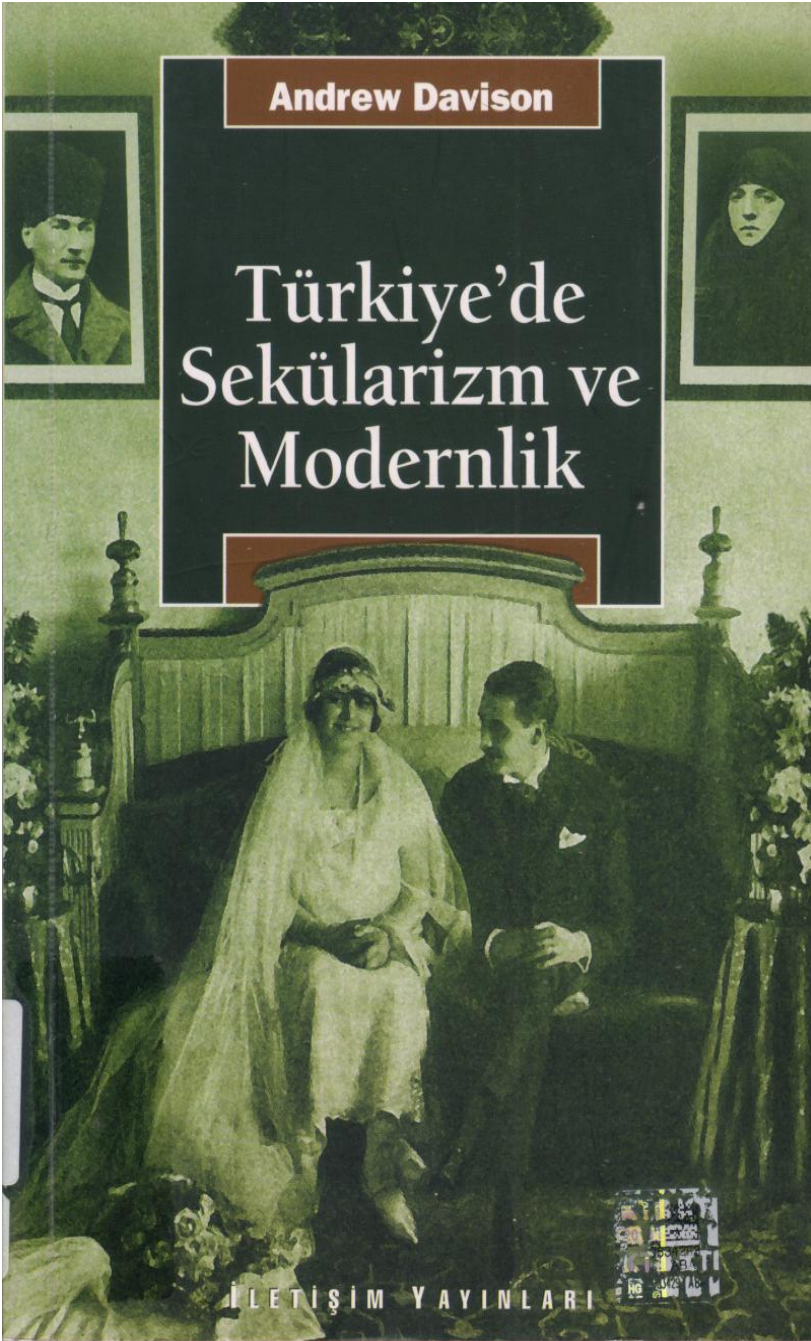
Andrew Davison

Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik



İLETİŞİM YAYINLARI

ANDREW DAVISON Vassar College'da (New York) siyaset bilimi bölümünde öğretim üyesidir. Boğaziçi Üniversitesi Yaz Okulu'nda konuk öğretim üyesi olarak görev yapmıştır (1995-2000). Üniversitede siyaset bilimi ve Ortadoğu siyaseti dersleri vermektedir. David Ingersoll ve Richard K. Matthews ile birlikte hazırladığı *The Philosophic Roots of Modern Ideology: Liberalism, Communism, Fascism, Islamism* (Prentice Hall, 3. baskı, 2001) adlı bir kitabı daha bulunmaktadır.

Secularism and Revivalism in Turkey
© 1998 Yale University

İletişim Yayınları 778 • Araştırma-İnceleme Dizisi 122
ISBN-13: 978-975-05-0007-7
© 2002 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1-2. BASKI 2002-2006, İstanbul
3. BASKI 2012, İstanbul

EDİTÖR Tansel Güney
KAPAK Utku Lomlu
KAPAK FOTOĞRAFI Mustafa Kemal'in kayınbiraderi Ömer Bey ve genç karısı, alafranga tarzda kutlanan evlilik törenlerinden sonra (*l'Illustration*, 19 Eylül 1924, İstanbul)
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Serap Yeğen
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ANDREW DAVISON

Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik

Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme

Secularism and Revivalism in Turkey
A Hermeneutic Reconsideration

ÇEVİREN *Tuncay Birkan*

iletişim

İçindekiler

Önsöz 7

Giriş 9

BİRİNCİ BÖLÜM
Alternatif Modernlikleri Yorumlamak 33

İKİNCİ BÖLÜM
Siyaset Biliminde Yorumlayıcı Yaklaşım 83

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Türkiye'de Sekülerleşme ve Modernleşme: Ziya Gökalp'in Fikirlerini Yorumlamak 143

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Türkiye'nin Seküler Modelini Yorumlamak 213

SONUÇ
Eleştirel, Karşılaştırmalı, Seküler Bir Hermenötiğe Doğru 303

EK
Türk Medenî Kanunu'nun Esbab-ı Mucibe Layihası 315

Seçilmiş Kaynakça 323

Önsöz

Bu çalışma, modernlikte sekülarizm ve dinci siyasetin [*theopolitics*] siyasî açıklaması için hermenötik bir yaklaşım benimsemenin kaçınılmaz olduğunu gösteriyor. Bu tür bütün girişimler, hermenötik hakkındaki yanlış anlamalarla eleştirel olarak hesaplaşmak zorundadır: Hem hermenötiğin genellikle "açıklama" hakkında pozitif anlamda söyleyecek çok da sözü olmadığının düşünüldüğü siyaset biliminde, hem de hermenötiğin yalnızca (ideolojik gelenekçilerin verdiği dar anlamıyla) "gelenek"le ilgili meselelerle bağlantılı bir yaklaşım olduğunun varsayıldığı daha geniş teorik çevrelerde karşılaşılan yanlış anlamalarla.

Siyaset bilimi disiplinindeki bu ve daha birçok hermenötik olmayan eğilim karşısında, ben hermenötiğin, başkalarının siyasî hayatlarını ve kurumlarını eleştirel, karşılaştırmalı ve tarihsel bir biçimde açıklamayı sağlayan net bir bakış açısı sunduğunu iddia ediyorum. Ayrıca hermenötiğin esasen gelenekle ilgilenmesinin yanlış bir biçimde gelenekçilikle bir tutulduğunu ileri sürüyorum. Hermenötik bir yaklaşıma sahip olan bazı araştırmacıların gelenekçi olmalarına rağmen, hermenötiğin ilgilendiği gelenek, o sahiden dar modernlik/gelenek ikiliğindeki "gelenek" değildir. Modernlikteki siyasî seçenekleri, modern ve seküler olanlar kadar geleneksel ve dinî seçenekleri de oluşturan

şey *geleneklerdir*, hermenötiğe göre. Bu kategorilerin açımlanıp inceltilmeleri gerekir. Benim savım, siyaset bilimindeki hermenötik eğilimin bizi tam da bunu yapmaya teşvik ettiği yönünde.

Minnesota Üniversitesi Siyaset Bilimi bölümü, ABD ile Türkiye Arasında Eğitimde İşbirliği Komisyonu'nun verdiği iki Fulbright araştırma bursu, Boğaziçi Üniversitesi'nin Kamu Yönetimi ve Uluslararası İlişkiler bölümü ve Vassar Koleji'nin siyaset bilimi bölümü bu kitabın yazılmasına destek oldular. Bu çalışmayı tamamlamam için bana şu ya da bu şekilde yardım etmiş olan bu kurumlardaki tüm nazik insanlara müteşekkirim. 3. bölümün dergi formatına göre gözden geçirilmiş bir versiyonu, "Secularization and Modernization in Turkey: The Ideas of Ziya Gökalp" adıyla *Economy and Society*'de yayımlandı (cilt 24, no. 2 [Mayıs 1995]; 189-224).

Değerli teşvik ve destekleri için birçok kişiye teşekkür borçluyum; özellikle Terence Ball, Bruce Daum, Dana Chabot, Mary G. Dietz, Nejat Dinç, Raymond Duvall, Süreyya Ersoy, Stephen Gerenscer, David Ingersoll, Ersin Kalaycıoğlu, Kemal Kirişçi, John Losee, William Lynn, Mark Miller, Marian Palley, Taha Parla, Chris Roark, Michael Root, Yurdanur Salman, Martin Sampson, Paul Soper, Ronald Steiner, Judith Swatosh, Binnaz Toprak, Zafer Toprak, Nilgün Uygun, Joel Weinsheimer, Greg White ile Maxwell, Barbara, Mark, Douglas, Ellen ve Lisa Davison'a teşekkür ederim. Bu çalışmanın nihaî versiyonunu hazırlamama yardım eden Douglas Faneuil, Timothy Bagshaw, Caleb Elfenbein ve M. Nicole Soriano'ya ve gösterdikleri samimî çaba için Yale University Press'ten Cynthia Wells ve Joyce Ippolito'ya da şükran borçluyum. James Farr ve Richard Matthews, son birkaç yıldır gösterdikleri ilgileri ve verdikleri tavsiyeler için özel, yürekten bir teşekkürü hak ediyorlar.

TÜRKÇE BASKIYA NOT

Bu kitabın Türkçe çevirisi üzerinde çalışmam için Bilgi Üniversitesi'nde bana bir oda tahsis edilmesini sağlayan arkadaşım Şule Kut'a, titiz çalışmaları için Tuncay Birkan ve Tansel Güney'e teşekkür ederim.

A. DAVISON

Giriş

> İkinci binyıl sonuna yaklaşırken, herkesin ayağının altındaki zemin şu ya da bu şekilde sarsılıyor... 19. yüzyılda Batı ideolojileri arasındaki aile kavgalarından bahsetmiyoruz. Bizim oyunumuz -artık onda nasıl bir rolümüz varsa- aşina olmadığımız bir tiyatroda, tanıyamadığımız bir sahnede ve öngörülemeyen, beklenmedik ve yeterince kavranamayan dekor değişiklikleri arasında oynanıyor.
> — *E.J. Hobsbawm*

> İnsanın siyaseti anlama çabası bilişsel açıdan çok az yol almış olabilir; ama devam edecektir.
> — *John Dunn*

Çağdaş siyasette dinî düşünce ve pratiklerin gözle görünür ölçüde canlanması ve etkili olması, sekülerleşme siyasetiyle ilgilenenlerin kafasını karıştırmayı sürdürüyor. Siyaset araştırmacıları çağdaş siyasete ilişkin açıklamalara -ABD'de doğum hakları ya da okul müfredatları, İrlanda'da boşanma, Rushdie fet-

---

Epigraf: Eric Hobsbawm, "The Crisis of Today's Ideologies," *New Left Review* 192 (1992), s. 58; John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), s. 3.

vası ya da dünyanın dört bir yanında dindarların öncülük ettiği toplumsal adalet ve demokratikleşme hareketleri gibi meseleler konusunda- din değişkeni adı verilen değişkeni katmaya çalıştıkları halde, birçok sosyal bilimci hâlâ din ile siyaset arasındaki ilişkiyi sorgulamamızı tuhaf karşılıyor; birçok insan bunun uzun süre önce halledilmiş bir mesele olduğuna inanıyor. 19. ve 20. yüzyılın en parlak düşünürleri bize, modernlik süreçleri yerleştikçe, tanrımerkezli dünyada oluş [*being in the world*] biçimlerinin yeni kamusal, etik ahlâklar tarafından aşılacağını, dolayısıyla da dinin ya sönüp gideceğini ya da bireylerin vicdanını ilgilendiren bir mesele haline geleceğini söylememişler miydi?

İnsanların gerçekleştiği varsayılan hızlı sosyopolitik değişimlerden kaçmak için dine "çekildikleri" ya da "sığındıkları" şeklindeki yaygın iddialarda, dinin çağdaş siyasette yeri olmadığı düşüncesi belirgin bir biçimde hissedilir. Bu söylemin ima ettiği şey, Tanrı'yı merkez alan siyasî aktörlerin ve hareketlerin tarihsel zorunluluğa (neredeyse patolojik bir biçimde) aykırı oldukları ve şu anki kadar baskın bir duruma gelmemeleri gerektiğidir.

Ben bu kitapta yorumlama şaşkınlığı denebilecek şeyin teorik dinamiklerini araştıracağım. Yorumlama şaşkınlığı, saydam ya da açık seçik olduğuna inandığımız şeyin hiç de öyle olmadığı anlaşıldığında ortaya çıkar. Kimsenin tahmin etmediği kadar şaşırtıcı bir durum söz konusudur. Modern siyasette dinin oynadığı roldeki görünür yükseliş böylesi bir yorumlama şaşkınlığının bir örneği sayılabilir. Kamusal hayatın örgütlenişinde ve kuruluşunda dinin oynadığı rol, birçok kişinin zannettiğinin aksine, karşı konmaz bir biçimde azalmış değildir. Bir zamanların açık seçik görünen sekülerleşme süreci önceden düşünüldüğünden daha karmaşık görünmektedir artık. Gerçek dünyaya ilişkin son derece önemli siyasî sorunlarla bağlantılı olan şaşkınlığımız bizi, iki konu üzerinde düşünmeye zorlar: Birincisi din adamlığından gelme başbakanların, senatörlerin ve diğer siyasî eylemcilerin neden çağımızda stratejik güç sahibi aktörler olamayacaklarına inandığımız konu-

sunda; ikincisi de artık bu inancımızın yanlış olduğu ortaya çıktığına göre, bu şaşkınlığı üzerimizden nasıl atacağımız konusunda.[1]

Dinin öneminin bir şekilde azalacağı şeklindeki inancımıza dair ilk soru bizi, sekülerleştirici, modern tarihin karakteri ve akışı hakkındaki temel kavrayışımızı gözden geçirmeye götürmektedir. Şaşkınlığımızı nasıl azaltabileceğimiz meselesi ise bizi açıklama çerçevelerimizi yeni bir dinî değişken ile tadil etmeye değil, çağdaş siyaseti nasıl daha iyi anlayacağımızı sormaya itmekte. 20. yüzyılın sonunda din adamları (doğrudan doğruya, kapalı kapılar ardında ya da televizyon ekranlarında) siyasî iktidarı elinde bulunduruyorsa, o zaman kendimize, modern siyasetin dinamiklerini kavrama, ilgili etken ve eğilimleri saptama ve hangi sonuçların gerçekleşmesinin diğerlerinden daha muhtemel olduğunu tahmin etme konusunda ne kadar donanımlı olduğumuzu sormamız gerekir.

Bu meselelerle uğraşan birçok sosyal bilimci var. Benim amacım, hem bu iki meseleyi ele almak hem de siyasî açıklamaya yönelik hermenötik bir yaklaşımın vazgeçilmez öneminin altını çizmek. Ben, modern siyaseti aydınlatması beklenen disiplinin neden dinci siyaset karşısında şaşkınlığa düştüğünü ve siyaset araştırmacılarının bu şaşkınlığın belli yönlerini nasıl daha iyi anlayabileceklerini araştırıyor ve söz konusu şaşkınlığın insanın toplumsal ve siyasî hayatında zorunlu bir şey olduğunu kabul ediyorum.

Hermenötik siyasî araştırmanın görevi, siyasî hayatın belli özelliklerini -yani, siyasî eylemi, ilişkileri, pratikleri ve kurumları- kuran anlamları kavramaktır. Charles Taylor'ın belirttiği gibi, hermenötik anlamda kuruculuk demek, siyasî hayatın söz konusu özelliklerini neyseler o haline getirmek demektir; öyle ki, bahsedilen anlamlar olmaksızın, siyasî hayatlarını açıklamaya çalıştığımız insanlar, yaptıkları şeyi yapıyor olmazlardı.[2]

---

1 "Biz" terimiyle, siyasî meselelerde "seküler bir yönelim" sergilediklerini düşünen siyaset araştırmacılarını ve gözlemcilerini kastediyorum.

2 Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man," *Philosophy and the Human Sciences*, s. 32.

Bundan çıkan sonuç, siyaset araştırması pratiklerinin, tüm insan pratikleri gibi, anlamlar tarafından kurulduklarıdır. Nitekim, siyaseti yorumlama ve açıklamayla ilişkilendirilen pratikleri anlamak için, siyaset bilimi pratiklerini neyseler o kılan anlamları anlamamız gerekir. Ben şunu ileri sürüyorum: Sekülerleşme sorunsalı içinde yürütülen siyaset araştırması pratiği, ortak bir anlam tarafından -modern siyaset tarihinin kaçınılmaz olarak seküler bir karakter arz ettiği anlayışı tarafından- kurulmuştur. Dolayısıyla, şaşkınlığımızın temelinde yatan sekülerleştirici tarihsel beklentiler hakkındaki ilk soruya ben şöyle bir cevap veriyorum: Bu tür beklentiler, Dorothy Ross'un işaret ettiği gibi, "modernliğe dair yüksek beklentiler" üzerine kurulmuş bir sosyal bilim araştırması geleneğinin -Gadamer'in deyişiyle- "önyargıları"nı oluştururlar. Bu beklentilerin en önemlilerinden biri, toplumlar geçirdikleri demografik, ekonomik ve toplumsal değişimler yoluyla karmaşıklaştıkça dinî ve kamusal alanların birbirinden gittikçe ayrışacağı beklentisidir. Yönetim meseleleri, gelişen piyasaları düzenlemekle ya da belirli bir toplumun işlevsel birimlerini organize etmekle sınırlı olacaktı. Burada, başta Marx, J.S. Mill ve Henry Maine olmak üzere birçok düşünürün, tarihi, yeninin eskiyi, modernin gelenekseli, sekülerin dinî olanı aşmasını sağlayacak sürekli bir dönüşüm süreci olarak kavradıkları için bir durumdan başka bir duruma geçiş olarak niteledikleri şey ima edilir. Ben şunu ileri sürüyorum: Bu görüş modern sosyal bilimcilerin kendilerine ilişkin kavrayışlarına öyle yerleşmiştir ki, dinî siyaset modernin alanında yeniden su yüzüne çıkınca şaşkınlığa düşüyoruz. Bunun geçici bir olgudan, modern hayatın tehlikelerinden kaçılan bir sığınaktan ibaret olduğunu söylüyoruz.[3]

Sekülerleşme öngörüsünde bulunan herkesin ondan *yana* olmadığını ve alanların ayrılmasını savunanların ille de din karşıtı olmadıklarını belirtmek gerekir. Sekülerleşmeyi destekleyenlerin çoğu din ile siyaset arasındaki ayrışmayı, özellikle

3 "Önyargı" hakkında bkz. ileriki bölümler ve Gadamer, *Truth and Method*. Bundan böyle bu kitap TM olarak zikredilecektir. "Yüksek beklentiler" konusunda bkz. Ross, *Origins of American Social Science*, 7.

Thomas Hobbes ve John Locke'u izleyerek, hem devlet hayatı hem de din hayatı için iyi bir şey olarak görüyorlardı: Din, siyasetçilerin ellerinden kurtulunca, kendi hayatiyetine kavuşabilirdi. Siyasî mücadelelere katılan (ve bu mücadeleleri gözlemleyen) birçok kişi, sekülerleşme tezini, siyaset ile din arasında yapılan ve her birinin diğerinin uygunsuz etkilerinden kurtulmasını sağlayan tarihsel bir "pazarlık" olarak kavrıyordu. Tarihin, özünde sekülerleştirici bir sürecin açılımı olduğu konusunda birçok kişi hemfikirdi. Benim ilk soruya verdiğim cevap kabaca şöyle: Siyasette dinin rolüne ilişkin açıklamalarımız, modern siyasî tarihin, dinî teori ve pratiğin siyasetten ayrılmasını, özelleştirilmesini, geri çekilmesini ya da kesilmesini gerektirdiği için kesinlikle seküler sonuçlar doğurması gerektiği yönündeki anlam ve anlayışlarımız -teori ve yargılarımız- tarafından oluşturulmuştur.[4]

Hermenötik araştırma, bize modern siyasetin sekülerleşme sorunsalı içindeki olasılıklarını anlamak için gereken donanımı sağlar, çünkü hermenötik araştırmanın, olayların *bizim* için taşıdığı anlam ve önem açısından açıklanmasıyla başlayıp bitmemesi gerektiğini söyler. Araştırmaya kaçınılmaz olarak böyle bir anlamla başlarız ("sekülerleşme kaçınılmazdır", "din özelleşecektir" gibi), ama işi burada bitirmememiz gerekir, zira hermenötiğin buyruğu, hayatları hakkında güvenilir yargılar vermeye çalıştığımız kişiler üzerinde düşünmek ve onlarla iletişim kurmaktır. Nitekim Taylor, Gadamer'den yola çıkarak, hermenötik araştırmanın asıl hedefini, kendi açıklama dilimizi siyasal hayatlarını açıklamaya çalıştığımız kişilerin özkavrayışlarıyla karşılaştırma ihtiyacı olarak betimler. Bunu yapmak da başka insanların hayatlarını kuran anlamları düşünüm ve iletişim yoluyla kavramaya çalışmayı gerektirir. Bu anlamları *kendi* dilimize taşımamız gerekir.[5]

---

4 Alternatif sekülerleşme olasılıkları için bkz. Chadwick, *Secularization of the European Mind.*

5 Belli bazı hermenötik sınırlar içinde hep bu tür bir açıklama geliştirilir; bu konuyu 2. bölümde ayrıntılı olarak ele alacağım. Taylor'ın bu amaca ilişkin açıklaması için bkz. Taylor, "Comparison, History and Truth," s. 42; "Understan-

Sonuç olarak, başkalarının hayatlarını kurucu anlamlar açısından daha iyi açıklayabileceğimiz gibi karşılaştırmalı siyasî imkânlara dair kavrayışımızı da genişletebiliriz. Bizim konumuz olan siyasette din bağlamında ise, hermenötik siyasette dinin rolünü ve derinliğini anlamamızı sağlar -çünkü dinci siyasî eylemin ve pratiğin tarihe karışmasını beklemektense, onları kuran anlamları açıklamaya çalışırız *ve* bu sayede de, sonsuz tartışmalara açık sekülerleşme siyaseti içindeki alternatif, mukayeseli imkânları daha zengin bir biçimde kavrarız. Dolayısıyla, dinci siyasetin günümüzde yeniden önem kazanması karşısındaki şaşkınlığımızı nasıl azaltabileceğimizle ilgili ikinci meseleye benim verdiğim cevap, siyasî açıklamaya yönelik hermenötik tavır takınma gereğini vurgulamaktadır.

Özetlersek İngilizce siyaset bilimi literatürüne ilişkin olarak üç genel tez ortaya atacak, her tezi Gadamerci hermenötiğin kavramsal çerçevesi içinde dile getirecek ve bunları yaparken de Gadamer'in bütün yorumlardaki aydınlatıcı ve engelleyici önyargılara dair içgörülerine özel bir ağırlık vereceğim. Birinci tez şu: Modern siyasetin seküler karakteri ve doğrultusu hakkındaki önyargılar -özellikle de, dinin özelleşeceği ve siyasetten kurumsal olarak ayrılacağı yolundaki beklentiler- modernlikteki seküler ve dinci siyasetle bağlantılı olguların yorumlanmasını önlemiştir. İkinci tez şu: Bu önyargılar, en belirgin özellikleri, siyasî hayatı kuran, üzerinde mücadele yürütülen ortak kavramları açıklayamamaları olan yorumlayıcı olmayan metodolojiler tarafından desteklenmiştir. "Kurmak" demek, bir şeyi neyse o haline getirmek demek olduğuna göre, siyasetin kurucu dillerini bir bağlam içinde açıklayamamak, siyaseti söz konusu bağlamda neyse o kılan şeyi açıklayamamaktır. Buna bağlı olan üçüncü tez de şöyle: Modernliğe yönelik yorumlayıcı bir yaklaşım, seküler ve dinci siyasetle bağlantılı olguları ve bu olguların ifade ettiği alternatif modernlikleri yorumlayıcı olmayan yaklaşımlardan daha ikna edici bir biçimde

---

ding and Ethnocentricity," *Philosophy and the Human Sciences*, s. 125-29; "Theories of Meaning", *Philosophy and the Human Sciences*, 281; "Interpretation and the Sciences of Man," *Philosophy and the Human Sciences*, s. 28.

açıklamamızı sağlar. Her bir tezi açımladıktan sonra, hermenötiğin iki özgül araştırma alanında yarattığı farkı göstereceğim. Bunların her ikisi de modern Türk siyasetine ilişkin incelemelerden alınmıştır ve yine her ikisi de anlamın seküler ve dinci-siyasetle bağlantılı veçheleri tarafından karmaşık bir biçimde kurulmuşlardır. Bu nedenle, bu çalışmanın en önemli teorik tezlerini örneklemelerinin yanı sıra, modernlikte sekülarizm ve dinci siyaset karşısında yorumlayıcı bir yaklaşım benimsemenin kaçınılmazlığını göstermektedirler.[6]

Çalışmaya Gadamer'in önyargı anlayışını anahatlarıyla anlatarak başlıyorum. İlk bölümde modernliği ve değerlendirmeye çalıştığım "seküler modern" önyargının esasını eleştirel bir biçimde inceliyorum. Gadamer'in ileri sürdüğü gibi, yoruma her zaman ve zorunlu olarak -çoğunlukla da bilinçdışı yollardan- önyargı kılavuzluk ettiği için, çağdaş sekülarizmi ya da dinci siyaseti inceleyen siyaset araştırmacıları, önyargılarını bir kenara atmayı amaçlamamalıdırlar; bunun yerine, önyargılarının engelleyici olarak gördükleri veçhelerini yeniden değerlendirmeli ve yeni önyargılar geliştirerek anlayışlarını ilerletmeye çalışmalıdırlar. Ben, Gadamerci çerçeve içinde çalışarak, modern siyasî tarihin seküler ya da seküler-olmayan sonuçları hakkındaki temel beklentilerimizi yeniden düşünmemiz gerektiğini iddia ediyorum. Böyle yaparak, modern siyaseti yorumlamakta kullandığımız inceleme dilinin kavramsal veçhelerini yeniden oluşturabiliriz.

Gadamer'e göre, önyargının farkına varmak, kavrayışı aydınlatan ve engelleyen önyargılar arasında ayrım yapmak ve yeni önyargılar benimsemek, hep kavrayış dahilinde (haricinde değil) meydana gelen şeylerdir. Bunun iki önemli içerimi vardır. Birincisi, önyargısız bir alana ayak basamayacağımızdır. Önyargılarımızı öne çıkara*bilir* ve onları inceleye*biliriz*, ama

6 Siyasî açıklamaya yönelik yorumlayıcı yaklaşımlar ile yorumlayıcı olmayan yaklaşımlar arasında ayrıma giderken, yorumlayıcı olmayan yaklaşımların yorum gerektirdiğini inkâr ediyor değilim. Siyasî açıklama pratiğine (ve imkânlarına) dair hermenötik anlayışlar ile hermenötik olmayan anlayışlar arasında bir ayrıma gidiyorum. Kitap boyunca "yorumlayıcı araştırma" ve "hermenötik" terimlerini birbirlerinin yerine geçebilecek şekilde kullanacağım.

bunlar kavrayış haricinde ve peşin hükümden bağımsız olarak yapılan nesnel manevralar değildir. Bu manevralar hermenötik dairenin üzerinde ya da ötesinde değil içinde gerçekleştirilir. Keza, kavrayışı engelleyen önyargılarla aydınlatanlar arasında eleştirel bir ayrım yapabilmek için, içine girilecek önyargısız bir söylem de yoktur. Yalnızca kavrayış bağlamında önyargılarımızın "sonuna kadar" gittiğimiz zaman böyle belirlemeler yaparız. Bu önyargıların farkına, ancak bunlar *bizim anlama çabamız içinde* harekete geçirildikleri zaman varırız. Kavrayış kısmen böyle meydana gelir. Hermenötik siyaset araştırması savunumu güçlendirmek için, hermenötik dil perspektifinin, aydınlatıcı ve engelleyici önyargılar arasında ayrım yaparken, bir açıklamayı nasıl olup da diğerinden daha güçlü diye değerlendirebilmemizi sağladığını göstereceğim.[7]

İkinci içerim, doğrudan doğruya eleştirel bir girişim olarak bu çalışmayı ilgilendiriyor. Her yorumun temelinde önyargı yattığı için, ilk bölümde bir tür "seküler modern" önyargı olduğundan bahsedişim de nesnel bir şey olarak görülmemelidir. Oluşturduğum çerçevede, nesnellik arzu edilir bir yaklaşım niteliği bile taşımaz. Yaptığım açıklamanın, sekülarizmin ve modernliğin karakteri hakkında sürdürülegelen bir diyaloğa, 20. yüzyıl sonlarında dinci siyasetin canlanmasıyla zenginleşen, diyaloğa yapılan bir katkı ve bu diyalog içindeki bir yorum olarak görülmesi verimli olacaktır. Bu diyalog, çoğu görüş sahamın dışında olan önyargılarımın devreye girdikleri kavrayış bağlamını oluşturuyor. Savlarım sosyal bilimlerde, şu iki konu hakkında yapılan kapsamlı tartışmaların bir parçası olarak ortaya kondu: Birincisi, modern siyasetin seküler ve seküler-olmayan kavramsal ve pratik imkânları; ikincisi, bu siyaseti açıklama görevini üstlenmiş disiplinin metodolojik kimliği. Söz konusu tartışmaların ve onlara yol açan olguların şekillendirdiği bu çalışma da bu tartışmalara katılıyor. Bir araştırma sorununu önyargı, ayrım ve yargı gibi terimlerle izah etmeye yönelik her türlü çaba, olgulara ilişkin nesnel bir değerlendirmede

7 TM, s. 299.

bulunma girişimi olarak okunma riski taşır; hermenötik dairenin dışına çıkıp kesin ve tartışmayı sonlandırıcı nitelikte bir yargı verme çabası olarak görülebilir. Bu her türlü eleştirel girişimde karşılaşılabilecek bir tehlikedir, ama Gadamer'in hermenötiğin etkileyici bir biçimde gösterdiği gibi, en güçlü yargılarımızı bile konuşma içindeyken veririz, dışındayken değil.

Sorunlar, ancak konuşmanın farkına varılmazsa, yoruma, katılımcılar birbirlerinin muhatap olduklarını anlamayıp bir özne-nesne karşılaşması olarak bakarlarsa ortaya çıkar. Örneğin, katılımcılar birinin yorumcu diğerinin yorumlanan, birinin sorgulayıcı ve dinleyici diğerinin konuşucu olduğuna ya da biri uzmanken diğerinin olmadığına inanabilirler. Yorumcu olmayan siyaset bilimcilerin başkalarının siyasî hayatlarını açıklama çabalarında çoğunlukla başarısız olmalarının altında bu tür farklılaşmalar yatar. Siyaset bilimciler anlama iddiasında oldukları kişilerle açık uçlu konuşmalara (ya da metaforik açıdan benzer tarihsel araştırma tarzlarına) giremiyorlar. Umarım bu çalışma diyaloğu askıya almanın -yargılarda bulunmayı, yanlış izlenimleri düzeltmeyi, geçerlilik beyanında bulunmayı vs. bir yana bırakmanın- kavrayışı engellediğini; hatta insan ilişkilerine dair esaslı hiçbir şeyi gerçekten anlamama riskine girmek demek olduğunu gösterebilir.

1. bölümdeki kavramsal tartışmanın ardından yorumlayıcı siyaset araştırmasının hedefleri ve varsayımları ayrıntılı biçimde ortaya konuyor. Siyasetin çeşitli boyutlarına ilişkin yorumlayıcı bir açıklamanın nasıl bir şey olduğunu ve modernlikte siyasî düşünce ve pratiğin incelenmesiyle ilgili eleştirel, karşılaştırmalı çalışmalara hermenötiğin nasıl katkıda bulunabileceğini ayrıntılı olarak göstermek için Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Quentin Skinner ve John Dunn'un eserlerinden yararlanıyorum. Yorumlayıcı yaklaşım, siyaset bilimi içinde siyasetin incelenmesine yönelik alternatif bir yaklaşım olarak epey tanınmasına rağmen, hâlâ büyük ölçüde yanlış anlaşılmaktadır. Ben bu duruma bir cevap olarak ve kendi tezimi ortaya koyma amacıyla, siyaseti açıklamaya yönelik yorumlayıcı yaklaşımı net bir şekilde ortaya koyacak ve siyaset araştırmasının

yorumsal bütünlüğü adını verdiğim şeyi savunacağım. Yorumlayıcı siyaset biliminin merkezî tezi, siyasî edimlerin, ilişkilerin, pratiklerin ve kurumların, ortak ve ihtilaflı, öznel ve öznelerarası kavram ve anlayışları (kendisi de çok çeşitli biçimlerde kurulmuş olan) bir siyasî kültürün dili içinde ifade ettikleridir. Siyasî açıklamanın yorumsal bütünlüğü, hem dilsel siyasî olguların (mesela konuşmaların) hem de görünürde dilsel olmayan siyasî olguların (mesela göçün) kavramsal olarak kurulmuş olmasından ve bu kavramlar olmaksızın yeterince açıklanamamasından kaynaklanır. Ama bunu kabul etmek, siyaset biliminde açıklama için doğurduğu birçok önemli içerimi de kabul etmek demektir. Şimdiye kadar, siyaset bilimcilerinin çoğu merkezî tezi kabul etmeye hazır olmuşlar; ama bu tezin bir bütün olarak kendi projeleri için getirdiği içerimleri kavrayamamışlardır. Artık bu içerimleri yeniden dile getirmenin ve yorumlayıcı siyaset biliminin kaçınılmazlığını göstermenin yeri ve zamanı gelmiştir.

Siyasî açıklama alanında bir proje ve siyaseti anlamlandırmaya yönelik kavramsal bir çerçeve olarak hermenötik, siyasî hayat kavrayışımızı zenginleştirecek ve siyaset ile din ya da daha geniş bir çerçevede vicdan ile gelenek arasındaki ilişkinin imkânlarını anlamayı sağlayacak birçok şey sunmaktadır. Dile getirilmesi gereken genel nokta şudur: Temel tarihsel beklentiler ile metodolojik taahhütlerimiz arasında sıkı bir bağ vardır. Yorumun ve siyasetin doğası hakkındaki hermenötik öncüllerden yola çıkarak, siyaset araştırmacılarının ikili bir değişim gerçekleştirmeleri gerektiğini ileri sürüyorum: İlk olarak, modern siyasî tarih hakkındaki temel tarihsel yargıları üzerine yeniden düşünerek, tarihsel anlayışlarında; ikinci olarak da yorumlayıcı bir tavır benimseyerek, siyasî açıklama yaklaşımlarında değişiklik yapmalıdırlar. 2. bölümde ileri süreceğim gibi, bunu yapmak daha güçlü açıklamalar getirmemizi sağlayacaktır, çünkü siyasî hayat hakkındaki araştırmalarımız, bizlerin - hem yorumcuların hem de yorumlananların- insan olarak kim olduğumuzla daha tutarlı bir hale gelmiş olacaktır.

Hermenötik araştırma için temel ilkeleri gösterirken, her-

menötiğin yalnızca bu ilkeleri izleyenler tarafından uygulandığını ya da hermenötiğin siyaset bilimindeki mevcut nitel araştırma yöntemlerine hiçbir şekilde benzemeyen bir siyasî araştırma biçimi olduğunu ima etmek istemiyorum. Hermenötik ile siyaset araştırmacılarının bağlamı ve anlamı ciddiye almalarını şart koşan diğer nitel araştırma tarzları arasında kesişen yorum kaygıları olduğu açıktır. Hatta, hermenötiği nitel toplumsal araştırma ile özdeşleştirmenin açıkça yanlış olacağını düşünmeme rağmen, hermenötik bu alanlara, siyasî açıklamada dili ve anlamı ciddiye alan araştırma tarzlarına ilişkin ikincil bir kavrayış imkânı sağlayarak katkıda bulunmaktadır. Hermenötik sadece kılavuz ilkeler önermez; anlama ilişkin bir açıklama getirmeye çalışan araştırmacıların yaptıklarını yeniden inşa etmeye de yardımcı olur.

Yine de, hermenötiğe ilişkin açımlamamın göstereceği gibi, ben hermenötiğin dilinin ve kavramsal çerçevesinin, kişinin siyaset ve nitel siyasî açıklama kavrayışını derinleştirdiğine inanıyorum. Örneğin, kanımca, bir inceleme bağlamında belli anlamların (ya da anlam örüntülerinin) varlığına işaret etmek başka, bu anlamların özgül kurumsal iktidar dinamiklerini nasıl oluşturduğunu göstermek başka şeydir. (Ben bu tür dinamiklerin, hermenötik yanlısı olsun olmasın, bütün siyaset araştırmacılarının merkezî, ortak analitik kaygısı olduğunu düşünüyorum.) Dahası, hermenötik siyasî açıklamanın modern siyasetin sonuçlarını kavrama konusunda nasıl bir farklılık yaratacağını göstereceğim. Ayrıca Gadamerci hermenötiğin yorumcu ile yorumlanan arasındaki ilişki hakkında; yaygın olarak başvurulan ve bağlamsal duyarlılığı ne kadar vurgularlarsa vurgulasınlar, yorumsal önyargıları değer ve yanlılıkla [*bias*] ilgili meselelere bağlayan nitel metodolojilerden daha güçlü bir açıklama sunduğunu göstereceğim. Gadamerci bir perspektiften bakıldığında, kısmen yanlılıktan kurtulma özlemini ifade eden bu terimler, yorumcu ile yorumlanan arasındaki ve nihaî olarak da, açıklama ile tarih arasındaki ilişkiyi daha derin bir biçimde ele alma imkânını kısıtlarlar. Yani hermenötik yaklaşımın -ilk bakışta muhtemelen çapraşık ve han-

tal görünen- dili, araştırma için kılavuz ilkeler sunmanın yanı sıra, siyasî açıklamanın daha kapsamlı analitik hedeflerine de katkıda bulunur. Davranışçılık döneminin başlarında, kamu yönetimi, siyaset bilimi ve hukuk üzerine çalışanlar, kendi araştırma alanlarını, kavrayışlarını değiştirmiş, "çıkacak sonuçları nesnel olarak öngörmeleri"ni sağlayacak yasa benzeri nedensellik ilişkileri peşinde koşan siyaset bilimcileri olmaya yönelmişlerdi. Hatta, disiplinin mensupları, siyaset incelemelerine konu olan çeşitli pratikleri, kurumsal yapıları ve iktidar ilişkilerini oluşturan kavrayışları, bilimin kavram ve anlamlarıyla yeniden inşa etmişlerdi. Siyasî araştırma pratiklerini kurma işi durmamıştır, durmamalıdır da: Hermenötik tezin terimlerini, özellikle siyaseti anlama konusunda belli içgörüler kazandırıyorlarsa, araştırma bünyesine dahil etmek, kolektif hayal gücümüzün sınırları dışında olmamalıdır. Nitekim, hermenötik araştırmanın temel usullerini aydınlatmaya verdiğim önem, bunların siyaset araştırmacılarının özkavrayışlarına dahil olmayışının disipline getirdiğini gördüğüm yüksek maliyetten kaynaklanıyor; hele dinci siyasetin etkililiğini sürdürmesi bu denli şaşkınlığa yol açarken, hermenötiğin tarihsel imkânları anlamaya yapabileceği katkılar da aşikârken.

