabit fikirli milliyetçilik, daha az dışlayıcı, milletlerarası işbirliği ve banşın korunmasında daha elverişli hale gelecektir."[2] Teorik olarak din ile çatıştınlmak istenen ve dinin yerine geçirilme kaygısı duymaya sebep olan milliyetçilik, Hıristiyanlık terbiyesine girdiği taktirde, Batılı için ehlileştirilmiş olacaktır.

Hayat bizim adımlarımızın dışında değildir. Tecrübe bizimle vuku bulur. Bir asra yaklaşan Cumhuriyet ve devrim tecrübesi, doğrulan ve yanlışlan arasında bir ayıklama yapmaya bizi zorlamıştır. "İslâmiyet'in sarsılmasıyla Türk milliyetçiliğinin de çöküntüye uğraması mukadderdir."[3] "Pek çok unsurunu kaybettiğimiz maddi kültürümüz, son derece değişikliğe uğramıştır. Geleneklerimiz, örf ve adetlerimiz, düğün usullerimiz, yer yer kaybolmaktadır. Bu şartlar altında İslâm dini milli kültürümüzü yaşatmakta büyük hizmet görecektir."[4] "Kültürümüzün hamurunu teşkil eden İslâmiyet çıkanldığı taktirde, Türk kültürü ve milliyetçiliği ile birlikte Türk milleti de çöküşe mahkum olur."[5] Bu konuda müslüman aydınlann da büyük sorumluluğu vardır ve bugüne kadar iyi bir sınav verememişlerdir. Dinin sahip çıkmadığı ve terbiye etmediği bir milliyetçilik, hümanistin veya diğer felsefe ve ideoloji sahiplerinin malı olmakta, onu istedikleri gibi tepe tepe kullanmaktadırlar.

---

[1] Bk. Carlton J. H. Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din*, 244-246.
[2] Carlton J. H. Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din*, 254.
[3] Osman Turan, *Türkiye'de Komünizmin Kaynakları*, 92.
[4] Mehmet Eröz, *Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz*, 83.
[5] Osman Turan, *Türkiye'de Komünizmin Kaynakları*, 92.

# SONUÇ

## SONUÇ

1- Temel özelliğini ve felsefi yapısını, aynı zamanda geçirdiği süreci tanımadan veya aldırış etmeden, yanlış olarak insanseverlik anlamına da kullanılmak istenen hümanizm, gerçekte bir felsefedir. İktisat, kültür ideali veya sosyal devrim şeklinde, yahut başka şekillerde yorumlansa da o, insanmerkezci, "tanrıinsan" ya da "insantanrı" anlayışını esas alan bir felsefedir; böyle bir felsefede Allah'ın yerine insan, dinin yerine de hümanizm geçmiştir. Diğer bir ifade ile hümanizm, dinden bağımsız bir kültür kurmak istemiştir. Başladığı noktayı, yani insanı büyültmekten ve tekrar oraya dönmekten ibaret bu felsefe, insana tapınmanın bir başka biçimi olmuştur. Hümanizmde insandan üstün varlık yoktur.

2- Hümanizm, insanseverlikle karıştırıldığı gibi, insanlık (hümanite) ile de karıştırılır. İnsanlık ya insanın genel nitelikleri ve özellikleri ile ilgili bir anlatımdır, yahut sosyolojik olarak, sosyal grupların toplamı ve genel ifadesidir. Hümanizm ise insanlık anlamında bir felsefi doktrini, diğer deyişle ideolojiyi işaret eder. Tabiat ile tabiatçılık, ilim ile ilimcilik arasındaki münasebet ne ise, insan ile insancılık arasındaki münasebet de odur. Tabiatı inceleme gayretleriyle hümanizm arasında haksız bir ilişki kurulmuştur. Hümanizm, tabiatı incelemeyi "tabiatçı felsefe"ye dönüştürmüştür.

Hümanizm her devirde kültür ve düşünce modası olmuş, masum dönemlerde Allah inancını ilme karıştırmamak şeklinde görünmüştür. Fakat aşırılığa kaçtıkça, ideolojileştikçe, felsefeleştikçe, ilim ve tekniği kendi felsefesinin ürünü sayarak, dine karşı tavır almış, dini ortadan kaldırmaya yönelmiştir. Hümanizmin içine sığınmış olan dinî anlayışlar ve dindar kollar ya geri planda kalmış veya ana fikrin hakimiyeti altına girmişlerdir. Böylece Tanrı merkezli hümanizmden insan merkezli hümanizme geçilmiştir.

3- Hümanizm, insana ters düşen, insanı küçümseyen, ilme uymayan zihniyet ve davranışlara tepkiyi içinde taşımış olabilir. Fakat, insanı kendi kendisiyle sınırladığı için, yukarı çıkamamıştır. Kendi kendinin etrafında dönen insan, kendi değerini sağlayamaz. Gerçi insanı, tanrıinsan kavramında erittiği için, kimliksizlik ve kişiliksizliğe de yaslanmıştır. İnsandan ötesi hiçliktir anlayışıyla Nirvana felsefesini okşar. Fakat önemli bir farkı olduğunu söylemek gerekir. Birinde insan pasiftir, diğerinde ise aktiftir. Hümanizmde yukarı doğru duyulara ve akla dayalı inşa, yani yumağı örme, Nirvana felsefesinde ise bu inşanın tersi söz konusudur. Ancak insan kavramında nihai nokta değişmiyor. Hümanizm, insan ruhunu dünyadaki görevinden dışarı çıkarmak istemeyen bir din gibi oluyor. Bergson'un tabiriyle markası silinen bir din...

Hümanizm, bir taraftan "insan haklan", "tabii hukuk", "insanlık kanunlan"nı kendine destek almış, öbür taraftan, tabiata saldınyı ve insanlara karşı şiddeti barındırmıştır.

4- Hümanizm 16.yüzyılda Rönesans'la birlikte başlamasına rağmen, Rönesans gibi ona da eski Yunan'da bir zemin aranmıştır. Putatapıcı, çoktanrıcı, efsaneci, dahası insan ile tanrı rekabetini işleyen bir dönemi, hümanizm kendine başlangıç noktası ve örnek tip almıştır. Aynı zamanda hümanizm akılcılıkla da bu döneme bağlıydı. Böylece bu dönemin akılcılığı, insanın kendi kendisini yaratması anlamına geldi. İnsanın tanrılarla rekabetinden, Tanrıya karşı nefret doğdu. Tanrılaşmak kavramı da buradan geldi.

Eski Yunan'da Tann inanışını ifade eden felsefeler de vardı. Buna karşılık hümanizm bu felsefelerden değil, dinsizliğe, tannsızlığa, maddeciliğe yönelmiş düşüncelerden, tanninsan anlayışından beslenmiştir. Böylece Avrupa, tannlaşmayı, tanrıinsanı, akılla kendi kendini yaratmayı, kısaca kudret felsefesini devam ettirmiştir. Bu zihniyet, Türkiye Cumhuriyeti seçkinlerini de etkileyecektir.

İnsan düşüncesini ve insanlığı yanıltan hususlardan biri de Yunan meselesidir. Adaletin, zayıflann bir hilesi olarak kabul edildiği bu dönemde ve müteakip dönem Roma'sında, sınıflara bölünme, akli bir güç ve destek kazanmış felsefi bir zenginlik elde etmiştir. Demokrasi, halk idaresi anlamına zıt, sahnesi hayat, oyuncusu üstün sınıflar ve seçkinler, seyircisi aşağı sınıflar ve halk olan bir tiyatro oyununa benzemektedir. Bu oyun, biraz değişiklikle günümüzde de devam etmektedir.

Yunan mitolojisindeki Promete örneği, insan ve tann rekabetinde, insanın kendisini tanrıların pençesinden kurtarıp kaderini tayin edip, kendi geleneğini hümanizme yerleştirmişti. Hümanizm sayesinde Avrupa, eski Yunan-Roma medeniyetinin putlarını diriltti. Bunlardan biri de ırkçılıktır. Irkçılık ise, müstesna sinir sistemi, şuur ve beden yapısı bakımından üstün olma düşüncesidir. Bir bakıma hümanizm çağdaş mitolojiyi devam ettirmiştir.

5- Yahudiliğin, Yunan ve Roma'nın yanlışlarını belirleyen Hıristiyanlık, doğruları insanın doğruları olduğu için kabul eden, fakat putperestliğin çok tanrıcılığını reddeden, felsefi düşünce yanlışlannı da düzelten bir din olarak geldi; ancak kısa zamanda bu üç güce mağlup oldu. Tannlann ve insanlann babası olan Zeus, Hıristiyanlığın Baba-Oğul'una, "insantann" ise "İsa-Tann"ya dönüştü ve Hıristiyanlık Yunanlaştı, Helenleşti. Yahudi, Yunan, Roma karışımı mitoloji, felsefe ve din birleşince, Batının kültürünü ve karakterini oluşturdu. Gerçek insanlığı kuramadı, tevhidi ve sağlam dinî düşünceyi sağlayamadı. Hümanistleştiği iddiası doğrudur ama içinde birçok itiraz ve tezatlan banndırmıştır. Kiliseleşti, sınıflaştı, devletleşti, Roma sınıf ve devlet düzeninin de mirasına kondu. Hıristiyanlığı hümanistleştiriyorlardı ama, hümanizm onun harabelerine bile tahammül edemeyecektir. Kiliseye karşı bir tepki ve direnme hareketi, Yunan akılcılığının yeniden doğuşu gibi görülmüş, Rönesans'la başlayan ve hümanizm ve romantizmi kucaklayan yeni zihniyet, çok tanncılıktan insantannya, oradan İsa-Tann'ya, sonra "tabiata, cemiyete, ilme taparlığa", nihayet "akıl dini"ne çevrilmiştir.

6- Hümanist, Tannnın olmadığı bir evrene kaçmak istemiştir. Tannsız kalan hümanizm, egzistansiyalist kolda, karamsarlığa düşmüştür. Hümanizm bazen demekleşecektir. Dine ve Allah'a inanmayanlar, İngiltere'de "Hümanist Derne-

ği" kuracaklardır. Batı dünyası bunlarla da tatmin olmuş değildir. Bugün hümanizm, tanrıyı dışarıda bırakmak isteyenlerle istemeyenlerin mücadelesi şeklinde devam ediyor.

7- İslâm'ın insan ve insanlık anlayışı, hümanizmden derin bir şekilde ayrılmaktadır. Tanrıtanımaz ve fakat insanı tanrılaştıran hümanist düşünce ile İslâm'ın bir ilgisi yoktur. İnsan, İslâm'a göre şerefli ve üstün bir varlıktır. Allah tarafından yaratılmıştır. Yaratıcı ona ebedi bir gelecek hazırlamıştır. Üstünlüğü, insanın kendi iradesi ve yönelişiyle bozulabilir veya daha da yükselebilir. İslâm, her konuda olduğu gibi insan konusunda da yalın gerçekçilikle işe başlar. İnsan söz konusu olunca, yalın gerçekçilik ile (olan ile) ülkücülük (olması gereken) arasında kesişme noktasında bulunur.

8- İslâmiyet'in, toplumları, bu arada Türk toplumunu geri bıraktığı iddiası, duygusal yaklaşımlardan ibarettir ve tarihi-sosyal gerçeklere uymaz. Hıristiyan kalan Türkler, ileri toplumlar seviyesine çıkamamışlardır. Avrupa'da, Bulgarlar, Macarlar, bu tür topluluklardandır. Buna karşılık Selçuklu, Osmanlı gibi Müslüman Türkler ileri medeniyetler meydana getirmişlerdir. Bu sebeple gelişmenin şartlarını ve amillerini başka zeminlerde aramak gerekir. Hümanizm tarih ve sosyoloji bakımından tek kültür ve medeniyet tezine dayanmak istemiştir. Bu, Türk hümanistlerini ve hatta devrimcilerinin çoğunu etkileyen bir tezdir. Oysa medeniyetler çeşitlidir, yükseliş ve çöküşlerin olduğu zikzaklı bir sürece sahiptir. Sosyal değişme asırlan çok farklı özellikler gösterir. Kimi yavaş, kimi hızlı, kimi anlamlı, kimi anlamsız olaylarla yüklüdür. İlkçağda sosyal değişme yavaştır ve yeterince anlamlı değildir. Eski Yunan'da mitolojik ve felsefi fikirler yoğunluktadır. Roma'da askeri hareket ön plandadır. Her ikisi de gerçek ve anlamlı değişmeyi sağlamaya yetmemiştir.

9- Bütün medeniyetler birbirinden etkilenmiştir ve bir birikim oluşmuştur. Fakat kültüre bitişik yönleriyle kendi şahsiyetlerini devam ettirebilmişlerdir. Ölü medeniyetler de yeni dairelere unsurlar olarak katılmıştır.

Eski Yunan medeniyeti çok sayıda medeniyetten sadece biridir ve orijinal olmaktan ziyade, dışarıdan gelen bir çok unsuru ihtiva eder. Zaten hiçbir medeniyet orijinal değildir. Din ile kültür ve medeniyet ilişkisi de hümanistlerin iddialarına uygun düşmez. Tabiatiyle dinin birinci gayesi medeniyet yaratmak değildir. Ancak medeniyet bir ideal kültüre, bir kültür üstsistemine malik değilse, anlamı yoktur ve bozulması çabuklaşır.

Tek kültür, tek medeniyet tezi, tek çizgili tekâmül anlayışından geliyordu. İlerleme fikri tek istikametli ve determinist tarzda düşünülmüştü. Hümanizm bunu benimsemiş görünüyor. Hümanizmin beraber mütalaa edildiği, ama gerçekte bununla çelişen bir alan, hürriyettir. Hürriyet, hümanizmde yüceltilmiş, fakat istismara dönüşmüştür. Tarihi ve felsefi paradokslardan biri hürriyet ve ilerlemedir. Hürriyete ilerlemenin şartı gibi bakılır. Halbuki ilerleme hürriyete rağmen, ona aykın olabilir. Determinist olması da şart değildir. İlerlemeyi tek çizgili bir tekâmül süreci halinde ifade ettiniz mi, hürriyetle ikinci kat paradokslaşır.

11- Gerçekte hümanizm için hürriyet sorunu, ne varlığın gidişi, ne hakikati arama sorunudur. Hürriyet, hakikati arama yerine, benliğin tatminini aramaya çevrilmiştir. Bu demek değildir ki hümanizm kaba bir maddecilikten ibarettir. Dinsiz hümanizm, kaba maddecilikten özellikle kaçınmış, onun dinsizliği ince bir yol olmuştur. Benliğin tatminini arama, hürriyet ile sağlanacak bu ince yoldadır.

Hürriyet ile tanrıyı daima karşı karşıya getirmiştir. Bu yolda hümanizm, liberalizmle örtüşür, pragmatizmle barışıktır, laisizmin de dostudur. Laik düşünce iman ile aklı, din ve dünya şeklinde göstermiş, böylece hümanizmin yanlışı laisizme yansımıştır. Laisizmde din hürriyeti ile dinden kurtulma hürriyeti içiçe yaşamaktadır.

Liberalizm ve Marksizm, hümanistliklerinden dolayı, laisizm konusunda müttefiktirler. Sonuçta laisizm ile hümanizm özdeşleşmiştir. Çünkü ikisi de din merkezli dünya görüşünden, insan merkezli dünya görüşüne geçişi temsil eder. Bunlara göre insanın hiçbir denetim altına girmemesi gerekir. Yine bunlara göre laiklik esas hedef değil, hedef daima laisizm (laikleşmecilik) dir.

Yeni akımlann her biri, hümanizmi bir mecraya çekmiştir. Fakat hümanizmin insan meselesindeki karakteri devam etmektedir. Marksizm, insanın kaderini sosyal güçlere, liberalizm ferdi güçlere bağlamıştır. İkisinde de ruh ve ötesinin rolü yoktur. Komünizmi, pragmatizmi, liberalizmi, egzistansiyalizmi belirtmek için de kullanılan hümanizmde insanlığın zihni ve duygusal tarihi, felsefi bir inşadan ibarettir. Sosyal ilimlerin çalışmalarına uzayan, hukuk anlayışı yönüyle de belirli bir siyaset ve devlet felsefesi haline gelen hümanizm, bugün sekülerleşme, globalleşme, evrensel kültür üçgenine dahil olmuştur. Hıristiyanlıkla tekrar birleştirilmek istenen hümanizmi, kendi köklerinden biraz ayırarak, dine mal etmek isteyen "insanlık dini" şeklindeki din kavramı desteklemektedir.

Hümanizm bugün, kendi iddiası olan insan ve insanın mensubiyeti ile ilgili üç gerçeğe ters düşmektedir. 1. İnsan gerçeği, 2. Din gerçeği, 3. Millet gerçeği. Bu durumun sebebi, belki de insanın kendi eserlerine mahkûm olmasıdır.

12- Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyetinin yöneticileri ve devrimci aydınlarından bir bölümü hümanizmin gerçek anlamından habersiz, bir bölümü de bilerek ve iştiyak halinde, Batının bu felsefesiyle daha yakından, yüz yüze geldiler. Batıya yönelmiş yeni devlet, hümanizmin dahil olduğu her türlü Batı düşüncesine açıktı. Zaten Osmanlı döneminde belli ölçüde yakınlaşma vardı. Beden olarak Batının içine girmiş Osmanlı, kafaca ve gönülce de girip girmeme mücadelesi ve macerası yaşıyordu.

Birçoğu tartışılan belki birkaç, belki bir düzine sebepten Osmanlı Devleti yıkılmış, yerine yenileşmeyi kökten ele almak isteyen bir zihniyetle yeni bir devlet kurulmuştu. Osmanlı Devleti'nin dağılmasıyla ilgili olarak şu görüşler öne çıkmıştır:

a- İstiklal savaşı sonrası milli bir devlet kurulması zaruriydi. En uygun olanı yapılmıştır. Başka türlü düşünmek hainliktir.

b- Savaş sonrası her şey henüz mevcut olan Osmanlı devletine teslim edilmeli, saltanat ve halifelik devam etmeliydi. Yani her türlü mücadele Osmanlının devamı için olmuş olmalıydı.

c- Savaş sonrası yeni devlet, kendisi halifeliği devam ettirmeli, sadece saltanat kaldırılmalıydı.

d- Savaş hiç yapılmamalı, bir manda idaresi altında veya işgale razı olarak kalınmalıydı. Çağın şartları icabı, bağımsızlık nasıl olsa bir gün kendiliğinden gerçekleşecekti.

Bunları teker teker tartışmak gereksiz ve anlamsızdır. Kendine has haklı sebeplerden bunların birincisi tahakkuk etti. Yaşama iradesi ve hayatın gerçeği, kendine en uygununu seçmeye yönelmiştir. Cumhuriyet rejimiyle kurulan yeni

Türk Devleti, özellikle milliyete dönük karakterde olan bir savaşın sonunda kurulduğu için, çağın gereği milli devlet olma özelliğini haklı olarak taşıyacaktı. Başlangıçta Milli-İslâmi bir hareket niteliğindeydi. Daha sonra İslâmi niteliğini laikliğe terk etti.

13- Savaş ve devrimler, önce kültür ve kimlik meselesinin çözümünü sağlamıştı. Bu, günümüze kadar üç merhalede gelişti: "Müslüman Türk" kültürü ve kimliği, "Batılı Türk" kültürü ve kimliği, "evrensel kültüre bağlı Türk kimliği." Üçüncü merhale gerçekte kimliksizliğin dayatmasına doğru bir geçiş denemesidir. Bu denemede, adeta sınırsız hürriyet, evrensellik, tam demokrasi ideali, insan hakları, laisizm, çoğulculuk ve "sırf İslâmi kimlik" telkinleriyle Türk kimliğine karşı mücadele verilmektedir.

Millet ve kültür meselesi, yeni devlet için çok önemlidir. Kültür gerçekliği kabul edilmeden millet gerçeğini kabul etmek mümkün değildir. Kültür çoğulculuğu veya alt/yan kültürler meselesi olsa da, hakim kültür teşekkül etmeden millet oluşmaz. Cumhuriyet seçkinleri temel haklılıklan yanında, kültür devrimi yapmak, kültürle dini çatıştırmak veya dini kültürün dışına atmak gibi haksız bir tutum içine girmişlerdir. Bu sefer, beşeri kültürü ve milleti kökten reddeden, kültürü dinden ibaret gören bir kısım müslüman aydını karşılarında bulmuşlardır. Bu tip müslüman aydınlar, gerginliği azaltacak yerde artırmaktadırlar.

Parazit biçimde iktisadi hayattan ve tabiat halinde yaşama tarzından çıkmaya, tabiat hali üzerine beşeri üretim artışına kültür diyoruz. Zihni-bedeni olarak insandan sadır olan her şey anlamında bu üretim daha da artarsa, maddeye ve çevreye hakimiyet yoğunlaşırsa, buna da medeniyet diyoruz. Kültürün çok yüksek bir manâ ifade etmesi şart değildir. Onun yüksek kısımları -ki bu kısımlar dinden gelir- irfan diyebileceğimiz kültürün üst katmanlarıdır. Kültür çok basit veya insan yaşayışını kolaylaştıran alışkanlıklar olabilir. Bunlar ne din gibi akılüstü, ne de akli saha olmayıp, alışkanlıklar ve mükteseplер sahasıdır. Yiyip içme şeklinden, yürümeye, eğlence usullerinden yemek pişirme tarzına kadar insan hayatını kaplar. Kendini ifade için kullandığı dil, kültürün en önemli unsurudur. Topluluklar işte bunların toplamı ve bütünlüğü ile farklılaşmışlardır. Bütün müşterek özelliklerine rağmen, farklı sosyal kimlikler oluşmuştur. İnsanlar arasında hiçbir şey yoktur ki müşterek olmasın. Yine insanlar arasında hiçbir şey yoktur ki farklı ifade edilmiş olmasın. Temel şahsiyet kültürle belirlenmiştir. Kültür millet döneminde en üstün kıvamına ulaşır. İlerlemiş toplumlar bu işin şuuruna daha önce vardılar. Kültür kavramını onlar icat etmedi. Onlar, fert-tabiat-cemiyet ilişkisi içinde cereyan edip durmakta olan bu hadisenin farkına varıp, ilim sahasına çektiler. Meseleyi istismar da ettiler. Bilinmelidir ki vak'alar ve gerçekler istismar edilebilir. Kültürü Avrupalıların 19. yüzyılda icat edip, toplumlann başına bela ettikleri fikri doğru değildir. Yerçekimi kanununu, insanlar icat etmedi, farkında olmadan içinde yaşayıp durdukları tabiat kanunlarını keşfettiler ve şuur sahasına, bilgi sahasına malettiler. Sosyal hadiselerle ilgili meseleler de böyledir. Ancak sosyal sahada, insan iradesi bunları değiştirmeye muktedirdir.

İslâm gibi evrensel bir dine gelince, vahiyle geldiği, insan üretimi olmadığı için, kültürün basit bir unsuru değildir. Ama bir kültürün içinde doğar, genişler, kültürleşir. Çünkü sosyal verasete dahil olacaktır, günlük yaşayışa geçecektir, insan hayatını kuşatacaktır. Bilgi, eğitim, öğretim sistemine geçecektir. Kültürleşmesi, diğer kültür unsurlarının hakimiyetine girmesi anlamına gelmez. Aksine

bütün kültür sistemini kendi rengine boyar. O basit ve alışkanlıklar dediğimiz alanlara da nüfuz eder. Fakat İslâm bir kültür değildir, bir inanç sistemidir. Evrensel bir dinde, inanç ile kültür arasında bir ayniyet yoktur. İslâm'ı kültür sistemi oluşturmamıştır. Kültür yüksek hayat doğurur, fakat yüksek inanç meydana getirmez. Ancak inancı besleyebilir, inançla kültür arasında bir bütünleşme meydana gelebilir. İslâm bir kültüre nüfuz edince, kendisi kültürmüş gibi görünür, bu bakımdan onu kültür unsurları arasında sayarız. Oysa aynı din, bir başka kültürün unsuru olabilir. Hem buna hem diğerine ait olması, onun gerçekte kültürler üstü olması demektir. Buna bugün üst kültür, kültür üstsistemi veya ideal kültür adlarını veriyoruz. Sosyolojik daire biçimine de ümmet deniyor.

Kültür ve İslâm münasebeti, içlem kaplam münasebeti değildir. Onu beden ve şuur münasebeti gibi mütalaa etmek daha doğrudur. Biyolojik hayat, refleksler, alışkanlıklar günlük ihtiyaçların giderilmesi kültüre benzer. Bunlar da kimliğe dahildir. İslâm ise şuurdur. Şuuru beynin ürünü kabul ederseniz, kültür dinin yerine geçmiş olur. Kültürü ön plana çıkarmış olursunuz. Din ise bu taktirde bunun vehimlerinden ibaret sayılmış olacaktır. Dini, hakikat kabul ettiğinizde, kültürün kuşatıcısı olur, şuur kavramı yerli yerine oturur.

Kültürü dinden ibaret görmek, şu anlamlara gelir: 1. Din toplumun ürünüdür. Bu, Durkheim'in bahsettiği şeydir. 2. Toplum hayatı hep şuurlu, her anı inanıp inanmamakla ilgili yüksek seviyede bir hayat tarzıdır. Bu doğru değildir. 3. Toplum, eksiksiz ve kâmilen inanan ve buna göre işler yapan fertlerden mürekkeptir, ki bu da doğru değildir. Kültürü dinden ibaret saydığımız zaman birçok meseleyle karşılaşırız. Allah'a ve hiçbir dine inanmayan bir ateist, hangi kültür mensubiyeti içindedir? Burada dini, imandan ayırıp, gayrişuuri, inançla ilgisi olmayan alışkanlıklar, otomatizme dahil olmuş geleneksel kurallar cinsinden saymak durumunda kalabiliriz. Çünkü ateist, mutlaka bir toplum içinde yaşamaya mecbur olduğuna göre, ya ateistten dolayı toplumu da ateist, ya toplumdan dolayı ateisti dini toplum üyesi saymak durumunda kalırız. İslâm vahyedilmeden önceki Arap toplumu sadece putperestlikten ibaret bir kültürle mi ifade edilebilmelidir? İslâm'dan sonra putperestlik ve İslâm'a uymayan yaşayış dışında kalan kültür devamını nasıl izah edeceğiz? Hepsi İslâmi manâ ve hedefler yüklenmiştir ama, başkalaşmamıştır. Müslüman olduktan sonra Türkler veya Farslar başka bir kültür sistemine mi geçtiler? Yoksa kültürleri müslümanlaştı mı? Kültürü dinden ibaret saydığımızda, dinin ilkeleri değişmeyeceğine göre, tek model, tek tip kültür kalıpları olacak, dili, örfü, estetik anlayışını, buradan doğacak sanat dallarını, giyim kuşamları, tek kalıba sokacaksınız demektir. Evvela buna coğrafya ve iklim müsaade etmez. Sonra tarihi, yani hafızayı silmeniz gerekir.

Kültürün, süzüle süzüle bir yaşama tarzı ve dünya görüşünü ifade ettiği anlamı doğrudur. Din de bir dünya görüşü, hayat tarzı veriyor. O halde aynı şey değil midir? Bu, sosyal gerçeklikleri değil, sizin kültüre ve dine yüklediğiniz anlamı, sizin ondan ne anladığınızı ifade eder. Nitekim dine kültür anlamı yükleyenler de aynı şeyi yapıyorlar. Din beşeriyetin bir ürünüdür, korkuların, ümitlerin, hayallerin yansımasıdır, zihni bir illüzyondur, ya da yüceltme mekanizmasıdır diyenler de din ile kültürü aynileştirmişlerdir.

Kültür de evrensel din de Allah'tan gelir. Biri, Allah'ın insanlara verdiği kabiliyet ve özelliklerden doğar ve yayılır, diğeri seçilen bir kişi tarafından tebliğ

edilir, yani yukarıdan özel olarak gelir ve yayılır. Her ikisi de yaratıcıdan gelmek hususunda birleşirler.

Bugün toplumumuzda, İslâmi ve ilmî endişelerle din ile kültürü özdeşleştirme gayretleri yanında, kimlik dayatmasından söz edip, hakim ana kültüre isyan niyetleri, yan kültürleri ana kültürle eşitleştirme veya hepsini din içinde belirsizleştirme çabaları da görülmektedir. Bunun yanısıra, devrimci aydınların kültür ve din konusuna yanlış bakışları bu çabaları körüklemektedir.

14-Türk hümanisti dinden, gelenekten kopan, ırkçılık ile milliyetçilik ve evrensellik arasında bocalayan, dinsiz bir milliyetçilik zihniyetine kapılan, sonra da evrensel kültür iddiasına kalkan bir tip oldu. Müfrit Türk hümanistlerine göre Doğu ve Batı dünyası arasında kökten nitelik farkı vardır. Doğu niteliksizdir, dünyadan kopuktur, üstürü güçlere bağlıdır, akılcı değildir. Köklü zihniyet değişikliği yapmadan, ona üstün özellikler üflenemez. Eski Yunan-Roma çizgisindeki Batı, niteliklidir. Bu üstün nitelik, hümanistliğinden gelir. İnsanın yeryüzüne hakimiyetini ve ilerlemeyi doğurmuştur. Hıristiyanlık başlangıçta Doğulu iken, Batılılaşmış, hümanistleşmiştir. Türk devrimleri, nitelik değiştirmek maksadıyla yapılmış zihniyet ve kültür devrimidir. Türk toplumu aslında buna müsaittir. Onu, İslâm zihniyeti bozmuştur. Ondan kurtulmak lazımdır. Önce Yunanca ve Latince ile başlanmalı, zihin bu dünyanın ilkelerine yatmalı, Homeros destanlarındaki kalite yakalanmalı, bir düşünce devrimi geçirmelidir. Onlara göre Atatürk devrimleri bu niyetine rağmen henüz başarılı olamamıştır. Onu bozan etkenler giderilememiştir. Bazı Türk hümanistleri Türk İslâmcılığının eriştikleri seviyeyi de katarak, bir sentez fikrini ortaya koydular. Yunus Emre ve Mevlana hümanizmi, yahut İslâm hümanizmi diye bir değerlendirmeye gittiler.

15- Türk devrim hareketi, Yunan kökenli düşünce meselesine yer yer kapılmıştır. Hiçbir inceleme ve araştırmaya dayanmadan, hümanistimiz, sübjektif değerlendirmeler yapmıştır. Mesela, Türkçe, Arapça, Farsça, Hintçe ve Çince'deki kavramlarla, Yunanca ve Latince'deki kavramların karşılaştırılması ve değerlendirilmesi yapılmadan, peşin hükümler verilmiştir.

16- Devrimlerde, geçmişe karşı öfke, hareketin psikolojisinde önemli bir yer işgal eder. Bu durumun dinamikliğe katkısı olmuş, fakat sapmalarda da rol oynamıştır.

17- Üstün insan fikri, devrimcilerimizin çoğunu etkilemiştir.

18- Devrimlerin, toplumumuzda uzun bir süreci takip etmediği, alttan gelmediği bir hakikattir. Fakat "tepeden inme" ve "tabii süreç sonunda cereyan etme" nazari tartışması, faydasız bir tartışmadır. Nazariyede de bu tartışmanın faydası yoktur. Ancak tepeden inmenin de aktarma ve iktibas olmaması gerekirdi. Bu durum, en çok hukuk alanında kendini göstermiştir. Dinî ve gelenekçi hukuk yerine, laik ve Batı değerlerine dayalı bir hukukun yerleştirilmesi, devrim sayılmıştır.

19- Şu hususlar devrimlerimizin yapılanması ve gelişmesinde çarpışıp durmuştur:

- Milli kültür ve medeniyet-Mutlak ve tek Batı Medeniyeti.
- Kültür ve medeniyet ayniliği-Kültür ve medeniyet farklılığı.
- Türk tarihinin eski Anadolu'ya bağlanması-Orta Asya'ya bağlanması.
- Türk devrimlerinin orijinal olduğu-Genel devrim kanunlarına bağlılığı.
- Sağ ve sol kanat anlayışları.

- Liberalizm-Sosyalizm.
- İdeoloji, doktrin projesi-Pratiklik ve hayat zarureti.
- Pozitivizm-Pragmatizm.
- Metafizik değerler, metafizik ihtiyaçlar-Sürekli devrim doktrini.
- Devletin laikleşmesi-Ferdin laikleşmesi.
- Laisizm-Laiklik.
- Devletin dini koruması-Devletin dini korumaması. (Dinin devlet bünyesine alınıp alınmaması)
- Halka rağmen halkçılık-Demokratik halkçılık.
- İlericilik-Gericilik.
- Gelenekçilik-Sürekli devrimcilik.
- Dinin müspet rolü-Dinin menfi rolü.
- Din-Milliyetçilik.
- Kültür şahsiyetinin sürekliliği-Kültür devrimi.
- Model ve planın önceden ideolojik bir projeye bağlandığı-Model ve planın şartlardan doğduğu.
- Batılılaşmaksızın modernleşme-Batılılaşma yoluyla modernleşme.
- Modernleşme-Millilik.
- Evrensellik-Millilik.
- Doğu-Batı değerleri.
- Hümanizm-Milliyetçilik.

20- Gerek devlette, gerek aydınlarda bir istikrar ve buna uygun bir gelişme vuku bulmamıştır. Sık fikir değiştirmeler, uyuma imkân vermeyen çeşitlilik ve çelişkiler yaşanmıştır.

Batılılaşarak modernleşme ve modernleşerek Batılılaşma aynı şey sayıldı. Modernleşmenin Batılılaşma anlamına denk düştüğü ve millileşme ile çatışmayacağı kanaatı en çok musiki alanında problem yarattı. Gerçekte bu bir iç çelişkiydi ve milliyetçiliğin aldığı en büyük yaraydı.