Bu etkililik, benim bu satırları yazdığım sıralarda, İslâmcı başbakanın, kendisinin ve başkanı olduğu Refah Partisi'nin "laik devletin en büyük güvencesi" olduğunu söylediği Türkiye'de bariz bir biçimde kendini gösteriyor. Türkiye, sekülerleşme siyaseti içinde karşı karşıya geldiği ciddi ikilemler bütünüyle benzersiz olmasa da, günümüzde sekülerleşme sorununu ele alan siyaset araştırması için Türkiye'yi özellikle önemli kılan kendine özgü nitelikleri de bulunmaktadır. 1920'lerde laik cumhuriyetin kurulmasından beri sekülerleşme ve modernleşmenin anlam ve amaçları üzerinde sürdürülen ve Doğu ile Batı arasında, İslâm dünyası ile Avrupa'nın coğrafî buluşma noktasında gerçekleşen diyaloğun hem Türkler hem de Türkiye yorumcuları için *dünya-tarihsel* önemi olmuştur. Türkiye'de, modern bir elit, iktidarın dizginlerini büyük ölçüde İslâm'a dayanan bir imparatorluğun elinden almış ve dinle siya-

seti birbirinden ayırmıştır. İslâm dünyasında eşine rastlanmadığı söylenen, diğer modernleştirmeciler tarafından sonraları taklit edilen ve modernist yabancı gözlemciler tarafından bir model düzeyine çıkarılan bir gelişmedir. Türkiye örneğinin sekülarizmi teorize etmek ve Türkiye'deki ve diğer yerlerdeki dincilik olgusunu anlamak için son derece önemli olduğunu göstereceğim. Ancak, Türk siyasî düşüncesi ve pratiğinin özgül koşulları ötesinde, modern devletlerin seküler siyasetle bağlantılı uygulamaları da hermenötiğe ve sekülerleşme siyaseti hakkındaki teorizasyon girişimlerine konu olmalıdır. Türkiye'nin sekülerleşme siyasetindeki tecrübesinin seçilmiş bazı yönlerine ilişkin incelemem, hermenötik öneminin yanı sıra, bu kitabın genel savlarını da örneklemektedir.[8]

Türk laik siyasî düşüncesinin ve pratiğinin birbiriyle bağlantılı iki merkezî veçhesinin İngilizce siyaset bilimi içinde yorumlanış tarihini ayrıntılı bir biçimde ele alarak, bu yorumların ilk bölümde ele alınan aşırı dar seküler modern önyargılara yönelik ortak bir bağlılığı ifade ettiğini ileri süreceğim. Yorumlayıcı bir bakış açısından bakıldığında, söz konusu yorumlar bu halleriyle, siyaset bilimi tarihinin -hem tözel-teorik hem de metodolojik- anlam ve kimliği hakkında, aydınlatmaya çalıştıkları bağlamlar hakkında olduğundan daha fazla şey anlatıyorlar. Yorumlayıcı bir perspektiften bakıldığında, açıklamalarımızın eksiksiz olabilmesi için, her iki açıdan gayet güçlü olmaları gerekir.[9]

Modern Türk siyasetinin şu iki yönünü ele alacağım: Birin-

---

8 Başbakanın bu iddiası, kısmen Türk ordusunun benzer nitelikteki karşı iddiasını çürütme amacını taşıyor ve Türkiye'nin ordu ile devlet arasındaki ilişki, otoritarizm ve milliyetçilik gibi (hepsi Doğu'da ve Batı'da başka bağlamlarda da yaşanmış), demokratikleşmeyle ilgili bir dizi genel siyasî sorun yaşadığına tanıklık ediyor. Hindistan'da da Türkiye'nin sekülerleşme siyasetine benzeyen bir bağlam söz konusudur; bkz. örneğin, Madan, "Secularism and Its Place"; Nandy, "Politics of Secularism" ve Van der Veen, *Religious Nationalism*'deki tartışmalar, özellikle s. 12-26 ve s. 197 ve devamı.

9 Analizimde her türlü açıklama tavrının içeriksel teorik boyutları ile metodolojik boyutları arasında ayrım yaparken, bu iki boyutun arasında *her zaman* temel bir bağlantı olduğunu düşünüyorum. Teori ile yöntem arasında herhangi bir ikilik olduğunu ima etmek istemiyorum. Beni ilgilendiren, ikisi arasındaki ilişki.

cisi, Türkiye'nin modernleşme hamlesinin İslâm gelenekleriyle uzlaştırılabileceğine inanan milliyetçi Jön Türk düşünürü Ziya Gökalp'in siyasî fikirleri; ikincisi, Türkiye'deki ilk dönem laik siyaset anlayışıyla bağlantılı pratikler, ilişkiler ve kurumlar. Analizin bu iki boyutunu (metinler kadar kurum ve pratikleri de), siyaset biliminin yorumsal bütünlüğünü tasvir etmek, ama daha çok da iki bağlamda gündeme getirdiğim yorum meselelerini (anlamın seküler/modern ve dinî/geleneksel veçheleri tarafından karmaşık bir biçimde inşa edilen meseleleri) araştırmak için sürdüreceğim. İngilizce siyaset araştırmaları literatüründe hedeflerine ulaşamamış açıklama girişimlerinin tarihini anlattıktan sonra, bu alandaki çalışmanın söz konusu veçhelerine dair alternatif yorumlayıcı açıklamalar sunacağım. Gökalp'in çağdaş Türk tarihindeki sekülerleşme sorunsalına yaptığı katkı ne kadar vurgulansa yeridir. Yorumcularından biri onu "Türkiye'nin 20. yüzyılda çıkardığı tek sistematik düşünür" olarak nitelemiştir.[10] Gökalp'in önemi, pek çok etnik ve dinsel grubu barındıran Osmanlı İmparatorluğu'nun yerine Türk milliyetçisi ve büyük ölçüde Müslüman bir ulus-devlet geçerken, seküler modern siyaset için teorik bir temel oluşturma yönünde kayda değer gayret göstermiş olmasından kaynaklanır. Bu yüzden, Gökalp'in fikirlerinin araştırılması, genelde Müslüman bağlamlarda, özelde de Türkiye'de sekülarizm ve modernlikle bağlantılı pratiklerin, ilişkilerin ve kurumların araştırılmasının zorunlu bir parçasıdır.

Kökleri Osmanlıların 19. yüzyıldaki bürokratik rasyonalizasyon ve reform çabalarına uzanan bu pratikler, 1920'lerde Mustafa Kemal Atatürk'ün liderliğinde büyük bir hız kazanmıştır. Atatürk Cumhuriyet Halk Partisi'nin sosyokültürel politikasının bir parçası olarak pozitivist-bilimsel değerlerin milliyetçi bir versiyonunu savunuyordu. Sonuçta, merkezî elit, kendilerinin ve sosyal bilimler alanındaki yorumcularının çoğunun cumhuriyetçi, milliyetçi, halkçı ve laik bir yönetim ve

10 Parla, *Social and Political Thought of Ziya Gökalp*, I. Bundan böyle bu metin SPTZG olarak zikredilecek. [Türkçesi: *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul 1989].

devlet yapısı kurma olarak gördükleri işe girişirlerken Osmanlı siyasetinin ve toplumunun bir zamanlar en önde gelen bileşeni olan İslâmî bileşeni marjinalleşmiştir. (3. bölümde ileri sürdüğüm gibi, laiklik kavramı, Türkiye'de sekülarizmle bağlantılı özgün siyaset anlayışını sekülarizm kavramından daha iyi ifade etmektedir.) İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki çok partili demokrasi, rakip adaylar dindar seçmenlerin çıkarlarını temsil etmek amacıyla kampanyalar düzenledikleri için, İslâmî söylemin bazı veçhelerinin laik devletin çerçevesi içine yeniden girmesini sağladı. 1980'den sonra, Türk siyasetinin İslâmî içeriği genişledi. Darbe liderleri yeni anayasada din eğitimini zorunlu hale getirdiler ve iktidar partisi yetkilileri istikrarı sağlamak ve sola meydan okumak için dayanışmacı-popülist bir "Türk-İslâm Sentezi" oluşturdular. 1983'ten beri, çok partili yönetimin kurumları, siyaseti, Türk siyasî kültürünün laik ve dinci yönlerinin müştereken ifade edilebileceği biçimde yapılandırmayı sürdürdüler. Ancak, Türkiye'de modernizmin ve İslâm'ın uzlaştırılması, sekülarizm ve laikliğin anlamları ve pratik amaçları konusunda yoğun kamusal tartışma yaratmayı sürdürüyor; özellikle de laiklik karşıtı, dinci Refah Partisi'nin 1994'ten beri hem yerel hem de genel seçimlerde kazandığı başarılardan sonra. Türkiye'de gelişen dinamiklerin temelinde, hem Müslüman bir ülkede modern seküler devletin niteliği üzerinde hem de cumhuriyetin ilk yıllarındaki laiklik anlayışı üzerinde sürdürülen tartışmalar var.

Bu diyaloğun Türkiye'nin sınırlarını aşan ve Güneydoğu Avrupa ve Ortadoğu hakkındaki karşılaştırmalı siyaset çalışmalarını ve daha geniş siyaset çevrelerini ilgilendiren bir önemi var. Türkiye yıllardır Avrupa Topluluğu'na tam üye olmak istiyor, ama topluluk üyeleri Türkiye'nin Müslüman karakteri yüzünden ihtiyatlı bir tavır takınıyorlar. Ancak, tam da bu "kültürel" olgu sayesindedir ki ABD ve Türkiye ülkeyi "seküler, demokratik ve piyasa ekonomisine dayanan bir model" olarak, eski Sovyetler Birliği'nin Müslüman ülkeleri için "İslâmcı köktendincilik"e karşı duracak bir güç olarak öne çıkarabiliyor. Benzer nedenlerle, Kuzey Afrika ve Ortadoğu'daki birçok siya-

set bilimci ve iktisatçı, Türkiye'nin tecrübelerinden öğrenecekleri çok şey olduğuna inanıyorlar. Türkiye'nin seküler modeline ilişkin yorumlayıcı bir açıklama, bu entelektüel ve siyasî alanlarda da ilgi görecektir.

Kitapta yaptığım açıklamalar, Türkiye hakkında daha çok siyaset bilimi alanında 1995'e kadar yapılan araştırmaların metin analizleriyle şekillendi. "Daha çok" diyorum çünkü tarih, siyaset bilimi, sosyoloji ve diğer insan bilimleri arasındaki disipliner sınırlar her zaman değişim halinde. Bu disiplinlerdeki en iyi araştırmacılar bu sınırları aşıyorlar. Örneğin, tamamiyle tarih disiplini içinde kalarak yazılmış olan birçok yazı, siyaset bilimi araştırmaları için temel önem taşıyor. Türkiye hakkındaki incelememde de durum kesinlikle böyle oldu. Siyaset bilimi metinlerinin çokdisiplinli düşünsel silsilesini izleyerek, "Türkiye"nin siyaset biliminde taşıdığı anlamlara dair doyurucu bir kavrayış geliştirebildim. Gelgelelim bu süreç, siyaset bilimindeki tarihsel çerçeveler ve yöntemler hakkında başlangıçta ileri sürdüğüm iki genel savı ciddi bir biçimde değiştirmedi. Disiplinlerarası metin analizlerinin yanı sıra, Gökalp ve Türkiye'nin laik siyaseti hakkındaki açıklamalarım, Türkiye'de 1993 ve 1994 yıllarında yapılmış olan araştırmalar tarafından şekillendi.

Kitaba savlarımı özetleyip bu çalışmanın siyaset araştırması alanında nelere katkıda bulunduğunu açıklayarak ve gelecekteki araştırma alanlarını anahatlarıyla işaret ederek son vereceğim. Siyaset biliminin entelektüel tarihyazımı hakkında ve siyaset bilimcilerin modernlikteki (yorumlama) sorumlulukları hakkında birkaç öneride de bulunacağım. Bu çokkatmanlı proje, genelde, günümüzde ilgi gören birçok özgül araştırma programı için önemlidir. Söz konusu proje siyaset bilimi tarihi çalışmalarına, modern -özellikle de seküler- siyaset ve mevcut alternatif modernlikler hakkındaki teorik ve tarihsel araştırmalara, siyaset bilimi içinde sürdürülebilir ve bağımsız bir yorumlayıcı siyasî açıklama tarzı geliştirme çabalarına ve Türkiye'nin seküler modeli hakkındaki karşılaştırmalı siyasî çalışmalarda sürdürülen tartışmalara katkıda bulunmaktadır.

Son dönem Amerikan siyaset bilimi literatüründe siyaset biliminin disipliner tarihlerinin önemi vurgulanmaktadır. John Dryzek ve Stephen Leonard, bu tür tarihlerin siyaset biliminin ayrılmaz birer parçası olduğunu ileri sürerler. Bizi hem metodolojik hem de teorik içerikli "pozitif ve negatif dersler almak amacıyla disipliner tarihleri incelemeye" çağırırlar. James Farr bu "içsel" yönlere pratik bir boyut ekleyerek, siyaset bilimcilerin yurttaş eğitimcileri ve politika danışmanları sıfatıyla gördükleri kamusal işlevlerin hem bölgesel hem de küresel sorumluluk sorunlarını gündeme getirdiğini ve bu sorunları ele alabilmek için tarihsel bilincin temel önem taşıdığını ileri sürer. John Gunnell ve David Easton'a göre, bu tarihyazımı projelerinin yaptığı önemli bir katkı da, "tarihsel düşünceler... ile sosyal bilimsel pratiğin geliştirilmesi ve değerlendirilmesi" arasında önemli bağlar kurmalarıdır.[11]

Benim özgül tarihsel amacım ise, siyaset biliminin özgül bir araştırma bağlamıyla olan bağına açıklık getirerek siyasî analizde yorumlayıcı araştırmanın vazgeçilmezliğini göstermektir. Ancak, daha önce dile getirdiğim üç genel savdan ayrı olarak, bir bütün olarak alanın tarihsel gelişimi içinde yapılagelen incelemelerin, tek tek siyaset bilimcilerin çalışmalarını özgül açıklama bağlamları içinde araştırarak verimli bir biçimde geliştirilebileceğine de inanıyorum. Disiplinin kimliği ifade edilirken genellikle sadece disiplinin tarihi içindeki ünlü yazılar (örneğin, Amerikan Siyaset Bilimi Derneği başkanlarının yaptığı konuşmalar, klasik paradigma belirleyici makaleler vs.) öne çıkarılır. Ben siyaset bilimi tarihi hakkındaki düşünme tarzını, siyaset biliminin özgül bağlamlarda yürüttüğü pratiği ele alarak genişletmek istiyorum.[12] Örneğin, siyaset biliminin Türk siyasetini pra-

11 Bkz. Dryzek ve Leonard, "History and Discipline in Political Science"; Farr, "Political Science and the Enlightenment of Enthusiasm"; Gunnell ve Easton, *Development of Political Science*, "Giriş" bölümü, s. 2, 30.

12 Bu nedenle benim sunduğum tarih "disipliner kimlik gündemleriyle bağlantılı"; Dryzek ve Leonard, "History and Discipline," s. 39; ayrıca bkz. Gunnell ve Easton, *Development of Political Science*, "Giriş" bölümü, s. 1.

tik olarak ele alış tarzının incelenmesi, disiplinin Batılılaşma siyasetinin bir modeline gösterdiği yakınlığı, dinî iktidarın ve devlet iktidarının örgütlenmesi hakkındaki perspektifleri ve modernlikte İslâm'ın yeri hakkındaki yargıları aydınlatır.

Siyaset biliminin tarihini dört genel sorunun kılavuzluğunda ele alacağım. Birincisi, özgül bağlamlar, bu bağlamlardaki siyaseti açıklayan siyaset bilimciler için hangi anlamlara sahiptir? Piyasa reformunun modelleri midirler? İstikrarlı, kurumsal gelişmenin örnekleri midirler? Gözden kaçırılmakta mıdırlar? İkincisi, özgül araştırma bağlamları hangi kavramsal çerçeveler (tarihsel anlatılar, teorik önermeler, varsayımlar) içinde yorumlanmaktadır ve bu kavramsal çerçevelerin ve yorumların anlam içeriği nedir? Üçüncüsü, bu yorumlar ile siyasî açıklama hakkındaki metodolojik varsayımlarımız arasındaki ilişki nedir? Sonuncusu, özgül bir bağlamın siyaset bilimi içindeki anlamları ile aynı bağlamın siyaset bilimi dışındaki, İngilizce üretilen siyaset biliminin pratik sorumluluklarını yerine getirdiği yerdeki anlamları arasında ne gibi bağlar vardır? Yani, siyasî açıklama bağlamı içindeki özgül bir araştırma alanının anlamı ile politika belirleme ve analiz gibi kamusal arenalar arasında herhangi bir bağ var mıdır?[13]

"ÖNYARGI" FİKRİ

> "Hermenötikle terbiye edilmiş zihin" anlayışımızı yönlendiren önyargıları bilinçli hale getirecek ve böylece bir başkasının anlamı olarak metin tecrit edilip ona kendi başına değer verilebi-

13 Bu sorular, Dryzek ve Leonard'ın siyaset biliminin postampirist tarihlerine ilişkin anlayışları içinde dile getirdikleri önerilerle uyumludur: "[Siyaset bilimi] tarihleri, her şeyden önce, siyaset bilimi epizotlarının bağlamlarına dikkat etmelidir. Pratikler, yaklaşımlar, araştırma gelenekleri, teoriler ve yöntemler, karşılaştıkları sorunları anlayıp çözme konusunda ne kadar başarılı ya da başarısız olduklarına göre kavranmalı ve değerlendirilmelidir" ("History and Discipline," s. 43). Krş. James Farr, "From Modern Republic to Administrative State: American Political Science in the Nineteenth Century," Easton, *Regime and Discipline*, s. 132-33; ve disiplinin tarihi üzerine düşünürken bu meselelerden bazılarını gündeme getiren John Gunnell ("The Historiography of American Political Science," *Development of Political Science*, s. 15, 27, 29; David Easton, John G. Gunnell ve Michael Stein, "Giriş," Easton, *Regime and Discipline*, s. 5-8).

lecektir. Bir önyargıyı öne çıkarmak (*Abheben*) onun bizim için sahip olduğu geçerliliği askıya almayı gerektirir tabiî ki. Çünkü zihnimiz bir önyargıdan etkilendiği sürece, onu bir yargı saymayız. Peki önyargıyı nasıl öne çıkarabiliriz? Farkına varılmadan sürekli olarak etkisini sürdüren bir önyargının bilincine varmamız imkânsızdır, onun bilincine ancak, deyim yerindeyse, tahrik edildiğinde varabiliriz. Geleneksel [*traditonary*] bir metinle karşılaşmak bu tahriki yaratabilir. Çünkü anlamaya yol açan şey, kendini, kendi ayrı geçerliliği içinde zaten ortaya koymuş olan bir şey olmalıdır. Anlama, yukarıda söylediğimiz gibi, bir şey bize hitap ettiğinde başlar. Hermenötiğin ilk koşulu budur. Bunun neyi gerektirdiğini artık biliyoruz. Kendi önyargılarımızı temelden askıya almayı. Ama yargıların ve dolayısıyla [*a fortiori*] önyargıların her türlü askıya alınışı, bir *soru* yapısına, bir *soru*'nun mantıksal yapısına sahiptir.[14]

Soru'nun özü imkânlar açmak ve onları açık tutmaktır. Bir önyargı başka bir kişinin ya da metnin bize söyledikleri ışığında sorgulanabilir hale geliyorsa, bu, söz konusu önyargının basitçe bir yana bırakılıp onun yerine metin ya da diğer kişinin geçerli kabul edilmesi demek değildir. Tarihsel nesnelcilik gerçekte olan şeyin kendimizi bu şekilde önemsememek olduğunu zannederek naifliğini gösterir. Aslında kendi önyargımız, riske atılmak suretiyle, gerektiği şekilde meydana çıkarılmış olur. Önyargı, ötekinin doğruluk iddiasını, ancak tam anlamıyla meydana çıkarılarak tecrübe edebilir ve onun da kendi önyargılarını tam anlamıyla meydana çıkarmasını mümkün kılabilir.[15]

Kendi yorum meselemi adlandırmak için önyargı kavramını kullanmam Gadamer'in hermenötiğinin bu çalışma için ne kadar önemli bir yeri olduğunu işaret ediyor. Ayrıca, sosyal bilim jargonunda daha yaygın olan yanlılık ve değerler terminoloji-

14 Gadamer "gelenekselleşmiş" metin kavramıyla, zamanla itibar kazanmış metinleri kasteder ("klasik" de diyebiliriz). Önyargılarımızın eleştirel değerlendirmesi her zaman gerçekleşen bir şey değildir. Ama Gadamer'in bir tahrikin ortaya çıkışını bu bağlamla sınırlamadığına dikkat edilmelidir.

15 TM, s. 299.

sini açıkça reddetmeyi de gerektiriyor. Bu terimler çoğunlukla, ön-kavrayış ve önyargıların yorum üzerindeki etkisini bütünüyle olumsuz olarak niteleyen bir çerçeve içinde ifade buluyorlar. Bilim insanları -doğa bilimcileri ya da sosyal bilimciler- yanlılık ve değerlerden bahsettikleri zaman, metodolojik kurallara sıkı sıkıya bağlı bilimsel açıklama işine girişildiğinde, genelde ya da belli değerler karşısında yanlılıktan kurtulmuş ya da değer yargılarından arınmış olmanın arzulanır bir şey olduğunu ima ediyorlar. Bu görüşlerin altında, ön-kavrayışlarımız üzerinde denetim kurarak nesnel olabilmemizin mümkün olduğu inancı yatıyor. Bu yaklaşıma göre, yorumcunun tarihselliği bir kenara konabilir; tarih, onu paranteze alabilen ve böylece tarihi onun etkisi altında kalmadan "bilebilen" bilim insanına ait bir şeydir.

Oysa Gadamer'e göre, yorumcu tarihe aittir ve ondan hiçbir zaman kurtulamaz. Dolayısıyla, bu tarih içinde biçimlenmiş olan ve öznenin tam denetiminin büyük ölçüde dışında kalan önyargıları, kavrayışın önündeki engeller olarak görmek doğru olmaz. Önyargılar, aksine, her türlü kavrayışın önkoşuludurlar; yorumlara her zaman ve zorunlu olarak kılavuzluk ederler, çünkü "gerçek kavrayışın meşru kılavuzu"durlar.[16]

Her türlü kavrayışın temelinde aydınlatıcı, gizleyici, kolaylaştırıcı vs. önyargılar vardır. Üstelik, işleyiş tarzlarını hiçbir zaman tam olarak bilemeyiz. Kavrayış sürecine dahil olan önyargılar kendi tarihselliğimizin, kendilerine anlam veren bireylerden daha büyük olan geleneklere ait oluşumuzun tezahürleridir. Hermenötiğin görüşü şudur: Tarihe ait olduğumuz için tarihi bir kenara atamayız -atmamıza gerek de yoktur. Tarihin dışında durmayız, tarihe katılırız. Demek ki, önyargı kavramı, kavrayışımızı biçimlendiren, dolayısıyla onun için zorunlu olan ön-kavrayışların tarihin ayrılmaz parçası oluşunu ima eder.[17]

Gadamer önyargının anlamaya engel oluşturduğu iddiasını, Aydınlanma düşüncesinde, ironik bir biçimde tam da "önyar-

16 Gadamer, "Problem of Historical Consciousness," s. 137.

17 Gadamer, tarih ve hakikatin son kertede bütün özbilinçli kavrayışları aştığı tezine ilgi duyar (Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics*, s. 200).

gı" teriminin etrafında gelişen zararlı bir yozlaşma olarak görür. Bu iddia, yöntem sayesinde tarih ve tarihi anlama süreci üzerinde denetim kurabileceğimiz şeklindeki yanlış görüşü yayar. "Daha iyi bilebiliriz: Modern aydınlanmanın geleneğe yaklaşırken başvurduğu ve sonuç olarak onu tarihsel araştırmaya girişmeye götüren düstur budur. Aydınlanma, geleneği bir eleştiri nesnesi olarak alır." Gadamer bu yanılsamayı, önyargıların tarihselliğini vurgulayarak yıkmaya çalışır. Tarih bilincimizin "bilincin tarihten etkilendiğinin bilinci" olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, her anlama edimi tarih içinde, bir gelenek içinde ve Gadamer'in ufukların kaynaşması dediği şeyi amaçlayan hermenötik durum içinde gerçekleşen bir edimdir. Anlamak, kaynaşma içinde her ikisi de değiştiği halde bu süreçte farklılıklarını muhafaza eden ufuklar arasındaki ilişkileri ve gerilimleri kavramayı içerir.[18]

> Gelenekle, tarihsel bilinç içerisinde gerçekleşen her karşılaşma metin ile bugün arasındaki bir gerilimin yaşanmasını gerektirir. Hermenötiğin görevi, bu ikisini naif bir biçimde birleştirmeye çalışarak bu gerilimin üzerini örtmek değil, söz konusu gerilimi bilinçli olarak açığa çıkarmaktır. Bugünün ufkundan farklı bir tarihsel ufuk tasarlamanın hermenötik yaklaşımın bir parçası olmasının nedeni budur. Tarihsel bilinç kendi başkalığının farkındadır, dolayısıyla geçmişin ufkunu kendisinden öne çıkarır.[19]

Gadamer'in "gerçek tarihsel düşünce kendi tarihselliğini hesaba katmalıdır" şeklindeki iddiasının ardında ufukların bu kaynaşması yatar. Bunu yapmamak demek, nesnelciliğin, yani tarihle içsel bir ilişki kurmuş olduğumuzu görmeden tarihsel olarak düşünebileceğimiz inancının tuzağına düşmek demektir. Gadamer'e göre, tarihin üstüne çıkamayız; bilinç tarihsel bir sonuçtur, başkalarına ilişkin anlayışımız da öyle. Nitekim Gadamer kendimizi bir kenara koyup bütün önyargılarımızı

18 Alıntılar şu kitaplardan: Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics*, 1985, s. 199; TM, s. 272.

19 TM, s. 306.

askıya alarak anlamaya yönelebileceğimiz şeklindeki görüşü reddeder.[20]

Şu soruyu sormak gerek: Çoğu önyargı görüş alanımızın dışında olduğuna göre, nasıl oluyor da bazıları bilince çıkabiliyor? Gadamer'e göre, önyargılar yorumlama esnasında tahrik edildiklerinde bilinçli hale gelirler (öne çıkarılırlar). Demek ki, "anlama yetisini yönlendiren önyargıları bilinçli bir düzeye çıkarma"mız anlama yetisi içinde gerçekleşir. Üstelik, yalnızca anlamaya çalıştığımız metnin hitap ettiği önyargılar tahrik edilir; asla hepsi birden tahrik edilmez. Kişinin hangi önyargıları değerlendirmesi gerektiğini belirlemenin yorumun dışında kalan bir yolu yoktur. Bazı önyargılar tahrik edildiğinde, anlama yetimizi körleştiren ya da engelleyenleri, aydınlatanlardan ayırt etme gereğinin farkına varırız.[21]

Engelleyici önyargılar bir "yanlış anlama sebebi" olan önyargılardır ve "titiz kavrayışın görevi bunlardan kesinlikle kaçınmaktır". Gelgelelim, engelleyici önyargılardan titizlikle kaçınırken, hermenötik durumun dışına adım atmış olmuyoruz. Öne çıkarma gibi, engelleyici ve aydınlatıcı önyargılar arasındaki ayrım da anlama süreci içinde gerçekleşir. Anlama tarihin içinde gerçekleşir, üstünde değil. Demek ki, hem bir açılım hem de dış çizgilerini tam olarak betimleyemediğimiz tarihsel bir çerçeve içinde yeniden konumlanmak demektir.[22]

Ben de siyaset bilimi araştırmalarında görülen ve 20. yüzyıl sonlarında dinci siyaset olgularının yeniden canlılık kazanmasıyla tahrik edilen bazı seküler ve modern önyargıları açıklamaya çalışacağım. Bu önyargıların yanlış anlamalara yol açtığı geniş bir kesim tarafından bilindiği için, bu projeyi bu terimlerle tasarlamak mümkün olmaktadır; söz konusu önyargılar, bu halleriyle, başkalarının siyasetini anlama girişimlerini engellemişlerdir. Ben bu farkındalıktan hareket edeceğim, ama önyargıları bir kenara atmak için değil, çünkü bu imkânsız. Ben daha çok üzerinde artık titiz bir biçimde düşünebileceği-

20 TM, s. 299.

21 Gadamer, "Problem of Historical Consciousness," s. 137.

22 Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics*, s. 180; TM, s. 295-96; 300 ve devamı.

miz önyargıları yeniden ele alacağım; siyaset araştırmacılarının seküler ve modern önyargıların, modernlikteki alternatif, tarihsel olarak açık seküler ve dinci imkânları anlayabilmek için bilincine varmamız gereken yönlerini yeniden inşa etmeleri gerekir. Alternatif modernlikleri yorumlama görevi can alıcı önemini korumaktadır. Bazı engelleyici önyargıların hükmü altındaki çalışmalarda görülen türden yanlış anlamalardan kaçınmamız gerekiyor; hem de bu anlayışları biçimlendirmiş olan tarihin dışına çıkabileceğimiz gibi yanlış bir düşünceye saplanmadan. Üstelik bunu modern seküler ve dinci imkânların açık-uçluluğunu dikkate alarak yapmalıyız.

Kavrayışımızı geliştirmek için, *hem* modern siyasî tarihle ilgili temel kavrayışımızı *hem de* metodolojik bağlılıklarımızı gözden geçirmemiz gerekiyor bence. Yakın tarihlerde tahrik edilmiş oldukları için saptanan sorunlar, engelleyici metodolojik bağlılıklar üzerine olduğu kadar, modern siyasette dinciliğin yeri hakkındaki engelleyici teorik önyargılarımız üzerine de kurulu. Dolayısıyla modern siyaset araştırmasının hem metodolojik hem de onunla bağlantılı teorik temelleri üzerinde düşünmemiz gerekir. Temel tarihsel beklentilerimiz kadar, yorumlayıcı olmayan ya da kesinlikle yorumculuk karşıtı olan siyasî araştırma anlayışlarına gösterilen bağlılık da gözden geçirilmeli. Metodolojik bağlılıklar, onlara sağlam bir inanç duyanlar için bir önyargı değil, ama başkalarının siyasî hayatını anlama konusunda sürekli başarısız oluşumuzla bunlar arasında bir ilişki olduğu kesin. Benim ele aldığım araştırma bağlamı içinde, siyaset biliminin yorumlayıcı olmayan metodolojik bağlılıkları, birinci bölümde ortaya koyduğum sorunlu seküler modern önyargıları etkili bir biçimde ayakta tutmayı ve desteklemeyi sürdürüyor. Dolayısıyla, bazı temel önyargılardan titizlikle kaçınmadığımız ve yorumlayıcı bir yaklaşım benimsemediğimiz takdirde, korkarım modernlikteki seküler ve dinci olgular içindeki ve arasındaki karmaşık dinamikleri yanlış anlamayı sürdüreceğiz.

Dolayısıyla, karşı karşıya geldiğimiz sorunlarla ilgili değerlendirmemde Gadamer'in önyargı kavramını merkeze yerleştir-

dim. Yine de, benim siyasî açıklama konusuna duyduğum ilginin, Gadamer'in felsefe hermenötiğine duyduğu ilgiden farklı olduğuna işaret etmem gerekiyor. Yorumlayıcı araştırmaya ilişkin görüşümün kurucu varsayımlarının, Gadamer'in anlamanın temel niteliğine ilişkin görüşüyle hiçbir çelişki taşımadığına inanmakla birlikte, siyaset kavrayışımızı geliştirme yönündeki kararlılığım aramızda hemen bir fark doğmasına yol açıyor. Siyasî açıklama görüşümün Gadamer'in hermenötik anlayışına uygun olduğunu düşünmemin nedenleri 2. bölümde ele alınıyor. Ancak bizi ayıran noktaları burada belirtmem gerek.

Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*'in ikinci baskısına yazdığı önsözde, asıl kaygısını şöyle vurguluyor: "Benim asıl kaygım felsefîydi, hâlâ da öyle: Ne yaptığımız ve ne yapmamız gerektiğiyle değil, isteklerimiz ve yaptıklarımız ne olursa olsun başımıza neler geldiğiyle ilgileniyorum ben." Kısacası Gadamer her türlü anlama ediminde neler olup bittiğiyle ilgileniyor.[23]

Bense siyaseti, özellikle Türk siyasetini anlarken ne yaptığımızla ve ne yapmamız gerektiğiyle ilgileniyorum. Gadamer'e göre, "burada mesele insan bilimlerinin yöntemleri değil." Bana göre, mesele bu. Gadamer'e göre, "farklı bir biçimde anladığımızı söylemek yeterlidir." Bana göre ise, (hermenötiğin eğlenceli olduğu kadar "ölümcül" de olabileceği) siyasî açıklama ortamında çalışırken, alternatif bir anlayışın, alternatif bile olsa, inandırıcılıktan büsbütün uzak düşebileceğini de belirtmemiz gerekir.[24]

23 TM, xxviii.

24 TM, xxviii, 197; Terence Ball, "Deadly Hermeneutics; or SINN and the Social Scientist", *Idioms of Inquiry*, ed. Terence Ball (Binghampton: State University of New York Press, 1987).

BİRİNCİ BÖLÜM

Alternatif Modernlikleri Yorumlamak

İnsan Kudüs'teyken dinî ve okuryazar toplumların hiçbir zaman bütünüyle "geleneksel" olmadığını vurgulamak meşrulaşıyor.
— J. G. A. Pocock

Bütün tarih felsefeleri anlattıkları hikâyeyi, bizim (modern) çağımızın ulaşmaya yazgılı olduğu varsayılan mutlu sona ulaşınca kesiyorlar. Bu modernliğe son derece aykırı bir fikir. Çağımızın yeniliği, her şeyden önce, ufkumuzun açıklığından ve hem bugün hem de geçmiş hakkındaki yorumların çoğulluğundan gelir. Çoğul projelere izin veren şey bu açıklıktır. Projelerin çokluğu ümit vericidir ama aynı zamanda tehdit edicidir de. Mesele, hikâyemizin sonunu bilmiyor olmamız değildir (bütün insan grupları ve çağlarla paylaştığımız bir özelliktir bu); projemizin uzun vadede yaşamını sürdürüp sürdüremeyeceğini hâlâ bilmiyor olmamızdır. Modernlik içinde ve üzerinde çalışmaya daha yeni başladık.
— Agnes Heller

20. yüzyılın sonunda dinci siyasetin yeniden canlılık kazanması, modern siyaset çalışmalarındaki ortak bir inanç, yani

---

Epigraf: J.G.A. Pocock, "Modernity and Anti-Modernity," s. 47. Agnes Heller, "Moses, Hsüan-Tsang, and History," Deutsch, *Culture and Modernity*, s. 536.

modern siyaset tarihinin seküler sonuçları olduğu inancı üzerinde büyük ölçüde yeniden düşünülmesine yol açtı. Gelgelelim bu yeniden düşünüş, çalışmalarımızı nasıl sürdüreceğimiz ya da modernliği nasıl anlamamız gerektiği üzerinde bir mutabakat yaratmış değil. Modernlik içinde yaşadığımızın farkına varmamız din ile siyaset arasındaki ilişkiyi anlamak için ne yapmamızı gerektirmektedir?

Ben bu bölümde, çok sayıda modernlik ve sekülarizm imkânı olduğunu ve bu imkânları anlayabilmek için son zamanlarda farkına vardığımız yorumlayıcı önyargılarımızın belli veçheleri üzerinde düşünmemiz gerektiğini ileri süreceğim. Bu amaçla, modern siyaset içinde ortaya çıkan dinci radikalizmin bazı engelleyici seküler modern önyargıları nasıl tahrik etmiş olduğunu tasvir edecek ve bu önyargıların sorunlu teleolojik, seküler ve modern boyutlarını saptayacağım. Sonra da modernlik ve modernliğin siyasî imkânları üzerine nasıl daha iyi değerlendirme yapabileceğimizi ele alacak ve modernliği anlamak istiyorsak onun hakkındaki -özellikle din ile siyaset arasındaki ilişki hakkındaki- beklentilerimizi değiştirmek durumunda oluşumuzun çeşitli nedenleri üzerinde durarak bölümü bitireceğim.

MODERNLİK HAKKINDA YAZAN MODERN SOSYAL BİLİMCİLERİN SORUNU

İran devriminin ardından, İran siyaseti üzerine çalışan önde gelen Batılı araştırmacılar, İran siyaseti hakkında devrimden önce yaptıkları açıklamaların, devrimle zafer kazanan kesimlerin siyasî önemini ya ihmal etme ya da küçümseme yönünde belirgin bir eğilim göstermiş olduğunu kabul ettiler. Örneğin Fred Halliday, 1979 tarihli *İran: Diktatörlük ve Demokrasi* adlı çalışmasını değerlendirirken, "kitapta, sonradan meydana gelen olayların açığa çıkaracağı birçok eksiklik vardı" diyordu. Bunlar arasında en başa, "prekapitalist kesimlerin (örneğin, çarşı esnafının) ve ideolojilerin" dayanıklılığını ("ayakta kalmaları"nı) ve siyasî potansiyelini ("önemli muhalif rolleri"ni)

gözden kaçırmasını yerleştiriyordu. Bununla bağlantılı bir başka eksiklik daha vardı: "Kitap, İran'daki gelenekleri ve siyasî güçlerin önemini incelerken, 1940'ların sonları ile 1950'lerin başlarındaki seküler muhalefeti çok fazla öne çıkarmış, 1963'te kendini gösteren dinî güçleri yeterince değerlendirmemişti. Humeyni'yi İranlı arkadaşlarımdan biliyordum, ama onun geçmişe ait biri olduğu konusunda arkadaşlarımın çoğuyla aynı fikirdeydim." Prekapitalist kesimlerin, onların ideolojilerinin ve Ayetullah Ruhullah Musavi Humeyni'nin temsil ettiği siyasî alternatife verdikleri desteğin dayanıklılığı ve siyasî önemi karşısında şaşkınlığa düşen Halliday bütün bunları bugüne değil, geçmişe ait şeyler olarak yorumlamış olduğunun farkına varmıştı.[1]

Halliday, bugünün siyasetinde geçmişten gelen "kalıntılar"ın yeri hakkında kafa yorma konusunda yalnız değildi. İran siyaseti konusundaki bir başka tanınmış otorite olan James Bill de yeni iktidar sahipleri ve bunların gerçek tabanları konusunda benzer bir anlayışın etkisi altındaydı. Bill, halkın İslâmî muhalefet güçlerine verdiği desteğin, "İran halkının dine sığınıp toplumsal ve siyasî himaye görmek için müçtehitlere koştuğu" 1970'li yıllarda ortaya çıktığını ileri sürüyordu. Ama destek sağlamak ve iktidarı ele geçirmek için gereken yetenekler, diyordu Bill, "modern dünya"da bir ülke yönetmek için gereken yeteneklerden farklıdır. Bill şöyle yazıyordu: "İran'ın modern dünyayla baş edebilmesi için... mollaların ve müçtehitlerin alışılmış rehber ve muhafız rollerine dönmeleri gerekecektir... Aralarında daha esnek ve daha eğitimli olanlar [mesela ılımlı İslâmî popülistler], yeni seküler liderliğin, bu liderlik hangi biçimi alırsa alsın, vicdanları rolünü oynayacaklardır." Humeyni'nin başında olduğu "mollakrasi" (terim Bill'e

1 Bütün alıntılar şu kitaptan: Halliday, *Iran: Dictatorship and Development*, s. 31. 1963'te şah, Ayetullah Ebu Kasım Kaşani'nin 1962'de ölmesinden sonra Ayetullah Ruhullah Musavi Humeyni'nin liderliği altında yeniden örgütlenmiş olan radikal din adamlarının (yani, hepsinin değil) karşı çıktıkları Beyaz Devrim'i başlattı. Humeyni, Pehlevi yönetimlerinin modernleştirme politikalarını ta 1943'ten beri eleştirmekteydi. Bkz. Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. Humeyni 1964'te hükümet tarafından sürgün edildi.

ait) "yerleşmiş olan modern ekonomik, idarî ve teknolojik kurumları verimli bir biçimde işletecek becerilerden ve tecrübeden yoksundu." Ayrıca, "Şii siyasî aşırılık yanlıları, bugünde varolması ve gelecekle yüzleşmesi gereken bir toplumsal yapı içinde, kendileriyle birlikte geçmişten kalma bütün geleneksel bagajlarını da iktidar koridorlarına taşıyarak kendilerine imkânsız bir görev vermiş oldular."[2]

Bill geçmişle bugün arasındaki ilişkiye dair, Halliday'in araştırmasını yönlendirmiş olan görüşe benzer bir görüşü ifade ediyor: Bugünün siyasetine sahiden katılmak demek "insanın geleneksel bagajını geçmişte bırakması" demektir. Burada çok önemli bir soru ortaya çıkar: Bizi, dinî ve kültürel açıdan farklı, ama siyasî açıdan etkili ifade ve pratik tarzlarını bugünün değil de geçmişin bir parçası olarak yorumlamaya iten nedir?

Modern dünyada din ile siyaset arasındaki ilişki sorunuyla ilgilenen birçok çağdaş düşünür bu düşünce alışkanlığını fark etmiştir. Örneğin, bazı siyaset bilimciler, bir Ortadoğu siyaseti uzmanının sözleriyle, "Ortadoğu siyaseti hakkındaki araştırmalara teorinin, hatta sınıflandırmanın yerine, uzun zamandır yanlı tutumlar, temayüller ve hırsların yön verdiği"nden şikâyet etmişlerdir.[3] Bu tür yorumlar, temayüllerin yalnızca anlama yetisine zarar verdiğini, dolayısıyla bunların etkisini sınırlamak için daha incelikli yollar bulmamız gerektiğini ima ederler. Genel bir açıklama teorisi ya da dili bulmaya yönelik o ebedî arayış böylece yeniden başlamış olur.