21- Din ile milliyetçilik arasında uyum sağlanamadı, çünkü dinden kaçıldı. Laiklik ile milliyetçilik, din ile milliyetçilik ilişkilerinde nazariyeye fazla bağlı kalınmış, tarihin ve hayatın tavrına pek rağbet edilmemiştir. Dolayısıyla hatalara düşülmüştür. Milliyetçilik, onun en büyük hayat damarlarından olan İslâm ile ilişiği kestiği an, hümanizmin kucağına düşer. Hümanizmin kucağındaki milliyetçilik, ırkçı olmasa dahi, insanı putlaştırabileceği için hümanizmin kollarından birine mahkûm olabilir.

22- Devrimlerin gidişatında, bilhassa hümanizmde, başrolde olmasına rağmen, Mustafa Kemal Atatürk'ün zannedildiği kadar rolü büyük değildir. Birçok şey ona rağmen yapılmıştır. Hâlâ çözülemeyen, müphem kalan hususlardan biri, Atatürk'ün dine ve Allah'a inanıp inanmadığıdır. Müphemliğin sebebi, iki tarafa da ait delillerin varlığıdır. Devrimlerin istikamet ve hedefi için ve siyasi ve ideolojik hayat bakımından önem taşıyan bu husus, şahıs planında kimseyi ilgilendiren bir mesele değildir. Müslümanlık açısından da, aksini açıkça ve değiştirmeyerek ilan etmedikçe, müslüman toplumda yaşayan bir insan müslüman sayılmaktadır. Yorum ve anlayış farklılığını şahsın aleyhinde değil, lehinde kabul etmek, İslâm ilkelerinin nezaketi gereğidir. Siyasi, ideolojik, kültürel hayatta önemli olan, oyunun doğru oynanıp oynanmaması, ilkelerinin doğru olup olmamasıdır. Oyunun ilkelerini, bütün görünüşe rağmen, her zaman oyuncular tayin etmezler.

Türkiye Cumhuriyetinin yeni düzenini, Atatürk'ün inanç dünyasıyla açıklamaya kalkmak gerçeklere ve ilme aykın olabilir. Yeni hareketin -artılan ve eksileriyle objektif olarak- değerlendirilmesi, iyi tahlil edilmesi gerekir.

23- Milli devlet zaruri olmuştu. Sosyolojik tabiata da uygun idi. Halk iktisadının güçlenmesine ve Türkleştirilmesine doğru (gücün azınlıklardan alınmasına) atılan adımlar isabetliydi. Milli burjuva sınıfının doğuşuna hazırlık önemliydi. Her alanda bir dinamizm oluşmuştu. Tanm, ulaşım, kültürün yaygınlaşması, yayın hayatı, okullaşma, sanayi hazırlığı, bütün bunlar büyük hamlelerdir. Milli ruh ve milliyetçilik, her türlü aksamalara, orasından burasından çekiştirilmesine rağmen, hakim bir rol oynamıştır. Uzun sürede ancak oluşabilen ve bizde gerçekleşmemiş olan kapitalist sınıf yerine, sermayenin devlet aracılığı ile işler hale getirilmek ve açılmış mesafenin kapatılmak istenmesi de faydalı plan ve programlardandır. Geleneksellik kabuğuna fazla sıkışmış olan, özü zedelenmiş, adeta cansız tekrarlardan ibaret hale gelmiş bulunan dinin manâ ve hedefine yönelmek isteği, engellemelere ve bir çok yanlışlığa rağmen, semerelerini veren iyi bir niyetti. Ancak dinin, millet kavramının dışında görülmek ve fert sınırlannda bırakılmak arzusu, milletleşme sürecinin, hat değiştirmesine ve dolayısıyla aksamasına yol açtı. Din kamusal alandan çekilirse, millet, milliyet ve milliyetçilik daha kolay ve daha sağlıklı olur zannedildi. Hele din yerine hümanist anlayışın, manevi temele oturtulmak teşebbüsleri, kültür kimliğini, kendi dışındaki yerlere bağlama temayülüne yol açtı ve milletleşme sürecini daha da tehlikeli biçimde bozdu. Bugün yan/alt kültürlerin isyanı ile karşı karşıyayız. Materyalist ve Marksist zihniyetlerin temsilcileri ile dindarlık zihniyetinin temsilcileri, aynı masalarda, aynı panellerde, açık oturumlarda, millete ve milliyetçiliğe karşı çıkmak hususunda aynı noktada buluşup beraberlik sağlıyorlarsa, bu bir yönü ile kendi hatalan, bir yönü ile de millet-milliyetçilik-din konusundaki yanlış siyasetler sebebi iledir.

24- İdeolojide berraklık olmadığı için sürekli uç noktalar teşekkül etti. İdeoloji, çeşitli modeller halinde uygulanmak istendi. Gidişattan her kesim şikayetçi olmuş, kendilerine göre tespit ve tahlillerde bulunmuşlardır. Marksistler, Müslümanlar, Milliyetçiler, Batıcılar, aradıklannı bulamamaktan yakınmaktadırlar. Bazılan temelden bir tepki içinde olmuşlardır.

25- Devrimlerin olumlu yönleri yanında olumsuz yönleri de vardır. Bu hüküm geri kalmışlar başta olmak üzere her toplum için geçerlidir. Olumsuz yönlerinden biri, ilim yerine ideolojinin geliştirilmesidir. İdeoloji, içi boş kalıplan, romantik tavırlan, yani sloganlan sever. Bizde de devrimcilerden kalan daha çok bunlardır. Nurlu ufuklar, çağdaş ufuklar, medeniyet nuru, geri-ileri, gerici-ilerici, Avrupalı kelime ve kavramlar, evrenselleşme, globalleşme, küreselleşme, içleri ilimden ziyade hayalle doldurulmuş sloganlardır. Hümanizm, bu durumdan istifade etmiştir. Aydınlann bir kısmı devrimleri ve bunu ilgilendiren bütün çerçeveyi savunmak, bir kısmı da tenkit etmek zorunda kalmış, ilmi ürünler yerine zihni israfa yol açılmıştır.

26- İktisadi sahada, Türk toplumu hak ettiği yerde bulunmamaktadır. Yukarıda belirttiğimiz milli burjuva sınıfının doğuşuna hazırlık adımlan, daha başlangıçta savaş zengini kapitalistlere mağlup olmuş, ilgili gelişme çok gecikmiştir. Vuku bulana da milli olmaktan uzak denebilir. İktisadi gücü o zaman elinde bulunduran azınlıkların yerini almak isteyen Türk burjuva sınıfı, onlann Batılı alışkanlıklannı kazanmış, kısa zamanda onlardan farksız hale gelmiştir. Belki de

tabiatı icabı burjuva sınıfı, vatansızlığa çabuk kayan, dine karşı bigâne, bazen tam olarak dinsiz, yeni ideolojiler, yeni değerler, yeni alışkanlıklar isteyen, yeni kurallar peşinde olan, böylece gelenekçilerle her an çatışacak olan bir karakter göstermektedir. Tabiatiyle bu hassasiyet, burjuva sınıfını kendi içinde bölmüştür. Milli-İslâmi değerlere bağlı olanlarla olmayanlar mücadele içine girmişlerdir. Ama genellikle emperyalizmin taşıyıcısı olmaktan kurtulamamışlardır. Gerek kültür, gerek iktisadi zihniyet olarak bağımlılığa kolaylık sağlamışlardır. Bilindiği gibi emperyalizmin ilk hedefi kendine bağımlı kılmak istediği ülkedeki milli sermayenin gelişimini engellemektir. Alet olabilecek kapitalist atılımlar, kalkınmayı değil, bağımlılığı pekiştirir. Milli sanayi yerine montaj sanayii, fabrika yerine komisyonculuk başını alır gider. Teknoloji dışa bağımlı hale gelir. Lüks tüketim, yani gösteriş tüketimi artar. Yalnız komisyonculuk veya bağımlı parça ticareti değil, hayali ihracat, vergi kaçırma, çeşitli düzenbazlıklar yoluyla kolay para kazanma çoğalır. Dikkat edilirse, aşırı gösteriş tüketimine düşenler, milli sanayiciden ziyade, kolay para kazanan, dışarının aleti ve komisyoncusu durumunda olan çevrelerdir. Bize yabancılaşmış bu çevreler yüzünden, Batının dış proletaryası durumuna gelmeye başlayan Türk toplumunda, milli kültürün aşınması da hızlanmıştır. Ortak değerleri görmekten kaçanlar, evrensel değerler peşindedirler. Bugün, istiklal savaşını niçin yaptığımız, şu anda rahat yaşama ve "hayatını yaşama" felsefesinin dışında neyi savunduğumuz, niçin asker beslediğimiz, bazı şeylere neden milli sıfatını taktığımız, anlaşılmaz hale gelmiştir.

27- Gerçek ile istismar birbirine karışmaktadır. Osmanlı devletini yıkmakta milliyetçilik gerçeğinin rolü olduğu inkâr edilemez. Türk olmayan unsurlar, milliyetçiliği kullandılar veya ondan istifade ettiler ve devletin dağılmasında rol aldılar. Yalnız kalan ve savaşa sürüklenen ana unsur, milliyetçiliğe sarıldı, fakat istismarın devamını önleyemedi. İstismar ve suiistimal edildiği için bugün demokrasi bile Türkiye Cumhuriyetini tehdit etmektedir. Halbuki böyle olmamalıydı. Türkiye Cumhuriyetini Osmanlı devleti yerine koymak isteyen ve Türk olmayan birçok unsur, demokrasiyi kendi lehlerine kullanmak, kültürel eşitliğe kavuşmak istemektedirler. Laikliğin yerine de çok hukukluluk geçirilmek isteniyor.

28- Millileşme döneminin henüz başında, bilerek bilmeyerek, Türk kültürü, "Anadolu eski kültür ve medeniyetleri" müzesinde yutulmaya terkedilmişti. Hümanizm ve medeniyet heyecanı, bunda önemli rol oynuyordu. Sonra Anadolu mozayiği, Akdeniz medeniyeti anaforu içine sokularak, Türk kültür ve medeniyetleri, bu anaforda yutulmak istenmiştir. Bu anafor, İyonya, Finike, Girit, Eski Yunan, Roma, Avrupa, vb. şekilde, medeniyet kökleri arayan hümanizmin anaforudur. Bu anlayışlar, bizde laikleştirme siyasetinin himayesinde gitmiştir. Laikleştirme siyaseti ile hümanistleşme, 1948'lere kadar birliktedir ve artış veya azalışları paraleldir. Dine engel olma arttığında, hümanizm sevdası da artmıştır. Bugün hürriyet ve demokrasiden istifade edilerek, anafor tekrar edilmek isteniyor. İnsan hakları, "İnsan hakları dogmatizmi" şekline girmiştir. Hümanistleştirme kültür faaliyetinin tahribatı tamir edilemediği gibi, başka kılıklarda devam etmektedir. Yapılan hatalardan cesaret alınarak, hürriyet, demokrasi, insan hakları, makul mecralarından çıkarılmış, Türk kimliğine bir başkaldırış şekline dönüşmüştür. Kendini Türk kabul edenle etmeyen mücadelesi çoğu kez kendini ifşa edecek derecede net cereyan etmektedir. Türk yerine Türkiyeli, kabilse Anadolulu kavramı yerleştirilmek istenmektedir.

29- Birçok konuda olduğu gibi kimlik çoğulculuğu konusunda da Atatürk kötü kullanıma alet olmuştur. Mesela, Romancı Yaşar Kemal tarafından Atatürk'ün sözleri saptınlarak, Kürtlere muhtariyet vermek istediği bile iddia edilebilmektedir.

Bugün Bosna-Hersek tecrübesi bile Batı için düzülen övgü veya yergilerin gerçek yüzünü anlamamıza yetmemişe benziyor. Gereksiz yere "kendimizi arama"yı sürdürüyoruz.

Laiklik, laisizm şeklinde bir akım, bir hayat felsefesi, bir hayat tarzı, bir ideoloji gibi alınınca, sonuçlanna katlanmak gerekir. Laiklik, laisizmle özdeşleşir, ferdi maneviyat alanı yerine geçer, "laiklik adam olmak demek" olur. Burada da kalmaz, laiklik şemsiyesine, etnik bağımsızlaşma hürriyetleri dahil her türlü hürriyet sokulmaya kalkılır. Altı ay kadar önce meşguliyetinden anladığım kadanyla ilim adamı olması gereken Fransız G. G.[1] "Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı" kitabımı görmüş, benimle görüşmek istemişti. Buluşup konuştuk. Fransa'da ciddi bir araştırma merkezinin ve İstanbul Beyoğlu'ndaki Fransız Anadolu Araştırma Merkezinin üyesi olan bu zat, sohbet esnasında, kültürel çokluklann da laiklik şemsiyesi altında olduğunu söyledi. Ona, "Kürtçülük faaliyetleri de laiklik konulanna mı girer?" diye sorduğumda:"Gayet tabii, laiklik bütün hürriyetlerin şemsiyesidir" dedi. "İsteyen istediği dili, sembolleri, eğitimi, yayını kullanmalıdır" diye ilave etti. Peki, Fransa devleti laiktir, Korsika'da bu dediklerinizi yapıyor musunuz? diye sordum. "Bazı yenilikler var" diye geçiştirdi. Oysa Fransa'da G.G.'nin dediklerinin tam tersi icra edilmektedir.

30- Artılanyla eksileriyle, doğrulan-yanlışlarıyla, açıklıklan-çelişkileriyle, hümanizme kapılan kapılmayan yönleriyle, niyetleriyle, gerçekleştirdikleriyle anlatmaya çalıştığımız Atatürk devrimlerinin ve kurulmuş yeni devletin kısa tarihinde ve günümüze uzamış yansımalarında, gözlemlerimizi, tespit ve tahlillerimizi, düşüncelerimizi, tarafsızlık ve objektiflik içinde yapmaya çalıştık. Son olarak şu kanaatimi belirteyim: Normal dinî dönemleri hariç tutarsak, koyu dini taassup dönemlerinin ardından dinden kaçan bir dönem gelebiliyor. Bunu, aşınlığa kaçan bir dinî dönem izliyor. Böyle bir ritim ispat edilmiş değildir ama tarihteki ve günümüz toplumlannın birçoğundaki tecrübeler bize bunu telkin ediyor.

---

[1] Adı bende saklı. (Y.S.)

# KAYNAKÇA

KAYNAKÇA

Kitaplar

A


Abadan, Yavuz: *Hukukçu Gözüyle Milliyetçilik ve Halkçılık*, Ankara 1938.

Acaroğlu, Türker: *Açıklamalı Atatürk Kaynakçası I*, Ankara 1981.

Aclunî, İsmail b. Muhammed el-Aclunî: *Keşfu'l-Hafa ve Muzîlu'l-İlbas amme'ş-tehera mine'l-ehadîs alâ elsineti'n-nas*, I-II, Beyrut 1408/1988.

Acquaviva, S. S.: *The Declin of the Sacred in Industrial Society*, translated by: Patricia Lipscomb, London 1979.

Afetinan, A.: *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, Ankara 1959.

Afetinan, A.: *Ellinci Yılında Tarihten Geleceğe*, Ankara 1973.

Afetinan, A.: *Medeni Bilgiler ve Atatürk'ün Eliyazıları*, Ankara 1969.

Afetinan, A.: *Mustafa Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım*, İstanbul 1971.

Afetinan, A.: *Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi*, Ankara 1979.

Ağaoğlu, Ahmet: *Serbest Fıkra Hatıraları*, İstanbul 1969.

Ağaoğulları, Mehmet Ali: *L'Islam dans la Vie Politique de la Turquie*, Ankara 1982.

Ahmed b. Hanbel: *Müsned*, II, Beyrut Tsz.

Akarsu, Bedia: *Atatürk Devrimleri ve Yorumları*, Ankara 1981.

Akçura, Yusuf: *Yeni Türk Devletinin Öncülleri 1928 Yılı Yazıları*, Hazırlayan: Nejat Sefercioğlu, Ankara 1981.

Aksoy, Muammer: *Atatürk ve Sosyal Demokrasi*, Ankara 1990.

Aksoy, Muammer: *Laikliğe Çağrı*, Ankara 1989.

Akyüz, Yahya: *Türk Kurtuluş Savaşı ve Fransız Kamuoyu (1919-1922)*, Ankara 1975.

Altundal, Aytunç: *Laiklik*, İstanbul 1986.

Ammara, Muhammed: *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslâm Devleti*, çev. Ahmet Karababa-Salih Barlak, İstanbul 1991.

Apak, Rahmi: *Yetmişlik Bir Subayın Hatıraları*, Ankara 1988.

Arık, Remzi Oğuz: *İdeal ve İdeoloji*, İstanbul 1969.

Arısoy, M. Sunullah: *Mustafa Kemal Atatürk'ün Söyleyip Yazdıkları*, Ankara 1989.

Arif Bey, Mehmed: *Başımıza Gelenler*, sadeleştiren: Nihad Yazar, İstanbul 1973.

Armstrong, Harold Courtenay: *Bozkurt, Kemal Atatürk'ün Yaşamı*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul 1996.

Armstrong, Haron: *Türkiye Nasıl Doğdu?*, çev. Ömer Rıza (Doğrul), İstanbul 1928.

Aron, Raymond: *Demokrasi ve Totalitarizm*, çev. Vahdi Atay, İstanbul 1976.

Arsal, Sadri Maksudî: *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları*, İstanbul 1955, 1979.

Arsel, İlhan: *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına*, Ankara 1975.

Arvasi, Ahmet: *Türk-İslâm Ülküsü-1*, İstanbul 1979.

Arvasi, Ahmet: *Türk-İslâm Ülküsü-2*, İstanbul 1980.

Arvasi, Ahmet: *Türk-İslâm Ülküsü-3*, İstanbul 1989.

Arvon, Henri, *L'Athéisme*, Paris 1970.

Aster, Ernest Von: *Fransız İhtilalinin Siyasî ve İçtimaî Fikirleri*, çev. M. Nermi (eski harflerle), Ankara 1928.

*Atatürk'ün Anılan (1917-1919)*, Kaleme Alanlar: Falih Rıfkı Atay-Mahmut Soydan, Sadeleştiren: İsmet Bozdağ, İstanbul 1982.

*Atatürk'ün El Yazıları İle Değişik Konulardaki Düşünceleri*, Kuleli Askerî Lisesi Matbaası, Çengelköy- İstanbul 1981.

*Atatürk'ün Kültür ve Medeniyet Konusundaki Söyleri*, Ankara 1990.

*Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, I, II, III, Ankara 1951, 1981.

*Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri (1917-1938)*, İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara 1964.

Atatürk: *Nutuk*, 5. Baskı, c. I, II, III, M.E.B. İstanbul 1962.

Atay, Falih Rıfkı: *Çankaya*, İstanbul 1969.

Atay, Hüseyin ve Heyet: *İslâm Gerçeği*, Ankara 1995.

el-Attas, Nakib: *İslâm ve Laisizm*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul 1994.

Avcıoğlu, Doğan: *Millî Kurtuluş Tarihi-1*, İstanbul 1989.

Avcıoğlu, Doğan: *Millî Kurtuluş Tarihi-2*, İstanbul 1988.

Avcıoğlu, Doğan: *Türkiye'nin Düzeni*, Ankara 1969.

Aydemir, Murtaza: *Avrupa Topluluğu Karşısında Millî Kültürümüzün Meseleleri*, İstanbul 1990.

Aydemir, Şevket Süreyya, *İnkılap ve Kadro*, İstanbul 1986.

Aydemir, Şevket Süreyya: *Tek Adam Mustafa Kemal*, c. 1, İstanbul 1991.

Aydemir, Şevket Süreyya: *Tek Adam Mustafa Kemal*, c. 2, İstanbul 1990.

Aydemir, Şevket Süreyya: *Tek Adam Mustafa Kemal*, c. 3, İstanbul 1992.

Aytaç, Kemal: *Din Politikası Üzerinde Konuşmalar*, Ankara 1986.

Ayverdi, Sâmiha, *Millî Kültür Meseleleri ve Maarif Davâmız*, İstanbul 1976.

B

Bainville, Jacques: *Les Dictateurs*, Paris 1935.

Banguoğlu, Tahsin: *Kendimize Geleceğiz*, İstanbul Tsz.

Banoğlu, Niyazi Ahmet: *Atatürk'ün İstanbul'daki Hayatı I*, İstanbul 1973.

Barker, G.: *O'nun İzinde, Hıristiyanlık ve Laiklik Tarihi*, İstanbul 1985.

Başar, Ahmet Hamdi: *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye*, İstanbul 1945.

Başgil, Ali Fuat: *Din Nedir?, Din Hürriyeti ve Laiklik Ne Demektir?*, İstanbul 1954.

Bayar, Celal: *Atatürk'ün Metodolojisi ve Günümüz*, Hazırlayan: İsmet Bozdağ, İstanbul 1978.

Baydar, Mustafa: *Atatürk Diyor ki*, İstanbul 1973.

Bell, Clive: *Uygarlık*, çev. Vedat Günyol-M. Urgan-M. C. Anday-H. Yavuz-H. Çakır, İstanbul 1966.

Benoist-Méchin, Jaques: *Le Loup et le Léopard Mustapha Kemal ou La Mort d'un Empire*, Paris 1958.

Bergson, Henri: *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, çev. Mehmet Karasan, Ankara 1962.

Berkes Niyazi: *İslâmlık, Ulusçuluk, Sosyalizm*, Ankara 1975.

Berkes Niyazi: *Siyasi Partiler*, İstanbul 1946.

Berkes Niyazi: *Teokrasi ve Laiklik*, İstanbul 1984.

Berkes Niyazi: *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Ankara 1975.

Berkes Niyazi: *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978.

Berkes, Niyazi: *Atatürk ve Devrimler*, İstanbul 1982.

Berthe, Georges-Gaulis: *Kurtuluş Savaşı Sırasında Türk Milliyetçiliği*, çev. Cenap Yazansoy, İstanbul 1981.

Bilgiç, Emin: *Milli Kültür Davamız*, İstanbul 1986.

Bilgiseven, Amiran Kurtkan: *Sosyolojik Açıdan Tasavvuf ve Laiklik*, İstanbul 1977.

Birand, Kâmuran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1958.

Bischoff, Norbert Von: *Ankara*, çev. Burhan Belge, Ankara 1936.

Le Bon, Gustave: *Bir Tarih Felsefesinin İlmi Esasları*, çev. Haydar Rıfat, İstanbul 1932.

Bonafos, Max: *İçtimaiyat*, çev. Necmeddin Sadak, İstanbul 1927.

Borak, Sadi: *Atatürk'ün Gizli Oturumlarda Konuşmaları*, İstanbul 1981.

Borak, Sadi: *Bilinmeyen Yönleriyle Atatürk*, İstanbul 1966.

Borak, Sadi: *Öyküleriyle Atatürk'ün Özel mektupları*, İstanbul 1980.

Bourgoin, Marguerite: *La Turquie d'Ataturk*, Paris 1935.

Bozdağ, İsmet: *Atatürk'ün Evrensel Boyutları*, Ankara 1988.

Bozkurt, Mahmut Esat: *Atatürk İhtilali*, İstanbul 1940.

Bréhier, Emile: *Bugünkü Felsefe Konuları*, çev. Mehmet Toprak, İstanbul 1966.

Brehier, Emile: *İnsan İlimlerinin Bugünkü Konuları*, çev. Selmin Evrim, İstanbul 1965.

Brehier, Emile: *Science et Humanisme*, Paris 1947.

Bruhl, Lucien Levy: Auguste Comte, *Felsefesi ve Sosyolojisi*, çev. Z. F. Fındıkoğlu, İstanbul 1970.

Burckhardt, Jacob: *İtalya'da Rönesans Kültürü I*, çev. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara 1974.

Burckhardt, Jacob: *İtalya'da Rönesans Kültürü II*, çev. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara 1978.

Burckhardt, Titus: *Introduction aux Ésotériques de l'Islam*, Paris 1969.

Burdeau, Georges: *Demokrasi*, çev. Bülent Nuri Esen, Ankara 1964.

C

*C.H.P. Yedinci Kurultay Tutanağı*, Ankara 1948.

Camus, Albert: *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul 1967.

Carrel, Alexis: *İnsan Bu Meçhul*, çev. Refik Özdek, İstanbul 1973.

Carrel, Alexis: *İnsanlar Uyanın*, çev. L. Yazıcıoğlu, İstanbul 1956.

Cemile, Meryem: *Garp Materyalizmi Karşısında İslâm*, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1965.

Cevizoğlu, Hüseyin: *Atatürkçülük*, Ufuk Ajans Yay., 1973.

Ceylan, Hasan Hüseyin: *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri I, II*, İstanbul 1990.

Challaye, Felicien: *Mülkiyetin Tarihi*, çev. Arif Kızgıntuğ, İstanbul 1994.

Cornec, Jean: *Laïcité*, Paris 1965.

Cresson, André: *Diderot*, çev. Asım Bezirci, İstanbul 1984.

Cumbur, Müjgan: *Atatürk ve Millî Kültür*, Ankara 1981.

Ç

Çağlar, Behçet Kemal: *Atatürk Denizinden Damlalar*, İstanbul 1969.

Çambel, Hasan Cemil: *Jüpiter*, İstanbul 1929.

Çetin, Osman: *Kültür ve Medeniyet*, Bursa 1991.

Çubukçu, İbrahim Ağâh: *Türk-İslâm Kültürü Üzerinde Araştırmalar ve Görüşler*, Ankara 1987.

D

Daryal, Ali Murat: *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, İstanbul 1994.

Daver, Bülent: *Türkiye Cumhuriyetinde Layiklik*, Ankara 1955.

Descartes: *Ahlak Üzerine Mektuplar*, çev. Mehmet Karasan, Ankara 1960.

Dewey, John: *Mektep ve Cemiyet*, çev. B. Avni, İstanbul 1930.

Dewey, John: *Özgürlük ve Kültür*, çev. Vedat Günyol, İstanbul 1964, 1988.

Dilthey, Wilhelm: *Alman Ruh Tarihine Dair Tetkikler*, çev. Hasan Cemil, İstanbul 1932.

Djilas, Milovan: *Eksik Kalmış Bir Cemiyet*, çev. Necdet Bingöl, İstanbul 1975.

Doğan, D. Mehmet: *Bir Savaş Sonrası İdeolojisi: Kemalizm*, İstanbul 1994.

Draz, M. Abdullah: *İslâm'ın İnsana Verdiği Değer*, çev. Nurettin Demir, İstanbul 1983.

Duhamel, Georges: *La Turquie Nouvelle*, Paris 1954.

Durant, Will: *Medeniyetin Temelleri*, çev. Nejat Muallimoğlu, İstanbul 1978.

Durkheim, Emile: *Les Formes Élementaires de la Vie Religieuse*, Paris 1985.

Duverger, Maurice: *Batının İki Yüzü*, çev. Cem Eroğul-Fazıl Sağlam, Ankara 1977.

Duverger, Maurice: *Halksız Demokrasi*, çev. İsmail Özüt, İstanbul 1969.

E

Ebu Davud: *Sünen*, I-II, Libas-4, Mısır 1371/1952.

Eflatun (Platon): *Diyaloglar-1. İon (Şiir üstüne)*, çev. Tacettin Ünlü, İstanbul 1982.

Eflatun (Platon): *Diyaloglar-2. Protogoras Ya da Sofistler Üstüne*, çev. Tanju Gökçöl, İstanbul 1986.

Eflatun (Platon): *Devlet*, çev. Hüseyin Demirkan, İstanbul 1973.

Eliade Mircae: *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Ankara 1990.

Emre, Ahmet Cevat: *Atatürk'ün İnkılap Hedefi ve Tarih Tezi*, İstanbul 1956.

Engels, Friedrich: *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, Ankara 1978.

Engels, Friedrich: *Doğanın Diyalektiği*, çev. Arif Gelen, Ankara 1975.

Engels, Friedrich: *L. Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. (Fransızcadan) Nizamettin Burhan, İstanbul 1962.

Engin, Arın: *Atatürkçülükte Dil ve Din*, İstanbul 1955.

Engin, M. Saffet: *Kemalizm İnkılabının Prensipleri, I, II, III*, İstanbul 1938.

Erasmus: *Deliliğe Methiye*, çev. Nusret Hızır, Ankara 1959.

Erdentuğ, Nermin: *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Eğitim ve Kültür Münasebetleri, Ankara 1981.

Erem, Faruk: *Ümanist Doktrin Açısından Ceza Hukuku I-II*, Ankara 1971.

Erendil, Muzaffer: *İlginç Olaylar ve Anekdotlarla Atatürk*, Ankara 1989.

Ergil, Doğu: *Laiklik*, Ankara 1990.

Ergin Osman: *Türk Maarif Tarihi*, c. 5, İstanbul 1977.

Ergin, Feridun: *Atatürk*, İstanbul 1978.

Erim, Müzehher: *Ernest Graganger'in Mitoloji Eserine Yazdığı Giriş*, çev. Nurullah Ataç, İstanbul 1983.

Eroğlu, Hamza: *Atatürk ve Milliyetçilik*, Ankara 1992.

Eroğlu, Hamza: *Gerçek Yönleriyle Atatürkçülük, Türk Devriminin Temel Prensipleri ve Cumhuriyet Rejimi*, Ankara 1965.

Eroğlu, Hamza: *Türk Devrim Tarihi*, Ankara 1981.

Eröz, Mehmet: *Millî Kültürümüz ve Meselelerimiz*, İstanbul 1983.

Esen, Bülent Nuri: *Türk Anayasa Hukuku*, Ankara 1971.

Evola, Julius: *Modern Dünyaya Başkaldırı*, çev. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 1994.

F

Farukî, İsmail Raci: *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım-Latif Boyacı, İstanbul 1995.

Faure, Paul: *La Renaissance*, Paris 1949.

Fazlurrahman: *İslâm ve Çağdaşlaşma*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 1990.

Fazlurrahman: *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara 1992.

Feyzioğlu, Turhan: *Atatürk ve Milliyetçilik*, Ankara 1986.

Frankl, Victor E.: *Duyulmayan Anlam Çığlığı, Psikoterapi ve Humanizm*, çev. Selçuk Budak, Ankara 1994.

G

Garaudy, Roger: *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1995.

Garaudy, Roger: *La Penseé de Hegel*, France, Bordas 1966.

Gardet, Louis: *La Cité Musulmane*, Vie Sociale et Politique, Paris 1961.

Gellner, Ernest: *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı Behar-Günay Göksu Özdoğan, İstanbul 1992.

Genel Kurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı: *Atatürk*, Ankara 1980.

Gentizon, Paul: *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu*, çev. Fethi Ülkü, Ankara 1983.

Gibb, Hamilton A. R.: *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak ve Arkadaşları, İstanbul 1991.

Gilson, Étienne: *Ateizmin Çıkmazı*, çev. Veysel Uysal, İstanbul 1991.

Glasneck, Johannes: *Kemal Atatürk ve Çağdaş Türkiye*, çev. Arif Gelen, Ankara 1976.

Gökalp, Ziya: *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul 1955.

Gökalp, Ziya: *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, Ankara 1960.

Gökberk, Macit: *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1980.

Goloğlu, Mahmut: *Devrimler ve Tepkileri*, Ankara 1972.

Goloğlu, Mahmut: *Tek Parti Cumhuriyeti*, Ankara 1974.

Granger, Ernst: *Mitoloji*, çev. Nurullah Ataç, İstanbul 1983.

Greenawalt, Kent: *Religious Convictions and Political Choice*, New York, Oxford 1988.

Guénon, René: *Doğu ve Batı*, çev. Fahrettin Arslan, İstanbul 1980.

Guénon, René: *La Crise du Monde Moderne*, Paris 1975.

Mc. Guire, Meredith B.: *Religion the Social Context*, California 1987.

Güler, Vehbi: *Atatürk'de Laiklik*, Ankara 1983.

Gümüş, Hüseyin: *André Malraux ve Kültür Problemi*, Erzurum 1975.

Güngör, Erol, *Dünden Bugünden*, İstanbul 1986.

Güngör, Erol: *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 1982.

Güngör, Erol: *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul 1983.

H

Hamel, Walter: *Din ve Vicdan Hürriyeti*, çev. Servet Armağan, İstanbul 1981.

Hanioğlu, M. Şükrü: *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul 1981.

Hatemi, Hüseyin: *İnsan Hakları Öğretisi*, İstanbul 1988.

Hatîb, Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdadî: *Tarihu Bağdad*, I-XIV, Mısır 1349/1931.

Hayes, Carlton J. H.: *Milliyetçilik: Bir Din*, çev. Murat Çiftkaya, İstanbul 1995.

Hazard, Paul: *Batı Düşüncesinde Büyük Değişme I*, çev. Erol Güngör, İstanbul 1973.

Heyd, Uriel: *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, çev. Cemil Meriç, İstanbul 1980.

Höffding, Harald: *La Relativité Philosophique*, Trad. Jacques de Coussange, Paris 1924.

Homeros: *İliada*, çev. Ahmed Cevat Emre, İstanbul 1965.

Homeros: *Odysseia*, çev. Ahmet Cevat Emre, İstanbul 1963.

Hughes, H. Stuart: *Toplum ve Bilinç*, çev. Güzin Özkan, İstanbul 1985.

I

Ilgaz, İ.: *Atatürk, Din ve Laiklik*, İstanbul 1968.

İ

İbnu'l-Cevzî: *Kitabu'l-Mevzuat*, III, Kahire 1407/1987.

(İleri), Celal Nuri: *Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniyye - Mukadderat-ı Tarihiyye*, İstanbul 1331/1915.

(İleri), Celal Nuri: *Türk İnkılabı*, Ankara 1926.

İğdemir, Uluğ: *Atatürk'ün Yaşamı*, c. 1, (1881-1918), Ankara 1988.