Aralarında siyaset bilimi dışından gelen birçok kişinin de bulunduğu başka yorumcularsa, söz konusu "yanlı tutumları" [*biases*] kapsamlı eleştirel çalışmalarla ele alıp bunların ve başkalarını yorumlama bağlamında yarattıkları etkinin niteliğini anlamaya çalışmışlardır. Bu çalışmalar nadiren Gadamerci bir çerçeve içinde yürütülmüş olsa bile, kısmen bu şekilde kavranabilirler. Bu çalışmalar, daha özelinde, 20. yüzyıl sonundaki dinci siyaset olayları tarafından tahrik edilmiş olan belli bir se-

2 Bill, "Power and Religion in Revolutionary Iran," s. 27, 46-47.

3 Anderson, "Policy-making and Theory Building," s. 73.

küler modern önyargı biçimi üzerinde durmaktadır. Bu önyargının engelleyici doğasını anlayabilmek için, şu anda birçok kişi tarafından görüldüğü şekliyle sorunun çeşitli dile getiriliş tarzları üzerinde düşünmek şarttır.[4]

Bu değerlendirmeler birçok farklı biçim alır ve görece karmaşık bir yorumlama durumunun birçok farklı veçhesini konu edinir. Yine de, üç genel eksen üzerinde sınıflandırılabilirler. Bu eksenlerin birincisi, geleneksel toplumsal olguların açıklanmasında teleolojik beklentilerin oynadığı rol, ikincisi, modern sosyal bilimin seküler bağlılıkları, üçüncüsü ise yine sosyal bilimin açıkça dile getirilmiş modern ya da modernist unsurlarıyla ilgilidir. Bu konuların her biri hakkında geniş bir literatür mevcuttur; bu boyutlara yönelik temsil edici eleştirilere dair bir inceleme, modern siyasetin sürekli olarak yorumlandığı kavramsal çerçevenin önemli yönlerini aydınlatacaktır. Gelgelelim, bu eleştirilerin buradaki meselenin düğüm noktasına ulaştıklarını da söylemek istemiyoruz. Söz konusu eleştiriler, Halliday ve Bill gibi yorumcuların dinci siyaset yanlısı aktörlere daha az önem yükleyerek onları geçmişe havale etmelerinin ardındaki nedenlerden bazılarını açıklamaya yardımcı olsa bile, bunu, önemli kavramlar olan seküler ve modernin anlamlarını, bu kavramlara ilişkin yorumlayıcı bakış açısının açıklama getirme arzusuyla bağdaşmayan bir biçimde sabitleyerek yaparlar.

Tarihsel sosyolog William Sewell'in deyişiyle "teleolojik zamansallıklar"ın açıklama için yarattığı ters etkiye dikkat çeken yorumcular, modern sosyal bilimcilerin tarihe yasayı andıran, bünyevî, değişmez bir gelişme mantığının zamansal açılımı olarak bakma eğilimlerini eleştirirler. Sewell, "siyasî ya da toplumsal hareketleri geriye dönük ya da ileriye dönük olarak yaftalama şeklindeki yaygın uygulama"da bu eğilimi teşhis eder. Sewell şöyle yazar: "Hareketleri bu şekilde yaftalama edimi,

4 Bundan böyle "seküler modern" önyargıya yaptığım göndermeler, bu önyargının, yalnızca burada açımlayıp eleştirdiğim özel biçimini kapsayacaktır. Aşağıda ayrıntılı olarak göstereceğim üzere, seküler-modernizmi ya da onun içindeki kavramsal ve tarihsel imkânları monolitik terimlerle ele almıyorum.

bünyesinde, bu hareketlerin tarihine ilişkin örtük bir teleolojik açıklama barındırır. Keza, 'modern' terimi analiz yapanlar tarafından genellikle analist tarafından bugünde geleceğin işini yaptığına hükmedilen süreçler ya da eyleyiciler için kullanılan bir etiket görevini görürken, 'geleneksel' terimi ise yine bugündeki eşit ölçüde güncel ama geçmişin işini yaptığı düşünülen güçleri yaftalamak için kullanılır." Sewell bu teleolojik çerçevelerin ve beraberlerinde getirdikleri "yaftalama" alışkanlığının, sosyoloğun tarihi anlamasına zarar verdiğini ileri sürer.[5]

Modern bugünde sahici siyasetin, dinci siyasetin "geçmişe ait" ifade biçimlerinin yerine sekülarizmin geçmesini gerektirdiği inancının köklerinden biri de İngilizce siyaset bilimi literatüründe yatar. Bu inancın en sistematik ifadesi, son derece etkili olmuş liberal ve Marksist modernlik ve siyasî gelişme anlayışlarında bulunur. Siyasî ve tarihsel değişim hakkındaki bu yorumlara göre, -genellikle geleneksel olarak sınıflandırılan (ve çoğunlukla tarihsel olarak âtıl olduğu varsayılan)- bazı olgular, Henry Maine'in kullandığı ifadeyle, tarihsel "hareketin gerçek hatları"ndan geçerek modernleşirler. Bu süreçte, "geçmişe ait" şeyler ya yok olup gider ya da modern devletteki kişiye özel meseleler katına havale edilirler. Modern devlet de çeşitli biçimlerde tasavvur edilen seküler rasyonaliteleri öne çıkarır ve bunlara göre işler. Seküler ve modern gelecekler açıkça, geleneksel ve dinî geleceklerin karşısına yerleştirilmiştir. Aslında Sewell'la birlikte, siyaset biliminde, özellikle dinci siyaset olguları hakkındaki düşünme biçimine ilişkin olarak, süregelen bir teleoloji sorunu olduğuna işaret edilebilir.[6]

Örneğin, karşılaştırmalı siyasî araştırma teorisyenleri, dinin, özellikle de Protestanlık dışındaki dinlerin, modernleşme için engelleyici etki yarattığını ileri sürerler. Lawrence Mayer "Batı dışı" dünyanın dinleriyle ilgili olarak bu noktanın altını çiziyor ve özellikle "kaderci dünya görüşleri vazeden" ve "azgelişmiş ülkelerde kitlelerin hayatları üzerinde çok daha büyük bir

5 Sewell, "Three Temporalities," s. 5.

6 Henry Maine'in sözleri şuradan alındı: Collini vd., *Noble Science*, s. 218.

nüfuzu olan" Budizm ve İslâm'ın, "modernleşme hızındaki düşüklüğün" ve "modern dünyada başarılı yönetimler" yaratılamamış olmasının müsebbiplerinden biri olduğunu belirtiyor. Mayer'in yorumları gelişme bağlamıyla sınırlı değil: "Dinî inanç, neredeyse özü itibariyle, nihaî, mutlak ilkeleri bünyesinde taşıdığı için, özerk seküler kurumlar yaratılamaması, söz konusu sistemin anlamlı toplumsal değişim yaratma yeteneğini zayıflatacaktır." Benim burada sunduğum teleoloji eleştirisi, dinî kurumların kendilerine katılanlar için anlamlı toplumsal değişiklikler yarattığının açıkça ortada olduğunu gösteriyor. Gelgelelim, Mayer'e göre, modernleşme, dinin -yalnızca kültürel açıdan farklı dinlerin değil, dinin kendisinin- tarihsel olarak kendisine uygun olan yere yerleşmesini gerektirir. Mayer'in bahsettiği "Batıdışılık," sadece "Batı dışı" dinlerin, ona göre Batılı dinlerin yaptığı şeyi yapmamış olmaları -yani, kendilerini kamu işlerinden çekerek özel alana girmeyi başaramamış olmaları- açısından önemlidir. Modern siyasette dinin tarihsel olarak kendisine uygun yeri budur.[7]

Keza, Samuel Huntington'ın gelişme teorisi hakkındaki düşünceleri de, teleolojik varsayımların her zaman açıkça dinci siyaset terimleri içinde dile getirilmeyebileceğini gösterir. Huntington ekonomik ve siyasî gelişmede görülen farklı örüntüleri kültür farklılıklarının açıklayabileceğeni ileri sürer: "Batı'nın [sürekli ekonomik büyüme, hakkaniyet, demokrasi, istikrar ve özerklik] modelinin tersine, başka bir kültürün iyi toplum imgesi basit, sofu, hiyerarşik, otoriter, disiplinli ve askerî bir toplum imgesi olabilir. Nitekim gelişmiş Batı toplumu imgesi...modern bir Müslüman, Afrikalı, Konfüçyüsçü ya da Hindu toplum için anlamlı bir model ya da referans grubu oluşturmuyor olabilir." Huntington şunları söyleyerek teleoloji eleştirisine yer açmaya çalışır: "Bu toplumları değiştirmeye çalışmayı bir yana bırakıp modeli değiştirmenin, modern bir Müslüman, Konfüçyüsçü ya da Hindu topluma ilişkin olarak bu kültürlerin hüküm sürdüğü ülkelere daha uygun düşecek

7 Mayer, *Redefining Comparative Politics*, s. 212-213; ayrıca bkz. Eickelman ve Piscatori, *Muslim Politics*.

modeller geliştirmenin zamanı gelmiştir belki de... Doğu Asya deneyiminden çıkarak genelleme yapmak ve bu deneyimden otoriter, istikrarlı, ekonomik anlamda dinamik ve gelir dağılımı açısından adil bir topluma özgü bir gelişme/kalkınma modeli çıkarmak gerekmektedir. Güney Amerika modeli, bir sınıfsal katmanlaşma, eşitsizlik, mütevazı büyüme, siyasî çatışma, ekonomik nüfuz ve nöbetleşe birbirlerinin yerine geçen demokratik ve otoriter rejimler modeli olabilir." Huntington'ın tarihsel deneyime gösterdiği ilgi takdire layıktır, ama aslında yaptığı teleolojiyi bir kenara atmaktansa, onun yerine yeni kültür-ağırlıklı teleolojiler ikame etmekten ibarettir. Farklı toplumların gelecekteki gelişimi, dışsal ve içsel etkenlere (hem kültürel hem de ekonomik ve siyasî etkenlere) bağlı çeşitli olasılıklara açık tutulmaz. Bu gelişimi şeyleşmiş bir "onların kültürleri" anlayışı tanımlar. Huntington'ın son derece geniş bir biçimde kavranan bu Batı dışı toplumlar için genelleştirilebilir yeni gelişme modelleri şekillendirme önerisi, bir zamanlarki telos olarak gelenek fikrini yeniden üretir.[8]

Bu yorumlama hamlesinin ötesinde, Huntington'ın kültür fikri özellikle Batı dışı dinlere dair anlayışı tarafından belirlenir. Huntington bugün dünyada varolan kültür çeşitliliğini (ve dolayısıyla belki de gelişme modelleri çeşitliliğini) göstermek için aşağıdaki tabloyu kullanır:

Kültür	*Başlıca Din*	*Bölge / Ülkeler*
Kuzey	Protestanlık	Kuzeybatı Avrupa, Britanya'nın eski sömürgeleri
Latin	Katoliklik	Güney Avrupa, Latin Amerika
Arap	İslâm	Kuzey Afrika, Ortadoğu
Slav	Ortodoksluk	Doğu Avrupa, Sovyetler Birliği
Hint	Hindu	Hindistan
Çin	Konfüçyüsçülük	Çin, Tayvan, Kore, Singapur, Vietnam
Japon	Konfüçyüsçülük, Budizm/Şinto	Japonya
Malay	İslâm/Budizm/Katoliklik	Malezya, Endonezya, Filipinler
Afrika	Hıristiyanlık/Paganizm	Sahra'nın güneyinde kalan Afrika

8 Bu paragraftaki bütün alıntılar şu yazıdandır: Huntington, "Goals of Development," s. 25-26.

Bu kategoriler tabiî ki bütün olasılıkları tüketmedikleri gibi siyasî açıdan önemli heterojenliği de yansıtmamaktadır. Ancak bunlardan daha derin bir sorun daha vardır.[9]

Huntington'ın farklı gelişme örüntülerini adlandırırken "din" değil "kültür" kavramını kullandığını hatırlayalım. Ama tek tek toplumlardan bahsederken, *kendi çerçevesi itibariyle* dinî olan kavramlar kullanır. Örneğin, yeni, kültür-ağırlıklı modellere duyulan ihtiyacı ortaya koyarken, "Müslüman, Konfüçyüsçü ya da Hindu toplum"dan bahseder. Tablo Huntington'ın Arap, Malay, Çin, Japon ve Hint kültürlerinden bahsetmesi gerektiğini gösterir. Ama o bir kere bile Arap ya da Hint kültürü terimlerini kullanmaz, onun yerine dinî terimler olan Müslüman ya da Hindu'yu kullanır (ki her ikisinde de aşırı bir basitleştirme söz konusudur). Bu adlandırmalar, söz konusu toplumların mensupları tarafından benimseniyor olabilir. Ama böylesi bir kavramsal cimrilik bazı tekrarlara düşmeyi olduğu kadar özgülleştirmeyi de önler. Huntington belki de genelleme yapmak adına kültür ve din kavramlarını birbirlerinin yerine kullanmaktadır. Nedeni her ne olursa olsun, Huntington kültürel açıdan göreli ve teleolojik açıdan yeni gelişme yollarını (aynı konuyu medeniyet terimleriyle de ele almıştır) saptarken bunu yapmakla, Mayer'in fikirlerini çok ufak bir farkla yinelemiş olmaktadır: Batı dışı dinler ekonomik büyüme, hakkaniyet, istikrar, demokrasi ve özerklik üzerinde engelleyici etki yaratırlar. Din modernleşmenin sürdürülebilmesi üzerinde engelleyici etki yaratır ve bu örnekte, açıklamada kullanılan kültür (ya da medeniyet) terimi bu öncülü gizlemeye hizmet eder.[10]

---

9 Tablo Huntington, "Goals of Development", s. 24'ten alındı.

10 Huntington Latin ya da Kuzey kültürleri hariç diğer kültür kategorileri için farklı şeyler söyler ki bu da şaşırtıcı değildir, çünkü bunlar bütün teleolojik şemanın temel ölçütleridir; bkz. Huntington, "Clash of Civilizations," s. 22-49.

Din ve modernleşme açısından asıl önemli olan, Huntington'ın "başlıca din"le değil de, "kültür"le ilgili olduğunu söylerken kavramsal netlikten uzak oluşudur. Huntington siyaset bilimcileri dini ciddiye almaya çağırmış olsaydı, argümanı çok farklı olurdu. Tam da bu çağrıyı yapan siyaset bilimcilere örnek olarak şu kitaptaki yazılara bkz. Johnston ve Sampson, *Religion*.

Teleoloji konusunu, modernliğe ilişkin siyaset çalışmalarında oynadığı rolü gösterebilmek için bu denli geniş bir biçimde ele aldım. Her dinin ya da kültürün, bazı demokrasi modelleriyle ya da yüksek değer biçilen başka pratiklerle ve kurumlarla kolayca bağdaştırılabileceğini iddia etmek gibi bir niyetim yok. Bu sadece anlattığım hatayı tersine çevirmek olur. Benim amacım, karşılaştırmalı araştırmalarda görülen teleolojik varsayımları, modern siyasette dinin yeri konusuyla bağlantılı olarak gündeme getirmek. Bu gibi durumlarda ihmal edilen karmaşıklığı ve modernliğin siyasetini anlamak istiyorsak bunu niye ihmal edemeyeceğimizi açıklamak istiyorum. Huntington'ın karşılaştırmalı araştırmaya kültürü (ve daha genelde de, atfedilen [*ascriptive*] ölçütleri) geri getirme girişimi benim araştırdığım teorik ya da metodolojik sorunların özüne inmemektedir. Kültürün ya da dinin açıklamalarımızda bir değişken olarak ele alınması gerektiğinin farkına varılması, bizi modernliğin ya da modern dünyada din ile siyaset arasındaki ilişkilerin karakteri hakkındaki beklentilerimiz üzerinde yeniden düşünmeye itmez.

Bu açıdan, son dönemlerde dinci siyaseti değersizleştirme eğilimine yöneltilen ve teleolojiden çok siyaset biliminin seküler kimliği üzerinde odaklanan eleştiriler faydalıdır. Birçok yorumcu, günümüzdeki dinci siyaset olgularının siyasî öneminin kavranamamasının, sosyal bilim araştırmalarındaki seküler önem ölçütlerinin doğal bir sonucu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu ölçütlerin, araştırmacıları tarihte ve siyasette dinî inancın oynadığı rolü küçümseye ittiği ve dinî bağlamlarda siyaset biliminin açıklama gücünü azalttığı iddia edilir.

Örneğin, Daya Krishna, seküler dünya görüşünün sadece "duyular *tarafından*, duyular *yoluyla* ve duyular *için* açığa çıkarılan ve kavranan" şeyleri gerçek ve anlamlı bulan "ontolojik duyumculuğu"nu eleştirir. Onun bakış açısına göre, Wilfred Cantwell'in bakış açısına göre olduğu gibi, seküler sosyal bilim, dini ve insanların aşkın olana duydukları merakı, ekonomi, felsefe ve siyaset dahil bütün insani projelerde etkili olan inançlar ve gelenekler olarak değil de, "ilkesel olarak" diğer insan uğraşlarından "ayrılabilecek" bir şey olarak ya da

"insanların sağa sola ekledikleri ilaveler" olarak ele alma eğilimi göstermektedir. "Tuhaf" olan, der Smith, sekülaristlerin inandığı gibi inanç dünyası değil, sekülarist bakış açısıdır. Dolayısıyla, bu görüşü düzeltmek için söylenmesi gereken şey "insanın *homo religiosus* olduğu değil, sadece *homo sapiens* olduğudur." Bu açıdan bakıldığında, seküler sosyal bilimcilerin siyasî düşünce ve pratikteki anlamın dinî boyutlarını ihmal etmeleri hiç şaşırtıcı değildir.[11]

Benzer şekilde, Müslüman dünyasındaki siyasî pratiklere ilişkin olarak, Dale Eickelman, James Piscatori, Michael Hudson ve John L. Esposito da "modernleşme teorisinin seküler yanlılık"ını ve sosyal bilimle siyaset biliminin çeşitli İslâmî dinî gelenekler içindeki dinamizmi görmeyi başaramayan "seküler önvarsayımları"nı eleştirirler. Onlara göre sorun, Krishna ve Smith'in zannettiği gibi yalnızca ontolojik değildir, aynı zamanda bir teori ve metodoloji sorunudur da. Bu yazarlar, örneğin İslâm'la siyasî gelişmenin bağdaşamayacağı şeklindeki efsaneyi kabul etme ve "siyasette dinin varlığını sürdürmesini veya canlılık kazanmasını gerici bir şey olarak" ya da "geriye dönüş ya da sapma" olarak ele alma eğiliminin doğrudan doğruya, toplumsal ve siyasî gelişme konusunda seküler bir bakış açısına bağımlı olan Batı sosyal biliminin düşünsel geleneklerinden, disiplinlerinden ve metodolojilerinden kaynaklandığını ileri sürerler. Hudson özlü bir biçimde şunları söyler: "Meseleyi kabaca ortaya koyacak olursak, Batılı standartlara göre siyasî gelişme ile siyasette din arasında ters bir ilişki vardır, çünkü siyasî gelişmenin temel ölçütlerinden biri sekülarizmdir." Esposito bu görüşe benzer bir biçimde, seküler önvarsayımların -mesela "'aydınlanma'dan miras kalan, kilise ile devletin (ya da din ile siyasetin) birbirinden ayrılması gerektiği anlayışının"- İslâmî siyaseti "anlamamız önündeki en büyük engeli" oluşturduğunu ileri sürer.[12]

---

11 Bkz. Krishna, "Secularism," s. 548, 553 ve Smith, "Retrospective Thoughts," s. 16-17.

12 Bkz. Eickelman ve Piscatori, *Muslim Politics*, s. 23; Esposito, "Study of Islam," s. 3; Hudson, "Islam and Political Development," s. 3.

Hudson'a göre, sekülarizm aynı zamanda etik meseleleri "davranış eğilimleri ve hatta yasaları bulma arayışı lehine ikinci plana atan" pozitivist, rölativist ve ampirist geleneğin sözde "değerden bağımsız" projesinin hizmetçisidir. Sekülarizm, siyasetin ve çeşitli bağlamlarda siyaset üzerine yapılan araştırmaların değerlerle birlikte anılan değişkenleri aşması gerektiği görüşünü savunur. Nitekim, mesela siyasî gelişme hakkında çağdaş İslâmcı siyasî düşüncede görülen "etik, normatif" perspektifleri apoloji yapmadan açıklamaya çalışan araştırmacıların temel dayanağı ve tahdidi sekülarizmdir.[13]

Modern sosyal bilimin seküler kimliğine yöneltilen bu eleştirilerde daha başka çeşitlemeler de vardır, ama sonuç açıktır. "Seküler *Weltanschauung*" modern dünyada siyaseti anlamayı önlemektedir. Bu gözlemcilere göre, sekülarizm neredeyse tanım gereği "teokrasileri, hatta dinî kimliğin veya aktörlerin önemli bir rol oynadığı yönetimleri bile" dışlamaktadır. Bu açıklamalarda siyaset gündeme geldiğinde ise sekülarizmin dine, bugüne değil geçmişe ait bir şey olarak yaklaştığı söylenmektedir.[14]

Yine de, ilk perspektifte öne çıkarılan tipten bir seküler ontolojiye yöneltilen eleştiri, hayatta seküler-olmayan unsurların işgal ettiği yere dair zengin bir kavrayış sunma gibi bir üstünlüğe sahip olmasına rağmen, Krishna ile Smith'in eleştirdiği bütün sekülarizm biçimlerinin inancın ve geleneğin hayatın bütün alanlarındaki önemini inkâr ettikleri söylenemez. Bill ve Halliday'i sekülarist yaklaşımın örnekleri olarak ele alacak olursak, ikisinin de dinin toplumsal hayat içinde bir yeri olduğunu belirttiklerine dikkat çekebiliriz. Hatırlarsanız, Bill dinî liderlerin uygun konumunun rehber ve muhafız olmak olduğunu, hatta seküler liderlerin "vicdanı görevini" üstlenebileceklerini söyler. Keza Halliday de "bütün dinlerin ilerici ideallerden yana bazı fikirler içerdiklerini" belirtir. Bu ideallerin, siyasî hedefleri "destekleme" konusunda önemli bir yeri vardır.

13 Bütün alıntılar şu yazıdan: Hudson, "Islam and Political Development," s. 2.

14 Bkz. Smith, "Retrospective Thoughts," 16; Hudson, "Islam and Political Development," s. 2-3.

Ama Bill gibi Halliday de şu iddiada bulunur: "Din belki de en büyük cazibesini etik alanında ve her bireyin karşı karşıya olduğu, ölüm gibi çok önemli varoluşsal meseleler alanında kazanır." Her iki yazar da dinle siyasetin birbirinden ayrılması gerektiği konusunda hemfikirdir. Smith ve Krishna'nın ele aldığı şekliyle dini hayattan ayırma sorununun bu açıklamalarla bütün bütüne halledildiği söylenemez, ama içinde bulunulan çapraşık durumu yalnızca sekülarizmin ya da seküler düşüncenin açıklayabilmesi de pek mümkün değildir. Din siyasetten neden uzaklaştırılmalıdır? (Bu soru bazılarına çok basit gelebilir, ama bazılarına göre hiç de basit değildir.) Ayrıca, bu sorunun cevabı ile dinci siyasetle (Halliday ve Bill tarafından kullanılan terimlerle söylersek) "seküler ve rasyonel" siyaset arasındaki farkı zamansallaştırma eğilimi arasında bir ilişki var mıdır?[15] Hudson'ın eleştirisi bunu daha dolaysız bir biçimde ele alır. Hudson sosyal bilimin (kendi normatif gücünü saptamak yerine) değerden bağımsız araştırmalar yapma iddiasını kabul etmeye hazır olsa bile, yönelttiği eleştiri, günümüzdeki dinci siyaset olgularını geçmişe havale edildiğinde devreye giren hem seküler hem de teleolojik dinamiklere ilişkin kavrayışımızı derinleştirir.

Şimdiye kadar gözden geçirdiğimiz eleştirel yorumlara göre, Batı siyaset düşüncesinin bazı tiplerinin, etik, normatif meseleleri ya tarihin çöplüğüne ya da özel alana atan bir teleolojiden beslenen sekülarist beklentileri, siyaset araştırmacılarını modern siyasette dinin önemini ihmal etmeye ve küçültmeye itmiştir. Bazı araştırmacılar ise, bunun tersine bu perspektife yol açmış olan şeyin siyasî araştırmanın -sekülarizmi değil- modernizmi olduğunu ileri sürerler. Sosyal bilimlerin modern kimliği son yıllarda hararetli tartışmalara konu olmuştur. Sekülarizm eleştirilerine benzer bir biçimde, modernizm eleştiri-

15 Halliday, *Iran*, s. 34; dinin siyasetten çıkarılması konusunda Halliday şunları yazıyor: "Avrupalı liberallerin ve devrimcilerin Ortaçağ'dan itibaren klerikalizme ve Hıristiyan dinine karşı verdikleri mücadele, dinî ve doğaüstü otoriteye yapılan başvuruları siyasî hayattan çıkarmak için zorunluydu; aynı şey, İslâm, Yahudilik ya da Hinduizm için de geçerlidir" (34).

leri de son derece geniş kapsamlıdır, ama bu eleştirilerin iki yönü, günümüze ait dinci siyaset olguları geçmişe havale edilince devreye giren dinamiği doğrudan doğruya ilgilendirir.

İlk eleştiri, modernizmin geleneği, geçmişin bir parçası, bugündeki temel işlevi (Tilo Schabert'in yararlı ifadesiyle) "çağdaş bilinci keskinleştirecek bir eleştiri nesnesi" rolünü oynamak olan bir parçası olarak görmesidir. Schabert, modernizmin geçmişe karışmış olduğuna inandığı şeyler karşısında "amaçsız bir dinamizm" sergilediğini ileri sürer: Modernizm bilimsel araştırmayı bütün geleneksel dünya anlayışlarının üzerine çıkarmış ve böylece modernlik ile geçmiş arasında bir "hakikat boşluğu" inşa etmiştir. Bu boşluk da modern düşüncede iki buyruk yaratmıştır:

> Bilimsel araştırmanın en son durumunun aynı zamanda her zaman en yüksek durumu da olduğu varsayılıyor ve bu da sonuç olarak bilimdeki daha eski bulguların salt şimdikilere hazırlık gözüyle görülüp bir kenara atılmasını meşrulaştırıyordu. İkinci buyruk ise, şu anki azami derecede içgörü ile daha önce yanlış fikirler yüzünden yaşanan kargaşa arasındaki epistemolojik ayrımın muhafaza edilmesini sürekli olarak şart koşuyordu. Eski zamanların açıkça görünen cehaletine düşmekten kaçınmanın en iyi yolu, modern-öncesi bilgi depolarına dönmeyi sistemli olarak engellemekti... "Sen 'modern' biri olarak geçmişteki her şeyden daha üstün olacaksın" (Condorcet) diyen buyruk bugün ile geçmiş arasındaki "bariyeri" geçmenin yasaklanmasına neden oldu. Bu buyruk modern öncesi düşünceye başvurmaya yönelik her türlü girişimi *a priori* dışlıyordu. Eski zamanlarda hüküm sürdüğü iddia edilen ve artık aşılması gereken cehaletin bir daha yayılmasına hiçbir şekilde izin verilmemeliydi.

Bu buyruklar da belirgin bir biçimde modern bir standart ürettiler: "'Daha eski' bir şeyin yerine 'daha yeni' bir şey getiren her eylem haklı görülecektir." "'Eski' öğretiler, fikirler ya da teoriler özenilecek modeller sayılmaz. Bunlar, daha çok, çağdaş bilincin kendisini keskinleştirmesini sağlayan eleştiri

nesneleridir." Modernizm, geleneksel olanın kamusal olarak her gündeme getirilişiyle, anakronistik bir öncelin yaptığı bir müdahale olarak ilişki kurar. Schabert'e göre, bu "bünyesi itibariyle başarılı olamayacak bir deney"dir. Daha yeni olanın her zaman daha iyi olduğu ve en yeni neyse en iyinin de o olduğu gibi gibi temelsiz bir görüşe dayanır. Geçmişe ait her şey orada kalmalı ve yerini bugüne ait bir şeye bırakmalıdır ki gelecekte onun yerini de başka bir şey alacaktır.[16]

Bu tezin bir uzantısı da, modernizmin geçmişi aşmakla kalmayıp aynı zamanda ona saldırdığıdır. Jeffrey C. Isaac "20. yüzyılın barbarca tarihi"ni modernizmin amaçsızlığına kanıt göstererek, modernliğin anlamlı gelenekleri "salt yanılsamalar ya da engeller, ilerleme sunağı önünden temizlenecek anakronizmalar" sayarak ezip geçtiğini ileri sürer. Modernliğe eleştirel bir alternatif arayan Isaac, "modernliğin eleştirel idealleri ve evrenselci ilkeleri"nden yola çıkarak, bunların aşırılıklarını, dinî kimlikleri "*hem kamusal anlamda hem de özel anlamda* dünyada yaşama kılavuzları" (vurgu sonradan eklendi) olarak ele alarak düzeltecek postmodern bir duyarlılık önerir.[17]

İşin ilginç yanı, bu modernizm eleştirilerinde mesele modern-olmayanın modern çerçeve içinde bulunmayışı değil; modern-olmayana modernleşmekten ve statik geleneksel-dinî kimlikleri geçmişte ya da hayatın kamusal olmayan alanlarında bırakmaktan başka yapacak şey kalmayışıdır. Dolayısıyla, Isaac ve Schabert'in dile getirdikleri türden eleştirilerin pers-

16 Alıntılar şu yazıdan: Schabert, "Modernity and History I: What is Modernity?" s. 17-18.

17 Isaac, "Why Postmodernism Still Matters," s. 118-222. "Postmodern modernlik" konusunda ayrıca bkz. White, *Political Theory and Post-Modernity*, 4. Isaac'ın muhatabı olan Marshall Berman ona, modernizmin sınırları ihmal etmediğini, ama "bu sınırları muhafaza etmek için, onların içi boş biçimlere dönüşmesini önlemek için, insani anlamlarını korumak için dünyayı sürekli olarak yeniden yaratmak zorunda olduğumuz"a inandığını ileri sürerek cevap verir ("A Response to Jeffrey C. Isaac," *Tikkun*, no. 4 [1990]: s. 123). Berman 20. yüzyıldaki barbarlık için Aydınlanma'yı suçlamaz; ona göre bu şiddet tarihaşırıdır. "Eğer dünya halkları birbirlerini havaya uçurmak yerine birlikte yaşamayı öğrenirlerse, bu o eski Aydınlanma modernizmini tam zamanında yakalamış olmamız sayesinde olacaktır" (s. 123).

pektifinden bakıldığında, bazı modernistlerin günümüzdeki dinci siyaseti nasıl yorumlayacaklarını kavramak gayet kolaydır; muhtemelen Bill ve Halliday'in yaptıkları gibi, bu siyasetin günümüz için taşıdığı önemi ya görmezden gelerek ya da ihmal ederek geçmişe ait bir şey olarak göreceklerdir.

Siyaset biliminde modernizme yöneltilen ikinci eleştiri, modernizmin geleneğe yer tanımayı başaramamaktan da öte, üzerilerindeki hegemonyasını koruyabilmek için din gibi gelenekleri çarpıttığıdır. Örneğin, Susan Harding, modernizm dinci ötekileri, kısmen onlar üzerindeki otoritesini pekiştirmek için geçmişe ait bir şey olarak temsil ettiğini ileri sürer. Modernizmin alternatiflerinin kaba ve aşırı ikilikler şeklinde kavramsallaştırılmasının, modernizm söylemindeki bir iktidar işlemi olduğunu söyler. *Fundamentalist*, "'modernlik'ten ayrı, hatta ona karşıt bir tarihsel nesne, bir kültürel öteki" şeklinde ortaya çıkar. Modernlik "doğaötesi inanç ile inançsızlık, düz anlama [literal] ile eleştirel, gerici ile ilerici, yobaz ile hoşgörülü arasındaki karşıtlıkların oluşturduğu zincirde her zaman pozitif terim"dir. Bu tasavvur, modernizmin kendi tarihsel meşruiyetini ve tarih anlayışını bütün diğerlerinden üstün, tarafsız bir norm haline getirmesini sağlar. Üstelik, genellikle ihtiraslarından arınmış, uzmanca analizlerin nesnelci söylemine bürünerek ortaya çıkan bu tasavvur, merkezinde yatan iktidar işlemini siler. Dinci siyaseti modernin karşıtı olarak temsil etmek bir iktidar işlemidir çünkü aralarındaki içsel ilişkiyi gizler. *Fundamentalizm*, der Harding, modernist söylemin bir icadıdır. Modernizmin tarihinin bir parçasıdır. "İncil inancı modern söylemlerin icadı değildir, ama fundamentalizm öyledir. *Fundamentalizm* modernizmin tarihinin bir parçasıdır, onun dışında, ona yabancı ve anakronik bir şey değildir. Ölmüş ya da ölmekte olan bir olgu değildir, geçmişe gömülü, özselleştirilmiş, tuhaf bir biçimde ayakta kalmayı sürdüren bir şey değildir."[18]

Talal Asad modernist devlet anlayışlarına özgü benzer bir söylemsel olguyu ele alır. Din, kamusal bilgi, ahlâkî kimlik ve

18 Harding, "Representing Fundamentalism," s. 374, 392.

siyasî süreç arasındaki bağları çarpıtan "modernliğin tarihsel anlatıları"nın "modern ulus-devlet projesinin merkezini oluşturduğu"nu ileri sürer. Örneğin, tarihin zirvesine, "dinin devletten ve bilimden" yapısal olarak "ayrılması sayesinde (çünkü "'din' her zaman ve her yerde aynıdır") batıl inançlardan kurtularak ulaşılacağı şeklindeki yaygın modern inanç "basit bir hikâye"dir. Bu hikâye, der Asad, (kendini bölünmelere ve istikrarsızlığa karşı korumak için) dine sınırlar koyan ve sivil toplumun yapısını ve yurttaş uyrukların yurttaş kimliğini bu inanca göre biçimlendiren modern devletin "stratejik ve idarî disiplinleri" için zorunludur. "[Bu disiplin altına alma çabasının] kapsamı, yoğunluğu ve sürekliliği, modern öncesi zamanlardaki reformcuların hayal edebileceği her şeyi aşmaktadır."[19]

Yani, Harding'in ve Asad'ın bakış açılarından bakıldığında, günümüzün dinci siyaset olgularını geçmişe havale etmek, modernist söylemin bünyesinde yatan ve modern devlet tarafından gerçekleştirilen bir iktidar işlemini temsil eder; bu işlem sayesinde modernist teleolojiler rakiplerini modern dünyadaki meşru siyaset tarihinin dışına yazarak kendilerini güvence altına alırlar. Modernistler dinci siyasetin günümüzdeki kamu hayatından dışlanmış ya da marjinalleştirilmiş olmasını meşrulaştırmak için onu her yerde miadını doldurmuş bir şey olarak temsil ederler. Halliday ve Bill İran'daki radikal İslâmcılığı neden geçmişe ait bir şey olarak temsil ederler? Çünkü bu modernist açıklamalarda, geçmiş, modern söylem tarafından kendi ürettiği şeyi gizlemek üzere icat edilir. Modern söylemin gayet etkili bir biçimde ürettiği bu şey, modernist bir istek, inatçı ötekileri kontrol etme ve onlara boyun eğdirme isteğidir. Kavramların kendilerinde bir iktidar oyunu vardır, ama - ya söylemin iktidardan bağımsız olduğuna inanan ya da bu hikâyeyi kendi tasarılarını gizlemek için kullanan- modernistler bunu saptayamazlar. Sonuçta, değişmesi gerekenin bizler olmadığı; özel alana çekilme gereğini görebilmek için bize "ayak uydurmak", "hızlanmak", "uyum sağlamak" vs. durumunda

19 Asad, "Religion and Politics," s. 3, 11.

olanın onlar olduğu inancını güvenceye alır. Harding'e göre, dinci siyaset modernist söylemin icadı değildir, ama geçmiş onun icadıdır. Geçmiş modernizmin tarihine dışsal bir şey değil, onun bir parçasıdır. Bu geçmiş (seküler modernliğin dinci rakipleri) modern tarihten önce gelmez, onunla birlikte bugüne katılır. Modern araştırmacıların görmeyi başaramadığı, bunun bir iktidar söylemi olarak modernizmin nüfuzuyla doğrudan doğruya bağlantılı olduğudur.

Haliday'in ya da Bill'in İran'daki radikal İslâmcı siyaset hakkındaki anlayışlarını modern iktidar söylemlerinin tezahürleri olarak görüp görmedikleri açık değildir. Ama her ikisi de tarihin, dinin modern yönetime uygun olmadığını gösterdiğine inanırlar ve her ikisinin analizleri de bir iktidar işlemi uygulanarak dinin sürekli siyasetin dışında tutulmasını meşrulaştırır. Bunun siyasî olarak arzulanabilir bir şey olup olmadığı ayrı bir sorundur. Önemli olan şu sorulardır: Halliday ve Bill'in analizleri, kullandıkları kavramları, yana oldukları siyaset için merkezî önemde görüyor mu? Bu kavramlar ve analizler bir iktidar işlemi olarak mı sunuluyor, yoksa kendi tarihsel ilgi ve kaygılarını konu alan önermeler değil de ötekileri konu alan, siyasetten kopuk önermeler oldukları mı varsayılıyor? Harding ve Asad'ın eleştirilerinin gündeme getirdiği bu önemli sorular konuyu derinlemesine ele almadan doyurucu bir şekilde cevaplanamaz. İleriki bölümlerde, Türkiye'nin siyasî dinamiklerini seküler ve seküler-olmayan siyasî iktidar kutupları etrafında yorumlayan araştırmacıların yorumsal ilgileriyle bağlantılı bazı önermelerde bulunacağım.

Modern siyasette dinin yerini konu alan sosyal bilim araştırmalarının "seküler" ve "modern" eğilimlerinin etkisi hakkındaki bu görüşlerden, siyasî araştırmanın seküler ve modern kimliklerinin, genelde modern siyaseti ve özelde dinci siyasetin önemini anlama çabaları üzerinde olumsuz bir etkisi olduğu sonucuna varılabilir. Kamusal hayatın, kimliğin, tarihin ve insanî manzaranın diğer özelliklerinin doğası ve karakteri hakkındaki seküler ve modern varsayımlar, modern siyasette din ile kamusal hayat arasındaki olası ilişkileri karakterize et-

me konusunda fazla tekboyutlu, fazla sınırlayıcı kalmış görünmektedirler. "Sekülarizm" dini siyasette başat bir yer alamayacak bir derekeye indirirken, "modernizm" geçmişe ait her şeyi benzer bir statüye havale etmektedir.

Bu eleştiriler çağdaş seküler ve modern kavrayışların önemli kusurlarının altını çizmelerine rağmen, sekülarizm ve modernizmin genel olarak suçlanması bu kavramları gereksiz yere bütünüyle sorunsal hale getirmektedir. Bu kavramsal şeyleştirmenin yol açabileceği sorunlar, her ikisine de tarihsel açıdan ve yorumlayıcı bir çerçeve içinde bakıldığında açıkça ortaya çıkar. Bu çerçeve içinde, her iki kavram da sadece sorunlu bir anlamı değil, birçok tartışmaya açık anlamı ifade eder. Modernliğin geleceği, sosyal bilimlerin temel kaygılarından biri olmayı sürdürdüğü için, biz burada, yerinde ama belki biraz fazla genelleştirilmiş eleştirilerde ihmal edilmiş olan bazı anlamları öne çıkarma ihtiyacının altını çizeceğiz. Siyasî araştırmasının seküler ve modern kimliğine karşı olan güçlü akımlar göz önünde bulundurulduğunda, seküler ve modernin yorumsal önyargılarımızı biçimlendiren anlamlarına özel bir dikkat göstererek, modern siyaset tarihine yönelik beklentilerimiz üzerinde yeniden düşünmemiz gerekir.[20]

MODERN ZAMANSAL BİLİNCİ TARİHSELLEŞTİRMEK

> "Modernlik" sözcüğünü "modern" olma durumundan çok, bilincini tanımlamak için kullanmayı önerdim: İnsanların zaman zaman birçok farklı sonuç yaratacak şekilde kullandıkları bir kavram ya da galiba "gösteren" denen bir şey olarak. Modernlik bir gösteren olduğu gibi, bir dışlayandır da; bizler bir şeye (belki de kendimize), hakkında konuştuğumuz şeyle önceki bir durum arasında bir mesafe yaratmak için modern deriz. Bu önceki durumun neye "modern" deneceğinin ya da ona atfedilen "modernliğin" tanımlanmasında etkili olmaması pek mümkün değildir; bütün bu sözcükler ailesini anlama

20 Bkz. Ross, *Origins*, s. 7.

konusunda, "modern"den neyin dışlandığını, bu dışlanan şeyin hangi geçmişe havale edildiğini ve deneyime hangi geçmiş ve tarih yapılarının dayatıldığını anlamak da genellikle önemli olur.[21]

Ben bu ihtiyacı göz önünde bulundurarak ve iki genel savdan yola çıkarak modernliği, modern olmaktan farklı bir biçimde yeniden ele almak istiyorum:

1. Geçmişte ve bugün birçok modernlik varolmuştur ve varolmaktadır, modernlik siyasetine katılan birçok insanın hayatında anlamlı bir yeri olan birçok modernlik vardır ve modernlik böyle çoğul bir biçimde kavranmalıdır. Modernliği farklı bir biçimde anlamamız ve başkalarını, (felsefî ve ideolojik olarak) kendi kendilerini dışlıyorlarmış gibi görünseler bile modernlikten dışlamak yerine, kendilerini nasıl anlıyorlarsa öyle anlamaya çalışmamız gerekir. Kökten farklı ideolojik yönelimleri olan siyasî aktörler, modern olsunlar olmasınlar, modernliğin siyasetine katılır ve bu siyaset tarafından biçimlenirler ve bu bağlamda taşıdıkları önem, hangi ölçütlere başvurulursa başvurulsun, azımsanmamalıdır.