İkbal, M.: *Cavidname*, çev. Annemarie Schimmel, Ankara 1989.

İktisadî ve Ticarî İlimler Akademisi Derneği: *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunları Sempozyumu 1923-1938, Tebliğler-Tartışmalar*, İstanbul 14 Ocak 1977.

İnalcık, Halil: *Atatürk Devrimleri, Çeşitli Cepheleriyle Atatürk*, İstanbul 1944.

İnan, Arı (Derleyen): *Düşünceleriyle Atatürk*, Ankara 1991.

İnan, M. Akif: *Din ve Uygarlık*, İstanbul 1985.

İnan, Yusuf Ziya: *Atatürk İlkelerine Bakışlar*, İstanbul 1978.

İnayet, Hamit: *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul 1995.

İnönü, İsmet: *Aziz Atatürk*, Ankara 1963.

İnönü, İsmet: *Devlet Kurucusu Atatürk*, Ankara 1970.

İnönü, İsmet: *İnönü Atatürk'ü Anlatıyor*, Haz. Abdi İpekçi, İstanbul 1968.

J

Jäschke, Gotthard: *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev. Hayrullah Örs, Ankara 1972.

K

Kafesoğlu, İbrahim-Saray, Mehmet: *Atatürk İlkeleri ve Dayandığı Tarihi Temeller*, İstanbul 1983.

Kanat, Celal A.: *Aydınlanmadan Kemalizme Yetke ve/ya Özgürlük*, İstanbul 1995.

Kansu, Mazhar Müfit: *Erzurumdan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber II*, Ankara 1988.

Kaplan, Mustafa: *Kemalizm ve İslâmiyet*, İstanbul 1993.

Karal, Enver Ziya: *Atatürk 'ten Düşünceler*, Ankara 1960, 1969.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri: *Atatürk*, Ankara, 1946, 1961.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri: *Yaban*, İstanbul 1981.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri: *Zoraki Diplomat*, İstanbul 1984.

Keklik, Nihat: *Felsefede Metafor*, İstanbul 1990.

Kemal, Yahya: *Eğil Dağlar*, İstanbul 1975.

Kışlalı, Ahmet Taner: *Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi*, Ankara 1994.

Kızılay, Naşit: *Felsefe Gözüyle Atatürk*, Ankara 1955.

Kili, Suna: *1960-1975 Döneminde Cumhuriyet Halk Partisinde Gelişmeler*, İstanbul 1976.

Kili, Suna: *Atatürk Devrimi*, Ankara Tsz.

Kinross, Lord: *Atatürk: Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, çev. Ayhan Tezel, İstanbul 1970.

Kocatürk, Utkan: *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*, Ankara 1984.

Köker, Levent: *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul 1990.

Kongar, Emre: *Atatürk ve Devrim Kuramları*, Ankara 1981.

Konyar, Hürriyet: *Türkiye'de Tek Parti Döneminden Çok Partili Hayata Geçişte (1945-1950) Kemalist İdeolojinin Değişimi ve Ulus Gazetesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1993.

Koşay, Hamit Zübeyir: *Etnografya, Folklor, Dil, Tarih ve İncelemeler*, Ankara 1978.

Kösemihal, Nurettin Şazi: *Batı Uygarlığı ve Biz*, İstanbul 1968.

*Kur'ân-ı Kerîm.*

Kuran, Ahmed Bedevî: *Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyetinde İnkılap Hareketleri*, İstanbul 1959.

Kushner, David: *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, çev. Şevket Serdar Türet-Rekin Ertem-Fahri Erdem, İstanbul 1979.

Kutay, Cemal: *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları*, Ankara 1973.

Kutay, Cemal: *Türkiye İstiklal ve Hürriyet Mücadeleleri Tarihi*, c. 20, İstanbul 1962.

L

Lahbabi: *Millî Kültürler ve Medeniyet*, çev. Bahaeddin Yediyıldız, İstanbul 1980.

Laiklik I: Hazırlayan: *Türk Devrim Ocakları*, İstanbul 1954.

Lalande, André: *Vocabulaire Tecnique et Critique de la Philosophie*, Paris 1928.

Lapidus Ira M.: *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, çev. İ. Safa Üstün, İstanbul 1996.

*Petit Larousse*, Paris 1990.

Lefebvre, Henri: *Le Matérialisme Dialectique*, Paris 1949.

Lewis, Bernard: *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Ankara 1988.

Lings, Martin: *Antik İnançlar, Modern Hurafeler*, çev. Enes Harman-Ufuk Uyan, İstanbul 1980.

de Lubac, Henri: *Le Drame de L'Humanisme Athée*, Paris 1945.

M

Mac Iver R. M.-Page Charles M.: *Cemiyet I*, çev. Âmiran Kurtkan, İstanbul 1971.

Mantran, Robert: *Histoire de la Turquie*, Paris 1961.

Marcuse, Herbert: *Mantık ve İhtilal 1*, çev. Muammer Sencer, İstanbul 1971.

Mardin, Şerif: *İdeoloji*, İstanbul 1992.

Mardin, Şerif: *Türk Modernleşmesi*, İstanbul 1991.

Mardin, Şerif: *Türkiye'de Din ve Siyaset*, Makaleler 3, İstanbul 1991.

Marillier, Léon: *Hürriyet-i Vicdan*, çev. Hüseyin Cahid, İstanbul 1924.

Maritain, Jacques: *Humanisme Intégral*, Paris 1936.

Marx, Karl-Engels, Friedrich: *Din Üzerine*, çev. Murat Belge, İstanbul 1966.

Mathiez, A.: *Fransız İhtilali 1*, çev. Şükrü Kaya, İstanbul 1940.

Mazıcı, Nurşen: *Belgelerle Atatürk Döneminde Muhalefet (1919-1926)*, İstanbul 1984.

Mélia, Jean: *Mustafa Kemal ou Rénovation de la Turquie*, Paris 1929.

Meram, Ali Kemal: *Türkçülük ve Türkçülük Mücadeleleri Tarihi*, İstanbul 1969.

Meriç, Cemil: *Bir Facianın Hikâyesi*, Ankara 1981.

Meriç, Cemil: *Bu Ülke*, İstanbul 1976.

Meriç, Cemil: *Kültürden İrfana*, İstanbul 1986.

Meriç, Cemil: *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul 1974.

Mert, Nuray: *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, İstanbul 1994.

*Mevlana Celaleddin: (Hazreti Mevlânanın Rubaileri)*, Hazırlayan: Şefik Can, İstanbul 1990 (I), Ankara 1991 (II).

Mevlana Celaleddin: *Fîhi-Mâ-Fîh*, çev. Ahmed Avni Konuk, Haz. Selçuk Eraydın, İstanbul 1994.

Mills, C. Wright: *Toplumbilimsel Düşün*, çev. Ünsal Oskay, Ankara 1979.

Moeller, Charles: *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, çev. Mehmet Toprak, İstanbul 1969.

Muhyiddin Arabî: *Özün Özü*, çev. İsmail Hakkı Bursevî, Sadeleştiren: Abdulkadir Akçiçek, Ankara 1963.

Muhyiddin Arabî: *Füsûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gençosman, Ankara 1964.

Mumcu, Ahmet: *Atatürk'ün Kültür Anlayışında Vicdan ve Din Özgürlüğünün Yeri*, Ankara 1991.

Mumcu, Ahmet: *Tarih Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi*, İstanbul 1988.

Musawılan, Sayıd Mujtaba Ruknî: *Batı Medeniyeti ve İslâm*, çev. Nedim Taner, İstanbul 1991.

Muzaffer, Mediha: *İnkılabın Ruhu*, İstanbul 1933.

N

Naci, Fethi: *Atatürk'ün Temel Görüşleri*, İstanbul 1968.

Naisbitt, John-Aburdene, Patricia: *Megatrends 2000 Büyük Yönelimler*, çev. Erdal Güven, İstanbul 1990.

Nayır, Yaşar Nabi: *Nereye Gidiyoruz? Partiler ve İdeolojiler Karşısında Hakikat*, İstanbul 1948.

Nietzcshe, Friedrich: *Ahlakın Soy Kütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul 1990.

Nietzcshe, Friedrich: *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul 1986.

Nietzcshe, Friedrich: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, İstanbul 1989.

Nietzcshe, Friedrich: *Tarih Üstüne*, çev. İ. Zeki Eyüboğlu, İstanbul 1965.

Nietzcshe, Friedrich: *Wagner Olayı*, çev. M. Osman Toklu, İstanbul 1991.

Nietzcshe, Friedrich: *Zerdüşt Böyle Dedi*, çev. Sadi Irmak, İstanbul (4. Bsk.), Tsz.

O

Omurtak, Salih ve Heyet: *Atatürk*, İstanbul 1970.

Oppenheimer, Franz: *Devlet*, çev. Alaeddin Şenel-Yavuz Sabuncu, İstanbul 1984.

Oran, Baskın: *Atatürk Milliyetçiliği*, Ankara 1988.

Ostrorog, Count Leon: *Ankara Reformu*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, İstanbul 1972.

Ouspensky, P. D.: *İnsanın Gerçeği*, çev. Ali Belbez-Erol Konyalıoğlu, İstanbul 1994.

Ozankaya, Özer: *Atatürk ve Laiklik*, Ankara 1981.

Ozankaya, Özer: *Cumhuriyet Çınarı*, Ankara 1994.

Ozankaya, Özer: *Türk Devrimi ve Yüksek Öğretim Gençliği*, Ankara 1978.

Ö

Ögel, Bahaeddin: *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul 1971.

Ögel, Bahaeddin: *Türk Mitolojisi I-II*, İstanbul 1971.

Ökçün, A. Gündüz: *Türkiye İktisat Kongresi*, İstanbul 1968.

Öke, Mim Kemal: *Hilafet Hareketleri*, Ankara 1991.

Öke, Mim Kemal: *İngiliz Ajanı E.W.C. Noel'in Kürdistan Misyonu (1919)*, İstanbul 1992.

Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1982.

Öz, Baki: *Atatürk'ün Anadoluya Gönderiliş Olayının İçyüzü*, İstanbul 1987.

Özcan, Leyla: *Evrensel İnsanlık İdesinin Batıda Teorik Tekâmülü*, İstanbul 1964.

Özdemir, Hikmet: *1960'lar Türkiye'sinde Sol Kemalizm, Yön Hareketi*, İstanbul 1993.

Özden, Yekta Güngör: *Atatürk Sizsiniz*, Ankara 1996.

Özdenören, Alaeddin: *Batılılaşma Üzerine*, İstanbul 1984.

Özek, Çetin: *Devlet ve Din*, İstanbul Tsz.

Özek, Çetin: *Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi*, İstanbul Tsz.

Özek, Çetin: *Türkiye'de Laiklik*, İstanbul 1962.

Özel, İsmet: *Üç Mesele, Teknik Medeniyet Yabancılaşma*, İstanbul 1978.

Öztürk, Hüseyin: *Düşünce ve Uygarlık Tarihi*, Ankara 1987.

Öztürk, Kâzım: *Atatürk'ün T.B.M.M. Açık ve Gizli Oturumlardaki Konuşmaları I*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990.

P

Panikkar, Raimunda: *Religion and Politics in the Modern World*, Editors: Peter H. Merkl, Ninian Smart, New York and London 1985.

Parla, Taha: Ziya Gökalp, *Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul 1993.

Pascal: *Pensées*, Paris 1972.

Pavlova, Nélia: *Au Pays du Ghazi*, Paris 1930.

Perin, Cevdet: *Atatürk Kültür Devrimi*, İstanbul 1981.

Pernot, Maurice: *La Question Turque*, Paris 1923.

Popper, Karl Raimund: *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev. Sabri Orman, İstanbul 1985.

Pratt, Vernon: *Religion and Secularisation*, London 1977.

R

Rondot, Pierre: *L'Islam et les Musulmans d'Aujourd'hui*, Paris 1965.

Robert, Paul: *Dictionnaire de la Langue Française (Petit Robert)*, Paris 1976.

Roberts, Keith A.: *Religion in Sociological Perspective*, California 1990.

Robespierre: *Devrimin Bağrından*, çev. Vedat Günyol, İstanbul 1975.

Rodinson, Maxime: *İslâmiyet ve Kapitalizm*, çev. Orhan Suda, İstanbul 1969.

Rousseau, Jean-Jacques: *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, çev. Hilmi Ziya Ülken-Rıza Ülgener-Selahattin Güzey, İstanbul 1966.

S

Safa, Peyami: *Din, İnkılap, İrtica*, İstanbul 1978.

Safa, Peyami: *Doğu Batı Sentezi*, İstanbul 1978.

Safa, Peyami: *Nasyonalizm/Milliyetçilik*, Tsz.

Safa, Peyami: *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ankara 1988.

Said Halim Paşa: *Buhranlarımız*, Hazırlayan: Ertuğrul Düzdağ, İstanbul Tsz.

Saray, Mehmet: *Milli Mücadele Yıllarında Atatürk'ün Sovyet Politikası*, İstanbul 1984.

Sartre, Jean-Paul: *Varoluşçuluk (Existentialisme)*, çev. Asım Bezirci, İstanbul 1964.

Sauser, Hall G.: *Recueil des Travaux*, Genève 1938.

Savcı, Bahri: *Atatürk ve Çağdaş Türkiye*, İstanbul 1981.

Sayılı, Aydın: *Hayatta En Hakiki Mürşit İlimdir*, Ankara 1989.

Schaefle, A. E.: *Sosyalizmin Özü*, çev. Sami Sabit Karaman, Tsz.

Scheler, Max: *İnsan, Kâinattaki Yeri*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul 1947.

Schopenhauer: *Aşkın Metafiziği*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul 1965.

Selek, Sabahaddin: *Anadolu İhtilali*, İstanbul 1981.

Sena, Cemil: *Tann Anlayışı*, İstanbul 1978.

Sencer, Muzaffer: *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*, İstanbul 1974.

Sencer, Muzaffer: *Türkiye'de Siyasal Partilerin Sosyal Temelleri*, İstanbul 1971.

Sevük, İsmail Habib: *O Zamanlar*, Ankara 1981.

Seyyid Bey: *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyesi Hakkında Nutuk (T.M.M.M.'nde 3 Mart 1340 günkü nutuk)*, Ankara Tsz.

Sezen, Yümni: *İslâm Sosyolojisine Giriş*, İstanbul 1994.

Sezen, Yümni: *Maddeci Felsefenin Çıkmazları*, İstanbul 1996.

Sezen, Yümni: *Sosyolojiye Göre Halk-Millet-Devlet*, İstanbul 1982.

Sezen, Yümni: *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, İstanbul 1993.

Sherril, Charles H.: *Bir Elçiden Gazi Mustafa Kemal*, çev. Alp Ilgaz, Tercüman 1001 Temel Eser Yay., İstanbul Tsz.

Shinn, Roger Lincoln: *Egzistansiyalizmin Durumu*, çev. Şehnaz Tiner, İstanbul 1963.

Sıtkı, A. Refik: *İnkılap Psychologie'si*, İstanbul 1934.

Simon, Pierre-Henri: *İnsanın Yargılanması*, çev. Pierre Caporal-İbrahim Denker, İstanbul 1965.

Sinanoğlu, Suat: *Türk Humanizmi*, Ankara 1988.

Smith, Wilfred Cantwell: *Modern Turkey: Islamic Reformation* (Islamic Culture XXV, Hyderabad 1951).

Sorokin, Pitirim Alexandrowich: *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, Ankara 1972.

Sorokin, Pitirim Alexandrowich: *Yüzyılımızın Sosyoloji Nazariyeleri I*, çev. Münir Raşit Öymen, İstanbul 1947.

Sorokin, Pitirim Alexandrowich: *Çağdaş Sosyoloji teorileri II*, çev. Münir Raşit Öymen, Ankara 1974.

Sosyoloji Yazıları, Derleyen: *İhsan Sezal*, İstanbul 1991.

Soysal, Mümtaz, *100 Soruda Anayasanın Anlamı*, İstanbul 1979.

Spengler, Oswald: *Batının Çöküşü I*, çev. Giovanni Scognamillo, İstanbul 1978.

Sperco, Willy: *Moustapha Kemal Ataturk, Createur de la Turquie Moderne 1882-1938*, Paris 1958.

Spitz, David: *Antidemokratik Düşünce Şekilleri*, çev. Şiar Yalçın, İstanbul 1969.

Steinhaus, Kurt: *Atatürk Devrimi Sosyolojisi*, çev. M. Akkaş, İstanbul 1973.

Subaşı, Necdet: *Türk Aydınının Din Anlayışı*, İstanbul 1996.

Sunar, Şaban: *Kemal Atatürk, Gezi ve Sözleri*, İstanbul 1960.

Süslü, Azmi: *Atatürk ve Gençlik*, Ankara 1986.

Ş

Şefik, Münir: *Laik Tezlere Cevaplar*, İstanbul 1990.

Şeriati, Ali: *İnsan*, çev. Şamil Öcal, İstanbul 1990.

Şeriati, Ali: *Kültür ve İdeoloji Etrafında Konuşmalar*, çev. Orhan Bekin, İstanbul 1986.

Şeriati, Ali: *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, çev. Fatih Selim, İstanbul 1993.

Şeriati, Ali: *Medeniyet ve Modernizm*, çev. Ahmet Yüksek, İstanbul 1993.

T

*T.B.M.M. Gizli Celse Zabıtları I, II, III, IV (1921-1924)*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1985.

*T.B.M.M. Zabıtları Ceridesi*, Der. V, c. 16.

Tagore, Rabindranat: *Milliyetçilik*, çev. Murat Çiftkaya, İstanbul 1994.

Tan, M. Turhan: *Atatürk*, İstanbul 1974.

Tanilli, Server: *Uygarlık Tarihi*, Çağdaş Dünyaya Giriş, İstanbul 1981.

Tanju, Sadun: *Atatürk'ün Yanındakiler, Karşısındakiler*, İstanbul 1981.

Tanrıöver, Hamdullah Suphi: *Seçmeler*, İstanbul 1971.

Tanyol, Cahit: *Atatürk ve Halkçılık*, Ankara 1981.

Tanyol, Cahit: *Laiklik ve İrtica*, İstanbul 1994.

Taplamacıoğlu, Mehmet: *Din Sosyolojisi*, Ankara 1963.

Taşer, Dündar: *Mesele*, Ankara 1977.

Tıbawi, A. L.: *Islam and Secularism in Turkey To Day*, London 1956.

Timur, Taner: *Türk Devrimi ve Sonrası*, Ankara 1971.

Tongasi, Gerard: *Ataturk et Le Vrai Visage de la Turquie Moderne*, Paris 1937.

Topçu, Nurettin: *İradenin Davâsı*, İstanbul 1968.

Topçu, Nurettin: *İslâm ve İnsan*, İstanbul 1974.

Topçu, Nurettin: *Milliyetçiliğimizin Esasları*, İstanbul 1978.

Touraine Alain: *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Turan, İstanbul 1995.

Toynbee, Arnold J.-İkeda, Daisaky: *Yaşamı Seçin*, çev. Nur Sözen-Aypar Altınel, Ankara 1992.

Toynbee, Arnold J.: *Medeniyet Yargılanıyor*, çev. Ufuk Uyan, İstanbul 1980.

Toynbee, Arnold J.: *Tarihçi Açısından Din*, çev. ibrahim Canan, İstanbul 1978.

Tunaya, Tarık Zafer: *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük*, İstanbul 1964.

Tunaya, Tarık Zafer: *Hürriyetin İlanı*, İstanbul 1959.

Tunaya, Tarık Zafer: *İnsan Derisiyle Kaplı Anayasa*, İstanbul 1988.

Tunaya, Tank Zafer: *İslâmcılık Akımı*, İstanbul 1981.

Tunaya, Tank Zafer: *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul 1960.

Turan, Osman: *Tarihi Akışı İçinde Din ve Medeniyet*, İstanbul 1980.

Turan, Osman: *Türkiye'de Komünizmin Kaynakları*, İstanbul 1980.

Turan, Osman: *Türkiye'de Manevî Buhran, Din ve Laiklik*, Ankara 1964.

Turan, Şerafettin: *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar*, Düşünürler, Kitaplar, Ankara 1989.

Turhan, Mümtaz: *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*, İstanbul 1965.

Turhan, Mümtaz: *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*, İstanbul 1961.

Turhan, Mümtaz: *Kültür Değişmeleri*, İstanbul 1969.

Türkdoğan, Orhan: *Atatürk'te Milli Devlet Anlayışı*, İstanbul 1981.

Türkdoğan, Orhan: *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme*, İstanbul 1988.

Türkdoğan, Orhan: *Kemalist Modelde Fert-Devlet İlişkileri*, İstanbul 1982.

Turner, Bryan S.: *Max Weber ve İslâm*, çev. Yasin Aktay, Ankara 1991.

Turner, Bryan, S: *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul 1991.

U

Ulmann, André: *L'Humanisme du XX^e Siecle*, Paris 1946.

*Ulus Gazetesi*: 13 Haziran 1961.

Us, Asım: *Gördüklerim, Duyduklarım, Duygularım, Meşrutiyet ve Cumhuriyet Devirlerine Ait Hatıralar ve Tetkikler*, İstanbul 1964.

Ü

Üçok, Bahriye: *Atatürk'ün İzinde Bir Arpa Boyu*, Ankara 1985.

Ülgener, F. Sabri: *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul 1981.

Ülgener, F. Sabri: *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Ankara 1983.

Ülken, Hilmi Ziya: *Felsefeye Giriş II*, Ankara 1958.

Ülken, Hilmi Ziya: *Humanisme des Cultures*, Ankara 1967.

Ülken, Hilmi Ziya: *İnsanî Vatanperverlik*, İstanbul 1933.

Ülken, Hilmi Ziya: *Sosyoloji*, İstanbul 1943.

Ülken, Hilmi Ziya: *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi I*, İstanbul 1966.

Ünaydın, Ruşen Eşref: *Atatürk ve Milli Tesanüt*, İstanbul 1954.

V

Versényi, Laszio: *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara 1988.

Vuran, Hilmi: *Hatıralarım*, Ankara 1959.

W

Wach, Joachim: *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı, Ankara 1987.

Wach, Joachim: *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, Kayseri 1990.

Watt, W. Montgomery: *Islam and the Integration of Society*, London 1966.

Weber, Alfred: *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1964.

Williams, Friedrich: *Ege Medeniyetleri Tarihi*, çev. M. Kalaycıoğlu, İstanbul 1993.

Y

Yalçın, Bekir Sıtkı-Gündal, İsmet: *Atatürk İnkılabı, Kanunlar-Kararlar-Tamimler-Bildiriler-Belgeler*, Ankara 1984.

Yargıcı, Atilla: *Kemalizmin Fikir Kaynakları, Tevfik Fikret-Abdullah Cevdet-Ziya Gökalp*, İstanbul 1993.

Yavuz, Ünsal: *Atatürk ve Çağdaşlaşmanın Temel İlkeleri*, Ankara 1994.

Yavuz, Ünsal: *Atatürk, İmparatorluktan Milli Devlete*, Ankara 1990.

Yayın Kurulu: *"16. yüzyıl ve 17. yüzyıllar Tarihine Toplu Bir Bakış" 16. yüzyıldan 18. yüzyıla Çağdaş Kültürün Oluşumu*, İstanbul Şubat 1986.

Yazıcıoğlu, Hulusi: *Bir Din Politikası Laiklik*, İstanbul 1993.

Yerasimos, Stefanos: *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye*, çev. Babür Kuzucu, İstanbul 1980.

Yiğit, Ali Ata: *İnönü Dönemi Eğitim ve Kültür Politikası*, İstanbul 1992.

*Yunus Emre*, Hazırlayan: Abdulbaki Gölpınarlı, İstanbul 1963.

*Yunus Emre Divanı*, Hazırlayan: Yusuf Subaşı, İstanbul 1988.

Yücekök, Ahmet: *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul 1976.

Yürüşen, Melih: *Ahlakî ve Siyasî Hoşgörü*, Ankara 1994.

Z

Zekiyan, Boğos, *Humanizm (İnsancılık), Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*, İstanbul 1982.

Zimmerman, Carle C.: *Yeni Sosyoloji Dersleri*, çev. Amiran Kurtkan, İstanbul 1964.

Makale, Ansiklopedi Maddesi, Bildiri, Müzakere

A

Abbagnano, Nicola: "Humanism" maddesi, İngilizceye tercüme: Nino Langiulli, *The Encyclopaedia of Philosophy IV*, New York 1967.

Abe, Yoshiya: "Religion in the Emerging Global Regions: A Comment on Davie, Nakajima, Robertson and Rousselet", *Social Compass*, 41 (1) 1994.

Abel, Olivier-Arkoun, Mohammed-Mardin, Şerif: "Dinlerin Etiği Olarak Laiklik", çev. Sosi Dolanoğlu-Serra Yılmaz, İstanbul 1995.

Afetinan, A.: "Cumhuriyetimiz, Millî Birliğin Dayandığı Tarihî Olaylar ve Belgeleri, Türk Devriminin Esasları", *50. Yıl Konferansları*, Ankara 1974.

Ağaoğlu, Ahmet: "Garp ve Şark", *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, Ankara 1981.

Ağaoğlu, Ahmet: "Münevver Zümre Meselesi", (Cumhuriyet no: 3832-1935), *Atatürk Devri Fikir Hayatı II*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, Ankara 1981.

Ahmet, İştiyak: "Pakistan, İslâm ve Demokrasi", *İslâm ve Demokrasi*, İstanbul 1994.

Ak, Mehmet Akif: "Türk Laisizminin Teokratik Boyutu Üzerine Düşünceler", *Bilgi ve Hikmet*, 1995/11.

Akan, Hüseyin: "Hümanizm mi? Sizi Tenzih Ederim", 7 Ağustos 1995, *Yeni Şafak Gazetesi*.

Akbal, Oktay: 12 Ocak 1993, *Milliyet Gazetesi*.

Akçakayalıoğlu, Cihat: "Nutuk Nasıl İncelenmeli-Nasıl Tanıtılmalı ve Öğretilmeli", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. V, 1988/13.

Akdoğan, Yalçın: "Laiklik Panoraması", *Bilgi ve Hikmet*, 1995/11.

Akın, Erkan: "Kemalizm, Laiklik, Halkçılık ve Demokrasi", *Türkiye Günlüğü*, 1990/13.

Akın, Himmet: "Cumhuriyetimizin 50. Yılında Atatürk Devrimleri ve Türk Milliyetçiliğine Toplu Bir Bakış", *50. Yıl Konferansları*, Ankara 1974.

Akif, Mehmet: "Nasrullah Kürsüsünde", *Sebilürreşad*, c. XVIII, no: 464, 1920, Mehmet Kaplan ve Heyet, *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Milli Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal I*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, İstanbul 1981.

Alkan, Ahmet Turan: "Önce Türkiye; Kavramlar Değil", *Türkiye Günlüğü*, 1994/29.

Alkan, Ahmet Turan: "Üç Tarz-ı Siyasetten Tek Tarz-ı Siyasete", *Türkiye Günlüğü*, 1994/31.

Alpay Gönül: "Yunus Emre'nin Humanizmasının Temelleri", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu*, 6-7-8 Eylül, İstanbul 1971.

Alper Cem: "Kadro Hareketi İçinde Türk Devrimi ve Kemalizm", *Türkiye İş Bankası Uluslararası Atatürk Sempozyumu*, Ankara 1984.

Ansart, Pierre, "Kemal Atatürk ve Siyasal Duyarlığının Değişimi", çev. Ercan Eyüboğlu, *Türkiye İş Bankası Uluslararası Atatürk Sempozyumu*, Ankara 1984.

Arıkan, Zeki: "İşgal Dönemi İzmir Basını", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. V, 1988/13.

Arkoun Muhammed: "Hıristiyanlık ve İslâm'da Manevî/Yüce Otorite ile Siyasî Güç Arasındaki İlişkinin Serüveni", çev. İlhami Güler, *İslâmî Araştırmalar*, c. 8, Ankara 1995/3-4.

Arkoun, Mohammed: "İslâmî Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı ve Laiklik", çev. Emre Öktem, *Cogito Düşünce Dergisi*, Yaz 1994.

Arslan, Abdurrahman: "Türk İslâm'ının Aydınlanma Arayışı: Post-izm'den Pre-İslâmizm'e", *Tezkire*, İstanbul Kış 1994.

Arslan, Ahmet: "İslâm, Laiklik ve Çağdaşlaşma", *Türkiye Günlüğü*, Ankara 1994/7-8, sayı: 29.

Atatürk'ün Kendi Elyazısıyla Bilinmeyen Bir Notu, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. I, 1985/2.

Atay, Falih Rıfkı: "Ziya Gökalp'in Mısraı, *Akşam* No: 1919-1921, Mehmet Kaplan ve Heyet, *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Milli Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal I*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, İstanbul 1981.

Ateş, Toktamış: "Atatürk Kavga Sebebi Olmamalı" (Röportaj), 10 Kasım 1996, *Zaman Gazetesi*.

Aydın, M. Akif: "Türk Hukukunun Laikleşme Sürecinde Lozan'ın Oynadığı Rol", *İslâm Araştırmaları*, c. 8, Ankara 1995/3-4.

Aydın, Mehmet: "Din ve Laiklik", *Aydınlar Ocağı Milliyetçiler IV. İlmi Büyük Kurultayı, Tebliğler*, İstanbul Nisan 1987.

Aydın, Mustafa: "Modernizmin Dinden Bilime Yaptığı Yolculuğun Serüveni: Zihin Sürecinin Ayrışması", *Bilgi ve Hikmet*, 1995/11.

Aydoğdu, Cengiz: "Osmanlı Modernleşmesinin Zihni Sefaleti", *Türkiye Günlüğü*, 1994/31.

Ayer, A. J.: "Kenneth Harris İle Yaptığı Konuşmalardan, Humanizm Üstüne Konuşmalar", çev. Vedat Günyol, İstanbul 1972.

B

Barth, Karl: "L'Actualité du Message Chrétien" 1 Eylül 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, Paris 1949.

Batuhan, Hüseyin: "Laiklik ve Dinî Taassup", *Laiklik I*, Haz. Türk Devrim Ocakları, İstanbul 1954.

Bauberot, Jean: "Note Sur Durkheim et La Laïcité", *Arch. Sc. Soc. des Rel.*, 1990/69.

Baykan, Fehmi: "Aydınlanma Efsanesi", *Türkiye Günlüğü*-33, Mart-Nisan 1995.

Bayur, Hikmet: "Laiklik", *Laiklik I*, Haz. Türk Devrim Ocakları, İstanbul 1954.

Berkes Niyazi: "Batıcılık Gericiliktir", *Yön* 23 Nisan 1965/108.

Berkes Niyazi: "Gericilik ve Batının Zararlı Tesirleri", *Yön* 23 Ocak 1963/58.

Berzeg, Kâzım: "Liberalizm, Din, Müslümanlık", *Türkiye Günlüğü* 1994/7-8, sayı: 29.

Beyme, Klaus Von: "Batı ve Marksist Gelişme Teorilerine Göre Kemalizm", çev. Sema Günışık, *Türkiye İş Bankası Uluslararası Atatürk Sempozyumu*, Ankara 1984.

Bilge, Necip: "Atatürk Devrimlerinin Temel Ögesi Laiklik", *Belleten*, c. XLII, Türk Tarih Kurumu, Ekim 1978/168.

Boff, Leonardo: "Une Alternative de Pouvoir dans l'Eglise", (Traduit de Rev. Cadernes de Iser no: 26, 1992, 57-70), *Social Compass*, 41 (4), 1994.

Bozdağ, İsmet: "Atatürk Kavga Sebebi Olmamalı" (Röportaj), 10 Kasım 1996 *Zaman Gazetesi*.

Bozdağ, İsmet: "Atatürk'ün Fikir Kaynaklan", (Ruşen Eşref Ünaydın'ın Hatıraları), 14 Kasım 1974, *Milliyet Gazetesi*.

Bulaç, Ali: "İslâm ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi", *Laiklik, Cogito Düşünce Dergisi*, İstanbul Yaz-1994/1.

C

Canatan, Kadir: "Kilise Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi ve Türkiye'de Laiklik", *Bilgi ve Hikmet*, 1995/11.

Cattavi, Georges: "Sixiéme Entretien (Altıncı Görüşme), 8 Eylül 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, Paris 1949.

Champion, Françoise: "Individualisme, Protestation Holiste et Hétéronomie dans les Mouvences Mystiques et Ésotériques Contemporaines", *Social Compass* 38 (1) 1991.

Cipriani, Roberto: "Secularisation ou Retour du Sacré", *Archives de Science Sociales des Religions*, 1981 52/2.

Campagnolo: "Septiéme Entretien (Yedinci Görüşme), 9 Eylül 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, Paris 1949.

Ç

Çağıl, Orhan Münir: "İnsan Haklan ve Tabii Hukuk", *İ.Ü.H.F.M.*, c. 50, 1-4, Ayrıbasım, İstanbul 1984.

Çağıl, Orhan Münir: "İnsaniyet İdesinin Işığında Goethe'nin İnsan ve Hayat Anlayışı, Hegel ve Kant'a Nisbeti", *İ.Ü.H.F.M.*, XLV-XLVII Ayrıbasım, İstanbul 1982.

Çağlar, Bakır: "Türkiye'de Laikliğin Büyük Problemi, Laiklik ve Farklı Anlamlan Üzerine", *Laiklik, Cogito Düşünce Dergisi*, 1994/1.

Çambel, Hasan Cemil: "Hars Tebdili", *Atatürk Devri Fikir Hayatı II*, Haz.: Mehmet Kaplan ve Heyet, Ankara 1981.

Çaycı, Abdurrahman: "Atatürk ve Kültür Alanında Çağdaşlaşma", *Atatürkçü Düşünce*, Ankara 1992.