2. Son zamanlarda aldığı yaralara rağmen, sekülarizm dünyada canlı bir siyasî proje olma konumunu sürdürmektedir (tıpkı dini öne çıkaran siyaset gibi). Gelgelelim, bu siyasî proje genellemeye müsait değildir. Dinî fikirler (ya da daha genelde, vicdan ve gelenek meseleleri), kurumlar, pratikler ve siyaset arasındaki ilişkileri tanımlama girişimleri tarafından farklı şekillerde oluşturulur. Ayrıca, modernlik siyaseti bu kutuplar üzerinde odaklanmayı sürdürmektedir ve modernliğin tarihinin karakteri hakkında, bizi siyaset araştırmasında sekülarizmin yeri hakkında yeniden düşünmeye teşvik edecek bir yargıda bulunmak, içinde bulunduğumuz siyasî dünyayı anlamak için şarttır.

Benim yorumum esas itibariyle modernin ve modernliğin anlamları üzerinde odaklanıyor. Farklı ideolojik yönelimlere sahip olan modernistlerin, postmodernistlerin, premodernistlerin ve gelenekçilerin hepsinin de ona katıldığını söylemek

21 Pocock, "Modernity and Anti-Modernity," s. 47-48.

dışında modernliğe açık bir içerik vermekten kaçınacağım. Modern olmak ile modernliğin dinamiklerini ve önemini kavramaya çalışmak arasında önemli bir fark vardır.

Modernlik hakkında, modern bilince sahip olanlar gibi -yani, geniş bir biçimde tasarlanan modern-öncesi bir dönem ile şimdi arasındaki geçişe işaret eden bir dönem olarak- düşünmeye alışmışızdır. Geçişin niteliği bağlama bağlı olarak değişir: Bu belki ileri fizik ve doğa bilimlerinde kazanılmış kavrayışların ürünü olan teknolojinin kullanımıdır; belki eski istikrarlı ve tecrit edilmiş toplulukları köklerinden koparıp yeni bir geleceğe fırlatan kentleşmedir; belki daha fazla yurttaşlık hakkı ve özgürlüğünün elde edilmesidir; belki de ataerkil ya da patrimonyal ilişkilerin yerine "hukukî-rasyonel" ilişkilerin (Max Weber'in ideal-tipleri) geçmesiyle otorite ilişkilerinde meydana gelen değişikliktir. Geçişin başat nedeni ne olursa olsun, moderni ve ona bağlı olarak da modernliği, eskinin sonuna ve yeninin başlangıcına işaret eden, tarihteki imtiyazlı bir dönem olarak düşünürüz.

Gelgelelim modernliğin bütün katılımcıları modernlik hakkında bu terimlerle düşünmezler. Bu zaten bütün modernistlerin tarihsel olarak kendilerini anlama biçimleriyle de tutarlı değildir. Bu içgörüler, her iki kavramı da tarihsel olarak tartışmaya açık ve farklı biçimlerde inşa edilmiş kavramlar olarak gördüğümüzde ortaya çıkar. "Modern" tartışmaya açıktır, çünkü üzerinde kendini modern olarak gören herkesin anlaşabileceği tek bir modern tanımı yoktur. En önemlisi, bu anlaşmazlığın temeli sadece dilsel değil, siyasî ve tarihseldir. Modernlerin seçtikleri çağın dış hatları ve modern-olmayanla ya da modern-öncesiyle kurdukları ilişkiler de bağlamlara göre değişir.[22]

"Modern"in anlamının değişkenliği, sözcüğün etimolojisinde de gözlenebilir. "Modern", tanım gereği zaman içinde yapı-

22 "Özleri itibariyle tartışmalı kavramlar" konusunda bkz. W. B. Gallie, *Philosophy and Understanding* (New York: Schocken, 1968); MacIntyre, "Is a Science of Comparative Politics Possible?"; MacIntyre, "Essential Contestability," s. 1-9; Gray, "Contestability of Social and Political Concepts," s. 333-348; William Connolly, *The Terms of Political Discourse* (Lexington: Heath, 1974).

lan bir ayrıma karşılık gelir. Kök anlamı "bugün" ya da "bugüne ait"tir ve "düne ait" olandan yapılan zamansal bir ayrıma işaret eder. Üstü kapalı olarak bir çağ değişimi anlamı taşır. Açık olmayan şey, bu değişimin içeriğinin nasıl anlaşılması gerektiğidir. "Bugüne ait", "düne ait" olanın artık ortadan kalktığı anlamına mı gelir (yani, gerçekleşen değişim eskinin yeni tarafından "olumsuzlanmasını ya da aşılmasını" gerektirir mi)? Yoksa, "düne ait" olan "bugüne ait" olan içinde önemini korur mu (bünyeye dahil etme yoluyla gerçekleştirilen diyalektik bir aşma ya da bir devamlılık mı söz konusudur)? Yeni sonsuza kadar yeni, eski de sonsuza kadar eski midir? Yoksa, yeni yalnızca, eskiye geri dönecek bir süreç içindeki bir âna mı karşılık gelir?[23]

Bu sorulara verilen çeşitli cevapları kapsayan, tarihsel anlamda farklı modern bilinçler vardır. Yukarıda ele aldığımız modern bilinçten önce, "modern" başka anlamlara geliyordu. Jürgen Habermas'ın belirttiği gibi, Aydınlanma'ya kadar "'modern' terimi, Avrupa'da, tam da yeni bir çağ bilincinin kendini eskilerle kurulan *yeni bir ilişki* yoluyla oluşturduğu dönemlerde -ayrıca, eskiliğin bir tür taklit yoluyla *tekrar ele geçirilecek* bir model olarak görüldüğü yerlerde- tekrar tekrar ortaya çıkmıştır" (vurgu sonradan eklenmiştir). Habermas da, Schabert de "modern"in, bu anlamda, ilk kez 5. yüzyılda yeni Germen Hıristiyan bugününü Romalı geçmişten ayırt etmek için kullanıldığını söylerler. Schabert, Büyük Theodor'un tarihçisi Cassiodorus'un *antiqui* ile *moderni* arasında ayrım yapan ilk kişi olduğunu ileri sürer. Cassiodorus moderni, eskinin "kesintisiz süreklilik" hatlarını netleştirmek üzere yenilenmesi olarak görüyordu. Modern, "eskinin kültürel gelenekleri içindeki bir kopuş" değil, "eskinin yeniden ele geçirilmesi ve yenilenmesiydi."[24]

Seküler bir geçmişin (kendi eskatolojik zaman anlayışı olan) dinî bir bugünün hazırlayıcısı olduğu şeklindeki mo-

23 Bkz. Osborne, "Modernity is a Qualitative Not a Chronological Category," s. 73.

24 Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, 42; Schabert, "Modernity and History I," s. 9.

dern fikri, modern zihinlere tuhaf gelecektir şüphesiz. Ama modern kimlikler, kadim geçmişimiz içinde birçok farklı şekilde inşa edilmiş ve kavranmıştır. Schabert ve Habermas'ın gözlemlerinin ötesine geçip, S.N. Eisenstadt'ın antikite öncesi dönemin Mihver Çağı* öncesi medeniyetleri üzerinde yaptığı çalışmalar ışığında, bu eski "modernler"in zamanı nasıl gördüklerini de ele alabiliriz. Bu pagan kültürler, der Eisenstadt, zamanı bugün bizim yaptığımız gibi geçmiş, bugün ve gelecek diye bölümlere ayırmıyorlardı. Zamanı, "temel boyutlar -geçmiş, bugün, gelecek- arasındaki farkın çok belli belirsiz dile getirildiği", döngüsel bir şey olarak görüyorlardı. Mihver Çağı medeniyetleri -Eski İsrail, İkinci Yahudi Milletler Topluluğu, Hıristiyanlık, Eski Yunan, Zerdüştçü İran, İlk Dönem Çin İmparatorluğu, Hinduizm ve Budizm ve İslâm (İslâm Mihver Çağı'nın ötesine de uzanır)- zamanda, Mihver-öncesi medeniyetlerin görmediği bir ayrılma görüyorlardı. Bu da büyük ölçüde, Mihver medeniyetlerinin gündelik dünyanın zamanını aşkın ya da üstün dünyanın zamanıyla uzlaştırma ihtiyacını hissetmelerinden kaynaklanıyordu. Bu proje hâlâ bizimledir. 5. yüzyıldaki modern kavramı, sadece pagan geçmişle bir ilişki kurma girişimi değil de, Hıristiyanlığın (büyük Mihveri seleflerini izlerek) koyutladığı eskatolojik/ilerlemeci tarih anlayışına yönelik eleştirel bir meydan okuma olabilir miydi?[25]

Pocock'a göre, bu Hıristiyan anlayışları İsa'yı ilk modern olarak görüyorlardı, yani moderne Cassiodorus'tan farklı bir anlam yüklemişlerdi. "İsa'nın hayatının, hem 'antikite'nin hem 'Eski Ahit'in -hem Grek-Roma siyaseti, edebiyatı ve felsefesinin- hem de Yahudi hukuku, akti ve fedakârlığının, kutsal ve dolayısıyla seküler tarih içinde aşılmasına karşılık geldiğine inanılıyordu." Bu tarihsel bakış açısı, zamanla, Hıristiyanlık içinde rakip gelenekler doğurdu -önce *via antiqua*, sonra da

(*) Mihver Çağı, M.Ö. yaklaşık 700-400 arasında, dünyanın çeşitli yerlerinde (Yunanistan, Mısır, İsrail, Hindistan, Çin) zihinsel ve toplumsal dönüşümlerin gerçekleştiği, arkaik uygarlıkların düzeninin değiştiği dönem - e.n.

25 Eisenstadt, *Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, 2; *Origins*'i yine Eisenstadt'ın "Cultural Tradition," s. 443-505 yazısıyla karşılaştırın.

via moderna. Bunlardan ilki ilahî buyrukları antik felsefeyle uzlaştırmaya (Thomas Aquinas'ın yapıtları bu çabanın en özlü ifadesidir), ikincisi ise inayetin başlangıçtaki saflığını sadece iman yoluyla korumaya çalışıyordu. *Via moderna*, papanın Hıristiyan Kilisesi'ni gaspetmesine tepki olarak, Ockham'lı William'la birlikte ortaya çıktı. Bu Hıristiyan modernleri inayetin başlangıçtaki kaynaklarına dönmeye çalışıyorlardı. Bu modern görüş, geçmişle kendisi arasındaki ilişkiyi de bir olumsuzlama ve aşma ilişkisi olarak değil, yeniden ele geçirme ve yenileme ilişkisi olarak görüyordu.[26]

Pagan söylem içinde geçmişle bu bağı koruyan alternatif anlayışlar ortaya çıktı ve bu dönemin Hıristiyan modernlerine katıldılar. Cassiodorus'un modern kavrayışı ölmedi. Pocock, "ortaçağı icat eden" ve belki de "'barbarlığın zaferi' ile 'din' arasında bir bağlantı gören" ilk akım olan Rönesans neopaganizminde bu kavrayışı görür. Hıristiyanlığın Grek ve Latin ekümeninde kurumsallaşmasının barbarlığa yol açtığı söyleniyordu. Bu yeni paganizm kendi eskileri taklit etme projesini Hıristiyan *via*'larından ayırt etmek için "ortaçağ"ı icat etti. Pocock'a göre, "çağdaşlar kendilerini 'eskileri' taklit etme, geçmeye çalışma ya da aşma fırsatına en sonunda sahip olan 'modernler' olarak tarif edebiliyor ya da kendilerinden önce yaşamış olanları ya da bunu yapmayı hâlâ başaramayanları 'modernler" olarak itham edebiliyorlardı; ancak her iki durumda da, ilahî din öncesi, 'pagan' ya da 'seküler' antikite taklit edilmiş oluyordu."[27]

Bu tarihsel içgörülerin ilginç içerimlerinden biri de, farklı yönelimleri olan modernlerin (kendilerini tarihsel olarak aynı zamana ait görmeseler bile) kronolojik olarak ortak bir zaman içinde yan yana varolmuş olduklarıdır. Bu son kez de olmayacaktır. Pocock bu ânın önemini, modernliğin anlamını kavramaya çalışanların perspektifinden şöyle anlatır: "Kendilerine 'modern' diyen iki restorasyonist itki ilahî din. 'Geriye dönüş'

26 Pocock, "Modernity and Anti-Modernity," s. 48-59.

27 Pocock, "Modernity and Anti-Modernity," s. 49.

imkânı, ya ilahî din öncesinde ve o olmaksızın ortaya çıkmış klasik retorik ve felsefede ya da ikinci ilahî din tarafından oluşturulmuş ve yalnızca ona geri dönerek bulunabilecek inayet kaynaklarında aranabilirdi... Birbirlerinden hiç mi hiç hoşlanmayan neopagan filozof ile ateşli *antinomianist* aynı yolun yolcusu olduklarını görebilirlerdi. Geç dönem Latin insanlarının kafalarındaki üst-tarihsel çerçeveler çok farklı ve çelişkili, 'modernliğin' anlamı son derece problematikti."[28] 1800'lere gelindiğinde bu iki modernliğin 16. yüzyıl uzantıları gelişerek modernliği oluşturmuşlardı.

Zamandan ve eski modern anlayışlarından asıl kopuşun ilhamı doğa bilimlerindeki gelişmelerden geldi. Schabert eskileri aşmayı amaçlayan Rönesans paganizmindeki ilk halinden 18. yüzyılın Aydınlanma düşüncesindeki olgunluğuna varana dek modern bilincin bu yönünün haritasını çıkarır. Neopaganizm, Rönesans düşünürlerinin, zamanın geçişinin hakikate doğru ilerleme (*veritas filia temporis*) anlamına geldiğini iddia ettikleri zaman ortaya çıkmış olan bir eğilimi, tarihi geçmişten tedricen uzaklaşma olarak görme yönündeki belirgin eğilimi yarattı. Bilimlerdeki gözle görülür ilerlemelerden etkilenen bu düşünürler cüretli bir biçimde "Biz [eskilerden] daha fazlasını bilebiliriz," diyorlardı. Francis Bacon bunu "çağımızdan... antik dönemde olanlardan çok daha büyük şeyler beklememiz makuldür," diyerek ifade ediyordu. Keza, Jean Bodin "bilim ve sanatların eski mucitleri"nin çabaları karşılığında teşekkürü hak ettiklerine inanıyor, ama "arkalarında bizlerin bitirip torunlarımıza aktaracağımız yarım kalmış birçok şey de bıraktıkları"nı belirtiyordu. Bodin şöyle diyordu: "Meseleye dikkatle bakılacak olursa, bizim yaptığımız icat ve keşiflerle eskilerin yaptıkları kıyaslandığında bizimkilerin açık üstünlüğü söz konusudur. Nitekim, Doğa'ya ait her şey arasında mıknatıstan daha harika bir şey olmadığı halde, eskilerin ne ondan ne de nasıl kullanılabileceğinden haberleri vardı: Kendilerini Akdeniz havzası ile sınırlamak zorundaydılar, oysa çağdaşlarımız

28 Pocock, "Modernity and Anti-Modernity," s. 50.

her yıl dünyanın etrafında dolaşmak üzere yelken açıyorlar, hatta yeni bir dünya bile kurdular."[29]

17. yüzyılın sonunda, nihayet modernin eskiyle hiçbir ilişkisi kalmadı. Modernler bağımsız bir yol izlemeye başladılar. Hobbes'la Descartes'ın bazı kitaplarını Latince yerine kendi dillerinde yazmış olmaları anlamlıdır. Bu da gösteriyordu ki "bundan böyle soyut düşünceler bile 'modern' dillerle ifade edilebiliyordu, dolayısıyla 'eskiler'in dilinden vazgeçilebilirdi."[30]

Rönesans neopaganizmi bu eğilimlerin kapsamını genişleten Aydınlanma düşüncesi içinde olgunlaştı: Varlığın yaratıcısı olarak Tanrı'nın yerine insan geçti; Hıristiyanlığın ahlâkî söyleminin yerine seküler ölçütler geçti; mitlerin yerine evrensel hakikatler, tanrısal düzenin yerine doğa karşısındaki araçsalcılık geçti. Aydınlanma'nın düsturu -(başkalarına karşı sorumluluğumuzun farkında olan bizler) akıl sayesinde bilgi sahibi olabilir ve dünyamızın durumunu iyileştirmek için harekete geçebiliriz- yeni bir modern bilinç doğurdu. Schabert'e göre, çeşitli alternatifler vardı: "Kuşkusuz, Bossuet ve Vico tarih sürecini yine ilahî takdir açısından betimleyebilmişlerdi. Ama onların sesleri, artık tarihi, ilerlemeye duydukları inanç açısından yorumlayarak dünyaya içkin bir *histoire de l'histoire** keşfeden Fontenelle ve Voltaire gibilerin sesleri tarafından bastırıldı. Avrupa düşüncesinin modernliğe bu çağ açıcı geçişinden modern bilinç biçimi ortaya çıktı."[31] Bu modernlik anlayışı modern kavramının ayrılmaz bir parçası olan dönem ayrımını yeniden üretti, ama bunu modern ile modern-öncesi arasındaki zamansal ilişkiyi değiştirerek yaptı. Zaman bir ok, hatta yukarı doğru giden bir spiral haline geldi ve toplumlar ok üzerindeki yerlerine göre değerlendirilebilir hale geldi. Kullanılan ölçütler nispeten basitti: Bilimlerden yararlanan toplumlar moderndiler ve geleceğe yönelmişlerdi, yararlanmayanlarsa

29 Bacon ve Bodin'in sözleri şuradan alındı: Schabert, "Modernity and History I," s. 13, 11.

30 Schabert, "Modernity and History I," s. 15.

(*) Histoire de l'histoire: (Fr.) Tarihin tarihi - e.n.

31 Schabert, "Modernity and History I," s. 16-17.

geçmişe aittiler ve cehalet içinde, durağan bir hayat yaşıyorlardı. Aydınlanma'nın anti-modernist, muhafazakâr eleştirmenlerini Habermas'tan önce püskürtmüş olan Peter Gay, Aydınlanma'nın modern eğilimini şöyle yorumluyordu:

> Aydınlanma düşünürleri, genelde bilginin bilgisizlikten üstün olduğunu, toplumsal sorunların dua, tevekkül ya da sabırla Tanrı'yı bekleme yoluyla değil, yalnızca araştırma ve analize dayalı eylemler yoluyla çözülebileceğini, aklın fanatizmden üstün olduğunu, aklın duyguyu hesaba katıp ona göre hareket etmesi gerektiğini ve gerçekliği ancak rasyonel araştırma kavrayabileceği için araştırmanın önüne konan engellerin, ister din, ister gelenek, ister felsefî dogma engelleri olsun, her zaman zararlı olduğunu savunuyorlardı.[32]

Geleneksel geçmiş ile Aydınlanmacı bugün arasındaki zamansal ilişkiye dair bu kavrayış, Schabert'in ima ettiği gibi, Aydınlanma düşüncesi içinde de tartışmasız kabul edilmiş değildi. Pocock, İngiliz ve İskoç modernliklerini göz önünde bulundurarak, akıl ile din arasında ya da inanç ile araştırma arasında açık ve zorunlu bir ikilik inşa etmenin sakıncalarına dikkat çeker. Burada da görüldüğü gibi, modernliğin tarihi birçok modernist kategorinin gösterdiğinden daha karmaşıktır. İngiliz ve İskoç Aydınlanması din ile modern hayat arasındaki ilişki konusunda birbirinden farklı görüşleri bünyesinde barındırıyordu.

Pocock, şu noktayı kaydeder: 1700'lere gelindiğinde "din savaşları ve Püriten Devrim seçkinlerin bilincinde, 'inanç'ın mümkün olan her türlü yolla kültürün ve toplumun seküler disiplinlerinin sınırları içinde tutulması gerektiği yolunda kesin bir kararlılık doğurmuştu." Modern bilimin "yeni felsefesi" işte bu bağlam içinde ortaya çıkmıştı. Ama bu felsefenin etrafında toplanan seçkinler hiç de bütünüyle seküler sayılmazlardı.

> Bu [yeni felsefeyi] zihnin doğayı ve tarihi zaptedecek güçlerinin radikal bir özgürleşmesi olarak görmeye alışmışızdır; ama

32 Gay, "Enlightenment in the History of Political Theory," s. 377.

bunu muhafazakâr bir şey olarak, metafiziğin ve inancın, deneycilik ile ampirizmin koyduğu sınırlara indirgenmesi olarak görmek de aynı ölçüde geçerlidir. Newton bilimi; Anglikan, Ermeni ve Lutherci din adamlarınca da, en az akademilerde ve salonlarda gördüğü itibarı görmüştü. Onlara göre bu bilim, Yaratıcı'nın yarattıklarında içkin olmayıp ondan ayrı durduğunu (tersini savunmak, 'inanç'ın en üst noktasını oluşturuyordu) ve yarattıklarını, insan zihninin kendi kendine koyduğu sınırlar yoluyla ulaşılabilecek yasalarla yönettiğini gösteriyordu. Aydınlanma hareketi büyük ölçüde muhafazakârdır, çünkü otoritenin zorunluluğunu akılla temellendiriyordu... *Philosophes* nasıl kutsal olanı seküler olana tâbi kılmaya çalışıyorlarsa, din adamları da Kelâm'ı Ten'e uydurmaya çalışıyorlardı.

Yani, bu modern dünya-tarihsel anlara seküler-olmayan kişiler de seküler olanlar kadar katılmışlardı. ("Teolojik modernizm" bu seküler-olmayan modernliğin sürekliliğini ifade eder. Modern olan tarihsel olarak seküler olana indirgenemez.) Yalnız da değillerdi. Gelenekçi ya da modern-öncesi (veya modern-olmayan) diye tanımlayabileceğimiz ve dönemin koyu dindarları olarak düşünebileceğimiz başkaları da gelişmekte olan siyasî konfigürasyonlarla bir arada yaşıyor ve bunlara karşı çıkıyorlardı. Genelde modernliğin ve modern siyasetin doğuşu olarak gördüğümüz süreçte, aynı dönemi paylaşan alternatif hayat ve siyaset biçimleri, kamusal hayatın oluşmakta olan temelleri üzerinde yan yana varoluyor, işbirliği yapıyor ve çatışmalara giriyorlardı. Bunların her birinin siyasî önemi, hepsinin paylaştığı bağlamın dışında anlaşılamaz. Zamanımızda modernliği önemli ölçüde tayin etmiş olan daha modern seküler ve teolojik iki hareket bile bu modern gelişmelere farklı anlamlar yüklemiştir.[33]

Teolojik olmayan modernistlere göre, zamanın geçişi doğa üzerinde (bir zamanlar yalnızca tanrıların kontrol edebileceğine inanılan şeyler üzerinde) kurulan kontrolün çeşitlenmesi anlamına geliyordu. Bu kontrol kamu hayatının hem anlaşıl-

33 Pocock, "Modernity and Anti-Modernity," s. 52-53.

ması hem de yapılanması üzerinde belli sonuçlar yarattı. Tanrı ve hatta her türlü değer yargısı kamusal politika değerlendirmelerinden uzak tutulabilirdi. Kamu, aklın münhasır sahası haline gelecekti. Kutsiyetçi modernistler için, bu kamu anlayışı "kendi muhafazakâr dinsellik talepleriyle hiçbir biçimde çelişmiyordu." Din kişisel bir mesele haline gelmişti; doğru tasarlanan bir siyaset bu ihtiyaçla tutarlıydı. Gelgelelim, bu bakış açısından siyaset anlamlı bir şey değildi, çünkü "seküler"di ve "dinî" bir çerçeve içinden (ya da bir tarihte-iman çerçevesi içinden) bakıldığında da zaten öyle olması gerekirdi. Aslında bu ikisi birbirlerini karşılıklı olarak pekiştiriyordu: Doğru dinî terbiyenin yurttaşa faydası dokunabilirdi. "Kendini özelleştiren birey sınırlarını ve yaratıcının kendisi üzerindeki otoritesini kabul ediyor ve [*iman etmiş* olduğu için] kendisinin içkin ruhun aracı olduğuna inanmıyordu." Modern (denen türden) bir siyasetin, hatta inanç meseleleriyle siyaset meselelerini birbirinden ayıran bir siyasetin zorunluluğunu kabul etmek için, Tanrı'yı ya da hayatın-içindeki-inancı günlük siyasî hayattaki anlamdan koparmak gerekmez. Tanrı'nın hayat içindeki önemi tarihsel olarak -Hobbes ve Locke'tan sonra Batı'da- bu tür bir kabulün temelini oluşturmuştur.[34]

Neopagan, seküler İskoçlardan Kuzey Amerikan siyaset bilimine uzanan tarihsel çizgi, modern siyaset biliminde Aydınlanma'nın yerine ilişkin değerlendirmemizin hem kapsamını hem de sınırlarını gösterir. Siyaset bilimciler, kamunun selameti için, başta koyu dindarlar olmak üzere her türden "fanatik"in "aşırılıkları" ve hezeyanları karşısında başvurulabilecek (Adam Smith'in deyimiyle) panzehirler bulmayı amaçlamışlardır. Bilim -özellikle de pozitivist ve neopozitivist biçimleri- doğru olamayacak kadar iyi görünmektedir, hatta belki de öyledir: Bilim "kendini ideolojinin karşıtı olarak tanımlamakla kalmaz, ideolojiye son vermeyi de vaat eder." Bilimin doğruluk iddiaları ve en son buluşlarının insanlar arasında ve tarihte yarattığı bölünmeler modern siyaset bilimleri içindeki cazibelerini sürdür-

34 Pocock, "Modernity and Anti-Modernity," s. 53.

mektedirler. Ama bu biçimiyle bilim insanların neyin doğru olduğunu düşündükleri hakkında (belki bilimin özel bir doğruluk iddiası olduğu dışında) pek bir şey söylememiştir hiçbir zaman. Bilimsel doğruluk sayesinde hem insan hayatının tikel özelliklerine (özellikle de -kamusal ve özel- hayata sahip olduğu anlamları veren kavramlara) yabancı kalır, hem de bu yabancılığı modern projenin bir parçası olarak meşrulaştırırız.[35]

Tarihte bulunduğumuz noktadan ve hermenötik bir çerçeveden bakıldığında, Aydınlanma'nın bu şekilde temellük edilmesi yanlışlarla doludur. Tedricî ilerlemelere rağmen, siyaset bilimciler anlamanın önyargılardan kurtulabileceğine inanmayı; seküler-olmayan, alternatif ve çağdaş kamusal yaşama tarzlarını geçmişe havale etmeyi ve siyaseti özünde seküler meseleler olarak görülen meselelere (mesela, çıkar ortaklığına, sermaye birikimine) indirgemeyi sürdürüyorlar. Modernleşme teorisi -bu teori 1950'lerde ortaya çıkmıştır ve hem öncesinde hem de sonrasında farklı modernlik anlayışları gündeme gelmiştir- yukarıdaki her bir öncülün en kaba (yoksa en parlak mı demeli?) ifadesi olmuştur ve hâlâ da öyledir. İçinde bulunduğumuz durumun olumsallığını kabul etsek bile, başka herkesin de olup bitenleri bizim gibi görmeye başlayacağını bildiğimize güvenebiliriz. Leonard Binder, hâlâ başat durumda olan çoğulcu çerçeveyi betimlerken şunları yazmıştır: "Siyasî özgürlük bu sürekli değişme kapasitesi olarak tanımlanır, tıpkı siyasî gelişmenin sürekli değişmeyi isteme arzusu ve aydınlanmışlığı olarak tanımlanması gibi. İnsanın neden sürekli değişmek istediği sorusuna verilen cevap, dünyanın, doğanın, yaratılmış olan her şeyin sürekli değişmekte olduğudur. Sürekli değişmemek cehalete batmış olmak demektir... refaha ancak değişerek ulaşılır. Dünyadan yabancılaşmışlık ancak sürekli değişen bir dünyaya uyum sağlanarak aşılabilir."[36] Sorun, *değ*-

35 Bkz. Farr, "Political Science and the Enlightenment of Enthusiasm," 65; Taylor, "Introduction," Taylor, *Human Agency and Language* ve Hawthorne, *Enlightenment and Despair*; pozitivist ve neopozitivist formlara dair daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. 2. bölüm.

36 Binder, "Natural History of Development Theory," s. 7.

şimi gerçeklik olarak gören ve dolayısıyla modernliğe katılan herkesin aynı "olumsallık" anlayışını paylaşmamasıdır. Özbilinçli modern araştırmacılar, modernliği hem farklı modernliklerden hem de hayattaki sürekli değişimlere verilen geleneksel-temelli, ama dinamik karşılıklardan oluşan ve çok daha hararetli tartışmalara açık bir gerçeklikler kümesi olarak görecek biçimde kendi tarihsel önyargılarını yeniden ele alabilecekler midir?

MODERNLİĞİ YENİDEN DEĞERLENDİRMEK

Modernliği yalnızca eskiden yeniye örüntülere dayalı bir geçiş olarak düşünmek, bu kavramın işaret ettiği çekişmenin, yani kamusal hayatın oluşumu üzerinde sürdürülen çekişmenin gölgede kalmasına neden olur. Modernliğe genelde damgasını vuran şeyin, bazıları belli tip geçişleri içerdiği halde, bazıları da içermeyen karmaşık değişimler olduğunu görebilmek için, çok katı bir geçiş nosyonuna dayanmamak gerekir.

Örneğin, hukukî-rasyonel ve patrimonyal otorite ilişkileri arasında varolabilecek çeşitli zamansal ilişkileri ele alalım. Weber bu "ideal tipler"i, geleneksel ve modern bağlamlardaki hiyerarşi ilişkileri arasında görülen farkları bulgulamak amacıyla yaratmıştı. Mesela, modern otorite ilişkilerinde üstlerle astlar arasındaki yeterlilik [*competence*] alanlarının gayri şahsi, ama öznelerarası olarak bilinebilen kuralların hükmü altında olduğunu ileri sürüyordu; oysa geleneksel otorite ilişkilerinde bu alanlar muğlak, değişken ve üst konumlarda olanlar tarafından *ad hoc* biçimde tanımlanmaya tâbidirler. Sosyal bilimciler tarihsel ve siyasî açıklamalar yaparken her iki tipten de yorumlama konusunda çok yararlanmışlardır.

Ama, söz konusu tipler arasındaki keskin karşıtlıklar göz önüne alındığında, bunlar arasındaki zamansal ilişkiyi nasıl tasavvur etmek gerektiği sorusu gündeme gelir. Uzun yıllar, geleneksel olanın ortadan kalkıp yerini modern olana bırakacağını varsaydık. Modernliğin "yerine geçme-yoluyla-geçiş" modelinin özü budur. Değişim bütün bütün paketler halinde,

homojen bir biçimde tasavvur edilmiş toplumların heterojen bir biçimde tasavvur edilmiş tedricî gelişme aşamalarından geçmesiyle meydana gelir. Siyasî araştırma alanında, birçok kişi sosyokültürel dinamiklerin değişmesinin, tedricî değişim eyleyicileri işlevini görecek (hem bürokratik hem de girişimci/burjuva) yeni modernleştirici sınıflar ortaya çıkaracağını varsaymıştı. Bu sınıflar, eski otorite ilişkilerinin üzerine inşa edilmiş olduğu yapıları tahrip etmeyi, yıkmayı ve onların yerine geçmeyi hedeflerinden biri sayan modern ulus-devletler kuracaklardı. Bu süreç içinde de, eski bağlılıkların ve geleneksel yapılar için zorunlu olan atfedilmiş karakter özelliklerinin yerini yeni ulus-devlete duyulan bağlılık alacaktı. Eskiden geleneksel toplumsal dünyanın âdetleri tarafından hapsedilmiş olan birey özgürleşip yeni modern devlette bir katılımcı ve yurttaş haline gelecekti. Hatta, modern kurum ve fikirlerin ilerleyişi geleneksel otorite ilişkilerini değiştirirken John Stuart Mill'in "Özgürlük ile Otorite arasındaki mücadele"si sahneye konacaktı.[37]

Bu varsayım, geleneksel toplumların modernleşmeyle ilintilendirdiğimiz süreçlerin getirdiği hızlı değişimlerle (ya da sermaye birikimi ve sınıf oluşumuyla) başa çıkamayacağı tezine dayanıyordu. Bu varsayımın temelsiz olduğu ortaya çıkmıştır. Pocock, yeterince anlaşılmamış olduğunu düşündüğü bir noktayı vurgulayarak, gelenek olarak ele alınmış olan şey "kendi içinde 'geleneksel' sözcüğünün anlattığından çok daha karmaşık bir diyalektik barındırıyordu" der. Aslında, Weber'in geleneksel çerçevesi içindeki çeşitli yapısal ve kültürel dinamikler ele alındığında görülür ki, patrimonyal ideal tipe az çok yaklaşan herhangi bir sistem (belki de kendini savunma teknolojilerine bağlı olarak) büyük bir dinamizm sergileyebilmektedir. Patrimonyalizmin yerini, otorite ilişkilerinde ya da beklentilerde adamakıllı herhangi bir değişim olmaksızın neopatrimonyalizm alabilir. Öte yandan, hukukî-rasyonel

37 Tarihsel geçişler hakkında bkz. Sewell, "Three Temporalities," ve Tilly, *Big Structures*. "Ulus-devlet" inşasında yerine geçme dinamiğine ilişkin bir değerlendirme için bkz. Migdal, *Strong Societies and Weak States*.

bürokrasiler, araçsal-rasyonel davranışlar yönünde adamakıllı herhangi bir dönüşüm olmaksızın, bünyelerinde patrimonyal ilişkiler barındırabilirler. Ayrıca, modern toplumların tam anlamıyla dinamik oldukları ya da olacakları fikri de eleştirilerle karşılaşmıştır. Weber'i okumuş olanlar, onun, yapısal ve kültürel olarak hukukî-rasyonel varsayımlarla kurulmuş bir toplumun bir "demir kafes" haline gelme tehlikesiyle karşılaştığı şeklindeki tezine aşinadırlar; bu kafeste, geleneksel tipteki keyfî yönetimden kurtulmanın yerini, kuralların baskısı alır (sorumlu olan belli bir kişi yoktur, ama kimse özgür de değildir; postmodernizm modern hayatın bu yönünün bir ifadesidir).[38]

Her iki sistemin de değişimi bünyesine uydurabilmesi benim amaçlarım açısından önemlidir. Değişim, eskinin yerine yeninin geçmesine değil, eski ile yeninin birbirine karmaşık bir biçimde eklemlendiği, hepsi de değişimi yaşayan bir dizi özgül oluşuma yol açar. Belki de korunanların sayısı değişenlerden fazladır (Gadamer). Tek bir genel yafta, karmaşık dinamikleri aktarmaya yetmez, çünkü çeşitli modern anlayış ve yapılar geleneksel olanlarla kesişir, onları yorumlar ya da onlara yaklaşırlar; geleneksel anlayış ve yapılar da bünyelerinde modern olanları barındırır, onları yorumlar ya da onlara karşılık verirler vs. Bu dinamik artık postmodern anlayış ve yapıları da kapsamaktadır şüphesiz. Bağlama özgü dinamikler ne olursa olsun, hızlı bir yerine geçmenin söz konusu olmadığı açıktır. Aslında Weber bile tahakküm biçimlerindeki geçişleri muğlak ve değişken gelişmeler olarak nitelemişti. Bunun bir nedeni geleneksel yapıların değişimle başa çıkabilmeleri, bir diğer nedeni de bu yapıları oluşturan anlayışların yok olup ta-

38 Pocock, "Modernity and Anti-Modernity," 56. "Eski" varsayımları çürüten literatüre dahil bazı çalışmalar şunlardır: Rustow, "Near East"; Rustow, "Turkey" ve *A World of Nations*; Bendix, "Tradition and Modernity Reconsidered"; Rodolph ve Hoeber Rudolph, *Modernity of Tradition*. Neopatrimonyalizm ve patrimonyalizm hakkında bkz. örneğin, Christopher Clapham, *Third World Politics: An Introduction* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985). Ayrıca bkz. Randall ve Theobald, *Political Change and Underdevelopment*, 1. ve 2. bölümler.

rihe karışmak yerine yeni ve değişen biçimler içinde etkili kalmalarıdır.[39]

Yani modernlik eskinin yerine yeninin geçmesi değildir. Modernlik, (bazıları yeni "sabit" ilişkiler de içeren) yeni ilişkiler geliştirme sürecidir, özgül nitelikleri *a priori* ya da genel olarak yeterince betimlenemeyecek olan bir süreçtir. Modernlik süreçlerini şekillendiren tarihsel etkenler büyük bir çeşitlilik gösterdiği için, bu süreçler ancak bağlamsal olarak anlaşılabilir. Bu şekilde kavranan modernlik herhangi bir büyük anlatının zirvesi değildir; büyük anlatılar arasındaki, bütün katılımcıların farkında olduğu çatışmaya işaret eder. Katılımcıların bunun farkında olmasının nedenlerinden biri de, kimsenin değişim olmayacağını varsayamamasıdır. Ayrıca, bu farkında olma işini de çok çeşitli biçimlerde yaparlar: Tanrı'ya inanarak ya da inanmayarak, zamanı, tarihi, iktidarı, bugünü, geçmişi, geleceği, yenilikleri, ilerlemeyi, belleği, rasyonaliteyi, kurumları, ideolojileri, sahici siyaseti, bilimi, (başka şeylerin yanı sıra) birbirleriyle ve evrenle kurdukları ilişkiyi tanımlayarak ve bu tanımlar hakkında tartışarak. Hepsi de modernliğe, değişimin gerçekliğinin ve ona karşılık verme ihtiyacının farkında olarak katılırlar. Niccolo Macchiavelli modern siyasetin ilk düşünürü olabilir: Çünkü Macchiavelli kamusal hayatın inşasının kısmen insan, kısmen de *fortuna* [talih - ç.n.] işi olduğunu ve kamusal hayatın niteliği hakkındaki tartışmaya katılan oyuncuların özgürlüğe ya da tamaha iman etmiş olabilecekleri gibi Tanrı'ya ya da Grek erdemlerine iman etmiş de olabileceklerini fark etmişti. Oyuncular bugünün ya da geçmişin çerçevesi içinde hareket edebilirlerdi.[40]

Üstelik, modernliğin katılımcıları bu dinamiğin farkındadır-

---

39 Max Weber, "Domination by Economic Power and Authority" Lukes, *Power,* s. 32. Eskinin yerini sistemsel değişikliğin alması açısından, üretim tarzları ya da toplumsal formasyonlar kavramlarıyla düşündüğümüzde de aynı şey geçerli olacaktır; krş. Ernesto Laclau, "Feudalism and Capitalism in Latin America," *New Left Review* 67 (1971); Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (Londra: Verso, 1979); Laclau ve Mouffe, "Post-Marxism Without Apologies."

40 Bkz. Terence Ball, "The Picaresque Prince: Reflections on Macchiavelli and Moral Change," *Political Theory* 12, no. 4 (1984): s. 521-37.

lar. Bu farkındalık, modernliğin işaret ettiği dönemsel değişim için bizzat kendilerinin kullandıkları çeşitli ölçütler (ya da "temel farklılıklar") içinde ifade edilir:[41] Alçak/yüksek, irrasyonel/rasyonel, cahil/bilgili, ilkel/medenî, düşmüş/kurtarılmış, karanlıkta kalmış/aydınlanmış, gerici/ilerici, kapalı/açık, tutsak/özgür, batıl zihniyetli/açık fikirli vs. (Dinci olsun olmasın, alternatif çağdaş siyasî olguları geçmişe havale etme eğilimini en iyi açıklayan şey, katılımcıların ideolojik ya da teorik bağlılıklarından çok, gerçek iktidar ilişkileri üzerinde sürdürülen mücadele olabilir pekâlâ.) Modernliği yalnızca bu tür ikiliklerle düşünürsek, terimlerin birine fazla ağırlık verdiğimiz için diğerinin önemini ihmal edebiliriz. Bu değerlendirme ölçütleri analitik önemi olan ölçütler haline gelebilir. Fred Halliday ile James Bill'in bugünün dinci siyaset olgularını geçmişe ait geleneksel bagaj olarak görmelerinin nedeni budur. Kronolojik açıdan benzer olguları zamansal olarak ikili bir dizi tarihsel ölçüte göre değerlendirerek tarihsel olarak başka bir zamana ait şeyler olarak okurlar. Bu değerlendirme kısmen, bir dönem terimi olarak modernin taşıdığı anlam tarafından belirlenir.

Gadamerci terimlere başvuracak olursak, bu değerlendirme Halliday'le Bill'in önyargısını oluşturur. Halliday'in sonradan, yaptığı analizin bu önyargıdan kaynaklanan bazı hatalar sergilediğini kabul etmesi yorumun niteliğini aydınlatır. Söz konusu önyargı Halliday'in yaptığı yorumu, İran siyasetini anlatırken farkında olmadığı biçimlerde inşa etmiş ve yönlendirmişti. Ama bu önyargı, İran'daki olaylar, yani devrimde İslâmcı bir grubun zafer kazanması sayesinde görünür hale gelmişti. Söz konusu önyargının içeriği -özgül türde bir seküler modern önyargı- birçok açıdan teorik olarak incelenmiştir. Bütün bu perspektifler -bunlar da önyargıların yönlendirmesi altındadırlar-, seküler ve dinci olgulara ilişkin incelemelere yönelik yaklaşımımızı yeniden değerlendirebileceğimiz bir sürece katkıda bulunurlar. Gadamer haklıysa, bütün önyargılarımızı yeniden ele alamayız, almayı da amaçlamamalıyız, zira önyargılarımı-

41 Heller, "Modernity's Pendulum," s. 1.

zın çoğuna doğrudan ulaşamayız. Ama tahrik edilmiş olanları yeniden ele alabiliriz. Ayrıca bunu yapmamız da gerekir, çünkü aksi takdirde, kurucu anlamları kavrama ve başkalarının kavramsal hayatlarına dair yeni bir anlayışa ulaşma perspektifinden bakıldığında, önyargının farkına varmak hiçbir işe yaramamış olur. İnceleme konusu yaptığımız kişilerle konuşmamız gerekir. Kendimize bu konuşma içinde anlayışlarımızı değiştirme imkânı vermemişsek, kavrayış imkânlarımızı genişletememişizdir; aslında, Gadamer'in de vurguladığı (benim de bir sonraki bölümde üzerinde duracağım üzere) hiçbir şey anlamamışızdır. Dile getirmek istediğim nokta basit. İster bir başka köktendinci devrimle ister yeni bir sekülarizm anlayışıyla ilgilenelim, Halliday'in ilk yapıtlarının sergilediği tipten seküler modern önyargının ürünü olan dışlamacı tavrı tekrar etmemize gerek yoktur. Her zaman birşeyleri dışlayacağız şüphesiz. Mesele, bir şeyleri dışlayıp dışlamadığımız değil. Mesele, modernlikteki siyasî imkânları açıklama konusunda takındığımız tavrın belli yönlerini değiştirip değiştiremeyeceğimizdir, çünkü değiştirmek anlamanın esasıdır. Modern siyasetin çoğul gerçekliklerini açıklayabilmek için modern siyasî imkânlar hakkındaki yargılarımızı yeniden ele almamız gerekir.

Mesele basitçe, geleneğin, modern siyasetin meydan okuyuşunu tam anlamıyla açıklayabilmek için bugün (belki de kültürel -geleneksel- bir değişken olarak) yeniden ele geçirilmesi gereken geçmişi nitelemeye yetmemesi değildir. Modernistlerin, bireyin yüksek keyfî otoriteye karşı korunmasını, açık bir topluma ve daha meşru iktidar düzenlemelerine giden yolda atılmış bir adım olarak görmelerinin yanlış olması da değildir. (Modern olmak, bizler yeni adına mücadele verirken eski usullerin bir kenara atıldığı yeni bir çağı muştulamaktır.) İran devrimi, insanın gelenek kavramı hakkındaki düşünce biçimini değiştirmesi ile siyasî tarihin izleyeceği yolla ilgili beklentilerini değiştirmesi arasındaki farkı aydınlatmıştır. Geleneği daha önce sahip olacağına hiç inanmadığımız bir öneme sahip olacak şekilde yeniden tasavvur edebiliriz. Yani, elimizdeki değişkenlerin kapsamını genişletebiliriz. Ama modern tarih anla-

yışımızda geleneğe yer açabilir miyiz? Dünyanın dört bir yanında yükselişe geçmiş görünen dinî gelenekçiliği değişime verilen anlamlı bir karşılık olarak görmekle, (Bill'in yaptığı gibi) hızlı sosyopolitik değişime karşı başvurulan bir sığınak olarak görmek arasında önemli bir fark vardır. Her iki durumda da, gelenek siyasî ortamın devamlı bir özelliği olarak görülebilir. Ama ikinci yaklaşım geleneksel açıdan anlamlı karşılıkların uygunsuz olduğu şeklinde bir varsayımı ifade eder. Gelenekleri modern dünyada neredeyse yeri olmaksızın sürmekte olan şeyler olarak görmekle modern dünyadaki alternatif, çağdaş yaşam biçimleri olarak görmek arasındaki farktır bu.[42]

Dolayısıyla, çeşitli modernist ve modernist-olmayan beklentiler, kendisinin ayrılmaz bir parçası olan ihtilafı ortadan kaldırmayan, aksine açıklayan bir modernlik tablosu içine yerleştirilmelidir. Modernliğin geçmişini ya da geleceğini yerine geçme-yoluyla-gerçekleştirilen-bir geçiş olarak düşünmek, onun bir ihtilaf anına karşılık geldiğini görmemizi önler. Evet, her şey değişmiştir ve en yüksek beklentileri karşılayacak ölçüde daha da değişebilir. Ama meydana gelen değişim, eskinin alışkanlık ölçüsünde yerleşmiş ve hiçbir zaman sabit olmayan sistemi içinde meydana gelmiş bir değişimdir. Geçiş *beklentisine girmek* yanlıştır, bu hem (savunucuları için de eleştiricileri için de) modern modele karşılık gelmeye başlayan sürekli, tekçizgili, evrimci geçiş için, hem de daha küçük ölçekteki geçişler için geçerli bir tespittir. Değişimi ve ihtilafları gözlemek daha verimli bir tavırdır. Örneğin, kadınların kamusal hakları büyük ölçüde ataerkillikle verilen savaşlar içinde kazanılmıştır, ama ataerkillik (çeşitli biçimler içinde) kadınlar ile erkekler arasındaki neredeyse bütün ilişkileri oluşturmaya devam etmektedir. Kadınların hakları için verilen savaş bitmemiştir, belki de hiç bitmeyecektir. Bir toplumun bütünüyle başka bir topluma dönüşümü içindeki bir âna karşılık gelen modernlik basit bir geçişten ibaret değildir. Böylesi bir geçişin zorunlu olduğuna inanmak için bir gerekçe yoktur. Modernlik, geçişin

42 Bkz. Springborg, "Politics, Primordialism and Orientalism," s. 185-211.

ve değişimin mümkün olduğunun farkında olmaktır -ve bu, kamusal hayatın kuruluşu üzerindeki tartışmaya katılan herkesin paylaştığı ve dikkatlerini yönelttiği bir farkındalıktır. (Bu farkındalık içinde, yeni "sabit ilişki" biçimleri ortaya çıkacağını da beklemek gerekir.) Aslında keyfî yönetimden uzaklaşmaya yönelik olan (hatta belki de keyfî yönetim bağlamı içinde meydana gelen) küçük ve yavaş yavaş gerçekleşen değişimlerden ibaret olan bir şeye, yerine geçme-yoluyla-gerçekleşen-geçiş gibi bir büyük anlatıyı dayatmak gerçekte olup bitenleri görmeyi engeller. Keza, gelenek anlayışımıza modernleşme şemasındaki tek sorun olarak bakmak, gelenekseli geçici bir biçimde modernle yan yana koyan tarihsel beklentiler kümesinin tamamının, modern siyaset tarihinin niteliği hakkında beslenen yetersiz ve bilinçli bir önyargı olduğunu gözden kaçırmak olur.

Sırf modernliğin katılımcıları ortak bir tarihleri olduğunu (ya da aynı zamansal dünyayı paylaştıklarını) düşünmüyorlar diye, modernliğin siyasetini anlamaya çalışırken bizlerin de aynı şeyleri düşünmemiz gerekmez. Bunu yapmak yalnızca, tarihi kapama ya da modernliğe son verme riskine girmek demek değil, aynı zamanda katılımcının inancının her koşulda geçerli olduğu fikrine de eleştirellikten uzak bir biçimde teslim olmak demek olur. Buna teslim olmak ise araştırmayı kapatmak ve sadece aradığımız şeyi değil, aynı zamanda incelikli ve nüanslı (ve önemlerini, ancak onları görmeye hazırsak anlamaya başlayabileceğimiz) başka kavramsal ve kurumsal imkânları da bulabileceğimizi hesaba katmamak olur. Katılmadığımız ya da kendi bugün projelerimiz içinde önem vermediğimiz şeyleri geçmişe havale etme ya da önemsiz görme şeklindeki modern geleneğe çok uzun zamandır bağlı kaldık. Bu yüzden, bunların ortak bir bugün siyaseti içinde ne kadar önemli olduklarını ya da olabileceklerini gözden kaçırdık. Modernliğin zamansal tarihini, dinci siyaseti (ve/veya seküler siyaseti) geçmişe havale etmeyecek bir biçimde kavrayabilir miyiz?

BEKLENTİLERİ DEĞİŞTİRMEK

Modernlik anlayışımızı oluşturan kavramları yeniden ele alma gereği birkaç mülahazaya dayanıyor. Bu sonuç bölümünde bu mülahazalardan dördünü tartışacağım.

Bunların ilki, modernliğin tek bir ölçüte ya da örüntüye indirgenemeyeceği şeklindeki, giderek daha çok kişi tarafından paylaşılan genel bilinçtir. Bu, modernlikte *hiçbir* anlaşılabilir örüntü ya da Charles Tilly'nin deyişiyle öne çıkan kronolojiler olmadığını iddia etmek anlamına gelmez. Ama, modernliği çeşitli imkânlardan oluşan bir şey olarak görme gereğini bir kez daha vurgulamak anlamına gelir. Tilly, değişimin "genel bir süreç olarak değil, birbirleriyle kurdukları bağlantılar büyük ölçüde değişkenlik gösteren çok farklı süreçler için kullanılan geniş kapsamlı bir isim olarak" görülmesi gerektiğini ileri sürer. Keza, Einsenstadt da modernliğin, farklı modern medeniyetlerin, "modernliğin öncüllerine ilişkin farklı kapsama ve yeniden yorumlama tarzlarının; ona verilen farklı tepkilerin ve çeşitli modern kurumsal örüntü ve dinamiklerin" farklı farklı simgesel ve kurumsal gruplaşmaları olduğunu vurgular. Modernlik hakkındaki kolektif yargılarımızın, temelsiz tarihsel beklentilerin de beslediği tek-boyutlu dışlayıcılığı artık gözden geçirilmelidir.[43]

Öğretici bir örnek olarak, Tilly toplumsal evrimci düşünceden kaynaklanan ve tarih ve siyaset araştırmacılarının da paylaştığı bir beklentiyi, modern tarihin kaçınılmaz sonuçlarından birinin, toplumsal süreç ve yapıların tedricen farklılaşması olacağı beklentisini ele alır. Tilly farklılaşmanın "önemli değişim süreçlerinden biri" olduğuna katılır, ama şunu da ekler: "Çağımızdaki temel değişikliklerin çoğu beraberinde farklılaşmanın ortadan kalkmasını getirmiştir, bazı temel değişiklikler için de farklılaşma ikincil niteliktedir, hatta söz konusu değildir." Kanıt olarak da dilsel standartlaşma, kitlesel tüketim ve dinî yayılmacılığı [*diffusion*] gösterir. Siyasî tarihin

43 Tilly, *Big Structures*, s. 12; Eisenstadt, *Origins and Diversity*, s. 10.

bir sonucu olarak farklılaşma, modern tarihin olası birçok sonucundan biridir. Belli özgül bağlamlarda geçerli bir süreçtir, ama hiçbir şekilde genel olarak geçerli sayılamaz. Tilly alternatif olarak, siyasî tarihin sonuçları olarak soyut belirli süreçleri gösteren çok geniş bir nosyon önerir. Bu nosyon beklentilerimizi genişleterek, -bazıları farklılaşmaya, bazıları standardizasyona, bazıları da farklı formülasyonlara yol açan- çeşitli süreçleri yeni ortaya çıkan modern süreçler olarak görmemizi sağlar.[44]

Bu da bizi modernlik anlayışımızı yeniden değerlendirmenin bir ikinci nedenine götürür. Eğer görüşlerimizi değiştirmezsek, modern siyasete din ağırlıklı katılımın, yani benim dinci siyaset adını verdiğim şeyin önemini ve etkisini yine göremez ve kavrayamaz durumda kalırız. Yukarıda aktardığımız eleştirilerden, modern siyasette din hakkındaki kolektif yargılarımızın yeniden incelenmesi gerektiği sonucuna varılabilir. Yine de, siyaset bilimi alanındaki -bu sayfalarda eleştirilen seküler modernist idealden derin bir biçimde etkilenmiş- birçok kişi, meşru modern siyasetin salt seküler temelleri adını verdikleri şeyden ("seküler" terimi farklı farklı biçimlerde anlaşılsa da) vazgeçmek istemez. Gelgelelim, inanç ile kamusal hayat arasındaki, zaman zaman yakınlaşan ilişkiyi ihmal etmek, hem Doğu'da hem de Batı'da siyasetin değişen anlamlarını ihmal etmek demek olur. Eliot Deutsch din ve normalde modernlikle ilintilendirilen fikirler çerçevesi içinde tanımlanamayan diğer kimlikler arasındaki bağlantıları ortaya koymuştur. Deutsch, bu çerçevenin Doğu'da ve Batı'da ciddi bir biçimde sorgulanmasının, modernliğin sona erdiği anlamına gelmediğini söyler; yine de "Batı'nın modernlik anlayışlarının 'tekil vizyonu'nun ötesine geçmenin vurgulandığı açıktır." Günümüzün tarihi, der Deutsch, bütün toplumların "Batı'da

44 Tilly, *Big Structures*, s. 12. *Thesis Eleven* dergisinin editörlerinin yazdığı gibi: "Modernleşme artık Parsons'cu evrimciliğin, tarihsel materyalizmin ya da Leninist pratiklerin kalıbından dökülmüş haliyle kalkınmayla eşanlamlı olarak görülmemelidir. Modernleşme daha çok, geçmişte olduğu gibi bugün de birbiriyle sık sık çatışmaya giren çokboyutlu bir dizi deneyim ve dünya-yönelimini veya kültürü gösterir" (33 [1992], iii).

modernliğin anlamı"na katkıda bulunacak çok şeyleri olduğunu göstermektedir.[45]

Richard Rorty daha da ileri giderek, Batı'nın (ve dolayısıyla modernliğin Batı'daki anlamlarının) "tamamlanmış bir nesne" olmadığını söyler. Rorty, "son zamanlarda 'Batı'dan bizim de katıldığımız süregiden, meraklı bir macera gibi değil de, uzaklaşıp belli bir mesafeden inceleyebileceğimiz bir yapı gibi bahsetmeye hevesli oluşumuz"da, bir türlü kaybolmak bilmeyen, "rahatsız edici bir özselcilik eğilimi" teşhis eder. Batı -seküler ve dinci- "imkânlarını tüketmiş değildir." Daha somut bir şekilde söylersek, din ile siyaset arasındaki ilişkilerin anlamı dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi burada da sürekli değişim geçirmektedir. Örneğin, Polonya'da, komünist rejimlerin önde gelen muhaliflerinden Adam Michnik "Voltaire'den beri Avrupa'da solun alametifarikası olmuş düşünsel anti-klerikalizm"i eleştirir. Martin Jay, Lyotard ve postmodernizm hakkında değerlendirmelerde bulunurken şu saptamayı yapar: "1968 olayları sonrasındaki hayal kırıklığı atmosferi içinde...Fransa'daki en dikkat çekici gelişmelerden biri, Yahudiliğin mirasına yeni bir değer yüklenmesiydi." Kuzey Amerika'da, din ve inançla ilgili sorunların modern yönetim için ne kadar merkezî bir yeri olduğunun anlaşılmadığı tek bir gün bile geçmez. Bu sorunlar yalnızca radikal dinci eylemlerle ilgili değildir, aynı zamanda dinin, sosyal yardımlardan yararlanan kişilerden "şamanizm, büyü ve mucize" işlerine dalmış kişilere kadar son derece geniş bir alanı kapsayan farklı kamusal dışavurumlarını da ilgilendirir.[46]

---

45 Deutsch, "Preface," Deutsch, *Culture and Modernity*, s. xii-xiv. Dolayısıyla, yukarıda ele aldığımız Jeffrey Isaac'inki gibi tepkileri modernlik siyasetinden çıkarmak gereksizdir. Isaac'in postmodern duyarlılığı, modernlikte din ile hayat arasındaki ilişki konusunda salt Batı'ya özgü görüşü yansıtır.

46 Rorty, "Philosophers, Novelists and Intercultural Comparisons," 4, 14; Larry Wolff, "Review" (Adam Michnik'in *The Church and the Left* adlı kitabının eleştirisi), *New York Times Book Review*, 21 Mart 1993; Martin Jay, "Lyotard and the Denigration of Vision in the 20th Century French Thought," *Thesis Eleven* 31 (1992), s. 35; Joe Barnhart, "The Incurably Religious Animal" *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, ed. Emile Sahliyeh (Albany: State University of New York Press, 1990), s. 31.

Başlıca dinin İslâm olduğu yerlerde dinin önemi kesinlikle vurgulanmaktadır. "Darü'l-İslâm"daki insanların hayatlarında, tarihte-inancın [*faith-in-history*] gerçek, kamusal bir önemi vardır. Buralarda yapılan siyasî araştırmalarıyla gittikçe genişleyen literatürde, İslâm'ın her türlü tezahürünü geçmişe havale etme şeklindeki eski seküler ve modern alışkanlıkların ötesine geçme gereği vurgulanır. Bu literatür, Maxime Rodinson'ın, bir zamanlar yalnızca prekapitalist (ya da premodern) ekonomik sistemlerle bağdaşabileceği düşünülen İslâm'ın kapitalizmle bağdaşabileceği yönündeki tezinin çok ilerisine gider. Bugün, Sünni radikaller Protestan radikallerle, Şii ulema da Kalvinist vaizlerle karşılaştırılmaktadır. Saad Eddin İbrahim'in, İslâmcı eylemciler arasında kent yoksulları ya da geleneksel ekonomik kesimlerin mensuplarının yanı sıra birçok bilim ve mühendislik öğrencisinin de bulunduğunu gösteren araştırmasına sık sık referans verilmektedir. Bu önemlidir, çünkü bilimsel eğitim görmüş gençlerin seküler modern bir geleceğe giden yolu açacak yeni bir orta sınıf oluşturacaklarına inanan sosyal bilimcilerin tarihsel beklentilerine aykırı düşmektedir. Bu sınıfa mensup kişiler bilim, ticaret ya da siyasette oynadıkları role gittikçe daha fazla tarihte-inanç perspektifinden bakmaktadırlar.[47]

Ancak modern siyasette İslâmcıların görüşlerine bir yer açan bir modernlik anlayışına duyulan ihtiyaç, yeni orta sınıf teorileri formüle etme ihtiyacından öte bir şeydir. Artık İslâm'ı tarihte kendisine uygun tek bir yer olan bir sisteme indirgeye-

47 Bkz. Ellis Goldberg, "Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism," *Comparative Studies in Societies and History* 33, no. 1 (1991), s. 3-35; Said Amir Arjomand, "Religion, Political Order and Societal Change," *Current Perspectives in Social Theory*, ed S. G. McNall (Londra: JAI Press, 1985), s. 1-15; Saad Eddin Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodology and Preliminary Findings," *International Journal of Middle East Studies* 12 (Aralık 1980), s. 423-453. Kurucu sınıf dinamiklerine ilişkin tartışmalar konusunda bkz. Manfred Halpern, *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa* (Princeton: Princeton University Press, 1963); Richards ve Waterbury, *A Political Economy of the Middle East*; daha genelde Islâm hakkında bkz. Esposito, *Islam* ve Eickelman ve Piscatori, *Muslim Politics*, 1996.

meyiz. Çağdaş İslâmî ortamlarda yaşayan bazı Müslümanlar beklentilerimize uymayacaklardır. Hisham Sharabi köktendincilerin "Batı kaynaklı olmayan bağımsız yorum ve araştırma" üzerindeki ısrarlarını vurgular. Bu ısrarla Batı'da modernlik için birden fazla model geliştirilmesi gerektiği şeklindeki iddialar (mesela, Rorty'nin, Batı'nın şu anda bilinmeyen öz-tanımlara zorunlu olarak açık olması gerektiği şeklindeki yorumu) arasında önemli bir kesişme söz konusudur. Abdelvahab el-Affendi'nin "İslâm'ın hayatiyeti ve dinamizmi"ni vurgulayan sözleri ve Rorty'nin tutumlardan oluşan tamamlanmamış bir kompleks olarak Batı fikri gibi iddialar hem kronolojik hem de tarihsel olarak eşzamanlıdır. Bunlar çeşitli tarihsel güçlerin, modernlik siyasetindeki sürekli değişen bağlamlara verdikleri karşılıklardır. Bu nitelikleriyle de, modernliğin, üzerinde bütünüyle mücadele edilen karakterini temsil ederler.[48]

Ne demek istediğimi netleştirmek için şunu söyleyeyim ki, anlayışımızı, bütün dinci liderleri modern görecek ölçüde genişletmek gibi bir amacım yok. Böylesi bir genelleme, modernlik üzerindeki mücadelenin aktif katılımcıları arasındaki önemli tözel ve felsefî ayrımları bulanıklaştırır. Ancak, tezlerimin, dincileri salt geçmişin kalıntıları olarak değil, modernlik tartışmasının katılımcıları olarak görmemizi sağlamak gibi bir amacı var. Modern siyaseti anlamak için (Quentin Skinner'in verdiği örneği kullanacak olursak), "cadılara inananların bunu" kavranması gereken "belli bir uslamlama zincirini takip ederek yapmış olabilecekleri olasılığını peşinen dışta bırakamayız." Olasılıkları peşinen dışlamak, araştırma yolunu tıkamak demektir.[49]

48 Sharabi, *Theory, Politics and the Arab World*, s. 2; El-Affendi, "Studying My Movement," s. 89.

49 Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, s. 243; "peşinen dışlamak," Richard Rorty, "Cosmopolitanism Without Emancipation: A Response to Lyotard," *Modernity and Identity*, ed. Scott Lash ve Jonathan Freedman (Cambridge: Basil Blackwell, 1992), s. 59 ve Putnam, "French Revolution and the Holocaust," s. 310. Önemli içeriksel ve felsefî ayrımlar yapmak konusunda, Ayetullah Humeyni'nin ideolojisinin karmaşıklıkları hakkında Abrahamian'ın yaptığı analiz ihtiyacımız olan türden çalışmalara iyi bir örnektir; bkz. Abrahamian, *Khomeinism*.

Araştırmanın önünü tıkamaktan kaçınmanın en iyi yolu, modernlik hakkındaki beklentilerimizi değiştirmek -onları önceleri onunla alakasız olduğu düşünülen şeylere açmak- ve sonra da başkalarının kendilerini nasıl tanımladıklarını bu değişikliğin ışığında kavramaya çalışmaktır. (Bu konuyu yorumlayıcı araştırma hakkındaki bir sonraki bölümde ele alacağız.) Görüp yorumlarken bile her zaman bir şeyleri gözden kaçırıp dışlarız; önyargılar her zaman etkisini gösterir. Ancak, bir sonraki bölümde belirtileceği üzere, inceleme konusu yaptığımız kişilere karşı; alternatif, çağdaş, modern bağlamlarda din ile siyaset arasındaki ilişki konusunda dile getirilmiş olan çeşitli iddiaları da, çeşitli modernlikleri de mümkün olduğunca iyi görmemizi sağlayan bir tutum takınmamız gerekir.

Yeniden değerlendirmenin üçüncü nedeni de bu bağlamda ortaya çıkar: Tıpkı modern siyasette dinci siyaset formülasyonları için bir alan yaratmamız gerektiği gibi, neyin seküler olduğu konusundaki beklentilerimizi de yeniden değerlendirmemiz gerekir. Modernliğin yolu, din (ya da daha genelde vicdan meseleleri) ile siyaset arasındaki ilişkiye dair dar bir kavrayış tarafından sınırlandırılmıştır. Bazıları buna sekülarizm ve seküler standart adını vermektedir. Bence, sekülarizmin bazı dışavurumlarına yöneltilen eleştiri yerindedir, ama tıpkı modernliğin dışavurumları karşısında olduğu gibi burada da durağan bir noktada değiliz. Neyin seküler olduğu, sekülarizmle ve onun modernlik içindeki ve sonuç olarak da sekülarizmle ilintilendirilen pratikler, ilişkiler ve kurumlar içindeki farklı tarzlarıyla nelerin kastedildiği, tarihsel olarak birer mücadele konusudur ve çeşitlilik göstermektedir.

Fikir olarak sekülarizm ve pratik olarak seküler kurumsal ilişkiler, tıpkı modernlik gibi, insanların onlar hakkındaki kavrayışları dışında bir anlama sahip değildirler ve modernlik siyasetine katılan birçok kişi de çeşitli sekülarizm anlayışlarına sahiptir. Bu haliyle, sekülarizm modern siyaset içinde sürekli değişim geçiren ve yeniden yorumlanan bir gelenektir; dini odak alan katılım tarzları da böyle birer gelenektirler. Gelenek/modernlik ikiliği nasıl geleneklerin ve modernliklerin

çoğulluğunu yakalayamayacak ölçüde darsa, din/sekülarizm ikiliği de dinleri ve sekülarizmleri anlayamayacak kadar dardır. Tarihsel beklentilerimizi açarken, dini ya da sekülarizmi bir yana atmamız gerekmez. Tarihte inancı ve (dinî olsun olmasın) *vicdanı* modern devletin siyasetiyle, ekonomiyle vs. uzlaştırmaya uğraşan siyasî aktörlerin bugün, geçmişte ve gelecekte yaptıkları ve yapacakları formülasyonları ele almamız gerekir. Aslında, kamusal olarak ifade edilen çok çeşitli muteber dinî teori ve pratik olduğu göz önünde bulundurulursa, ayakta kalabilecek, bağlama özgü seküler siyasî imkânları gözden kaçırmanın bedeli ağır olabilir. Bu formülasyonları görüp anlayabilmeye açık olmamız gerekir.

Bu çalışmanın dayandığı temel inançlardan biri, zamanımızda verimli bir siyaset kavrayışı geliştirebilmek için sekülarizm kavramının can alıcı önem taşıdığı yolundadır. İçinde bulunduğumuz modern durumun bir parçası, modernliğe damgasını vuran mücadeleyi/çatışmayı/işbirliğini görmekse, dinî olmayan ve canlı sekülarist gelenekleri de modernliğin katılımcıları olarak görmemiz gerekir. Modern devletlerde dinin yeri hakkındaki giderek dehşetengiz bir hal alan sorularla hesaplaşacaksak, bu yerin farklı bağlamlardaki büyüklüğü ve içeriği karşılaştırmalı araştırmaların konusu olmalıdır.

Sekülarizmin hayatiyetinin bir örneği, Ortadoğu'da dinci siyasetin taşıdığı büyük önemi de göstermiş olan bir araştırmacının çalışmasında bulunabilir. İbrahim, Ortadoğu'da İslâmcı siyasete yönelik küçük ama önemli karşı çıkışlar olduğunu belirtir. Bu gözlem, İslâmcıların özgür seçimlere dayanan siyaset içinde "seferber etme ve talepleri dile dökme sanatları"nı sürekli olarak nasıl geliştirmiş olduklarından bahseden bir çalışmada yapılmıştır. İbrahim başarılardan olduğu kadar başarısızlıklardan da ders alınmış olduğunu belirtir.

> [İslâmcılar] seçimleri kazanmak için kendi çevrelerinden daha geniş çevrelere hitap etmenin gereklerini de öğrendiler. Mısır'daki Müslüman Kardeşler bu dersi, *1992'de eczacılar odasındaki bir ara seçimi* kaybettiklerinde öğrendiler ve *on yıl*

> *içinde aldıkları bu ilk yenilgiyi olgunlukla kabul ettiler* [vurgular sonradan eklendi]. Eczacılar odası örneği, İslâmcıların ilerleyişinin yalnızca meslek kuruluşlarında değil, daha geniş siyasî bağlamlarda da geriye çevrilebilir olduğunu gösterdi. Ürdün'de, İrbid'de İslâmcıların 1990'daki seçimlerde ezici bir üstünlük sağlamalarından iki yıl sonra böylesi bir tersine dönüş yaşandı. Cezayir'de FİS'in [İslâmî Kurtuluş Cephesi] kazandığı göz kamaştırıcı zafer bile, 1990'daki belediye seçimleri ile 1991 Aralık'ındaki parlamento seçimleri arasında FİS'in 1 milyon oy kaybettiğini gizliyordu.[50]

Kanımca, bu gelişmelerin, İbrahim'in sözlerinin ima ettiği gibi, tarihsel bir tersine dönüşe karşılık geldiği net değildir. Bu meydan okumaların meslek örgütleri bağlamında yapılmasına rağmen, muhalefetin kimliği de net değil. Bu bağlamlarda farklı farklı yönelimleri olan sekülerleştirici hareketler vardır: Yeni meslekî sekülerleştirici hareketlerin yanı sıra, "kendi bağımsız perspektifini oluşturmak için... Batı biliminin ana gövdesinin ötesine geçmeye" çalışan yeni seküler kültürel eleştiri hareketleri de söz konusudur. Her halükârda, eldeki bulgular basit bir dinci güç gösterisinden daha karmaşık bir şeyler olduğunu ima etmektedir. Bu bağlamda birbirimizi dinlemeye ve dinî inanç ve pratikler (ve vicdan ve kültür meseleleri) ile siyaset meseleleri arasında ilişki kurmanın alternatif, çağdaş, seküler biçimlerini dikkate almaya açık olmamız gerekir.[51]

Siyaset araştırmaları, özellikle de siyaset teorisi ve karşılaştırmalı siyaset alanındaki araştırmalar, bu yeni formülasyonları ve bunların dayandıkları çok-tarihli silsileleri kavrayarak modern siyaset hakkındaki düşüncelere önemli katkılarda bulunabilir. Ama eğer engelleyici adını verdiğimiz türden önyargılardan hareket etmeyi sürdürürsek -ya da önyargılarımızı nötr bir bakış açısı arayarak paranteze almaya çalışırsak- elimizde kala kala hayal edilebilecek en dar anlamıyla önyargılar

50 Ibrahim, "Special Report" s. 304.

51 "Seküler kültürel eleştiri hareketleri..." Sharabi, *Theory, Politics and the Arab World*, s. 2.

kalmış olur. Modern siyasî hayattaki kritik mücadelelerin önemli boyutlarını gözden kaçırırız. Hannah Arendt'in insan varoluşunun derinliğinin tarih içinde değişim geçiren boyutları adını verdiği şeyi dikkate almamış oluruz.[52]

Yeniden değerlendirme gereğinin dördüncü nedeni de burada yatar: İçinde bulunduğumuz -alternatif, çağdaş tarz ve formülasyonlarla paylaştığımız- tarihsel ânı, modern siyasette insan deneyiminin derinliğini kavrayacak bir biçimde ele almamız gerekir. Bu derinlik, bazılarına aktif bir biçimde karşı çıkmak isteyebileceğimiz çeşitli biçimler alır. Ama siyasî açıklama projemizde başarılı olabilmek için bu derinliği kavramamız gerekir. Genel tezim şu: Yorumlayıcılık karşıtı metodolojik eğilimlerin desteklediği ve artık engelleyici önyargılar adını verebileceğimiz önyargılar, bu derinliği kavramamızı sürekli olarak önlemişlerdir.

Yeniden değerlendirme gereğini özetleyecek olursak: Modernlik, bir yaşam ya da siyaset biçiminin diğerleri üzerinde zafer kurmasını gerektirmez. Modernlik, kavrayışları ve aralarındaki ilişkiler mücadele zemini oluşturan bazen birbiriyle çatışan, bazen bağdaşan, bazen geçici, ama her zaman değişmeye açık olan birçok katılımcıdan gelen çokboyutlu tepkilerden oluşur. Bu modernlik anlayışı, modern siyasetin imkânları ve doğrultuları hakkında geliştirilecek, yeni ve bilinçli bir önyargının temeli olmalıdır. Başkalarının siyasetini açıklamaya ve bunun sorumluluğunu üstlenmeye kalktığımız zaman, beklenmedik şeylere açık olmamız gerekir. Başkalarını modernlik tarihinden dışlamaya değil, bu tarihin içine katmaya hazır olmamız gerekir. Siyasî, ekonomik ve kültürel değişimin sonuçlarının çok çeşitli ve (O'Donnell'la Schmitter'den bir terim alacak olursak) belirsiz [*indeterminable*] olabileceği şeklindeki gerçek, halihazırda mevcut olasılığı göz ardı edemeyiz.[53]

Beklentileri değiştirmek kolay iş değildir. Modern sosyal bilimler modernliğe yönelik yüksek beklentilerle kurulmuşlardı

52 Arendt, *Between Past and Future*, s. 94.

53 Guillermo O'Donnell ve Philippe C. Schmitter, "Introducing Uncertainty," O'Donnell vd., *Transitions from Authoritarian Rule*, s. 1.

ve içinde bulunduğumuz durumu anlamak için bu beklentileri bilmek zorundayız.[54] Bu proje de sekülarizmi ve modernliği, üzerinde mücadele yürütülen ve tarihsel olarak değişebilen kavramlar olarak yeniden tasarlamayı gerektirir. Bir sonraki bölümde anlatılan yorumlayıcı metodolojik dönüşümle birlikte bu yaklaşım, hem modern siyaset tarihini farklı bir biçimde görmemize, hem de hermenötik siyaset araştırmasının bu tarihte oynadığı rolü daha derinden değerlendirmemize yardımcı olacaktır. Charles Taylor, anlama yetisine yönelik hermenötik bir yaklaşım geliştirme gereğini vurgularken, modernliğe ilişkin, kendi deyimiyle saf akültürel bir teori ile kültürel bir teoriyi karşılaştırır. Kültürel teori, akültürel teorinin tersine, başkalarının "kişi, doğa, toplum ve iyi anlayışları"nı dikkate alır.[55] Akültürel teori ise, modernliği anlamanın böyle bilgileri gerektirmediğini varsayar. Bu teoriye göre, modernlik sanayileşme, kentleşme, okuryazarlık gibi büyük ölçekli, nicelleştirilebilir süreçlerin toplamı olarak anlaşılabilir. Taylor'ın iki teori arasındaki farkı betimleyiş biçimi, onun metodolojik düşüncelerinden çok yararlanacağım bir sonraki bölüme iyi bir giriş oluşturuyor:

> Saf akültürel teori, hem yanlış sınıflandırma yaparak...hem de çok dar bir odak kullanarak kendimize ilişkin anlayışımızı çarpıtır ve yoksullaştırır. Başka kültürleri anlama biçimimiz üzerindeki etkileri daha da yıkıcıdır. Modernliğin evrensel olarak geçerli tek bir işlemin ürünü olduğu inancı, Batı dışı kültürlerin bilim, teknoloji ve sanayileşmenin sonuçlarıyla çok çeşitli karşılaşmalarına yanlış şekilde tekbiçimli bir kalıp dayatır. Aydınlanma'nın sunduğu paketten kurtulamadığımız sürece, bütün bu kültürlerin bizim deneyimimizden çıkarılmış belli kültürel değişimlerden, mesela "sekülerleşme"den veya atomcu kimlik biçimlerinin artmasından geçmek *zorunda* olduklarına inanacağız. Kimlik anlayışlarımızı gözden geçirmediğimiz sürece, onların kimlik anlayışlarının bizimkiler-

54 Bkz. Ross, *Origins*, s. 7.

55 Taylor, "Inwardness and the Culture of Modernity," s. 92.

den ne kadar farklı olduğunu ve bu farklılığın "modernliğin" evrensel özellikleriyle bütünleşme biçimlerini ne kadar kritik bir biçimde belirlediğini görmeyi başaramayacağız.

Kısacası, sadece akültürel bir teoriyi esas almak bizi, sosyal bilimlerin günümüzdeki belki de en önemli görevini yerine getiremez hale getirir: Dünyanın farklı bölümlerinde oluşmakta olan alternatif modernliklerden meydana gelen yelpazenin tamamını anlamak. Bu durum bizi, etnosantrik bir hapishaneye kilitler, ne yaptığımızın farkında olmaksızın kendi formlarımızı herkese yansıtmaya mahkûm eder.[56]

Akültürel teori, görünüşteki nesnelliğine rağmen, anlamaya çalıştıklarının perspektifinden bakıldığında, kendi tarafgirliğinin bilincinde olmayan bir "rakip yönelim" gibi görülür. Tıpkı artık "başka"yı "aynı"ya indirgeme lüksümüz olmadığı gibi, geçmişi bugünden dışlama lüksümüz de yoktur. Genelde olumsuzlama ve aşkınlık dayattığımız yerlerde siyasî ve tarihsel ilişkiler görmeyi öğrenmemiz gerekir.[57]

İleriki bölümlerde, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönemlerindeki modernleştirici ve sekülerleştirici düşünce ve pratiklerinin çeşitli yönlerini açıklayarak, günümüzdeki alternatif modernliklerin anlaşılmasına katkıda bulunmaya çalışacağım. Bu bölümde ele alınmış olan belli seküler modern önyargıların, 20. yüzyıl Türk siyasî tarihi üzerindeki etkilerini inceleyeceğim ve bazı tikel olguları burada savunduğum modernliğin tö-

---

56 Taylor, "Politics of Recognition," s. 93.

57 Taylor, "Understanding and Ethnocentricity," s. 132. Hillary Putnam şöyle yazmıştır: "Geleneklerin ve iyi anlayışlarının çatışması kesinlikle devam edecektir. Eğer bu çatışmaya, kendimize ait olmayan değerleri ve iyi anlayışlarını anlama çabası ve uzlaşma isteği eşlik etmiyorsa, söz konusu çatışma bu çaba ve istek tarafından yumuşatılmıyorsa, en korktuğumuz şeyler kesinlikle başımıza gelecektir. Bahsettiğim başarısızlık, başkalarının "değerleri ve anlamları"nı anlama başarısızlığı (James buna 'körlük' der) hakkında James şöyle yazar: 'Kimse bütün idealleri kavrayamaz.' Kimse bunları ha deyince yargılamaya kalkmamalıdır. Birbirlerinin ideallerini kesinlikle bilme iddiası, insan adaletsizlikleri ve zalimliklerinin çoğunun kökeni ve insan karakterinin melekleri ağlatması en muhtemel özelliğidir" ("French Revolution and the Holocaust," s. 311). Keza, White da şunun altını çizer: "Dildeki yaratıcılığımıza, başkalık hissinin korunması da katılmalıdır" (*Political Theory and Post-Modernity*, s. 60).

zel karakterine ilişkin yeniden değerlendirme ışığında yeniden yorumlayacağım. Modernlikteki seküler siyaset olarak kavrayageldiğimiz şeyin kavramsal ve pratik imkânlarına dair anlayışımızı, söz konusu imkânların kurucu karakterini özbilinçli olarak yorumlayıcı bir perspektiften eleştirel biçimde inceleyip açıklayarak açmanın, genişletmenin zamanı gelmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

Siyaset Biliminde Yorumlayıcı Yaklaşım

Sosyal bilimlerin kamusal ve özel şirketler tarafından finanse edilmesini savunan şahsiyetin, yani *uzmanın* mitolojik bir yaratık olduğu ortaya çıkıyor. İnsanlar ona inandıkları sürece, ona da, tek boynuzlu at gibi toplumsal bir varoluş ve toplumsal önem yüklenir. Uzmanın iddiası her zaman şu şekli alır: Yaptığı taksonomik sıralama geleceğin, sıradan eyleyicilerin göremedikleri belirliliğini temsil eder. Böylece toplumsal hayatın yüzeyindeki olguları şu değil de, bu şekilde ele almayı, derin yapılar kavramına başvurarak meşrulaştırır... Peygamber ve papazın zaman zaman toplumsal düzene karşı kendilerinin derin kavrayışlara sahip oldukları iddiasına başvurmaları gibi, uzman ve radikal eleştirmen de benzer bir role bürünebilirler.

— *Alasdair MacIntyre*

Bir konuyu ele alırken asla o konunun doğasının izin verdiğinden daha fazla bir kesinliğe ulaşma beklentisine girmemek, eğitim görmüş zihnin göstergesidir.

— *Aristoteles*

Epigraf: Alasdair MacIntyre, "Is a Science of Comparative Politics Possible?" s. 339; Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, Kitap I iii (New York: Penguin, 1953), s. 64-65.