Çelik, Ömer: "Aydınlık, Din, Gelenek ve Modernite", *Bilgi ve Hikmet*, İstanbul 1993/1.

D

Daver, Bülent: "Tekke ve Zaviyelerin Seddi ve Tarikatlerin Men'i", *Laiklik I*, Haz. Türk Devrim Ocaklan, İstanbul 1954.

Davran, Zeynep: "Reformlar" *16. yüzyıldan 18.yüzyıla Çağdaş Kültürün Oluşumu*, İstanbul Şubat 1986.

Demirsipahi, Cemil: "Atatürk ve Müzik", *Atatürk ve Kültür*, Hacettepe Üniv. Özel Sayı, Ankara 1982.

Devaux, A.: "Liberté", *Bergson et Nous, Congrés Bergson*, 17-20 Mai 1959, *Discussions*, Paris 1960.

Dodd, Clement H.: "Türk Devrimi Üzerine Düşünceler", çev. Sezgin Tüzün, *Türkiye İş Bankası Uluslararası Atatürk Semyozyumu*, Ankara 1984.

Dogan, Mattei: "Atatürk ve De Gaulle", *Türkiye İş Bankası Uluslararası Atatürk Sempozyumu*, Ankara 1984.

Doğramacı, Emel: "Atatürk ve Kadın", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. V, 1988/13.

Dönmezer, Sulhi: "Atatürk İnkılaplan ve Sosyal Değişme Teorileri", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. V, 1989/15.

Dönmezer, Sulhi: "Atatürk Liderliğinin Sosyopsikolojik Analizi", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. VIII, 1991/22.

Dönmezer, Sulhi: "Atatürk ve Hukuk İnkılabı", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. VI, 1990/17.

Dönmezer, Sulhi: "Çağdaşlaşma, Uygarlık ve Türk Toplumu", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. XI, 1995/31.

E

Emre, Ahmet Cevat: "Homeros ve Destanları", *Odysseia Tercümesine Giriş*, İstanbul 1963.

*Encychlopedia Britannica*: Volum II, 1961.

Engin, M. Saffet: "Anadolu'da En Eski Türk Medeniyeti ve Cihan Medeniyetlerine Hakimiyeti" (*Ülkü*, c. III, no: 16, Haziran 1934, s. 263-267), *Atatürk Devri Fikir Hayatı, II*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, Ankara 1981.

Enginsoy, Cemal: "İngiliz Kaynaklarına Göre Atatürk", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. VII, 1990/19.

Er, İzzet: "Bugünkü Avrupa'da Din-Devlet İlişkileri", *Bilgi ve Hikmet*, 1995/11.

Erdoğan, Mustafa: "Laiklik ve Türk Uygulaması Üstüne Notlar", *Türkiye Günlüğü*, 1990/13.

Erdoğan, Mustafa: "Sekülarizm, Laiklik ve Din", *İslâmi Araştırmalar*, c. 8, Ankara 1995/3-4.

Ergil, Doğu: Laiklik, 16 Şubat 1991, *Güneş Gazetesi*.

Ergün, Mustafa: "Türk Eğitiminin Batılılaşmasını Belirleyen Dinamikler", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. VI, 1990/17.

Ertan, Temuçin Faik: "Kadro Hareketine Genel Bir Bakış", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. IX, 1993/27.

Ertem, Sadri Ethem: "Türk İnkılabının Karakteri", *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, Ankara 1981.

F

Fazlurrahman: "İslâm: Sorunlar ve Fırsatlar", çev. Adil Çiftçi, *İslâmi Araştırmalar*, c. 8, 1995/3-4.

Fincancı, Yurdakul: "İslâm mı Demokrasi mi?" *İslâm ve Demokrasi*, İstanbul 1994.

Frank, M.: Ad et une société de Professeurs et le Savants (Profesör ve Bilginler Heyeti): "Testinée Humaine maddesi, *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, Paris 1885.

G

Galanti, Avram: "Türkleşmek Yolu", (*Akşam*, no: 2353, 2355, 2357; 1, 3, 5 Mayıs 1925), *Atatürk Devri Fikir Hayatı II*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, Ankara 1981.

Giritli, İsmet: "Atatürkçülük İdeolojisi", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. I, 1986/1.

Giritli, İsmet: "Atatürkçülük İdeolojisi", *Atatürkçü Düşünce*, Ankara 1992.

Giritli, İsmet: "Fransız İhtilali ve Etkileri", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. V, 1989/15.

Giritli, İsmet: "Kemalist İdeoloji ve Nitelikleri", *Türkiye İş Bankası Uluslararası Atatürk Sempozyumu*, Ankara 1984.

Giritli, İsmet: "Yeni Türk Devletleri ve Türk Modeli", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. VIII, 1992/24.

Gökalp, İskender-Georgeon François: "Kemalizm ve İslâm Dünyası", *Kemalizm ve İslâm Dünyası*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul 1990.

Gökalp, Ziya: "Dinin İçtimai Hizmetleri II, III", (*İslâm Mecmuası*, sayı: 36, 37, 10, 24 Eyl. 1331), *Makaleler VIII*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1981.

Gökalp, Ziya: "Garp Meselesi I", (*Küçük Mecmua*, sayı: 25, 4 Aralık 1922), *Makaleler VII*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1981.

Gökalp, Ziya: "Halk Medeniyeti I", (*Halka Doğru*, sayı: 14, 10 Temmuz 1329), *Makaleler VIII*, Kültür Bakanlığı Ankara 1981.

Gökalp, Ziya: "Hedefler ve Mefkûreler", *Makaleler IX*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1981.

Gökalp, Ziya: "Irklar Arasında Müsavilik", *Makaleler IX*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1981.

Gökalp, Ziya: "İcma-ı Siyasî, İ'tizal-i Siyasi" (*Diyarbakır Peyam Gazetesi), Makaleler I*, Kültür Bakanlığı, İstanbul 1976.

Gökalp, Ziya: "İçtimai Neviler", (*İslâm Mecmuası*, sayı: 20, 1330), *Makaleler VIII*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1981.

Gökalp, Ziya: "Kadınla Erkeğin Müsaviliği", *Makaleler IX*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1981.

Gökalp, Ziya: "Millet Nedir, Milli İktisat Neden İbarettir", (*İktisadiyat Mecm.*, sayı: 1, 8 Şubat 1331), *Makaleler VIII*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1981.

Gökalp, Ziya: "Millet Nedir?", (*İçtimaiyat Mecmuası*, sayı: 3, Haz. 1917, s. 148-155), *Makaleler VIII*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1981.

Gökalp, Ziya: "Milletler Cemiyeti", *Makaleler IX*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1981.

Gökalp, Ziya: "Milletlerin Müsaviliği", *Makaleler IX*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1981.

Gökalp, Ziya: "Sun'i Müsavatsızlıkların Kaldırılması ve Tabii Müsavatsızlıkların Yerine İkamesi", *Makaleler IX*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1981.

Gökalp, Ziya: "Tevfik Fikret ve Rönesans" (*Muallim* 2. Cilt, sayı: 14, 1 Eylül 1333/1917), *Makaleler V*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1981.

Gökalp, Ziya:"Milletlerin Sevişmesi", *Makaleler IX*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1981.

Gökbilgin, M. Tayyip: "Türk Toplumunda Bir Kültür Devrimi Olarak Devrimcilik", *Atatürkçü Düşünce*, Ankara 1992.

Göle, Nilüfer: "Genç Sosyologlarla Sosyologca Bir Söyleşi (11 Şubat 1994)", *Sosyoloji Konuşmaları 1993-1994*, Derleyen: Ümit Meriç, İstanbul 1994.

Göle, Nilüfer: "Otoriter Laiklik ve İslâmi Katılım", *İslâm ve Demokrasi*, İstanbul 1994.

Görgülü, İsmet: "Atatürk'ün Arıburnu ve Anafartalar Muharebelerinde Emir ve Raporlarından Bir Demet", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. VII, 1990/19.

Grousset, René: "L'Humanisme Classique et Le Monde Moderne", 31 Ağustos 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, Paris 1949.

Güç, Ahmet: "İslâm'da İnsana Verilen Değer", *Yeni Ümit*, 1996/32.

Gumpel, Werner: "Atatürk Devletçiliği Dogma mı?, Prensip mi?" (22.8.1981), *Alman Gözüyle Atatürk*, Harp Akademileri Komutanlığı Yay., İstanbul 1994.

Günay, Ünver: "Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi", *Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Kayseri 1989/3.

Gürsel, Deniz: "Şimdi Hegel Zamanı", 7 Ağustos 1995, *Yeni Şafak Gazetesi*.

H

Hacıhafızoğulları, Zeki: "Türk Hukuk Devrimi ve Laiklik", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. IV, 1988/12.

Hakkı, İsmail: "Anadolu Harbinin Felsefesi", *Akşam* nr. 1420, 1922, *Milli Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal II*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, İstanbul 1981.

Hale, William M.: "Devletçiliğin Değerlendirilmesi, Kaynakları ve Amaçları", çev. Hamit Çalışkan, *Türkiye İş Bankası Uluslararası Atatürk Sempozyumu*, Ankara 1984.

Halman, Talat: "Yunus Emre'nin Humanizması", *Uluslararası Yunus Emre Semineri, Bildiriler* 6-7-8 Eylül 1971.

Hanefî, Hasan-el-Cabirî, Muhammed Abid: "Laiklik ve İslâm", çev. Muammer Esen, *İslâmî Araştırmalar*, c. 8, Ankara 1995/3-4.

Hanf, Theodor: "The Sacred Marker: Religion, Communalism and Nationalism", *Social Compass* 41(1) 1994.

Harman, Ömer Faruk: "Katolik Kilisesi ve Teokrasi", *Bilgi ve Hikmet*, 1995/11.

Hatemi, Hasan Hüsrev: "Atatürk'ten Önce ve Sonraki Kemalizm", *Türkiye Günlüğü*, 1994/7-8, sayı: 29.

Hatemi, Hasan Hüsrev: "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Diyanet İşleri Teşkilatının Önemi", *Türkiye Günlüğü*, 1994/7-8, sayı: 29.

Hautecoeur, Louis: "Premier Entretien (Birinci Görüşme)", 2 Eylül 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, Paris 1949.

Hemming, J.: "Kenneth Harris ile Yaptığı Konuşmalardan", *Humanizm Üstüne Konuşmalar*, çev. Vedat Günyol, İstanbul 1972.

Holdinger, Arnold: "Atatürk'ün Yeni Türkiyesi", (11 Temmuz 1981), *Alman Gözüyle Atatürk*, Harp Akademileri Komutanlığı Yay., İstanbul 1994.

I

Ilıcak, Nazlı: 27 Ocak 1993, *Tercüman Gazetesi*.

Irmak, Sadi: " Atatürkçülüğün İlkeleri, Devrimlerin İdeolojisi", *50. Yıl Konferansları*, Ankara 1974.

Irmak, Sadi: "Atatürkçülüğün İlkeleri, İnkılapların Fikrî Temelleri", *Atatürkçü Düşünce*, Ankara 1992.

Irmak, Sadi: "İnkılaplarımızın En Zoru", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. IV, 1988/11.

Irmak, Sadi: "Yunus'un Hümanizması ve Mevlana-Yunus İlişkileri", *Uluslararası Yunus Emre Semineri, Bildiriler*, İstanbul 6-7-8 Eylül 1971.

İ

İlhan, Suat: "Atatürk ve Atatürkçülük Karşıtları", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. X, 1994/29.

İlhan, Suat: "Atatürkçülük Kültür Unsurlarımızdan Biridir", *Atatürkçü Düşünce*, Ankara 1992.

İlhan, Suat: "Türk Çağdaşlaşması", *Atatürkçü Düşünce*, Ankara 1992; Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, Ankara 1990/19.

İnalcık, Halil: " Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi", *Atatürkçü Düşünce*, Ankara 1992.

İnönü, İsmet: İnkılap Kürsüsünde İsmet Paşanın Dersi (Ülkü, c. III, no: 14, Nisan 1934, s. 81-87), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, Ankara 1981.

İrdelp, Neşet Ömer: "Kültür İnkılabımız", *Atatürk Devri Fikir Hayatı II*, Haz.: Mehmet Kaplan ve Heyet, Ankara 1981.

*İslâm Ansiklopedisi (M.E.B.)* 1. Cilt, Atatürk Maddesi.

J

Jaspers, Karl: "Conditions et Possibilités d'Un Nouvel Humanisme", 8 Eylül 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, Paris 1949.

K

Kallen, Horace M.: "Secularism as the Common Religion of a Free Society", *Jor. For the Sct. Of. Rel.* 1965, vol. IV, no: 2.

Karal, Enver Ziya: "Devrim ve Laiklik", *Atatürk, Din ve Laiklik, Belgelerle Türk Tarihi Dergisi Özel Yayını*, yayınlayan: Ertuğrul Zekai Ökte, İstanbul 1968.

Karal, Enver Ziya: "İnsan Olarak Atatürk", *Atatürk'e Saygı*, Ankara 1969

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri: "Avrupakârî, Avrupaî", *Hakimiyet-i Milliye* no: 1168, 1 Temmuz 1340 (1924), *Atatürk Devri Fikir Hayatı II*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, Ankara 1981.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri: "Bir Açık Söz" *İkdam*, nr. 8883, 1921, *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Millî Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal II*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, İstanbul 1981.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri: "Edebiyat ve Millî Cereyan", *Dergah*, c.III, nr. 29, 1922, *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Millî Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal II*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, İstanbul 1981.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri: "Millî Türk Bedii", *İkdam*, nr. 9070, 1922, *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Millî Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal II*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, İstanbul 1981.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri: "Türk Halk Edebiyatı", *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, Mehmet Kaplan ve Heyet, Ankara 1981.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri: "Türk'ün Mukadderatı", *İkdam* nr. 8933, 1922, *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Millî Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal II*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, İstanbul 1981.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri: *Ahmet Cevat Emre'nin Odysseia Tercümesine Yazdığı Önsöz*, İstanbul 1963.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri: *Hakimiyet-i Milliye*, 1 Temmuz 1924.

Kaynar, Reşat: "Atatürk'te Millîleşme, Laikleşme, Çağdaşlaşma", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. IV, 1988/12.

Kemal, Yahya: "Eser", *İleri*, no: 1114, 1921, *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Millî Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal II*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, İstanbul 1981.

Kemal, Yahya: "O'nun Sesi", *İleri*, no: 1121, 1921, Mehmet Kaplan ve Heyet, *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Millî Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal I*, İstanbul 1981.

Kemal, Yahya: "Yeni Bir Ufuk", *Tevhid-i Efkâr* nr. 274-3302, 1922, *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Millî Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal II*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, İstanbul 1981.

Kılıçbay, Mehmet Ali: "Laiklik, Siyaset ya da Uygarlık Değiştiren Toplumun Su Yüzündeki Kavgası", *Türkiye Günlüğü*, 1990/13.

Kırca, Coşkun: 10 Ocak 1989, *Milliyet Gazetesi*.

Kili, Suna: "Türk Devrimi: Gelişmiş ve Gelişmekte Olan Ülkeler" *Türkiye İş Bankası Uluslararası Atatürk Sempozyumu*, Ankara 1984.

Kocatürk, Utkan: "Türk Toplumunda Çağdaşlaşma Gereği", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c.: 1, 1985/2.

Kodaman, Bayram: " Atatürk ve Tarih", *Atatürk ve Kültür*, Hacettepe Üniv., Özel Sayı, Ankara 1982.

Konstantinovic, Zoran: "Gerçekleşmemiş Kendini Gerçekleştirme", çev. Veysel Atayman, Bağlam, *İ.Ü. Yabancı Diller Y.O. Almanca Bölümü Dergisi*, İstanbul 1981.

Koru, Fehmi: "Demokrasi ve Laiklik, Türkiye Deneyimi" *İslâm ve Demokrasi*, İstanbul 1994.

Koru, Fehmi: 11 Ekim 1992, *Zaman Gazetesi*.

Kürşad, İsmail: "Milliyetçilik ve Liberalizm", 30 Ağustos 1996, *Kurultay Gazetesi*.

L

Lauwers, Jan: "Les Théorie Sociologiques Concernant la Sécularisation-Typologie et Critique", *Social Compass*, XX 1973/4.

Lefebvre, Henri: "L'Humanisme des Révolutions Politiques et Sociales", 5 Eylül 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, Paris 1949.

Lucas, Steven: "Saint Simon" kitabından, *Sosyoloji Yazılan*, Derleyen: İhsan Sezal, İstanbul 1991.

M

Maffesoli, Michel: "Reflexions Sur Une Forme de l'Utopie Sociale: Le Mythe du Progrés", *Contre Point* 24/1977.

Mardin, Şerif: "Kollektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, çev. Sosi Dolanoğlu-Serra Yılmaz, İstanbul 1995.

Masson-Oursel, Paul: "L'Homme des Civilisations Orientales", 2 Eylül 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, Paris 1949.