Gadamer'in hermenötik "anlamanın daha etkili ve daha kesin bir biçimde işleyebilmesi için nasıl düzenlenmesi gerektiğini değil, nasıl gerçekleştiğini araştırdığı" için, Gadamer'in fikirlerini araştırmalarda kullanılacak katı metodolojik kılavuzlar olarak ele almak akıllıca olmayacaktır. Aslında, Gadamer'in siyaset araştırması felsefesi alanındaki tartışmalara yaptığı başlıca katkılardan biri de, anlamanın bütünüyle yöntem tarafından yönlendirilmediğini ve yönlendirilemeyeceğini göstermesidir.[1] Bu görüş, burada fikirlerini ele aldığım yorumlayıcı siyaset araştırması teorisyenlerinin eserlerinde güçlü bir biçimde dile getirilmemesine rağmen, ben buna, siyaset biliminde yorumlayıcı yaklaşımın "sağlam olmadığı varsayılan bir yöntemin karşısına sağlam olduğu iddia edilen bir yöntemin çıkarılması"na karşı direnme eğiliminin temel bir parçası olarak bakıyorum. Yorumlayıcı araştırmada, sağlam yargı gücü, sağduyu ve "belli ölçüde içgörü" vazgeçilmez önem taşır, bunlar da "kaba verilerin toplanması ya da formel akıl yürütme tarzları konusunda eğitimle veya bu ikisinin bir bileşimi yoluyla öğretilebilecek" şeyler değildir.[2]

---

1 Gadamer, anlamanın yöntemle düzenlemenin mümkün olduğuna inanan anlama odaklı filozoflara, yani, Wilhelm Dilthey, Friedrich Schleiermacher ve Emilio Betti'ye karşı bu noktayı özellikle vurgular. Ilk iki düşünürden yapılan seçmeler için bkz. Mueller-Vollmer, *Hermeneutics Reader*, Betti'den yapılan seçmeler içinse bkz. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*; krş. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics*, 1. bölüm ve Bauman, *Hermeneutics and Social Science*, s. 46-47. Gadamer bir yazısında gerekenin "*phronesis* [Antik Yunan felsefesinde, yaşamdan tecrübe ve öğrenme yoluyla kazanılan ve insana arzularını kontrol etme ve rasyonel bir tarzda eyleme olanağı veren pratik bilgelik - e.n.] tarafından disipline edilmiş bir bilimsel yaklaşım" olduğunu söylerken, "bilim tarafından yönlendirildiği varsayılan bir *phronesis*"in olabilirliğini kesinlikle reddeder (Gadamer, "A Letter by Professor Hans-Georg Gadamer", Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, 263).

2 Weinsheimer, *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*, x; "hayli sağlam bir yöntem," Dunn, "Elusive Community: The Political Theory of Charles Taylor," Dunn, *Interpreting Political Responsibility*, 184; Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man," *Philosophy and the Human Sciences*, s. 53.

"Yaklaşım" terimini, siyaset bilimindeki mevcut alternatiflerin (paradigma, araştırma programı, teori, araştırma geleneği, yöntem, program ve araştırma tarzı gibi) taşıdığı metodolojizm imasından kaçınmak için kullanıyorum. Burada tavır, duruş ya da eğilim gibi terimler de uygun düşebilir. Bu terimler, kendisini yöntemin hükmü altında görmemekle birlikte yine de belli açıklama

Yine de, yorumlayıcı siyaset teorisyenlerinin çoğu -yorumlarının yorumdan ibaret olduğunun gayet iyi farkında olmalarına rağmen- yeterli-yetersiz, yerinde-hatalı ve doğru-yanlış kavramlarını korumak isterler. Bunu yaparak, "sırf bir konu hakkında neyin doğru olduğunu keşfetmenin garantili bir yolunun olmaması, bu konu hakkında hiçbir şeyin doğru *olmadığını* göstermez" diyen John Dunn'la aynı fikirde olduklarını gösterirler. Dolayısıyla, doğruluğu, siyasî açıklamaya yönelik yorum talepleri bağlamında anlamamız gerekir. Örneğin, bazen bir konu hakkında neyin doğru olduğunu belirtmek, onun hakkında söylenmiş "yanlış" şeylere karşı çıkmakla aynı kapıya çıkar. Nitekim, -özellikle de siyaset ismi altında toplanan çok çeşitli olguları anlamaya çalışırken- başkalarına dair doğru bir şey söylemenin nasıl mümkün olacağı konusunda "metodolojik olarak hüküm vermeye çalışmak" anlamlı bir şeydir. Ben bu işi, siyasî hayat ve açıklama hakkında bulunan ve yorumlayıcı siyaset araştırmalarına biçim veren varsayımların çerçevesini çizerek yapacağım. Bu varsayımlardan siyasî açıklamaya yön verecek belli usuller (*rules of thumb*) çıkarabiliriz.[3] Bu usuller ne nesnel doğruluk üretecek, ne de doğru ile yanlış arasında nihaî bir ayrım yapmamızı sağlayacaklardır. Ancak, yorumlayıcı açıklamalarla yorumlayıcı olmayanlar arasında ayrım yapmamızı sağlayacaklardır. Yaptığım analizin gösterdiği gibi, ben siyasî hayatı anlama bağlamında yorumlayıcı bir açıklamanın doğruya, yorumlayıcı olmayan bir açıklamadan daha yakın olduğuna inanıyorum. Dunn'ın dediği gibi,

---

hedeflerine ulaşmayı amaçlayan bir yorumlama pratiğine karşılık geliyorlar. Siyaset biliminde metodolojik taleplerin güçlü bir biçimde kurumsallaşmış oldukları düşünüldüğünde, metodolojizmden kaçmaya yönelik her türlü girişim daha en baştan olumsuz hüküm yemiş oluyor. Bütün yorumlayıcı siyaset araştırmacılarının yapması gereken şey, siyaset bilimi metinlerinde epeyce yerleşiklik kazanmış olan bir alışkanlığa, yani yorumlayıcı araştırmayı siyaset bilimindeki alternatif metodolojiler alanına yerleştirme alışkanlığına düşmekten kaçınmaktır. Söz konusu olan alternatif bir yaklaşımdır, alternatif bir yöntem değil. Burada da, Charles Taylor'ın bilim kavramını kullanmasını benzer gerekçelerle eleştirmiş olan John Dunn'ın tutumunu benimsiyorum ("Elusive Community," s. 184).

3 Dunn, "Practicing History," s. 174.

"Sosyolojik ya da tarihsel yöntemin kuralları olamaz; ama çok sayıda kötü tarihçi ve sosyolog olabilir, vardır da."[4]

Yorumlayıcı siyasî araştırmayı göstermek için, önce siyaset bilimindeki yorumlayıcı yaklaşımın çağdaş ifadelerinin arka planına ilişkin bir değerlendirme yapacağım. Yorumlayıcı araştırmanın kavramsal çerçevesi -hakkındaki yanlış anlamalara ve yanlış temsillere rağmen- siyaset bilimi fikri için temel önem taşır. Yorumlayıcı araştırmanın öneminin hâlâ niçin göz ardı edildiği konusunda bazı savlar ileri süreceğim. Yorumlayıcı araştırmaya ilişkin yeterli bir kavrayışın olmayışı, siyasî hayatı anlamayı başaramayışımızla bağlantılıdır. Bunun, siyaset biliminin eleştirel sorumluluklarına dair kavrayışımız için de önemli içerimleri vardır. Yorumlayıcı yaklaşımın varsayımlarını -insan, dil, siyaset ve eleştiri görüşünü- netleştirerek, siyaset bilimcilerin yorumlayıcı bir yaklaşım benimseyerek neler kazanabileceklerini netleştirmeye çalışacağım. Yorumlayıcı araştırmaya bağlı olmak demek, siyasî eylemleri, pratikleri, ilişkileri ve kurumları, yorumlamayla tanımlanacak bir yoldan birbirleriyle temelden bağlantılı şeyler olarak görmeye bağlı olmak demektir. Ayrıca, yorumlayıcı araştırma genelde tarihi, özelde de modern siyaset tarihini çok çeşitli olasılıklardan oluşmuş birer tarih olarak gören anlayışı destekler. Dolayısıyla, modern siyaseti açıklamaya uygundur.

DÜŞÜNSEL BAĞLAM

Yorumlayıcı siyasî araştırma hermenötik denen daha geniş bir geleneğin parçasıdır. *Hermenötik* (*hermeneutics*, Yunancası *hermeneutikos*), yorumu, özellikle de klasik metinlerin ve kutsal kitapların yorumunu konu alan inceleme anlamına gelir. Arkasında yatan fikir sözcükten çok daha eski olmakla birlikte, bu alan dinî metinlerin çelişkili versiyonlarının doğru ve muteber olup olmadıklarını belirlemek üzere geliştirilmişti. Kavram Yunan mitolojisinde, görevi diğer tanrıların ölümlülere

4 Dunn, "Practicing History," s. 175.

gönderdiği mesajları yorumlamak olan Hermes'i çağrıştırır. Hermes'in her iki tarafın diliyle de konuşması gerekiyordu: "Tanrıların niyetini ölümlülere çevirebilmesi, ifade edebilmesi ve açıklayabilmesi için, önce onların ne demek istediklerini kendi başına anlamak ve yorumlamak zorundaydı." Pozitivizm-sonrası dönemin dili odak alışının bir parçası olarak anlamaya ve anlama yoğun ilgi gösterilmeye başlanmasının ardından, Hermes'in görevi değiştirilmiş bir biçimde bütün sosyal bilimler tarafından benimsendi. Sonuçta, son dönemlerde hermenötiğe, aralarında antropoloji, hukuk, edebiyat teorisi, psikoloji, coğrafya ve siyaset biliminin de bulunduğu birçok araştırma alanında ilgi duyuluyor.[5]

Sosyal bilimlerdeki hermenötik, insan tarihine ve kültürüne ilişkin incelemeleri, insan dışı doğaya ilişkin incelemelerden ayırmak isteyen daha geniş bir araştırma geleneğinin bir parçasıdır. Bu ayrım, bilimlerdeki egemen bir düşünce tarzına, insan davranışlarının incelenmesini her türlü doğanın incelenmesinin bir altkolu haline getirmeyi amaçlayan bir düşünce tarzına karşı çıkmak için yapılmıştı. Hem doğa hem de insan bilimlerindeki yaklaşımların gösterdiği çeşitlilik, bugün bu ayrımın kesinliğini yitirmesine yol açmıştır. Ancak, bu ayrım ilk kez önerildiğinde, insan dışı doğanın incelenmesinde hegemonya kurduğu iddia edilebilecek olan model, Comte'cu sosyolojiden kaynaklanan metodolojik doğalcılıktı (ya da pozitivizm). Bu model, toplum incelemesinde (özellikle de sosyoloji ve siyaset biliminde) doğa bilimlerinin metodolojik ve nomolojik başarılarını taklit edebilmeyi uman sosyal bilimciler arasında gittikçe artan bir rağbet gördü. Ayrıntılı olarak üzerinde duracağım gibi, sosyal bilimlerde metodolojik doğalcılık ölmüş değildir. Modelin gördüğü rağbet genelde azalmış olmakla birlikte, temel varsayımlarının çoğu -kırk elli yıldır felsefî uslamlamalarla çürütülmüş olmalarına rağmen- (genellikle si-

5 Bkz. Bauman, *Hermeneutics*, 7; Mueller-Vollmer, *Hermeneutics Reader*, I. Bauman *hermeneutikós*'u açıklamayla bağlantılı olarak tanımlar: "Burada 'açıklama' sözcüğü 'netleştirme' anlamında, çapraşık olanı sadeleştirme, açık olmayanı açık kılma anlamında kullanılıyor" (7).

yaset biliminde felsefe ile pratik, teori ile araştırma gerekleri arasında süregiden antagonizma yüzünden) araştırmalarda etkili olmayı sürdürmektedir. Dolayısıyla, metodolojik doğalcıların insan davranışlarına ilişkin açıklamaları kendi açıklama modellerinin bir altbaşlığı haline getirme çabalarına yöneltilen eleştiri hâlâ önemini korumaktadır.[6]

Bu modele göre, sosyal bilimciler, (maniple edilebilir) davranış koşulları ile bunların yol açtığı sonuçlar arasındaki evrensel, değişmez bağımlılık ilişkilerini anlamaya çalışırlar. Bilim insanları pratikte, çeşitli türden olayların meydana geldiği başlangıç ve sınır koşullarını genel olarak *keşfetmek* ve belirlemek için çeşitli gözlem ve ölçüm teknikleri kullanırlar. Bu koşulların ve bunları değiştirmenin sonucunda ortaya çıkan etkileşim örüntülerinin bilgisi, bir olayın açıklamasını oluşturur. Ayrıca, bu bilginin bir tümdengelimsel mantık önermesi olarak biçimselleştirilmesi, benzer olayların öngörülmesini sağlar. (a) Olayın ardında yatan koşullar arasındaki ilişkiye dair mevcut kavrayışı (teorileri, yasaları ya da "kuşatıcı yasalar"ı) ve (b) olayın gerçekleştiği koşulları saptayan genel ifadelerden olayın gerçekleşmesine dair bir önerme çıkarsanır. Bilim, çeşitli koşullar altında geniş bir ölçülebilir değişkenler dizisi arasında varolan hem zorunlu hem de olumsal ilişkileri dile getirerek, insanın dünyaya etkili, öngörülebilir bir biçimde müdahale edebilmesini sağlamak için gittikçe genişleyen, nesnel bir bilgi dağarcığına ulaşmayı amaçlar. Bu tür bir müdahale potansiyeli ve bunun beraberinde getirdiği, kamu hayatının belirleyenleri üzerindeki iktidar (bilimleri "birleştirme" hedefini belirtmeye gerek yok), birçok kuşaktan sosyal bilimci tarafından rağbet görmüş metodolojik doğalcılığın ayrılmaz veçheleridir.[7]

Bu yöntemlerin insan davranışlarını konu alan incelemelere uygulanabileceğini reddeden insan bilimleri teorisyenleri, in-

6 Metodolojik doğalcılık ve pozitivizmle bağlantılı birçok farklı iddia vardır. Bu kitapta pozitivizmden (siyaset bilimi alanında birçok kişinin de davranışçılık adını verdiği şeyden) bahsettiğimde, ana metnin bir sonraki paragrafında ayrıntılı olarak anlatılan açıklama modeline bağlı olan siyasî araştırma pratiklerini kastediyorum. Bu pratiklere bağlı olan birçok kişi pozitivizm etiketini reddeder.

7 Bkz. Ernest Nagel, *Structure of Science*, s. 4, 21 ve sonrası.

sanın eyleme anlam verme yeteneğinin, insan davranışlarını sadece insanların ne yaptıklarını "gözlemleyerek" anlamayı, hele hele açıklamayı imkânsız hale getirdiğini ileri sürmüşlerdir. Dahası, yorumlayıcı görüşe göre doğa bilimlerindeki tümdengelimsel-nomolojik bakış açısının yaptığı şey kafa karışıklığımızı genelleştirmekten ibarettir. "Bu insanlar niye böyle davranmışlardır?" sorusu cevapsız kalır. Metodolojik doğalcılığı reddedenler bu soruya birçok farklı cevap vermişlerdir. Hermenötik cevap işe (tıpkı Weber'in yaptığı gibi) eylemin sadece koşullarını, nedenlerini ve sonuçlarını değil, anlamını da kavrama gereğini vurgulayarak başlar. Hermenötik bu noktadan sonra, anlamanın bağlamı, niteliği ya da hedefleri konusunda genelleştirilebilir hiçbir perspektif sunmaz. Bunların her biri konusunda birçok farklı hermenötik anlayış vardır. Joel Weinsheimer hermenötik alanının "her biri diğerlerini yıkmaya ya da aşmaya çalışan rakip konumlar arasındaki mücadelelerle dolu" olduğunu söyler. Bundan dolayı, yorumdan bahsetmek, onun birçok dile getiriliş biçimi üzerinde durmaya davetiye çıkarmak demektir. Yorumlayıcı analiz kategorisi çok geniştir, hatta hararetli tartışmaların kaynağıdır.[8]

Bu tüm diğer alanlar gibi siyaset bilimi için de geçerlidir. Ancak siyaset biliminde yorumlayıcı analiz kategorisi yalnızca birçok farklı dile getiriliş biçimi doğurması anlamında geniş değildir. Bu genişlik, yorumlayıcı araştırmaların esas noktasını yıllarca gözden kaçırmış olan siyaset bilimcilerin yaptıkları çarpıtma ve yanlış temsillerde de bariz bir biçimde görülür. Birçok siyaset bilimci, yorumlayıcı araştırmanın sunduğu nitel araştırma türünü yanlış temsil etmeyi sürdürmektedir. Örneğin, yorumlayıcı araştırmanın, başkalarını yalnızca onların bakış açısından incelemeyi gerektirdiği ya da açıklama değil, yal-

8 Weinsheimer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 23. Bu arka plana ilişkin genel bir değerlendirme için bkz. Fred Dallmayr ve Thomas McCarthy, *Understanding and Social Inquiry* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977), Giriş bölümü. Metodolojik doğalcılıkta "gözlem", teori-öncesi çerçevelerin ya da "duyu verileri"nin, (Viyana Çevresi filozoflarının deyimiyle) "dolaysız olarak verili" şeylerin değerlerin müdahalesi veya çarpıtması olmaksızın toplanması anlamına gelir.

nızca anlama imkânı sunduğu söylenmektedir. Bu kavrayışların çeşitli kurumsal ve kavramsal nedenleri var. Yorumlayıcı yaklaşımın disipline yaptığı ilk müdahaleden yaklaşık otuz yıl sonra, hâlâ bu yaklaşımı yeniden ortaya koymak ve siyasî açıklama için ne kadar vazgeçilmez bir önem taşıdığını bir kez daha göstermek gerekiyor. Bundan dolayı, bu kitabın hareket noktası olarak, tek bir yorumlayıcı siyasî araştırma tarzı olmaması, yorumlayıcı araştırmanın en sofistike biçimlerinin disiplin içinde doğru dürüst anlaşılmamış olması kadar önemli değildir. Dolayısıyla, yorumlayıcı araştırma alanındaki bazı fikir ayrılıklarını da ele alacak olmama rağmen, daha çok bu yaklaşımı çarpıtma ve reddetme yönündeki egemen eğilime karşı onu bir arada tutan (ya da tutması gereken) şeyin ne olduğunu derli toplu bir biçimde anlatmaya ağırlık vereceğim.

Yorumlayıcı siyasî araştırmada, hermenötiğin anlam ile siyasî açıklama arasındaki ilişki hakkındaki temel fikri açıkça hümanist bir tarzda ifade edilir: İnsanların kendi eylemlerine, ilişkilerine, pratiklerine ve kurumlarına anlam verme ve bu anlamı düşünce ve sözlü iletişim yoluyla iletme yeteneği -kısacası, insanın dil yeteneği- insan deneyimini anlama işini insan dışı doğayı anlamaktan farklı hale getirir. Bu görüşün, yani hermenötik geleneğinin kökleri, klasik dönem Yunanistan'ına kadar uzanır. Birçok kişi Ludwig Wittgenstein'ın "dil-oyunları", "yaşam biçimleri" ve "aile benzerlikleri" kavramlarının bu görüşün çağdaş biçimleri üzerinde yarattığı kalıcı etkiye dikkat çeker.[9]

Wittgenstein sonrası siyaset biliminde, ortak kaygıları siyaset biliminde açıklamanın kapsamı (metinler, seçimler, devrimler) olan, önde gelen birkaç araştırmacı, yorumlayıcı araştırmanın ilkelerini saptamışlardır. Sırf bu araştırmacılar siyasî açıklamada özel olarak gündeme gelen sorunlar üzerinde odaklandıkları için bile olsa, siyaset bilimciler, John Dunn,

9 Wittgenstein'ın düşüncesinin içerimleri, Peter Winch'in ilk kez 1958'de yayımlanan klasikleşmiş *The Idea of a Social Science* adlı çalışmasıyla İngilizce konuşan geniş bir okur kitlesine ulaştı. Dallmayr ve McCarthy'nin belirttiği gibi, "yorumlayıcı anlayışa ilişkin anlamlı farklılıkları olan teoriler bulmak için Almanya'ya bakmak şart değil" (*Understanding*, 137). Onlar ayrıca Michael Oakeshott'un eserlerine de işaret ederler.

Alasdair MacIntyre, Quentin Skinner ve Charles Taylor'ın çalışmalarına da Weber ve Peter Winch'in çalışmalarına gösterdikleri dikkati göstermelidirler.[10] Bunu yapmak, siyasî araştırmaya yönelik yorumlayıcı yaklaşım ile bu yaklaşımın siyaset bilimindeki algılanış tarzları arasındaki mesafeyi kapatmaya başlamak demektir. Dunn, MacIntyre, Skinner ve Taylor'ın fikirleri arasında ilginç farklar olmakla birlikte, ben bu düşünürlerin bilinçli olarak yorumlamayı öne çıkaran yaklaşım hakkındaki varsayımlarının neredeyse aynı olduğunu iddia ediyorum. Hepsinin ortak kaygısı, siyaset araştırmacılarının, başkalarının siyasî hayatlarını en iyi nasıl anlayabilecekleri ve açıklama iddiasında bulunabilecekleridir.

Ancak, bu kaygıya rağmen, söz konusu düşünürlerin eserleri de, geliştirdikleri yaklaşımın önemi de birçok siyaset bilimcinin dikkatinden kaçmıştır. Bu durumun birçok nedeni vardır. Bu nedenlerden dördü bu yazarların siyaset bilimi alanında hermenötiğe yaptıkları katkıya dair yapacağım açıklamanın bağlamını oluşturmaktadır. İlk neden, ABD'de siyaset biliminin örgütlenme yapısıdır. Bu disiplin altdisiplinler halinde örgütlenmiştir (Amerikan siyaseti, karşılaştırmalı siyaset, siyaset teorisi, uluslararası ilişkiler, kamu yönetimi, metodoloji); Dunn, MacIntyre, Skinner ve Taylor genellikle teorisyenler kanadına yerleştirilirler. Yorumla ilgili meseleler de rutin bir şekilde buraya havale edilir. Bu kurumsal durum, söz konusu yazarların öneminin siyaset teorisiyle sınırlı kalmasını beraberinde getirir. Bu düşünürler siyasî yorumla ilgili katkılarını disiplinin tamamına yönelik katkılar olarak yaptıkları için, bu tür algılamalar son derece talihsizdir. Yine de, isimleri tanımış olduğu halde, fikirleri disiplinin kendini daha geniş bir biçimde kavrayış tarzı söz konusu olduğunda genellikle dışlanır. Sonuç olarak siyaset araştırması hakkındaki düşünceleri, siyaset bili-

10 Krş. Hollis ve Smith, *Explaining and Understanding in International Relations*, 4. bölüm; Little, *Varieties of Social Explanation*, s. 71. Siyaseti yorumlama konusunda Michael Gibbons'ın yayına hazırladığı seçkide, MacIntyre'ın yapıtının sadece bir kez, o da Winch'in yazısının bir dipnotunda zikredilmesi ilginçtir; bkz. Gibbons, *Interpreting Politics*.

minin alt disiplinleri arasındaki, zaman zaman çok katı bir biçimde tanımlanan -adeta devletler arasındaki sınırları andıran- sınırlara takılır kalır. Bu sınırlar, birçok öğrenci ve uygulayıcının kendilerine dair tasavvurlarında da ders programlarında olduğu kadar katı bir yer edinmişlerdir. Birçok kişi bu sınırların temelini oluşturan varsayımları parçalamaya çabalamışsa da, siyaset alanı ve siyaset incelemeleri üzerindeki etkilerini muhafaza etmektedirler. Yorumlayıcı teori, siyaset bilimindeki "korumacı entelektüel tecrit politikası"na son vermek için, bu bilimin bütün altdisiplinlerinde ortak olarak bulunan temel yorumlama boyutunu ya da benim siyaset araştırması pratiğinin yorumlayıcı bütünlüğü adını verdiğim şeyi vurgular.[11]

Bu dışlamanın bununla bağıntılı ikinci bir nedeni, Dunn ve diğerlerinin çalışmalarının siyaset araştırması alanında süregiden açmazlarla değil, yalnızca disiplinin tarihiyle ilgili çalışmalar olarak görülmesidir. Yorumlayıcı teorisyenlerin, bir zamanlar pozitivist siyaset biliminin belli varsayımlarını başarıyla çürütmüş oldukları, ama siyasî açıklama işine katkıda bulunacak, esasa dair başka pek bir şeye de sahip olmadıkları düşünülür. Taylor'ın değer yargılarından bağımsız araştırmaya yönelik eleştirisi bunun iyi bir örneğidir. Taylor çok okunan birkaç makalesinde, siyaset biliminin nesnelci iddialarını eleştirmiştir. Ama bu tartışmalar birçok kişi tarafından geçmişe ait tartışmalar olarak görülür. Taylor'ın değer yargılarından bağımsız olma hakkındaki çalışmasının ve diğer benzer çalışmaların yakıştığı yer, siyaset bilimi arşivleridir.[12]

---

11 Ball, *Idioms of Inquiry*, "Introduction", s. 2. Siyaset bilimi pratikleri hakkındaki dar düşünme biçimi konusunda, halen kullanılan şu giriş metinlerinin hiçbirinde yorumlayıcı araştırma hakkında ciddi bir değerlendirmeye yer verilmemiş olması yeterli bir göstergedir: Robert A. Bernstein ve James A. Dyer, *An Introduction to Political Science Methods*, 3. basım (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1992); Richard I. Cole, *Introduction to Political Inquiry*, 4. basım (Pacific Grove, California: Brooks/Cole, 1985); Janet Buttolph Johnson ve Richard A. Joslyn, *Political Science Research Methods* (Washington: Congressional Quarterly Press, 1986) ve W. Phillips Shively, *The Craft of Political Research*, 3. basım (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1990). Bu metinler, siyaset bilimindeki yorumlayıcı olmayan, yöntem ağırlıklı yaklaşımları ifade ederler.

12 Taylor, "Neutrality in Political Science," s. 58-90.

İlki gibi bu görüş de talihsizdir. Bu yazılar ve yorumlayıcı yaklaşım hakkında daha sonra kaleme alınan incelemeler, siyasî açıklama konusunda geçerliliğini koruyan katkılardır. Bu tartışmaların yalnızca disiplinin tarihini ilgilendirdiğini düşünmek demek, bunlar aslında genelde siyasî hayatı anlamakla ilgili tartışmalar oldukları halde, yalnızca pozitivizmle ilgili olduklarını varsaymak demektir. Yorumlayıcı teorisyenler, John Gunnell'ın ima ettiği gibi, yalnızca ortama yabancı atsinekleri rolünü oynamıyorlardı. Yorumlayıcı araştırma teorisyenleri, daha 1960'ların sonlarında, yalnızca pozitivist ya da ampirist yaklaşımların eksikliklerileyle değil, genelde siyaseti anlamakla da ilgili alternatif bir tez geliştirmişlerdi.[13]

Dahası, siyaset biliminin savunucuları ile yorumlayıcı araştırmanın savunucuları arasındaki tartışmaları geçmişe ait saymak, bir zamanlar yalnızca pozitivizmle ilintilendirilen (değer yargılarından bağımsızlık iddiası gibi) sorunlu metodolojik anlayış ve varsayımların kalıcılığını azımsamak olur. Günümüze ait önemli meseleleri geçmişe havale etme şeklindeki bu eğilimi bir önceki bölümde ele almıştım. Gelgelelim, bu sorun seküler ve modern siyasî imkânlar hakkındaki kavrayışımızla sınırlı değildir. Siyaset biliminde pozitivist varsayımlar ölmemiş, bütün araştırma projelerine dağılmıştır, bu projelerde, Dunn'ın belirttiği gibi, "insan değerlerinin nasıl değerlendirilmesi ve hesaba katılması gerektiği konusunda esaslı fikir ayrılıkları" söz konusudur. Yorumlayıcı araştırmanın öneminin göz ardı edilmesinin üçüncü nedeni de budur. Metodolojik doğalcılık, özellikle "yeni" formlarıyla, siyaset biliminde hâlâ etkilidir. Metodolojik doğalcılığın süren etkisi bu bölümün özel bir konu başlığı değil, ama bu meseleyi dolaylı olarak ele alacağım. Yorumlayıcı yaklaşımın çekirdek tezleri, siyasî araştırmaya yönelik yeni-doğalcı ve yeni-pozitivist yaklaşımlarla

13 Bkz. Gunnell, *Between Philosophy and Politics*, s. 29, 91; *Descent of Political Theory*, 2, 8. Gunnell'ın, pozitivizmi eleştiren siyaset teorisyenlerinin kendi kendilerini yabancılaştıran eğilimleri hakkındaki yorumuna yönelik bir eleştiri için bkz. Sheldon Wolin, "History and Theory: Methodism Redivivus," *Tradition, Interpretation, and Science: Political Theory in the American Academy* (Albany: State University of New York Press, 1986), s. 50-51.

bağdaşmaz. Yorumlayıcı araştırmayı değerlendirirken, siyaset biliminde pozitivizmin varsayımlarının yalnızca lafzen öldüğünü varsayıyorum.[14]

Yorumlayıcı görüşün öneminin halen göz ardı edilmesinin, bununla bağlantılı dördüncü bir nedeni vardır. Gittikçe sofistike bir nitelik kazanan nicel ve bilgisayarlı modelleme tekniklerinin cazibesine kapılan birçok siyaset bilimcisi, siyasî açıklamanın, hermenötik bir anlam yaklaşımıyla elde edilemeyen türden ölçülebilir bir kesinlik sunmasını talep etmektedir. Nicel araştırmacılar da, nitel araştırmacılar da açıklamayı sık sık, yöntemli olarak (hata payları konusu da dahil olmak üzere) nihaî analitik kesinlik üretmekle bir tutarlar. Dolayısıyla, yorumlayıcı araştırma bu talebi karşılayamadığı için yeterince bilimsel görülmez. Siyasî araştırmaya yönelik her yaklaşımın kesinlik üretmesi gerektiği beklentisi, birçok kişiyi, yorumlayıcı yaklaşımı bir yöntemler kümesi olarak yanlış karakterize etmeye (yani, yorumlamanın neleri içerdiği hakkında problematik bir biçimde düşünmeye ya da bu tür bir yöntemler kümesine ulaşılamadığında da yorumlayıcı araştırmanın önemini görmezden gelmeye) itmiştir. Ne yazık ki, siyaset biliminin kapsamını ve yöntemlerini ele alan pek çok metin, yorumlayıcı "yöntem"i diğer siyasî araştırma yöntemlerinin yanına koymuştur.[15]

---

14 Dunn, "Elusive Community," s. 183. Yaşayan pozitivist varsayımlar konusunda krş. David Easton, "Political Science in the United States: Past and Present," Easton vd., *Development of Political Science*, s. 284, 288.

15 Örneğin bkz. David Paris ve James F. Reynolds, *The Logic of Political Inquiry* (New York: Longman, 1983); Alan Zuckerman, *Doing Political Science: An Introduction to Political Analysis* (Boulder, Colorado: Westview, 1991) ve Little, *Varieties*. Paris ve Reynolds çoğunlukla siyaset biliminin dışında kalan literatürden (Wittgenstein, Schultz, Winch ve diğerlerinden) yola çıkarlar. Zuckerman antropolojik yaklaşımlara bir bölüm ayırır, ama siyaset bilimi literatüründeki önermelere hiçbir göndermede bulunmaz. Yorumlamanın neleri içerdiği hakkında problematik bir biçimde düşünmek ya da böylesi bir yöntemler bütününe ulaşılamadığında yorumlayıcı araştırmanın önemini ihmal etmek konusunda bkz. Easton, "Political Science," s. 287-288; Louis J. Cantori, "Future Directions in Comparative Politics," *Comparative Politics in the Post-Behavioral Era*, ed. Louis Cantori ve Andrew Ziegler Jr. (Boulder, Colorado: Lynne Reiner, 1988), s. 408.

Kısacası, David Easton'ın dediği gibi metodolojik tartışmalar hâlâ sürmekte olmasına rağmen, mevcut durumun, siyaset bilimini yeni bir yorumlama bilinciyle canlandırmayı uman yorumlayıcı araştırmacılar için ümit ışığı yakmamasıdır.[16] Yorumlayıcı teorisyenlerin çalışmaları, çoğunlukla, siyaset bilimi için taşıdığı değer ve önem verilerek okunmamaktadır. Örneğin dil ile siyasî eylem arasındaki ilişki hakkındaki nedensel varsayımları aşmak isteyen yorumlayıcı teorisyenler, söz konusu varsayımların disiplin içinde güçlü bir biçimde savunulduğunu ve kuşaktan kuşağa aktarıldığını görmüşlerdir çoğunlukla. Siyaset biliminin uygulayıcıları kurucu tez adını vereceğim şeyi kabul ederek değil, bu tezi çarpıtarak tepki vermektedirler. Yorumlayıcı yaklaşımın usullerini ortaya koyarken bu ve benzer tepkileri hesaba katacağım.

İFADE EDİCİ DİL VE ÖZNELERARASI ANLAM

Siyasî araştırma alanındaki yorumlayıcı yaklaşımın temel taşı, siyasî hayatın dilsel ve dildışı yönleri arasındaki ilişkinin kurucu nitelikte olmasıdır. "Dilin gerçekliği kurduğu"nu söylemek, Taylor'ın dediği gibi, dilin "gerçekliğin nasılsa öyle olmasında hayatî önem taşıdığı"nı söylemek demektir. Burada "basit bir tanıma indirgenemeyecek" geniş bir dil kavramına başvuruyorum. Dil, insan ilişkilerinin iletişim aygıtını oluşturan, öznel ve öznelerarası olarak benimsenmiş kavramlar, simgeler ve inançların meydana getirdiği geniş bir yelpazeyi kapsar. Yorumlayıcı araştırmanın perspektifinden bakıldığında, bu kavramlar düşünüm ve yorumcu ile yorum konusu arasındaki iletişim (ya da metaforik anlamda benzer tarihsel araştırma tarzları) yoluyla ulaşılabilir ve kavranabilir bir niteliktedirler.[17]

Bu çerçeveyi anlamak için, dil ile gerçeklik arasındaki kurucu ilişkiyi öne çıkaran yorumlayıcı görüşü, dil ve anlam hak-

16 Easton, "Political Science," s. 289.

17 Taylor, "Interpretation," 32; Dallmayr, *Language and Politics*, I, s. 9. Dil hakkında daha fazla açıklama için bkz. Dallmayr, *Language and Politics*, s. 53 ve devamı.

kında yapılacak bir değerlendirme içine yerleştirmek zorunludur. Aynı zamanda dilsel anlam teorileri adı da verilen "dile ilişkin yaklaşımlar" hakkında düşünmeye alışık olan siyaset bilimci sayısı çok azdır. Biz siyaset araştırmacıları çoğunlukla belli şeylerin hangi taktik amaçlarla söylendiği (belli şeylerin de söylenmediği) hakkında ve kavramların sahip oldukları farklı anlamlar hakkında düşündüğümüz halde, bu kavramlara ve dile (açıklama dili de dahil) ilişkin kendi görüşümüz hakkında nadiren düşünürüz. Farklı dil yaklaşımlar dilin önemini -bileşimini ve hayat bağlamı içindeki ilişkisel yerinifarklı farklı görürler.

Siyasî açıklamaya yönelik yorumlayıcı yaklaşımın özünde, Taylor'a dayanarak ifade edici dil yaklaşımı ve dil ile siyaset arasındaki kurucu ilişki adını verdiğim şey yatar. Bu yaklaşım, sosyal bilimlerde egemen olan adlandırıcı [*designative*] dil yaklaşımının karşıtı olarak anlaşılabilir. Adlandırıcı dil yaklaşımı, dil ile hayat arasındaki ilişkinin ayırıcı [*disjunctive*] olduğunu ileri sürer. Bu ikisi, ayırıcı bir biçimde kavrandığında, birbirlerinden ayrılabilir; kurucu bir biçimde kavrandığında ise ayrılamazlar.

Adlandırıcı yaklaşıma göre, sözcüklerin ya da göstergelerin anlamı adlandırdıkları şeydir; bundan dolayı, anlamlarını açıklayabilmek için sözcüklerin ya da göstergelerin dildışı ya da diğer dilsel olguları nasıl adlandırdıklarını, tasvir ya da temsil ettiklerini saptamak gerekir. Taylor adlandırıcı yaklaşımın tarihinin, dilin adlandırıcı, tasvir edici ve temsil edici işlevlerinin dil için ne kadar temel önem taşıdığını gösterdiğini ileri sürer. Aslında soyut (tanrımerkezli ya da platonik) anlamların varolduğunu reddeden 17. yüzyıl nominalizminin bir parçası olan bu yaklaşım, anlamı bu-dünyaya-ait bir çerçeve içinde arıyordu. Sözcükler, deniyordu, anlamlarını bu-dünyaya-ait durumlarla ilişkilendirildikleri zaman kazanırlar, bu durumların dışında değil. Bundan çıkan sonuç, dünyanın dil sayesinde nesnel, metafizik olmayan bir konumdan incelenebileceğidir. Dil, "bir adlandırıcılar kümesi, şeyler hakkında konuşmak için kullandığımız sözcükler kümesi" olarak kavranır;

dünya onu betimleyen dile dışsaldır; fikirler "küçük [doğrulanabilir] temsil birimleri"dir; düşünce "bu fikirlerin bir araya getirilme biçimi"dir; anlama "fikirleri önce parçalara ayırıp sonra da tekrar bir araya getirmek"tir, düşünmek "net ve açık seçik fikirleri bir araya toplamak"tır; bilgi ise "adlandırıcılara yapılan nesnel bir başvuru"dur.[18]

Oysa, ifade edici anlam teorisi, dilin anlamının kısmen adlandırıcı kullanımında yattığı fikrine karşı çıkmamakla birlikte, yine de adlandırıcı teoriyi, dil incelemesinin ertelenmesi olarak görür. Adlandırıcı yaklaşım, dilin adlandırdığı şeyler nelerdir ve bu adlandırma nasıl daha açık seçik ve daha kesin olabilir gibi sorular sorarak, dilin kullanımlarına yönelik bir ilgi yaratır, ama dilin insanlar için *ne olduğunu*, onların hayatında taşıdığı statüyü açıklamaz. Bu sözcüğü bu şekilde, şu sözcüğü de şu şekilde kullandığımı ya da bu anlamlar kümesini bu deneyime, öbür kümeyi de başka bir deneyime iliştirdiğimi bilmek, dili bazen araçsal ya da betimleyici açıdan faydalı bulduğumuzu bilmek demektir. Ama dilde bunu mümkün kılan şey nedir? Adlandırıcı yaklaşım, metafizik anlam yaklaşımlarına meydan okurken dilin bir işlevini aydınlatır, ama dilin niteliğini, dolayısıyla da dil ile dünya arasındaki ilişkinin niteliğini ele almayı önler.

İfade edici görüşe göre, sözcükler yalnızca adlandırmaz ya da temsil etmezler. Sözcükler ifade ederler. Yalnızca hayatlarımızın meselelerini resmetmez, hayatı açığa çıkarırlar. Dil yalnızca "dışsal şeyleri" adlandırmaz. Hayatı mümkün kılar; mümkün kılınan hayat da yalnızca dili kullanan ya da kendini ifade eden benliğin hayatı değil, öznelerarası, dili olan bir topluluğun hayatıdır.

Taylor bu görüşü açımlarken Gottlob Frege, J.G. von Herder, Wilhelm von Humboldt ve Martin Heidegger'den yola çıkarak, ("dilin vazgeçilmez önem taşıdığı") adlandırıcı işlev ötesinde üç işlev daha belirler. Bunların birincisi formüle edici işlevdir. Dil "önceleri hakkında yalnızca bir hisse sahip oldu-

18 Alıntılar şuradan: Taylor, "Language and Human Nature," s. 110-111.

ğumuz bir şeyi açıkça bilince çıkarmak amacıyla...bazı şeyleri formüle etmemizi" sağlar. Bu bakımdan, dil adlandırma işlevi gören bir sözcükler kümesine indirgenemez. Dil, (söze dökmeden [*verbalization*] ayrı olarak) düşünmeyle gerçekleştirilir. İnançlarımız ve duygularımız hakkında düşünmenin bir aracıdır. İkincisi "kurucu" işlevdir. Dil konuşma sayesinde, "şeyleri kamusal mekân içine yerleştirme"mizi, "belli meseleleri önümüze getirme"mizi sağlar. Bunu yaparak, kamusal mekânı, "ortak bir odaklanma edimine katılan kişiler olma *sıfatıyla* bizleri bir araya getirecek" bir biçimde kurar. Son olarak, dil karakteristik olarak normatif bir işlev görür. "En önemli kaygılarımızın bazılarıyla, insana özgü kaygılarla bir şekilde irtibat kurmamızı sağlayan ortamı sunar." O olmasaydı, "standartların standart oluşuna duyarlı olma" ya da (mesela, doğru ile yanlış, iyi ile kötü vs. arasında) temel insanî ayrımlar veya "değerlilik ayrımları" yapma imkânımız olmazdı.[19]

Bu üç işlev "farklı açığa çıkarma, şeyleri apaçık hale getirme yolları sağlar." Hepsi birlikte dilin ifade edici doğasını, hayatı apaçık hale getirme karakterini belirlerler. Dil ifade eder ya da açığa çıkarır (*Erschlossenheit*), ortaya koyar ve gerçekleştirir. Düşüncede "aydınlığa kavuşturur" (*Lichtung*); söze dökerek, izhar eder, "aramızdaki (*entre nous*) bir şeyi görünür kılar". Bu anlamda temel olan adlandırma değil, ifadedir.[20]

Burada ifade, dilin ifade ettiği hayattan ayrı bir yerde olmadığını ima eder. Bu, kuruculuk tezi için merkezî önem taşır: Hayatın eylemlerini, ilişkilerini, pratiklerini ve kurumlarını kuran anlamlar ve anlayışlar dilde ve dil yoluyla ifade edilir. Burada "kurmak" siyasî hayatın bu yönlerini neyse o haline getirmek demektir. Yorumlayıcı siyasî araştırma bu anlamları ve bunları önemli kılan boyutları kavramaya çalışır. Bu perspektiften bakıldığında, yorumlayıcı araştırma, siyasî açıklamanın, siyasî hayatı kuran anlam ve anlayışların, söz konusu hayatın kavramları ve dili içinde ifade ediliş tarzlarını açıklama-

19 Alıntıların çoğu şu iki yazıdan: Taylor, "Theories of Meaning," *Human Agency and Language*, s. 248-292; Taylor, "Language," s. 114.

20 Bkz. Taylor, "Theories of Meaning," s. 264, 269-71; Taylor, "Language," s. 114.

dığı sürece görevini yerine getirmiş olmayacağını belirtir. Bu yaklaşımın ilk usulü budur. Dil anlamı ifade ettiği, anlam da hayatı kurduğu için, hayat kendisini kuran anlamlardan ayrı olarak yeterince anlaşılamaz. "Bir toplumun kavramlarının tasvir edilmesi, onun hayatının tasvir edilmesi içindeki can alıcı adımlardan biri, hatta belki de en can alıcı adımdır." İfade edici dil yaklaşımının yararı budur işte. Adlandırıcı yaklaşımda, dilin (ve dolayısıyla dilin ifade ettiği anlamların) hayattan ayrı oldukları söylenir. İfade edici-kurucu yaklaşım, bu tezi, dilin yetersiz bir temsili olarak görererek reddeder. Hayatı anlam kurar. Dil ile hayatı ayırmak, hayatı onu kendisi kılan şeyden ayırmaktır.[21]

Çağdaş yorumlayıcı açıklama, ifade edici yaklaşımın, siyaset bilimi açıklamalarındaki anlam tasavvuruyla ilgili önemli soruları gündeme getiren ilk versiyonlarının ötesine geçen önemli bir açılım getirir. İfade edici yaklaşımın 18. yüzyıldaki versiyonu, adlandırmacı yaklaşımla, anlamı insan benliğine aktarma ve böylece onu metafizik ve/veya ilahî kökenlerinden arındırma isteğini paylaşıyordu. "İfade, kendini ifadeydi. Tam anlamıyla ifade edilecek şeyler benim arzularım, benim özlemlerim, benim ahlâkî hislerimdir. İfade etme gücümün tam anlamıyla gelişmesiyle açığa çıkan şey, tam da en baştan beri ifade bulmaya çalışan şeydir, yani benliktir." Bu önerme, özellikle dönemimizin Weberci yorumlayıcı araştırma yaklaşımlarının merkezî bir özelliği haline gelen bir anlayış olan *öznel* anlam fikrini ifade eder. Burada öncül şudur: Eyleyici bireylerin kendi eylemlerine verdikleri anlamları, yani bu eylemleri kuran anlamları açıklamadan insanlarla ilgili herhangi bir şeyi açıklamak imkânsızdır. Bu anlamlar bireysel bir bakış açısından şahsa özeldir, ama yorumlayıcı araştırmacının, anlamın bireysel eylemleri neyseler o kılan yönlerini kavramasını sağlayan düşünüm ve iletişim (ya da metaforik anlamda benzer

21 MacIntyre, "Mistake," s. 62-63; "Indispensability of Political Theory," 19-20. Bu anlamda anlamdan söz ettiğim çoğu durumda, anlamları, anlayışları ve önem boyutlarını kastediyorum. Tek bir cümlede sürekli bu üçünü yazmak okur kadar yazar için de yorucu bir şey olurdu.

tarihsel araştırma tarzlarının başka biçimleri) yoluyla bunlara ulaşılabilir.[22]

Weber kadar Wittgenstein'a da dayanarak anlamın hem öznel hem de öznelerarası bir doğası olduğunu vurgulamaya çalışan yorumlayıcı siyaset teorisyenleri, benliğin anlama yön verdiği anlayışına karşı çıkarlar. Bir Wittgenstein'cı, anlamın öznel olabileceğini kabul eder, ama ona göre anlam esas itibariyle öznel bir şey değildir, çünkü anlam dil kullanan bir topluluğun katılımcıları tarafından paylaşılan kavramlarda ifade edilir. Bu şekilde bakıldığında, anlam öznelerarası bir şeydir; ortak kavramlara açıklık getirmek, bireysel eylemlerin olduğu kadar insan ilişkilerinin, pratiklerinin ve kurumlarının da kurucu anlamlarını açıklamamızı sağlar. Bundan dolayı, yorumlayıcı araştırmacılar, öznel anlamları olduğu kadar, siyasî ilişkileri, pratikleri, kurumları, politikaları ve diğer kolektif eylem biçimlerini kuran öznelerarası anlam matrislerini de açıklamalıdırlar. Taylor'ın ileri sürdüğü gibi, dil "bize aslen başkalarından, bir topluluktan geldiği"ne göre, her türlü ifadenin "bir kendini ifade etme/gerçekleştirme olarak düşünülmesi gerektiği kesin olarak söylenemez." Kolektif siyasî eylemlere katılanlar arasında, ortak ya da ihtilaflı, öyle anlamlar vardır ki, bu anlamlar olmaksızın söz konusu eylemler neyseler o olamazlar. Bundan dolayı, yorumlayıcı araştırmacıların, yalnızca benliğin mülkiyetinde olmayan öznelerarası anlamları açıklamaları gerekir. Benliğin ifadede dışavurduğu şey yalnızca bir benlik değil, Terence Ball, James Farr ve Russell Hanson'ın deyişiyle, benliğin de bir parçasını oluşturduğu önceden kurulmuş dilsel dünyadır. Dil "her zaman bizim kuşatabildiklerimizden fazladır." "Bizler kendimizi ve birer parçası olduğumuz daha geniş gerçekliği ifade ederiz". Bir "konuşma topluluğu" (sadece dili konuşanlar değil), "her zaman bir konuşmanın öznesidir."[23]

Burada ele aldığım bütün yorumlayıcı teorisyenler bunu kabul eder ve bir yandan anlamı öznelerarası boyutlarına açmaya

22 Taylor, "Language," s. 122.

23 Taylor, "Language," s. 122-123; Ball vd., *Political Innovation and Conceptual Change*, I.

bir yandan da bu boyutlara katılan eyleyici anlayışını ortadan kaldırmamaya çalışırlar. Benlik, anlamı münhasıran kontrol etmese bile, anlamı yaratma, hatta yeniden kurma işine katılır, bunu ifade eder, dışavurur. Benliğin yorumlama yeteneği, düşünümsel farkındalık yeteneği her zaman dilsel bir ağ içinde varolur (Herder). Benlik bu ağa egemen olmadığı gibi, ağ da benliğe egemen değildir. Taylor'ın kavramsallaştırmasıyla, bir bireyin deneyiminin biricikliğinin ifadeleri olarak benlik yorumları her zaman "topluluğun sürdürdüğü etkileşimden alınır." Bu bakımdan, dil topluluğu "bireyin kurucusudur." Aynı zamanda, kavrayışlarımızı düşünce yoluyla formüle eden ve iletişim içinde başkalarıyla aramızda ortak yönler keşfeden "kendi kendini yorumlayan hayvanlar" olarak bizler, içinde varolduğumuz toplulukları sürekli yeniden şekillendiririz. Kendi kendini yorumlamak, bir benlik olarak bir kimliğe sahip olmak, insan olmanın anlamının bir parçasıdır.[24]

Ağ ile benlik arasındaki, her zaman değişime tâbi etkileşimsellik, anlamı kavrama konusunda iki önemli sonuç doğurur. Bunlardan birincisi şudur: "Tek başına insan, yalnızca *de facto* değil, *de jure* de bir imkânsızlıktır. Bize, art alan ayrımları kazandıran dili sunan bir topluluğun (ya da geleneğin) süregiden konuşması dışında, [düşünce sahibi, kendi kendini yorumlayan, dil kullanan varlıklar olarak] insan yalnızca imkânsız değil, tasavvur bile edilemez bir şey olurdu. Organizma olarak toplumdan ayrılabiliriz...ama insan olarak bu ayrılma düşünülemez bir şeydir." Dolayısıyla, anlamın ifadelerini anlamak, kendi kendilerini yorumlayan eyleyicileri, toplumsal hayatın daha geniş, öznelerarası olarak kurulan ve temel-

24 Taylor, "Introduction," *Human Agency and Language*, s. 8, 73; Taylor, "Self-Interpreting Animals," *Human Agency and Language*, s. 45; Taylor, "The Politics of Recognition," *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutman (Princeton: Princeton University Press, 1992), s. 33.

Bu yazı boyunca, okur kurucu tez hakkındaki iddialarımın nereye kadar uzandığını merak edebilir. "Tamamen" kurulmuş mu demek istiyorum? Yoksa "kısmen" mi? Tamamen demek istemiyorum, ama kısmen de demek istemiyorum. Genelde kabul edildiğinden daha anlamlı bir biçimde kurulmuş demek istiyorum. (Bu sorunu çözmüş olduğumu iddia edemem.)

de diyalojik süreçlerine katılan kişiler olarak kavramayı gerektirir.[25]

Taylor ikinci sonucu şöyle anlatıyor: "Ağı, üzerinde tahakküm kurmadan yeniden şekillendirmek ya da gözetleyebilmek, ona ne yaptığımızı hiçbir zaman tam olarak bilmememiz anlamına gelir; dili, onu neye dönüştürdüğümüzü tam olarak bilmeden geliştiririz." Bu, yorumlayıcı araştırma için ikinci bir usul olarak yeniden formüle edilecek ölçüde önemli bir saptamadır: Anlam öznelerarasıdır ve öznelerarası anlamlarla onlara yüklenen önemlerin oluşturduğu ağ her zaman, onları ifade eden ve şekillendiren benliğin kavrayışının kısmen ötesinde kalır. Bu nokta, yorumlayıcı bir araştırmacının hiçbir zaman, herhangi bir yorumlayıcı siyasî açıklamada anlama ilişkin eksiksiz bir tanım sunmayı beklememesi gerektiğini gösterir.[26]

Anlamın birçok boyutunun, anlamların paylaşıldığı ve mücadele konusu olduğu, dolayısıyla da sürekli değiştiği verili herhangi bir konuşma topluluğuna mensup herhangi bir benliğin dolaysız kavrayışının ötesinde kalması, nihaî bir anlam tanımı yapmayı gerçekleştirilmesi imkânsız bir hedef haline getirir. Burada yorumlayıcı araştırmacıların statüsü de işin içine girmektedir, çünkü bu çerçeve içinde araştırmacılar da söz konusu "benlikler"dendir. Yorumlayıcı açıklama hep devam eder, sonu yoktur. Bu tespit, herhangi bir siyasî açıklama içinde kurucu anlamları açıklama konusunda o kadar temel önem taşır ki, anlamları ifade eden bireylerin ya da anlamları kavramaya çalışan bizlerin bunlara dair tek, nihaî bir açıklama sunmasını hiçbir zaman bekleyemeyiz. Ağ, onu açıklamaya kalkışan bütün benliklerden daha büyüktür. Ancak, yoruma ilişkin bu bakış açısının siyasî açıklama için bir kusur olmadığını vurgulamak gerekir. Açıklamanın biçimi ve sınırları hakkındaki bir değerlendirmedir bu. Kurucu anlamlara -ve dolayısıyla söz konusu anlamların kurduğu siyasete- dair nihaî bir yoruma ulaşmamız mümkün değildir. Anlam sadece öznel değil,

25 Taylor, "Politics," s. 36.

26 Taylor, "Language," s. 117.

hem öznel hem de öznelerarası bir şey olduğu için, yorum her zaman açık uçludur.

Anlam hem öznel hem de öznelerarası açıdan kavranabildiğinde, yorumlayıcı araştırma birçok farklı biçim alır. Bu biçimlerin farklılığı, anlamın öznel ve öznelerarası boyutları arasındaki ilişki ve bu boyutların niteliği hakkında verilen yargıların farklılığından kaynaklanır. Bir anlam bu boyutlardan birine öbüründen daha fazla mı aittir? Eğer öyleyse, öznel ve öznelerarası anlam arasındaki ilişki nasıl kavramsallaştırılmalıdır? Çalışmalarını esas aldığım teorisyenler, vurgularında farklılıklar olsa da, toplumsal hayata ilişkin her analizde her iki anlam biçiminin de ele alınması gerektiği konusunda hemfikirdirler. Anlam önemli ölçüde öznel olduğu ve siyasî hayatı kuran öznel anlam, siyasî hayata dair her türlü açıklama için vazgeçilmez önem taşıdığı için, bu teorisyenlerin çalışmaları, en azından kısmen eyleyici-merkezlidir.

Söz konusu düşünürlerin, öznelerarası anlam konusunda hemfikir olmaları, siyaset bilimindeki egemen araştırma programlarına, yani bireysel tercihleri ortaya çıkarmaya dayalı olan, epistemolojik açıdan bireyci araştırma programlarına yönelik eleştirel bir meydan okumayı gündeme getirir. Bu programlar, "her türlü bilginin, birey öznenin zihnine kaydedilen izlenimlerden edinilebileceği"ni varsayarlar. Bu tezi savunanlar, yorumlayıcı araştırmacıların, özellikle de geçerli etik ve samimî metodolojik kaygıları gündeme getirdikleri için ciddiye aldıkları öznelerarası anlamlara çeşitli eleştiriler yöneltirler. Yorumlayıcı olmayan teorisyenler, mesela, öznelerarası anlam diye bir şeyin varolduğunu ileri sürmenin, öznel anlamların olmadığını ima ettiğini, bir anlam mutabakatı varsaymakla aynı kapıya çıktığını ve eyleyicilerin kendilerine ilişkin anlayışlarının "ötesine geçmeyi" meşrulaştırdığını (ve bunun da herhangi geçerli bir gerekçesi olmayan ve birçok pratik soruna yol açan bir hamle olduğunu) ileri sürerler.[27]

Çeşitli dil yaklaşımlarında gördüğümüz üzere, anlamların

27 Taylor, "Interpretation," s. 40.

tanrımerkezli değil de insanmerkezli olduğu görüşü birçok anlam anlayışı imkânı açar. Yorumlayıcı yaklaşım, bu imkânlar içinde, anlamın, onu düşünsel farkındalık yoluyla formüle eden eyleyiciler tarafından ifade edildiğini, ama "bireylerin kendilerini içinde buldukları ve eylemde bulundukları toplumsal matris" içinde geliştirildiğini düşünmek için felsefî açıdan geçerli nedenler saptamaya çalışır. Bu toplumsal matris öznel anlamlar kadar öznelerarası anlamlar tarafından da kurulur ve bu ikisi arasındaki çizgi her zaman değişkendir. Bu çizgi değişkendir, ama ona yok denemez. Anlamın bütünüyle öznel olduğunu düşünmek için hiçbir neden yoktur. Anlam ne bütünüyle bireylerin zihni içinde, ne de bütünüyle onların dışındadır. Yorumlayıcı yaklaşım öznel anlamları ortadan kaldırmaz, onların öznelliğine ilişkin kavrayışımızı zenginleştirir.[28]

Ancak, bundan, anlamın *a priori* olarak mutabakata dayalı bir şey olduğunun ya da yorumlayıcı araştırmanın amacının mutabakatı saptamak olduğunun varsayıldığı sonucu çıkarılmamalıdır. Judith N. Shklar yorumlayıcıların "araştırma konusu olan kişileri...kendi gizli inanç birimlerinin farkına vardırma"ya çalışma çabalarını eleştirirken bunu ima ediyordu. Yorumlayıcı araştırmanın bu tür birimler saptamayı amaçladığını sanmak, onun anlam yaklaşımının esas noktasını gözden kaçırmak demektir. İleriki bölümlerde göstereceğim gibi, yorumlayıcı araştırma hem öznelerarası ihtilaf hem de ortaklık [*commonality*] alanlarını aydınlatmakla ilgilidir. Aslında, ihtilafların saptanması yorumlayıcı siyasî açıklama için temel önem taşır. Üstelik, yorumlayıcıların ortaklığa gösterdikleri ilgi, mutabakata ya da inanç birimlerine gösterilen bir ilgiye indirgenemez. "Ortaklık" bunların ikisiyle de eşanlamlı değildir. Taylor bu noktayı vurgulamak için ABD'deki "özgürlük" sözcüğünü kullanır. Özgürlüğe ortak bir anlam kazandıran şey, kısmen, farklı gruplar tarafından farklı şekillerde ifade edilmesidir. Bahsettiğimiz itiraz, anlamın niteliği ve öznel ve öznelerarası boyutları hakkındaki bir iddiayı, yeni bir anlamlar sınıfı hakkındaki bir

28 Taylor, "Interpretation," s. 36.

iddiayla karıştırır. Yorumlayıcı bir çerçeve içinde, her türlü anlamın bireyde yattığını varsaymak kadar, her türlü anlamın mutabakata dayalı olduğunu varsaymak da gülünçtür.[29]

Şüphesiz, yorumlayıcı araştırmacı, bunu söylerken, çağdaş siyaset bilimi araştırmalarındaki en kötü hatalardan birini işliyor, yani açıklama süreci içinde bireysel tercih ya da anlayışların ötesine geçiyor olabilir. Bu itiraz belli bir değer taşıyor olabilir. Yorumlayıcı yaklaşımın öznelerarası anlamlara ağırlık vermesi, anlamın öz-kavrayışların ötesinde varolan veçhelerini saptamaya yönelik bir ilgiyi ifade eder.

Herhangi bir açıklamada anlayışların "ötesine geçme"nin bir sorun olduğu görüşü, anlayışların münhasıran, inceleme konusu yaptığımız öznelerin anlam çerçevesi içinde aktarılması gerektiği görüşü üzerine kuruludur. Buna göre, nitel araştırmacı "kendi inançlarını, perspektiflerini ve eğilimlerini askıya alır ya da bir kenara koyar." Bu, herhangi bir "öteki"yi (başka bir kültürü, zamanı vs.) anlayabilmek için, onun bakış açısını benimsemek gerektiği iddiasının bir versiyonudur. Bu görüşe göre, inceleme konusu olan öznelerin kendi hayatlarından anladıkları şeylerin ötesine geçmek, araştırmacının önyargılarını devreye sokarak açıklamayı kirletir.[30]

Bu görüş, Gadamerci hermenötik tarafından kavrandığı şekliyle hermenötiği yanlış anlamaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, zaten her türlü yorum, inceleme konusu yaptığımız kişilerin anlayışlarının "ötesine geçmiş olma"yı gerektirir; dünyayı hiçbir zaman bir sıfır noktasından okumayız. Yaptığımız tarif ve açıklamalar sahip olduğumuz -çoğu bilincimizin dışında kalan- öznel ve öznelerarası önyargılar, önanlamlar ve beklentiler tarafından şekillendirildiği için, incelediğimiz kişilerin her zaman "öte"sindeyizdir. Taylor'ın deyişiyle, önkavrayışlarımızı oluşturan bu unsurlar "başka insanları anlaşılır kılmak için temel almak zorunda olduğumuz şeyler"dir. Senin hayatınla ilgili olarak söylediğim her şey benim hayatımla da ilgili-

29 Shklar, "Squaring the Hermeneutic Circle," s. 473, krş. s. 457-58; "özgürlük" hakkında bkz. Taylor, "Interpretation," s. 45.

30 Taylor ve Bogdan, *Introduction to Qualitative Research Methods*, 8.

dir. Burada yorumcunun umudu şu yöndedir: Söylediğim şey, benim tarafımdan ifade edilip açıklandığı zaman, senin hayatınla ilgili olarak doğru olduğunu her ikimizin de kabul ettiği bir şey olacaktır. Bir noktada bir başkasının kavramsal dünyasını tamamen yakaladığımızı, farklı bir noktada ise (bu ille de onların dünyasını yakalamayı başaramayacağımız anlamına gelmese bile) bu dünyanın "ötesine geçtiğimizi" düşünerek kendimizi aldatmayalım.[31]

Başkalarını anlamak için "bütünüyle onların kafalarının içine girmek" ve onların kendi kavrayışlarının ötesine geçmemek gerektiği şeklindeki görüş, açıklama için nötr bir dil gerektiği şeklindeki pozitivist görüşle yakından ilintilidir (gerçi genellikle bu iki görüşün birbirine zıt olduğu düşünülür). Pozitivist görüş, sağduyuya dayalı ya da sıradan dilin (teoriler ve yasalar bulma arayışı içinde) kültür-aşırı genellemeler yapamayacak kadar sistematiklikten uzak, değişken ve kökten yetersiz olduğu iddiasına dayanır. Robert Holt ve John Richardson, karşılaştırmalı açıklamanın "kültüre bağımlı olmayan kavramlar" kullanarak etnosantrizmden kaçınabileceğini ve kaçınması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Keza, Richard Rose da yakın tarihlerde, karşılaştırmalı analizlerde "bilgiyi ulusal sınırları aşarak aktarabilmek" için türsel [*generic*] siyasî kavramlar kullanılmasını savunmuştur. Bu nötr (kültüre bağımlı olmayan) dil arayışı yerlileşmeyle (kendi dilini kaybedip başka bir dili benimsemekle) ilgilidir, zira her ikisi de araştırmacının başkalarını anlamak için kendisini paranteze almasının mümkün ve arzulanır bir şey olduğunu varsayar. Ancak önyargıların paranteze alınamayışı, ne yerlinin bakış açısını açıklama dili olarak kabul etmek anlamına gelir ne de kültürün dışına çıkmanın mümkün olduğunu gösterir. Yorumlayıcı yaklaşım, eyleyiciye değil yorumcuya ait bir dilin ve kavramsal dünyanın her zaman yorumun bir parçası olduğunun farkın-

31 Taylor, "Comparison, History, and Truth," s. 39. Krş. Bauman: "Tarihsel metinler tarihsel pratiğimizin saçtığı ışık huzmeleri tarafından harekete geçirilir (hatta var edilir) ve sonra da tarihin halihazırdaki akışının bir parçası olurlar" (*Hermeneutics*, s. 44).

dadır. Bu nokta, hermenötikte "önyargı"nın taşıdığı önemin bir boyutunu öne çıkarır. Açıklamaya yönelik yorumlayıcı bir yaklaşımın, kurucu anlamları kavramayı amaçladığını ve nesnel bir bakış açısına ulaşmamızın mümkün olmadığını göz önünde bulundurduğumuzda, yorumlayıcı araştırmanın açıklama hedeflerini yeniden ele almamız gerekir. Açıklamanın amacını, açıklama dilini ve belki de en önemlisi, açıklama dili ile açıklama getirmeye çalıştığımız diller arasındaki ilişkiyi nasıl anlamamız gerekir?[32]

Yorumlayıcı açıklamanın öz-kavrayışlar dairesi içinde kaldığını ya da onların ötesine geçtiğini düşünmektense, Gadamerci bir perspektiften bakarak bu açıklamanın birçok anlam ortaya çıkardığını ve bu anlamların Gadamer'in ufukların kaynaşması adını verdiği şeye yol açtığını düşünmek daha yerinde olur. Bu kaynaşma ancak, anlamaya çalıştığımız kişilerle konuşarak -ya da metaforik açıdan benzer tarihsel araştırma tarzlarıyla, William Outhwaite'in deyişiyle "sanal bir diyalog" içinde- gerçekleştirilebilir. Başkalarını anlamak her zaman, başkalarının kavramsal ufukları karşısında kendimizinkileri genişleterek daha bütünlüklü bir biçimde anlamayı gerektirir. Bu da muhataplar arasındaki ortak bir dille ifade edilecek içgörü ve karşılaştırmalar yoluyla olur.[33]

Yani anlamak başkalarının kurucu kavramlarını çarpıtmadan, anlama yetisinin şimdiye kadar ele aldığımız bütün doğal parametreleri içinde kendi dilimize taşımayı gerektirir. Bu süreçte, başlangıçtaki anlayışımız düşünüm ve kurucu dillerini anlamaya çalıştığımız kişilerle kurulan iletişim yoluyla geniş-

32 Holt ve Richardson, "Competing Paradigms in Comparative Politics," Holt ve Turner, *The Methodology of Comparative Resarch*, 1. bölüm; Rose, "Comparing Forms of Comparative Analysis," s. 462.

33 Outhwaite, *New Philosophies*, s. 71. Ayrıca bkz. Taylor, "Language," s. 147 ve Geertz, "From the Native's Point of View," s. 147. Diyalojik araştırma, ayrıca, muhataplarımızın ufuklarını da genişletebilir. Ama bu ille de olacak denemez, çünkü onlar bizim ilgilendiğimiz şeyle -yani, başkalarını anlamakla- ilgilenmiyor olabilirler. Bizim anlamamıza yardım etmekle ilgilenebilirler ve bu süreç içinde, eğer bir konuşma olursa, onlar da farklı bir biçimde anlamaya başlayabilirler.

ler (değişir). Diğer dilleri de bünyesine katıp dilimizi genişleterek, anlamak istediğimiz şeyleri yalnızca kendi önyargılarımıza göre anlamaktan kurtuluruz. Yeni anlayışımızı ifade eden açıklama dili, Taylor'ın deyişiyle bir vazıh tezat [*perspicuous contrast*] kurma dilidir. Yorumlayıcı açıklamanın dili olan bu dil, ne sadece bizim dilimizdir ne de hayatlarını incelediğimiz kişilerin dili. Her iki dildeki anlamların da karşılaştırmalı ve vazıh bir şekilde ifade edilebildiği bir dildir.[34]

Taylor'ın vazıh [*perspicuous*] kavramını seçmesi manidardır, çünkü bu terim içine bakmak ya da içini görmek anlamına gelen Latince *perspicere* sözcüğünden türemiştir. Yorumlayıcı araştırma, araştırma hedefinin, siyasî hayatın kurucu kavramlarını gözlemleyerek açık seçik hale getirmek olduğu alternatif (pozitivist/ampirist sosyal bilimin normlarına alternatif) bir anlayış sunar. Burada bilmenin bağlamı konuşmadır. Zygmunt Bauman yerinde bir ifadeyle bunu "sonsuz bir yeniden değerlendirme ve yeniden özetleme süreci", Clifford Geertz ise "ileri geri sıçrama" olarak adlandırır. Bu imge, diyaloğun bizleri, başkalarının hayatlarının kurucu kavramlarını bizim dilimize sokan ve onların anlamlarını "onları bizim için ulaşılır hale getiren" bir dil içinde ifade edebilmemizi sağlayan ortak bir dile ulaşmaya nasıl teşvik ettiğini gayet iyi aktarır.[35] Taylor, Gadamer'in ufukların kaynaşması kavramını şöyle açıklar: "Daha önceleri sorgusuz sualsiz arka plan değerlendirmesi olarak kabul ettiğimiz şeyin, daha önce aşina olmadığımız bir kültürün farklı arka planından bakınca olasılıklardan sadece biri olarak görülebileceği daha geniş bir ufuk içinde hareket etmeyi öğrenmemiz gerekir."[36] Bunu çarpıtmaya başvurmaksızın yaparken, bir yanda da projenin zorunlu açık-uçluluğunu dikkate almak demek, başkaları için doğru olan bir şeyi açıklayabilmek demektir. Güçlü bir yorumlayıcı değerlendirme sunmak demektir. Bu vazıh tezat dili "hem onların hayat tarzı-

34 Taylor, "Theories of Meaning," s. 281; Taylor, "Comparison," s. 41.

35 Geertz, "From the Native's Point of View," 145; Bauman, *Hermeneutics*, s. 16; Taylor, "Comparison," s. 46.

36 Taylor, "Politics," s. 67.

nı hem de bizimkini, her ikisinde de kendini gösteren insanî sabitlerle bağlantılı alternatif imkânlar olarak formüle eder". Demek ki, bu dil, birinci bölümde belirttiğim gibi, alternatif modernlikleri -hermenötik anlamda- açıklamak için zorunludur. Vazıh tezat dili "incelediğimiz kişilerin etkinlikler yelpazesi ile bizimki arasında can alıcı farklar olabileceğini [ve] onların bizde karşılığı olmayan bazı faaliyetlerde bulunabileceklerini (ki gerçekten de böyle olduğu anlaşılmaktadır) dikkate alır."[37]

Yorumlayıcı teorisyenler bir başkasının dilini tercüme etmekle ilgili sorunları, kritik karşıtlıkları görüp saptamakla ne kastedildiğini göstermenin bir yolu olarak ele almışlardır. Quentin Skinner, "sık sık, yabancı bir dildeki terimleri kendi dilimizdeki herhangi bir yaklaşık karşılıkla çevirmenin imkânsız olduğunu göreceğiz" der. Ama şunu da söyler: "Fakat bu, yabancı terimleri öğrenmemizi ve bunun sonucunda da bu terimlerin ne gibi ayrımlar yapmak için kullanıldıklarını öğrenmemizi engellemez." Daha genel olarak da şunu belirtir: "Bizimkinden başka bir dilde söylenmekte olan şeyleri tamamen anlayabilmemiz, hiçbir zaman anladığımız şeyi çevirebileceğimizi göstermez." Ayrım noktalarını kavramak, açıklamayı umduğumuz kurucu anlam ve anlayışları saptamaya yönelik yorum sürecinin bir parçasıdır.[38]

Üstelik, kurucu kavramların anlamını kavramanın, ayrım noktalarını çevirmeye değil, kavramaya benzemesi, bize "kavramlar"ı anlamakla "sözcükler"i anlamak arasındaki kritik farkı hatırlatır. Yorumlayıcı araştırma, sözcüklerin ne zaman ve nasıl kullanıldıklarını değil, kavramların ifade ettiği anlamları kavramayı amaçlar. Burada çok önemli bir fark söz konusudur. Bir kavram, onu ifade edecek bir sözcük ya da söz öbeği olmaksızın varolabilir. Örneğin, diyor Skinner, "John Milton'ın 'düzyazıda henüz denenmemiş şeyler'le neyi kastettiği hiçbir zaman, ... onun *özgünlük* sözcüğünü kullanma biçimi

37 Taylor, "Understanding and Ethnocentricity," s. 125, 129.

38 Quentin Skinner, "Reply to My Critics," Tully, *Meaning and Context*, s. 251-52; "bizimkinden başka...," MacIntyre, "Relativism, Power, and Philosophy," s. 393.

incelenerek kavranamaz. Çünkü söz konusu kavram Milton'ın düşüncesinde açıkça merkezî yer işgal etmiş olsa bile, bu sözcük, dile, onun ölümünden bir yüzyıl veya daha uzun bir süre sonra girmişti." Skinner bizim bir başka usul olarak görebileceğimiz şu sözleri söyler: "Bir kavrama sahip olunduğunu, en azından *standart olarak* işaret eden şey, ona tekabül eden bir terimin kullanılmasıdır. 'Standart'ın zorunlu da, yeterli de demek olmadığını aklımızda tuttuğumuz sürece, ben yolumuza devam etmenin meşru olduğunu düşünüyorum."[39]

Dolayısıyla "yerlileşemiyoruz" ya da genel bir açıklama dili yaratamıyoruz diye mutlak bir ümitsizliğe kapılmamıza lüzum yoktur. Söz konusu iki girişim de her türlü yorumda devreye giren insanî sabitlerden kaçmaya çalışır. Yorumlayıcı görüşe göre, açıklama her zaman araştırmacının önyargılarını ve önkavrayışlarını ifade eder. Bir açıklama ancak "geçici tanımlamalarımıza yapışıp kaldığımız" zaman etnosantrik olur. Yorumun amacı, kendi dilimizi ortaya koyup, kavramaya çalıştığımız kişilerle kurulacak bir diyaloğa açmaktır. Bu süreçte anlama, kavramsal çerçevemiz genişlediği zaman gerçekleşir. Bu, kendi önyargılarımızı başkalarının önüne serdiğimiz ve böylece onların en güçlü, en temel anlamda kurucu anlayışlarını açığa çıkardığımız eleştirel bir diyalog kurmayı gerektirebilir. Konuşmanın sürmesini sağlayan her türlü eleştiri, daha isabetli bir anlamanın gerçekleşmesi için bütünüyle uygun, hatta gereklidir. Kendini süreç dışında tutmak (ya da kendini devreden çıkarmanın mümkün olduğu şeklindeki yanlış varsayımla hareket etmek), anlamayı mümkün kılmayı başaramamaktır. Gadamer'in düsturunu anacak olursak, "Eğer anlıyorsak, farklı şekilde anlıyoruzdur." Siyaset bilimi alanındaki birçok kişi bunu "biz senden farklı bir şekilde anlıyoruz" diye algılayacaktır. Bu da kendi dilimizi yalıtmak demek olacaktır; ama o zaman başkalarının siyasî hayatlarını anladığımızı nasıl iddia edebildiğimizi kavramak güçtür. Başkalarını anlamak için, farklı şekilde anlaması gereken bizlerizdir. Siyaset bilimindeki sözde ta-

39 Skinner, "Language and Political Change," s. 7-8.

rafsız ("akültürel") açıklama dili genellikle, siyaset bilimcilerin anlayışları hakkında, onların açıklama iddiasında bulundukları kişiler hakkında olduğundan çok daha fazla şeyi ifade eder. İlk usulü tekrar edersek: Gerçek anlamda karşılaştırmalı hiçbir açıklama, bir yandan başkalarının kurucu dillerini kendi dilimize kazandırmaya çalışırken, bir yandan da çerçevelerimiz arasında anlamlı karşıtlıklar kurmadığı sürece yeterli olamaz. Dolayısıyla, "Öteki"ne tam anlamıyla karışmanın ya da tarafsızlığın mümkün, hatta arzulanır bir şey olduğunu iddia etmek saçma olur. Bir vazıh tezat dili yoluyla yorum yapmak yeni anlayışlara ve yeni önyargılara ulaşmayı gerektirir ki, bu ikisi birbirinden her zaman kesin çizgilerle ayrılamaz.[40]

Böylece bir başka usul ortaya çıkar: Siyasî eylemleri, pratikleri, ilişkileri ve kurumları kuran anlamları kavramaya çalışırken, incelediğiniz dildeki anlamlar ile kendi dilinizdeki anlamlar arasında vazıh tezatlar kurmaya çalışmanız gerekir. Ayrıca, bu tezatların, anlamları çarpıtmadan, vazıh bir biçimde ortaya konabileceği bir ortak dil bulmak gerekir. "Amaç ufuklardan kaçmak değil, ufukların kaynaşmasıdır."[41]

Yukarıdaki incelemeden, yorumlayıcı/kurucu perspektifin, dil ile hayat arasındaki ilişkiye dair ifade edici görüşe ne kadar çok şey borçlu olduğunu görebiliriz. Bu perspektif öznelci anlam anlayışlarına karşı çıkarak, anlamı öznelerarası bir şey olarak gören daha verimli anlayışı yeğler. Yorumlayıcı araştırma yalnızca başkalarının konuşmalarını dinleme ya da onların metinlerini okuma meselesi değildir. Bunları dinler ya da okurken anlam hakkında varsaydıklarımız, anladıklarımızda büyük farklar yaratabilir. Dolayısıyla, yorumlayıcı araştırma arşiv araştırmalarından, tartışmalardan ya da nitel mülâkatlardan ibaret değildir. Eğer yorum, ifade edici dil görüşünden (ya da anlam teorisinden) koparılırsa, yorumlayıcı araştırma için zorunlu olan düşünüş tarzı ihmal edilmiş, işin esası bozulmuş olur. Eğer ifade edici/kurucu görüş doğruysa, o zaman siyasî

40 Bkz. Taylor, "Understanding," s. 120-121; Taylor, "Comparison," s. 40.

41 Taylor, "Comparison," s. 42.

eylemleri, ilişkileri, pratikleri ve kurumları anlama işi, bunları kuran ve dilde ifade edilen anlamları kavramaya çalışmakla başlamalıdır. Bunu yapmaksa anlamaya çalıştığımız kişilerle (ille de anlaşmamızı değilse de) konuşmamızı gerektirir.

Siyasî açıklamadaki kurucu tez-eylem sorunu: Bu yorumlayıcı çerçevede, siyasî eyleme ilişkin yeterli bir açıklamanın ancak görünür davranışların gözlemlenmesi yoluyla yapılabileceği fikrinin ötesine geçeriz. MacIntyre'ın net bir biçimde belirttiği gibi, "Aynı görünür davranış, bilgisini görünür davranışları gözlemleme yoluyla edinen hiç kimsenin ulaşamayacağı çok farklı biçimlerde betimlenebilir." Bundan dolayı, birisinin ne yaptığını anlamak için, o kişinin kendi yaptıklarını nasıl anladığını anlamak gerekir. Beni toprakla uğraşıyor gördüğünüzde, bahçeyi kazıyor, sağlık amacıyla egzersiz yapıyor, benim için önemli olan başka insanları memnun etmeye çalışıyor, bu yaz yiyeceğimiz sebzeleri kendi bahçemde yetiştirmeye çalışıyor olabilirim. Bunların hepsini birden yapıyor olsam da, her bir anlayış benim için eşit derecede önemli olmayabilir. Yaptığım eylemi anlamak için, bu eylemin benim için taşıdığı önemi (sizin hoşunuza gitmese bile) kavramaya çalışmanız gerekir. Benim hayatımın dilini ve kavramlarını anlamaya çalışmanız gerekir. Üstelik, yukarıdaki betimlemedeki ince ayrım gösteren kavramların hiçbiri sadece "bana ait" değildir; örneğin "benim için önemli olan başkaları" kavramı, verili bir konuşma topluluğundaki ortak anlamlar tarafından kurulan bir tür pratiğe karşılık gelir. Yine de hiçbir anlam önceden varsayılamaz; merkezî kavramlar ve onların kurduğu pratikler çeşitli anlamlara sahiptir ve katılımcılar tarafından tartışılmaya açıktırlar. Yani, yaptığım eylemi anlamak, beni kendine özgü, ortak ve tartışmaya açık konuşma tarzları, gramerleri vs. olan daha geniş bir dil topluluğunun bir katılımcısı olarak düşünmeyi gerektirir. Bunu yapmak gibi bir sorumluluğum olmasa (demek ki "sorumlu olma"ya değer veriyorum), devlet et yemeyi yasaklayan bir yasa çıkartmış olmasa (demek ki "yasalara saygılıyım") toprağı kazar mıydım? İyi bir egzersiz olduğunu bilmiyor olsaydım da, bunu yapar mıydım (iyi egzersiz bir

"bahane" de olabilir; belki de et yemenin "günah" olduğuna inanıyorumdur)? Yorumlayıcı bir bakış açısından bakıldığında, sahip olduğum -öznel ve öznelerarası- anlayışların eylemi nasıl kurduğu anlaşılmadıkça, eylem yeterince anlaşılmış değildir. Adlandırıcı bir dil görüşünü benimseyen bir yorumun ileri sürebileceği gibi, sahip olduğum inançlar, öncel nedenler, "ayrı ve bağımsız olarak saptanabilir toplumsal fenomenler" değildirler. Yaptığım eylemler, kendi kavramlarımla (ama bu kavramlar daha geniş bir dil topluluğuyla kurduğum ilişkiyi belirledikleri için yalnızca bana ait değildirler) ifade edilen inançlarımdan "ayrı olarak saptanamaz ve yorumlanamazlar". Bu eylemler, onlar hakkındaki inançlarım sayesinde anlamlı olurlar.[42]

Eğilip toprağı kazmak için doğru olan şey, oy verme, sömürme, seçim kampanyası yürütme, karışıklık çıkarma ve suikast düzenleme için de doğrudur. MacIntyre, yorumlayıcı yaklaşımın "dramatik anlatı" fikrini açımlarken, öznel ve öznelerarası anlam arasındaki ilişkinin derinliğini vazıh bir biçimde gözler önüne serer:

> Zalim bir hükümdara suikast düzenleme eylemi geniş bir siyasî inançlar ağını [öngerektirir]. Fail ile başkalarının onun eylemlerini aynı ışık altında görebilmeleri için, belli bir inanç ortaklığı önkoşuldur. Ama toplum çok sayıda farklı inancı bünyesinde barındırabilir. Başkalarının yaptıklarını kendimiz için anlaşılır kılmanın güç bir iş olmasının nedenlerinden biri de budur. Sonuç olarak ... eylemlerimizle ilgili inançlarımız ve eylemlerimize yön veren inançlarımız, bünyelerinde her zaman, başkalarının bizim eylemlerimiz ve *a fortiori* inançlarımız hakkında nelere inandıklarına yönelik açık ya da örtük bir gönderme içerirler. Mesele burada da kalmaz. Eylemlerimiz inançlarımızı ifade eder, bunlara başkalarının bizim eylemlerimiz hakkında nelere inandıklarına dair inançlarımız da dahildir; ama onların inançları da benzer bir şekilde, bizim

42 Bu örneği MacIntyre'dan alıp biraz genişletiyorum. Bkz. MacIntyre, "Mistake," s. 70.

onların inançlarının (bunlara bizim inançlarımız hakkındaki inançları da dahildir) ne olduğu hakkındaki inançlarımıza dair inançlardan etkilenmiştir.