Mazrui, Ali: "Meiji Restorasyonu ile Atatürk'ün Mirası Arasında Afrika", çev. Fikret Üçcan, *Türkiye İş Bankası Uluslararası Atatürk Sempozyumu*, Ankara 1984.

Mendes, Candido: "Atatürk", çev. Fikret Üçcan, *Türkiye İş Bankası Uluslararası Atatürk Sempozyumu*, Ankara 1984.

Mesut, Zeki: "Avrupalılaşmak, Asrîleşmek", *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, Ankara 1981.

Michel, Patrick: "Internationalisation, Conscience Nationale, Religion", *Social Compass*, 41 (1) 1994.

Michel, S. J. Thomas: "Laisizme Katolik Bir Bakış", çev. Deniz Şengeç, *Laiklik, Cogito Düşünce Dergisi*, 1994/1.

Morelou, Jean-Pierre: "Le Cardinal de Retz Moraliste Politique", *Contre Point* 24/1977.

Mumcu, Ahmet: " Atatürk'ün Kültür Anlayışında Hukukun Yeri", *Atatürkçü Düşünce*, Ankara 1992.

Mungan, İhsan: "Atatürk Türkiyesini Mekanist Yaklaşımla Yorumlama Denemesi", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. VI, 1990/18.

N

Nadolny, Rudolf: " Atatürk Devrinde Türk İç Politikası" (18 Nisan 1981), *Alman Gözüyle Atatürk*, Harp Akademileri Komutanlığı Yayınları, İstanbul 1994.

Nagel, Tilman: "Sekülerleşme Nazariyesi İslâm Tarihine Ne Ölçüde Uygulanabilir?", çev. Ali Dere, *İslâmî Araştırmalar*, c. 8, Ankara 1995/3-4.

Narlı, Nilüfer: "Türkiye'de Laikliğin Konumu", *Laiklik, Cogito Düşünce Dergisi*, Yaz 1994.

Nesin, Aziz: 6, 7, 8 Ocak 1969, *Günaydın Gazetesi.*

Nesin, Aziz: 1 Ağustos 1964, *Yeni Tanin Gazetesi.*

Nimetullah, Halil: "Laikleşmek", *Laiklik I*, Haz. Türk Devrim Ocakları, İstanbul 1954.

Nisbet, Robert: "Humanism" maddesi, *Prejudices a Philosophical Dictionary*, Cambridge, Massachusettes, London 1982.

O

Osterud, Oyvind: "Ulusçuluk ve Göreceli Geri Kalmışlık", *Türkiye İş Bankası Uluslararası Atatürk Sempozyumu*, Ankara 1984.

Ö

Öktem, Niyazi: "Dinler ve Laiklik", *Laiklik, Cogito Düşünce Dergisi*, Yaz 1994.

Özbilgin, Erol: 11 Ekim 1992, *Zaman Gazetesi.*

Özbudun, Ergun: "Atatürk ve Demokrasi", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. V, 1989/14.

Özbudun, Ergun: "Atatürk ve Halkçılık", *Atatürkçü Düşünce*, Ankara 1992.

Özdenören, Rasim: "Laiklik İdeoloji mi?", *İslâmi Araştırmalar*, c. 8, Ankara 1995/3-4.

Özerdim, Sami Nihat: Atatürk'ün Yazıları Sözleri, *S.B.F.D.* c. 28, Eylül-Aralık 1973.

Özerkan, Şengül: "Hakimiyet-i Milliye Gazetesinde Devletçilik, Ekonomi Politikası ve Basın İlişkisi", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. IX, 1993/27.

Özkaya, Yücel: "Atatürk ve Halkçılık", *Atatürkçü Düşünce*, Ankara 1992.

Özkaya, Yücel: "Atatürk'ün Hukuk Alanında Getirdikleri", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. VII, 1991/21.

Öztorun, Necdet: "Atatürkçülük", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. IV, 1988/12.

Öztürk, Halil Nimetullah: "Laikleşmek", *Laiklik I*, Haz. Türk Devrim Ocakları, İstanbul 1954.

Öztürk, Halil Nimetullah: "Milliyet ve İnsaniyet", *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, Ankara 1981.

P

Pellicani, Luciano: "Üçüncü Dünya Ülkelerinde Demokrasinin Geleceği, İslâm Ülkeleri Örneği", çev. Gül Batuş, *Türkiye Günlüğü*, 1994/7-8, sayı: 29.

Peroy, Nazım: "Laiklik Hakkında Misalli Bir İnceleme", *Laiklik I*, Haz. Türk Devrim Ocaklan, İstanbul 1954.

Piette, Albert: "Les Religiosités Une Hybridité Exemplaire Pour L'Anthropologie du Religieux", *Social Compass* 41 (4), 1994.

Pollock, D.: "Kenneth Harris ile Yaptığı Konuşmalardan", *Humanizm Üstüne Konuşmalar*, çev. Vedat Günyol, İstanbul 1972.

R

Ragıp, Hüseyin: "Sağdan Sola Doğru", *Hakimiyet-i Milliye*, nr. 127, 1921, *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Milli Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal I*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, İstanbul 1981.

Raymond, Marcel: "Huitiéme Entretien (Sekizinci Görüşme)", 10 Eylül 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, Paris 1949.

Rex, John: "The Political Sociology of Multiculturalism and the Place of Muslims in West European Societies", *Social Compass* 41 (1) 1994.

Robertson, Roland: "Religion and the Global Field", *Social Compass*, 41 (1) 1994.

Ronneberger, Franz: "Türkiye'nin Siyasal Modernleşmeye Olan Katkısı" (3 Ekim 1981), *Alman Gözüyle Atatürk*, Harp Akademileri Komutanlığı Yay., İstanbul 1994.

Rummel, Friedrich Von: "Atatürk-Asker ve Devlet Adamı" (8 Ağustos 1981), *Alman Gözüyle Atatürk*, Harp Akademileri Komutanlığı Yay., İstanbul 1994.

Rustow, Dankwart A.: "Ataturk, Populism and Democracy", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. VII, 1990/19.

Rustow, Dankwart A.: "Kemalizme Dair", *Atatürk Milli Egemenlik ve Gençlik Paneli*, İstanbul 20 Mayıs 1985.

Rustow, Dankwart A.: "Ulusal Bir Devletin Kuruluşu", çev. Can Ünal, *Türkiye İş Bankası Uluslararası Atatürk Sempozyumu*, Ankara 1984.

S

Safa, Peyami: "Kemalizm, Hayat ve İdeal" *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, Ankara 1981.

Sayarı, Sabri, "İslâm, Laiklik ve Demokrasi", *İslâm ve Demokrasi*, İstanbul 1994.

Schimmel, Annemarie: "Yunus Emre ve O'nun İslâm Mistik Şiirindeki Yeri", *Uluslararası Yunus Emre Semineri, Bildiriler*, İstanbul 6, 7, 8 Eylül 1971.

Schlegel, Dietrich: "Kemalizm Çağdışı Bir Öğreti midir?" (30 Mayıs 1981), *Alman Gözüyle Atatürk*, Harp Akademileri Komutanlığı Yay., İstanbul 1994.

Schulze, Reinhard: "Günümüz Batı ve İslâm Toplumlarında Laiklik ve Din", *İslâm ve Demokrasi*, İstanbul 1994.

Selçuk, İlhan: "Atatürkçülük Nedir?" 22 Eylül 1980 *Cumhuriyet Gazetesi*.

Sencer, Muammer: *Herbert Marcuse'un Mantık ve İhtilal*, c. 1, İstanbul 1971'ine yazdığı Giriş.

Shiner, Lerry: *The Concept of Secularisation in Emperical Research JSSR*, vol.: VI, no: 2, Chicago 1967.

Sıddıkî, Abdulhamid: "Tarihe İslâmî Açıdan Bakış" *Ümmet ve Uygarlık Krizi*, çev. Ilım Güner, İstanbul 1988.

Sihvo, Jouko: "The Evangelical-Lutheran Church and State in Finland", *Social Compass* 38 (1) 1991.

Solak, Saffet: 5 Şubat 1993, *Zaman Gazetesi*.

Sonnenhol, Gustav Adolf: "Atatürk'ün Kültür Devriminden Geri Dönülemez" (4 Nisan 1981), *Alman Gözüyle Atatürk*, Harp Akademileri Komutanlığı Yay., İstanbul 1994.

Spitz, Lewis W.: "Humanism" maddesi, *Encyclopaedia of Religion*, VI (Ed. Mircae Eliade), New York 1986.

Stirling, Paul: "Cumhuriyet Türkiyesinde Toplumsal Değişme ve Toplumsal Denetim", çev. Hamit Çalışkan, *Türkiye İş Bankası Uluslararası Atatürk Sempozyumu*, Ankara 1984.

T

Tahralı, Mustafa: "Din, Vicdan Hürriyeti ve Laiklik" *Müzakereler, Aydınlar Ocağı, Millî Eğitim ve Din Eğitimi İlmî Semineri*, Ankara 1981.

Tanfer, M. Vehbi: "Türk İnkılabının Evrenselliği", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. XI, 1995/32.

Temir, Ahmet: "Giriş ve Enstitü Üzerine Bilgi", *Konferanslar I*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1965.

Tevetoğlu, Fethi: "Atatürk'le Okyar'ın Çıkardıkları Gazete: Minber", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. V, 1988/13.

Tevetoğlu, Fethi: "Atatürk-İttihat ve Terakki", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. V, 1989/15.

Tezcan, Mahmut: " Atatürk'ün Eğitim Anlayışına Felsefî ve Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Atatürkçü Düşünce*, Ankara 1992.

Thévenaz: "Huitiéme Entretién (Sekizinci Görüşme)", 10 Eylül 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, Paris 1949.

Tomka, Miklós: "Secularisation or Anomy? Interpreting Religious Change in Communist Societies", *Social Compass*, 38 (1) 1991.

Toprak, Mehmet: Charles Moeller'in *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi* tercümesine yazdığı önsöz, İstanbul 1969.

Toprak, Mehmet: Emile Brehier'nin *Bugünkü Felsefe Konuları* Tercümesine Yazdığı Önsöz, İstanbul 1966.

Tschannen, Olivier: "La Genése de l'Approche Moderne de la Secularisation: Une Analyse Histoire de la Sociologie", *Social Compass*, 39 (2) 1992.

Tschannen, Olivier: "Le Débat Sur Sécularisation à Travers Les Acts de la CISR", *Social Compass* 37 (1) 1990.

Tufay, Muzaffer: "Voltaire'in Kandid'i, Bulgaristan Soykırımı ve İnsan Hakları", *Erol Güngör İçin*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1988.

Tünay, Bekir: " Atatürk'ün İnkılapçılık İlkesi", *Atatürkçü Düşünce*, Ankara 1992.

Tunaya, Tank Zafer: "Atatürkçü Laiklik Politikası", *Atatürk Konferansları III*: 1969, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1970.

Tunç, Mustafa Şefik: "Milliyet Mefkûresi Nedir?" *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, Ankara 1981.

Turan, İlter: "Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür", *Çağdaş Türkiye'de İslâm*, İstanbul 1993.

Türkdoğan, Orhan: "Modernleşmenin Yeni Boyutları", *İslâmi Araştırmalar*, c. 8, 1995/3-4.

Türkdoğan, Orhan: "Tanzimatta Batılılaşma Tezi", *Tanzimatın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu (Bildiriler)*, Ankara 1991.

Türkdoğan, Orhan: "Türkiye'de Batılılaşmanın Çelişkileri", 28 Şubat 1993, *Zaman Gazetesi*.

Türköne, Mümtaz'er: "İslâmlaşma, Laiklik ve Demokrasi", *Türkiye Günlüğü* 1990/13.

Türköne, Mümtaz'er: "Millî Devlet-Laiklik-Demokrasi", *Türkiye Günlüğü* 1994/7-8, sayı: 29.

Ü

Ülken, Hilmi Ziya: "Cumhuriyetimiz, Atatürk İnkılaplan, Türk Milliyetçiliği, Millî Birlik ve Beraberlik", *50. Yıl Konferanslan*, Ankara 1974.

Ülken, Hilmi Ziya: "Türk Hikmeti" (Türk Tefekkür Tarihi I, İstanbul 1933, s. 81-85), *Atatürk Devri Fikir Hayatı II*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, Ankara 1981.

Ülken, Hilmi Ziya: "Uygur Türk Uyanışının Kaynaklan", *Atatürk Devri Fikir Hayatı II*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, Ankara 1981.

Ülken, Hilmi Ziya: "Yunus'ta İnsanlık ve Üniversalizm", *Uluslararası Yunus Emre Semineri, Bildiriler*, İstanbul 6, 7, 8 Eylül 1971.

Ülken, Yüksel: "Atatürk ve İktisat", *Atatürkçü Düşünce*, Ankara 1992.

Ülken, Yüksel: "Atatürk'te Eğitim-Bilim ve Teknik Anlayışı", *Atatürkçü Düşünce*, Ankara 1992.

Ünaydın, Ruşen Eşref: "Azim ve İman", Hakimiyet-i Milliye, no: 257, 1921, *Milli Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal II*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, İstanbul 1981.

V

Vergin, Nur: "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi", *Türkiye Günlüğü* 1994/7-8, sayı: 29.

W

Wahl, Jean: "Premier Entretien (Birinci Görüşme)", 2 Eylül 1949, *Pour Un Nouvel Humanisme*, Paris 1949.

Wiatr, Jerzy J.: "Kemalizm ve Gelişmekte Olan Ülkelerde İlerici Askerî Rejimler", çev. Heldi Ülker, *Türkiye İş Bankası Uluslararası Atatürk Sempozyumu*, Ankara 1984.

Williame, Jean-Paul: "État, Éthique et Religion", *Cah. Int. Soc.* 1990/LXXXVIII.

Williame, Jean-Paul: "La Religion Civile à la Française et ses Métamorphoses", *Social Compass* 40 (4) 1993.

Willis, Lord: "Kenneth Harris ile Humanism Üstüne Konuşmalardan", *Humanizm Üstüne Konuşmalar*, çev. Vedat Günyol, İstanbul 1972.

Wilson, Bryan: "The Return of the Sacred", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18 (3) 1979.

Y

Yönetken, Halil Bedii: "Millî Müzik Davasında Alaturka Musikinin Vaziyeti" (*Varlık*, no: 116, 1 Mayıs 1938), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, Haz. Mehmet Kaplan ve Heyet, Ankara 1981.

Z

Zaragüeta: "Liberté", *Bergson et Nous, Congrès Bergson* 17-20 Mai 1959 *Discussions*, Paris 1960.

Zylberberg, Jacpues-Cote, Pauline: "Les Balises Etatiques de la Religion au Canada", *Social Compass* 40 (4) 1995.

Zylberberg, Jacpues: "Nationalisation et Dénationalisation: Le Cas des Collectivités Sacrales Excentriques", *Social Compass* XXXI/4 1984.

Zylberberg, Jacpues: Religions et Nationalismes", *Social Compass* XXXI/4 1984.

Yümni Sezen'in "Hümanizm ve Atatürk Devrimleri" adlı bu yeni incelemesi, Kemalist ideolojinin dünya görüşü, hayat felsefesi, kültür ve toplumsal dinamiklerine -hümanizm açısından- yorumcu ve analizci bir metedoloji yaklaşımı ortaya koymaktadır. Devrimler stratejisinin alkışa, beğeniye yönelik bir sosyal mannerizmin fetiş durumuna getirildiği bir bunalım döneminde Sezen'in akılcı ve kavrayıcı -gerçek tarihî perspektife saygılı- düşünce sistemlerini post-modernist bir eleştirel zihniyetle ele almış bulunması takdire şayandır.

Eleştirel zihniyete saygı, bir toplumun sahip olmak istediği kutsal bir haktır. Hak verilmez alınır. Yümni Sezen, metodolojik yaklaşımı, önsezileri ve kültürel birikimi ile bu hakkı kendinde bularak, konuyu -Doğu ve Batı uygarlık çerçevesi içinde- açıklamaktadır. Böylece Türk düşünce sistemine bir süreden beri -toplumsal felaket olarak- yansıyan tek tip şartlandırma ve ideoloji fetişizmi yaratma hem islamî yaşantımızla milliyetçilik kültürümüzde hem de Kemalist öğretide "düşünmeyecek-itaat edeceksin" türü bir Ortaçağ zihniyetini getirmiştir. Türk Rönesans'ı, düşünce sistemlerini putlaştıran, eleştirel zihniyetten kaçan kimliğinden kurutlduğunda doğacaktır.

Eser başlıca iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Hümanizmin tarihî gelişim çizgisi, felsefî açıdan yorum, kültür ve medeniyetler çatışmasındaki yeri ayrıntılı bir biçimde ele alındıktan sonra, İslam ve Hümanizm bakış açıları değerlendirilmekte, daha sonra da Liberalizm-Hümanizm ve Laiklik kavramları sistematik bir eleştiriye tabi tutulmaktadır. İkinci bölümde ise, Türk Hümanistleri ile Atatürk devrimleri ve milliyetçilik yaklaşımları geniş bir hoşgörü içinde ele alınmaktadır.