Demek ki hakkında bu kadar çok teorisyenin yazıp çizdiği "eylem", eyleyicinin ve etkileşim içinde olduğu başkalarının inançlarından ve tabiî ki eylemlerinden bağımsız olarak tanımlanamaz. Bunu kavramanın çok önemli bir yolu da, meseleyi bizlerin ve başkalarının sürekli olarak hayatlarımızı yeniden düzenlemek için kullandığımız dramatik anlatı biçimleri açısından düşünmektir. Bu biçimler eylemlerimizi, yalnızca olup bitenlerle bağıntılı olarak değil, gelecek olasılıklarla da bağlantılı olarak anlaşılır kılarlar. Burada şunu belirtmekte büyük fayda var: Her türlü eylem yalnızca yakın geçmişe değil, hatırlanan geçmiş içindeki herhangi bir noktaya verilen bir tepki olabileceği gibi, aynı zamanda birkaç geçmiş olaya ve mevcut durumlara verilen bir tepki de olabilir. Üstelik, her eylem ya da eylemler dizisi eyleyicinin hatırlanan geçmişi içindeki bazı tarihsel sekanslar içine yerleştirilebilir; yani söz konusu eylemin farklı özellikleri, çok farklı geçmişlerin devamı veya o geçmişlere verilen tepki olabilir.

Eylemlerimizi kendimiz için olduğu kadar başkaları için de anlaşılır kılmamızı sağlayan dramatik ve anlatısal biçimler şüphesiz başkalarıyla işbirliği yapılarak üretilir.[43]

Dolayısıyla, bir suikast hakkında yapılacak yorumlayıcı bir açıklama, hem "failin eylemleri ile durumun fail için taşıdığı anlam arasındaki uyumu" -öznel boyutu- hem de bu uyum ile anlamın dile getirilişi arasındaki ilişkiyi -öznelerarası anlam bağlamını- kavramaya çalışmalıdır. Suikastçının amaçlarının, öznelerarası anlam bağlamı tarafından nasıl biçimlendirildiğini saptamaya çalışmamız gerekir."[44]

Söz konusu uyumun belirlenmesi bir usul haline getirilebilir. Uyumun tutarlılığı gerektirmediğini göz önünde bulundurmak çok önemlidir. Taylor'ın belirttiği gibi, "anlam çelişki ve

43 MacIntyre, "Ideology, Social Science and Revolution," s. 324-25.

44 Taylor, "Interpretation," s. 24.

kafa karışıklıklarıyla dolu olabilir." Yorumlayıcı açıdan doyurucu bir açıklama, bu çelişkiyi düzeltmeye değil, anlamlandırmaya çalışmalıdır. Araştırmanın amacı, hem "eyleyicinin ölçütleri"ni hem de eyleyicinin neden "şu değil de bu ölçütü kullandığı"nı (bunların her ikisi de araştırmacının bakış açısından ne kadar karmakarışık görünürse görünsün) netleştirmeye çalıştırmaktır. Skinner'ın "altın kuralı"nın ardında bu amaç yatar: "İncelediğimiz inançlar ne kadar tuhaf görünürse görünsün, bunları kabul eden eyleyicileri (Martin Hollis'in deyişiyle) mümkün olduğu kadar rasyonel göstermeye çalışmamız gerekir." Skinner, "rasyonel" terimiyle bağlamsal olarak "rasyonel" demek istiyor: "Kendilerini içinde bulundukları koşullarda doğru görmelerini sağlayan" inançlar rasyoneldir.[45]

Skinner bir eylem sınıfını, yani "söz edimleri"ni anlama konusunda geliştirdiği yaklaşımla yorumlayıcı araştırmaya özel katkılarda bulunmuştur. Skinner, metinleri söz edimleri olarak anlama konusundaki görüşlerini yirmi beş yılı aşkın bir süre içinde yazdığı bir dizi yazıyla dile getirmiş, savunmuş ve netleştirmiştir. Skinner'ın kendisi bunu "pek de yeni bir şey" olarak görmese bile, yorumlayıcı araştırma konusundaki hiçbir giriş çalışması bu katkıyı ihmal edemez. Skinner'ın başta John Dunn olmak üzere, R.G. Collingwood, J.L. Austin, H.P. Grice ve Peter Laslett'ın fikirlerinden büyük ölçüde etkilenen görüşleri, siyasî araştırma alanındaki bağlamsalcı okulu ya da Cambridge okulunu yansıtır. Collingwood'un siyasî düşüncenin tarihine ilişkin görüşleri ve Austin'in edimsöz edimi [*illocutionary act*] kavramı, hem Skinner'ın hem de Dunn'ın yorumlama yaklaşımları için özellikle önemli olmuşlardır.[46]

---

45 MacIntyre, "Mistake," s. 61; Skinner, "Reply," s. 246. Farr, "Restiuating Explanation."

46 Martin Jay, Skinner'in "Meaning and Understanding in the History of Ideas" adlı etkili yazısını "militan bir bağlamsalcı hareketin manifestosu" diye niteler: "Textualist Approach to Intellectual History," 8. Ben bu tartışmada büyük ölçüde Skinner'in "gerçekten inandığım şeylerin beyanı" olduğunu söylediği yazıdan ("Reply," 235) yola çıkıyorum. Bana göre, Skinner'in söylemek istedikleri birçok yazısında farklı vurgularla dile getirilmiş olsa da, bu yazıda bunların en iyi ifadesini buluruz.

Collingwood "siyasî düşünce tarihi, aynı sorulara verilen farklı cevapların tarihi değil, neredeyse sürekli değişen ve çözümü de onunla birlikte değişen bir sorunun tarihidir" demiştir. Hem Skinner hem de Dunn, "insan düşünüşüne dair tarihsel incelemeler alanında 1960'ların ortalarında yaygın çeşitli tarzlardan duyulan [ortak] bir rahatsızlık" karşısında bir tepki olarak bu görüşü oluşturmuşlardır. Onlara göre, bu tarzlar insan düşünüşünü iki temel açıdan yanlış anlıyorlardı. Birincisi, düşünce eylemden koparılıyordu; teoriler oluşturma, yorumlayıcı açıdan açıklanması gereken "gayret gerektiren bir faaliyet" olarak görülmüyordu. İkinci ve sonuç olarak, düşünce ortaya çıktığı öznel ve öznelerarası bağlamlardan koparılıyordu. Bundan dolayı, Skinner ve Dunn siyasî düşünceyi anlama konusunda yorumlayıcı bir yaklaşım geliştirmeye çalıştılar.[47]

Siyasî düşünce tarihinin yorumuyla ilgili ilk noktayı açımlamak için, Skinner, J.L. Austin'in dilsel eylemlerle ilgili değerlendirmesine ve H. P. Grice'ın anlam ve niyet incelemesine döner. Austin *How To Do Things With Words* (1955) adlı kitabında, "herhangi bir eyleyici, herhangi ciddi bir sözce dile getirirken, bir şey söylemenin yanı sıra bir şey yapıyordur ve bu şeyi sadece söylenen şeyin sonucu olarak değil, söylediklerini *söylerken* yapıyordur." Yani ciddi bir sözce dile getirilirken, bir şey söylendiği gibi yapılıyordur da. Her türlü ciddi söz edimi bu edimsel veya performatif "güç"e sahiptir, bu güç onların ayrılmaz bir niteliğidir; bu edimler (performans gibi) aktiftir ve bu anlamda "kastî ve iradî"dir (ve dolayısıyla anlamlıdır). Skinner sözün/konuşmanın bu yönlerini "dilin, bütün konuşmacı ve yazarların her zaman kullandıkları ve ne zaman herhangi bir ciddi sözceyi anlamak istesek tanımlamamız gereken bir boyutunu ve dolayısıyla kaynağını betimlemenin ve böylelikle de dikkatimize sunmanın bir yolu" olarak ele alır.[48]

---

47 Collingwood'dan aktaran Dunn, *Political Obligation in Its History Context*, s. 2, 3; Dunn, "The Identity of the History of Ideas," Dunn, *Political Obligation*, s. 161.

48 Austin'den aktaran Skinner, *Meaning and Context*, s. 83; edimsöz gücü hakkında bkz. Skinner, "Reply," s. 261-262; ayrıca bkz. Dallmayr, *Language*, s. 89-92.

Austin edimsözün gücünün doğrultusunu kavrayarak, eyleyicinin bir şey söylerken ne yaptığını anlamanın mümkün olduğuna inanıyordu. Eyleyici emir mi vermekte, vaatte mi bulunmakta, müzakere mi etmekte, maniplasyon mu yapmakta, şifreli mesajlar mı göndermektedir? Skinner, Austin'in demek istediklerini, edimsözün gücü anlamanın, niyetliliği [*intentionality*] anlamaya eşdeğer olduğunu ileri sürerek yeniden betimler. Skinner'a göre, bir söz edimini anlamak, yazarın/konuşmacının edimi kuran ve sözceyi neyse o haline getiren niyetlerini anlamak demektir. Dunn meseleyi biraz daha farklı koyar: Edimsözün gücünü kavramak, entelektüel girişimin esasını kavramak demektir. Skinner, bir metnin ne anlama geldiğini yazarının ne kastettiğinden ayırarak, kendisinin bunların ikincisiyle, yani "metnin kendisinin birer parçası olan" niyetlerle, yazarın edimsöz gücü sayesinde metne girmiş olan niyet edilmiş anlamlarla ilgilendiğini belirtir.[49]

> Her metin niyet edilmiş bir anlam içermelidir; bu anlamın tekrar ele geçirilmesi, metnin yazarının neleri kastetmiş olabileceğini anlamanın önkoşulunu oluşturur. Ama herhangi bir karmaşık metin ... en dikkatli, en yaratıcı yazarın bile ona yerleştirmeye niyet edebileceğinden çok daha fazla anlam içerecektir. Yani metinlerin anlamlarının yazarlarının niyetleriyle özdeşleştirilmesi gerektiğini varsayıyor falan değilim; bu niyetlerle özdeşleştirilmesi gereken şey yalnızca yazarların onlarla kastettiği şeydir.[50]

Cambridge tarihçilerinin niyetleri ne ölçüde kavrayabileceklerini düşündükleri konusunda birçok tartışma olmasına rağ-

---

49 Skinner, "Motives, Intentions, and the Interpretation of Texts," Tully, *Meaning and Context*, s. 99; Dunn, "Identity," s. 16; Skinner, "Reply," s. 99.

50 Skinner, "Reply," s. 271. Skinner güdülerden çok öncelikle niyetler üzerinde odaklanır. Ona göre, niyetler metin-edimin içindeyken, güdüler ona önceldir ve onu harekete geçirirler. "Güdü" Austin'in etkisözel güç adını verdiği şeye yakındır; etkisözel güç bir konuşmacının bir şeyi yap*arken* değil de bir şeyi yap*arak* ne yaptığını belirler. Skinner'in niyetle ilgilenmesi anlamlıdır, çünkü o bir kişinin bir şey söylerken ne yaptığını anlamakla ilgilidir, izleyici ya da dinleyicinin bu sözleri alımlarken ya da alımlayarak ne yaptığıyla değil.

men, araştırmaya ilişkin genel değerlendirmeleri yorumlayıcı siyasî araştırma adını verdiğimiz hermenötik girişime gayet iyi uymaktadır. Skinner'in savı bizleri, eylemlerin bu eylemleri yapan kişiler için taşıdığı anlamları saptamakla uğraşmaya zorlamaktadır. Bu anlamlarla uğraşmayı başaramamak demek, eylemleri yanlış yorumlama riskine girmek, belki de onları yalnızca kendi anlamlarımızla anlamak demektir (Dunn). "Kanıtlanması gereken şeyi varsaymak" demektir. Diğer bireysel eylemleri incelerken olduğu gibi, eylem ile durumun konuşmacı için taşıdığı anlam arasında uyum aramamız gerekir.[51]

Skinner ve Dunn bu amaçla, Austin'in edimsöz gücünü kavramak için açıklanması gereken bağlam (ya da "sözce vesilesi") olarak tanımladığı şeyin çok önemli üç veçhesi olduğunu saptamışlardır. Bunlardan birincisi, dilsel, ideolojik, rasyonel, argümantatif, söylemsel, retorik ya da düşünsel bağlam gibi çeşitli adlar verilen öznelerarası bağlamdır. Bağlamın bu veçhesi, yaygın varsayımlardan, söz dağarcığından, uylaşımlardan, tartışma tarzlarından, kavramsal ayrımlardan vs. -öznelerarası anlam bağlamının söz edimleri "en iyi şekilde anlamlandırma"ya yardımcı olan özelliklerinden- oluşur. İkinci veçhe, konuşan aktörlerin katılıp sözceler ürettikleri "genel toplumsal ve düşünsel matris"tir. Toplumsal ve siyasî koşulların -ya da söz konusu koşullar hakkında onlara katılan kişilerin yaptıkları yorumların- oluşturduğu matris, söz ediminin uğraşacağı "sorunları belirler" ve bu eylemi açıklamak için mutlaka hesaba katılması gerekir. Son olarak, üçüncü veçhe de konuşmacının kişisel biyografisi, "hayatı"dır. Yazarın/konuşmacının kişisel tarihi konusunda, söylediklerini anlamlandırmakla ilgisi olan bir açıklama sunmak, anlamın öznel boyutlarını araştırmak ve bu boyutların öznelerarası bağlamla olan (ve bu bağlam içindeki) ilişkilerini açıklamak için elzemdir.[52]

Şunu bir kez daha vurgulayalım: Bağlamın bu anlamlarda açıklanması, herhangi bir yorumlayıcı açıklamanın sunulduğu

51 Alıntılar şu yazıdan: Skinner, "Reply," s. 233, 247.

52 Bkz. Skinner, "Reply," s. 247 ve *Foundations*, x.

imkânlar ve kısıtlamalar kümesi içinde kavranmalıdır. Her türlü yorum için geçerli olan bu koşulları unutmak demek, yorumlayıcı araştırma çerçevesini terk etmek demektir. Skinner'in konuşmaya dayalı araştırma tarzının kapsamını ve sınırlarını kabul ediş biçimi birçok tartışmaya konu olmuştur. Benim görüşüme göre, Skinner'in yaklaşımı vazıh tezat dilleri geliştirme projesine gayet iyi uymaktadır. Skinner bütün yorumlarda önyargının devreye girdiği gerçeğini kabul eder, epistemolojik bireyciliği reddeder ve yorumun hiç bitmediğine inanır. Üstelik, yorum "yapmak" konusunda söylediklerini de, "yola en iyi nasıl devam edileceği" konusunda "düsturlar" ("yöntemler" değil) sunarak söyler, "bunların başarıyı garanti etme gibi bir iddiaları yoktur." Örneğin, "fikir tarihi yazma konusunda bir yöntem" sunma gibi bir niyeti olmadığını vurgular. O daha çok "yorumlama sürecinin kendisi hakkında bazı genel savlar geliştirmeyi ve bunlardan kendine göre bir dizi metodolojik içerim çıkarma"yı amaçlamaktadır.[53]

---

53 Önyargı hakkında bkz. Skinner, "Reply," s. 254; epistemolojik bireycilik hakkında bkz. 206-9; sürekli yorum hakkında s. 285; yöntem hakkında s. 236, 280-281. James Tully gibi kimselerin Skinner'in yaklaşımından (beş aşaması olan) bir usul ya da bir teknik olarak bahsetmiş olmalarına dikkat edilmelidir; bkz. Tully, "Pen is the Mighty Sword," s. 7, 10.

Skinner'in önyargının her zaman bir rol oynadığını kabul etmesi, onun daha önceki, daha militan anakronizm karşıtı yazılarıyla kıyaslandığında bir ödün olarak görülmelidir. Bu yazılarından birinde, Gadamer'le ilintilendirdiği ve "tarihsel metinleri yaratıcı bir biçimde kavrarken, bilince çıkaracağımıza bile emin olamayacağımız yollardan kısıtlanmamızın muhtemel olduğu" şeklindeki "sınırlamaya boyun eğmemeyi" önermiştir. ("The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives," *Philosophy in History*, ed. Richard Rorty, J. B. Schneewind ve Quentin Skinner [Cambridge: Cambridge University Press, 1984], s. 201). Gadamer tabiî ki *yalnızca* "kısıtlamalar"dan bahsetmez. Skinner'in şu yargısını dikkate almamız gerekir: "Geçmişe kaçınılmaz olarak çağdaş paradigma ve önvarsayımların ışığında yaklaşırız" ("Reply," 280-81); "Bizim açıklama dilimizin, bu noktada, söz konusu insanlar kendileri için hangi dili kullanmışlar ya da kullanmış olabilirlerse o dille uyuşması gerektiğinde ısrar etmek, saçma denecek ölçüde romantik bir kendi kendini yadsıma biçimi olurdu. Eğer ulaşabileceğimizi düşündüğümüz en güçlü açıklamaları sunmak istiyorsak, ulaşabileceğimize inandığımız en iyi açıklayıcı teorileri ve onlarda cisimleşen kavramları kullanmak zorundayız. Sonuçta değerlendirme ve açıklama için kullandığımız sözcük dağarcığının, bizim bunları uyguladığımız insanların anlayamayacağı bir dizi kavram içereceği neredeyse kesindir" (s. 254).

> Hermenötik dairenin sonucu, hiçbir zaman, eldeki sözce hakkında nihaî, apaçık ve tartışılmaz doğrulara ulaşmak gibi bir şey olamaz. Ancak bundan, hiçbir zaman belli bir sözcüğün hangi niyetlerle üretildiğine dair makul hipotezler inşa etmeyi ve bu hipotezleri doğrulamayı umamayacağımız sonucu çıkmaz. Yukarıda izah etmeye çalıştığım tarzda bunu sık sık yapabiliriz. Önce edimsöz edimlerinin öznelerarası anlamı üzerinde odaklanıp sonra da söz konusu eyleyicinin güdü ve inançlarını ve genel olarak sözcenin kendisinin bağlamını araştırarak bu tür niyetlilik atıflarını doğrulayacak daha fazla malzeme arayabiliriz.[54]

Skinner, bağlam hakkındaki bu önerilere ilaveten, sözcelerin, özelikle de aşina olmayanlarının toplumsal araştırmacı tarafından nasıl alımlanması gerektiği konusunda da özgül önerilerde bulunur. Bu öneriler de yorumlayıcı bir açıklama yapmanın usulleri olarak görülebilir. Bunlardan ikisi bizim amaçlarımız için özellikle önemlidir. Her ikisi de yukarıda bahsedilen "altın kural"dan kaynaklanırlar. Skinner'in "bütün işin *sine qua non*'u" dediği ilk öneri, yorumcunun "sözcelere, inancın dolaysız ifadeleri muamelesi etmesi" gerektiğidir. Bir "doğruluk uylaşımı"nı varsaymamız gerekir; eyleyiciler neye inandıkları konusunda doğru söylemektedirler. Anlam ve niyet hakkında bir araştırmaya başlamanın tek yolu budur. İkinci öneri bununla yakından ilintilidir. Sözceler, ne kadar sıradışı görünürlerse görünsünler, yüzeysel olarak, nasıllarsa öyle kabul edilmelidir. "Bu tam da onların inandıkları şey" diyebilmemiz gerekir. Bu sayede, belli bir kültürel ya da zamansal mesafeden yapılan yorumlara sık sık eşlik eden bir dizi hatadan kaçınılmış olur. Örneğin, incelediğimiz kişilerin inançlarından rahatsızlık duyabilir ve bu yüzden söyledikleri ile kastettiklerinin aynı şeyler olduğuna inanmayı reddedebiliriz. Böyle bir durumda da, anlama kaygısını bir yana bırakıp bu inançlar için yapısal bir neden arayabilir ve böylece yorumlayıcı bir perspektiften anlama çabasını engelleyebiliriz.[55]

---

54 Skinner, "Reply," s. 280.

55 Bütün alıntılar şu yazıdan: Skinner, "Reply," s. 246.

Siyasî açıklamada kurucu tez- pratikler, ilişkiler, kurumlar sorunu: Mesela temsil, çıkar ifadesi, devrim, idare, darbeler ya da müzakerelerle ilintilendirilen pratikleri ve ilişkileri nasıl açıklarız? Bireysel eyleme dair bir açıklama konusunda geçerli olan şey, siyasî pratikler, ilişkiler ve kurumlar için de geçerlidir: "Birbirimizle bağ kurabilmemizi sağlayan dayanaklar", der Taylor, "dil içinde kurulur ve dil tarafından biçimlendirilir." Pratikleri ve ilişkileri, onları kuran -ortak olduğu kadar üzerinde mücadele de yürütülen- anlamlar ve anlayışların oluşturduğu matrislerden ayrı olarak yeterince değerlendirebilmek mümkün değildir. Yorumlayıcı açıklama o anlamları ve anlayışları aydınlatmalıdır. "Mesele, toplumumuzdaki insanların hepsinin ya da çoğunun kafalarında belli bir fikirler kümesi olması ve hepsinin ya da çoğunun belli bir hedefler kümesini gözetmesi değildir. Bu pratiklerdeki örtük anlamlar ve normlar yalnızca aktörlerin kafalarında değil, bu pratiklerin kendilerinin içinde bulunurlar; bir dizi bireysel eylem olarak görülemeyecek olan bu pratikler, esasında toplumsal ilişki, karşılıklı ilişki kurma tarzlarıdırlar."[56]

Örneğin, biri "kendi anlamlı ötekisi ile birlikte yaşıyor" dendiğinde, bu o kişinin evli olduğu ya da toplumsal ve hukuken onaylanmış evlilik pratiğine dahil olduğu anlamına mı gelir? Yorumlayıcı bir perspektiften bakıldığında, yaşama durumunun yeterli kavranışı, dolayısıyla açıklanışı, onun içinde yaşayan insanların anlam ve anlayışlarından oluşan matrise aydınlık getirilmesini gerektirir. Bu, başka yorumlara ulaşılamıyor demek değildir. Daha çok, hayatları hakkında muteber iddialarda bulunmaya çalıştığımız kişilerle konuşmamız gerekir demektir. Birlikte yaşama pratiği, aynı gibi görünseler de, aralarında evliliğin de bulunduğu diğer yaşama durumlarından farklıdır. Bu alanda geniş bir çeşitlilik vardır şüphesiz. Evli iki çiftin evlilik anlayışları arasında muazzam farklar olabilir, çünkü evlilik hem ortak hem de üzerinde mücadele yürütülen bir kavramdır. Yorumlayıcı perspektiften bakıldığında,

56 Taylor, "Interpretation," s. 36.

farklı biçimlerde anlaşılan ilişki ve kurumların "aynı" kurumlar olup olmadıkları ya da aralarında anlamlı bir ayrılık olup olmadığı sorusunu sorarız. Siyaset biliminde, bize evli çiftlerin tavırları hakkında bir şeyler anlatma iddiasında olan bütün alan araştırmaları, yorumlayıcı perspektiften bakıldığında kesinlikten uzaktırlar. Devletin evlilik tanımını mı yoksa toplumun büyük bir kesimince paylaşılan ve üzerinde mücadele yürütülen tanımları mı kullanmamız gerekir? Kimler evlilik kurumunun içindedir, kimler dışında ve evlililikle ilintilendirilen pratikler üzerinde tartışma ve mücadele yapılırken evli çiftlerin tavırları hakkında nasıl genellemeler yapılabilir? Özellikle evlilik anlayışları konusundaki çarpıcı kültürel çeşitlilik göz önünde bulundurulduğunda, nasıl bir ulusal çalışma yapabiliriz? Eğer kişiler katıldıkları pratiklere ilişkin olarak farklı anlayışlara sahiplerse, bu pratikler ille de aynı kalmaktadır denemez.

O zaman politika üretme pratiklerini nasıl anlamamız gerekir? Soyut, ideal tip modelleri inşa edip bunların alternatif bağlamlardaki açıklama gücünü mü sınamamız gerekir, yoksa yorumlayıcı olmayan bir tarzda icra edilen bu prosedür, pratiği bütün bütüne gözden kaçırma riski mi taşır? Pratiklerin ve ilişkilerin, insanların onlar hakkındaki anlayışları tarafından kurulduğunu söylerken, söz konusu anlayışlar olmaksızın bu pratik ve ilişkilerin mümkün olmadığını söylemek istiyorum. Bu pratiklere ilişkin her türlü doyurucu açıklama, onları kuran anlam ve anlayışları açıklamalıdır. Bu anlayışları kavramak ise, onların hayatlarını açıklama iddiasında bulunduğumuz kişilerin kavramları ve dilleri içinde (bilinçli düşünüm ve sözel iletişim yoluyla) nasıl gerçekleştirildiklerini kavramayı gerektirir.

Temsil ve politika üretme işi komisyonlarda, parlamentolarda, millî güvenlik konseyinde, kongre salonlarında yapılır; darbeler askerlerin oluşturduğu şebekelerde ya da bu askerler ile kabine üyeleri arasında kurulan itifaklarla yapılır; ekonomik politika para, hazine, uluslararası kredi kuruluşları içinde ve bunlar yoluyla geliştirilir; protestolar toplumsal hareketlerin örgütsel yapıları içinde yapılır. Bu iktidar kurum ve yapıla-

rı, tıpkı onlar içindeki ve aralarındaki ilişki ve pratikler gibi, bunlara (genellikle farklı farklı yollardan) katılan insanların anlayışlarından bağımsız olarak yeterince açıklanamazlar. Bu kurumları, dilde ifade edilen ve edilebilecek olan anlamlar ve inançlar kurar, yani söz konusu kurumlar bu anlam ve inançlar olmaksızın varolamazlar. MacIntyre şöyle yazıyor: "Belli bir kağıt ya da metal parçası, sadece gerektiği gibi tesis edilmiş bir otorite tarafından çıkarıldığı için değil, para kullanan bir topluluğun üyeleri onun bu değere sahip olduğunu kabul ettikleri için de değerlidir. Almanya ve Avusturya'da 1923'te olduğu gibi, bu koşul genelde yerine getirilmediği zaman, para değerli olmaktan, yani para olmaktan çıkar." Bir ordu, bir parlamento, bir belediye meclisi ya da bir toplumsal hareket ve kişilerin bunlar içinde işgal edebilecekleri konumlar için de aynı şey geçerlidir. Bu kurumları ve kurumsal konumları neyseler o haline getiren, onları kurmuş olan anlam ve anlayışlardır ve bir siyaset bilimcinin bu kurumlar hakkında söz konusu anlam ve anlayışları dikkate almadan iddialarda bulunması işini çok kötü yapması anlamına gelir. "Bir kurumun pratiklerine katılanların inançları göz önünde bulundurulmadan, o kurumu tanımlamak imkânsızdır."[57]

Siyasî pratikleri, ilişkileri ve kurumları anlama konusunda bir usul formüle edebiliriz. Taylor, açıkça Wittgenstein'dan yola çıkarak şöyle der: "Bir toplumsal pratiğin kavrandığını söyleyebilmemizin temel koşulu, *ona katılmanın nasıl bir şey olduğunun* anlaşılmasıdır" (vurgu sonradan eklendi). Yorumlayıcı bir perspektiften bakıldığında, pratikleri, ilişkileri ve kurumları anlamak, "katılımcının *know-how*'ından bir ölçüde nasiplenmeyi", katılımcının içinde yaşadığı pratik, ilişkisel ve kurumsal bağlamlarda "doğru tepkiyi belirleme" yeteneğini gerektirir. Bunu da, söz konusu pratikleri kuran kavramları, ifade ettikleri ayrım noktalarını ve bu pratiklerin hem ulaşabildiğimiz öznel anlamlar içindeki hem de aydınlattıkları öznelerarası bağlam içindeki önemlerini kavrayarak yapabiliriz. Kurumlar

57 MacIntyre, "Is a Science of Comparative Politics Possible?" s. 11-12.

söz konusu olduğunda, katılımcıların bu kurumlar içinde sahip oldukları normları, beklentileri ve özlemleri olduğu kadar kurumsal kuralların (sadece kendilerini değil) yorumlarını da açıklamamız gerekir. Bu durumları anlama iddiasında bulunabilmek için "bir katılımcının belli durumlarda yapması uygun düşen şeyin ne olduğunu kavramanız gerekir." Bunu yapmak için de, dil üzerinde odaklanmalı ve anlamaya çalıştığımız kişiler hayattaysalar, onlarla iletişim kurmalıyız.[58]

Bu noktada, yorumlayıcı araştırmaya sık sık yöneltilen bir itirazı ele almakta fayda var. Bu itiraz, yorumlayıcı çerçevenin, siyasî gerçekliğin, siyasî hayat üzerinde önemli etkileri olan ve bu nedenle siyasî bir açıklamada yer alması gereken dilsel olmayan yönleriyle ilgilenmiyor gibi görünmesi üzerinde yoğunlaşır. Örneğin, eylem ile toplumsal statü, iktidar ya da sınıfsal konum arasındaki ilişki ne olacaktır? Ya tarihsel bağlam? Örneğin, Uluslararası Para Fonu'nun içinde işlediği ve temel dayanağını oluşturan uluslararası siyasî, ekonomik bağlamı açıklamaksızın, IMF hakkında herhangi bir şeyi anladığımızı nasıl iddia edebiliriz? Ya da yorumlayıcı araştırma, hükümetlerin temel ihtiyaç maddelerine yaptığı zamlar karşısında yürütülen protesto eylemlerini açıklamamıza nasıl yardımcı olur?

Yorumlayıcı açıklama, iktidar, imtiyaz, mülkiyet, yaşam tarzı vs. ilişkilerinin eylemleri, pratikleri, ilişkileri ve kurumları biçimlendirdiğini inkâr etmez. Onun savunduğu, bu ilişkilerin, onlara katılanların anlayışları açıklanmaksızın yeterli bir biçimde tanımlanamayacağıdır. Katılmak ille de "eşit bir biçimde" ya da "iradî olarak" katılmak anlamına gelmez; yine de bu ilişkilerin bu şekilde yürümesinin nedeni, yorumlayıcı araştırmanın açıklamaya çalıştığı ortak ve ihtilaflı, öznel ve öznelerarası bir sözcük dağarcığı tarafından kurulmuş olmasıdır. Söz konusu itiraz, toplumsal gerçeklik ile söz konusu gerçekliğin betimlendiği dil arasında bir ayrım olduğunu varsayar, yorumlayıcı görüşe göre bu yapay bir ayrımdır. Bu itiraz, dilin bir şeyleri tasvir ya da temsil ettiği ve anlamın (açıklama açı-

58 Taylor, "Theories of Meaning," 280; Taylor, "Interpretation," s. 28.

sından) nesneleri oluşturmaktan çok onlara iliştirilen fazladan bir şey olarak görüldüğü adlandırıcı bir dil görüşüne dayanır. Yorumlayıcı görüşse, buna karşı dilin bir şeyleri ifade ettiğini ya da açığa çıkardığını ileri sürer. Taylor'ın dediği gibi, "Dil farklı toplumsal eylemler, ilişkiler ve yapılar arasındaki ayrıma damgasını vurur"; "söylemek istediğimiz şu ki, iktidar ve mülkiyet ilişkileri dil olmadan mümkün değildir; bunlar özünde dilde gerçekleşirler. Dil esastır, çünkü bu ilişkiler aslında insanlar arasında kurulmuş olan kamusal alanın farklı biçimlerini temsil ederler ve bu alanlar dil sayesinde varlıklarını sürdürür." Bundan dolayı, kurucu toplumsal dillerin analiz edilmesi ve en etkili, en belirleyici ya da en temel -bu bakımdan "güçlü"- kavramların saptanması gerekir. İlgili bağlamsal tarih, yorumlayıcı açıdan betimlenmelidir; bu zam karşıtı protestolar kadar IMF'nin siyasî, ekonomik bağlamı için de geçerlidir. Sınıfsal iktidar ilişkilerini ya da muhalif siyaseti, yorumlayıcı açıdan incelemek şarttır. Bazı insanların belli amaçlar için neden bir araya geldiklerini, bu bir araya gelmeyi kuran anlamları kavramaksızın anlayamayız. Amaç, bu anlamlar hakkındaki kavrayışımızı derinleştirmektir, onları görmezden gelmek ya da ihmal etmek değil.[59]

Özetlemek gerekirse, siyasî eylemlerin, pratiklerin, ilişkilerin ve kurumların incelenmesi alanında yorumlayıcı bir açıklama neler yapmalıdır? Ufukların kaynaşması çerçevesi içinde, bireysel bir eylem ile durumun eyleyici için taşıdığı anlam arasında uyum aramamız gerekir. Bu da durumun eyleyici için taşıdığı rasyonaliteyi anlamamızı gerektirir. Söz edimlerin anlaşılmasında, edimsöz gücünün açıklanması vazgeçilmez önemdedir. Pratikleri, ilişkileri ve kurumları anlamak için, bunlara katılmanın nasıl bir şey olduğunu ele almamız gerekir. Siyasetin bu boyutlarını kuran anlam ve anlayışları ve bunların söz konusu boyutları içindeki önemini belirlememiz gerekir. Bunlar siyasî hayatın açıklanmasında başvurulacak kılavuzlardır. Anlamaya çalıştığımız ve siyasî hayatlarını açıklama iddiasında

59 Taylor, "Interpretation," 32; Taylor, "Theories of Meaning," s. 271.

olduğumuz kişilerin anlam ve anlayışlarında örtük olarak bulunan kavramları öğrenmemiz gerekir. İncelediğimiz kişilerle karşılıklı olarak kendi-kendimizi-netleştirme faaliyeti içine girmemiz gerekir. Onlarla iletişim kurulmalı ya da metaforik açıdan benzer tarihsel yaklaşımlar geliştirilmelidir.[60]

Yorumlayıcı bir siyasî hayat görüşü açısından, eylemlerin, pratiklerin, ilişkilerin ve kurumların incelenmesi arasında temel bir ilişki vardır. Bu boyutların her biri dilsel olarak kurulmuştur, yorumlayıcı araştırma da bu dilleri açığa çıkarmaya çalışır.

BU GÖREVLE AÇIKLAMA VE ELEŞTİRİ ARASINDA NASIL BİR İLİŞKİ VARDIR?

Siyaset biliminde yorumlayıcı araştırmanın genellikle açıklamaktan çok anlamakla ilgili olduğu düşünülür. Buna bağlı olarak, eleştirel bir toplumsal teori için herhangi bir temel sunmadığı düşünülür. Ben bu bölümde açıklama ve eleştiriye ilişkin yorumlayıcı görüşü ortaya koyacağım. Yorumlayıcı projenin bu iki yönü anlaşılmadığı takdirde, hermenötik siyasî açıklamanın karşılaştırmalı siyasî araştırma için ne denli vazgeçilmez önem taşıdığı tam olarak değerlendirilemez.

Yorumlayıcı siyasî araştırmanın hedefi, anlamayı olduğu kadar açıklamayı da başarmaktır. Ama açıklama terimiyle metodolojik doğalcı modeli (kapsayıcı-yasa modeline göre yapılan açıklama ve öngörüyü) kastetmiyorum. Üstelik, bence yorumlamak tercüme etmek ve anlamaktan daha öte bir anlam taşır. Şu tür soruları cevaplayarak açıklama meraklarımızı gideren bir anlatı sunma anlamına gelir: Niye bu eylem de öteki değil? (Aktör ile eylem, kurumlar ile pratikler vs. arasındaki) bu ilişkinin doğası nedir? Bu ilişkileri başka hangi anlatılar açıklamaya çalışıyor? Süreklilikler, değişiklikler var mı? Kurduğumuz anlatıyı gözden geçirmeyi gerektiren önemli anomaliler, siyasî gerçeklikler var mı?

---

60 "Hermenötik karşıtı bir bilim, epistemolojik saygınlığını, ancak ne *yaptığımız* ve onu niçin yaptığımız konusunda herhangi bir şey söylemeyi tutarlı bir biçimde reddederek koruyabilir" (Dunn, "Practicing History," s. 151).

Pozitivist ideoloji siyaset bilimcilerin dilini ve hayalgücünü o denli tutsak etmiştir ki, açıklama sık sık sadece genelleme ve öngörü yapmak isteyenlere tahsis edilir olmuştur. Bunu açıklamaya ilişkin zorunlu ya da tarihsel anlamda nihaî bir iddia olarak görmek için hiçbir neden yoktur. Açıklama olarak yorumlama görüşünü sorgulayanlar için, soru tersine çevrilmelidir: Kurucu anlamlar belirlenmeden, "Niye o değil de bu eylem?", "Niye o tarihte oluyor?" gibi sorular nasıl cevaplanabilir? Yorumlayıcı araştırmanın dediği, incelediğimiz kişilerin anlam ve anlayışları belirlenmeden hiçbir açıklamanın ampirik anlamda doyurucu olmadığıdır.

Yine de, birçok kişinin iddia ettiği gibi, yorumlayıcı bir açıklama tarzını benimsemek, siyaset araştırmacılarının açıklama çabalarının sonucu olarak ne beklemeleri gerektiğini yeniden düşünmeyi gerektirir. Birincisi ve en önemlisi, bilimselci sosyal bilimcilerin bulmaya çabaladıkları öngörü türü, yorumlayıcı araştırmada imkânsız ya da arızî bir şeydir. Öznelerarası anlamla ilgili tezin yaptığımız tariflerin açık-uçlu kalmasını gerektirmesi gibi, insanların kendi kendilerini yorumlayan yaratıklar olduğu şeklindeki tez de bize, insanların dilsel ve kavramsal, dolayısıyla da pratik bağlamlarını değiştirerek kendi hayatları hakkında (ille de her zaman olmasa da) sürekli formüller geliştirdiklerini ve düşündüklerini söyler. İnsanlar düşünüm yetileri sayesinde, daha önceden kendileri için örtük ya da şekilsiz kalmış olan şeylerin farkına varırlar. Belki yaşadıkları yeni bir deneyimin ışığında, kendilerini hep rahatsız etmiş olan bir sorunu yeniden ele alır ve bir dizi iktidar ilişkisi hakkında yeni bir düşünme -ya da kavramsallaştırma- tarzı oluştururlar. Bu, konuşma, dinleme, eğitme, birlikte mücadele etme, üretme ya da çatışma gibi birlikteliğe dayalı eylemlerde olabileceği gibi, tek başına ormanda yürürken ya da bir yemek pişirirken de olabilir. Düşünüm bize hem vizyon hem de kim olduğumuz konusunda değişiklik yapma imkânı kazandırır. Mesele insanların daha önceden görülmeyen şeyleri görmesi meselesi değildir sadece; aynı zamanda insanların kendi hayatlarını farklı bir biçimde görmeye ve böylece

hayatı kuran anlayışları değiştirmeye muktedir olması meselesidir.[61]

Can alıcı nokta şudur: İnsanlar kendi kendilerini yorumlayan ve yaptıkları yorumlar zamanla dinamik bir biçimde değişen yaratıklardır. Bunun pratik kanıtı, anlayışlar değiştiğinde kurumlar, pratikler ve ilişkilerin de değişmesidir. Analitik bir perspektiften bakıldığında, bu içgörü bize sadece yorumlarımızın sonsuz olduğunu değil, aynı zamanda "geleceğin nitelenmesinde kullanılması gerekecek terimlere... şu anda ulaşamadığımızı" da öğretir. Kendi kendini yorumlayan yaratıklar olarak, bugünkü hayatlarımızı kuran formülasyonlarımız - bunlar bir anlamlar topluluğundan yapılan kısmî "okumalar"dır her zaman- temelde öngörülemez niteliktedirler. Önceden koyutlanmaları mümkün değildir. "Tekerleği öngörebilmek için", diye yazar MacIntyre, "tekerleğin niteliklerini saptayabilmek gerekirdi; ama bunu yapmak da zaten onu icat etmiş olmak olurdu. Temel bir kavramsal yenilik söz konusu olduğunda, öngörüde bulunamayız, çünkü öngörüde bulunmak için henüz geliştirilmemiş olan yeni kavramlara başvurmamız gerekir." Dolayısıyla, siyasî gerçekliğe ilişkin kurucu görüş dikkate alındığında, siyasî hayat konusunda, -açıktan açığa teleolojik bir biçim taşısın ya da taşımasınlar- doğalcı ve neopozitivist yaklaşımların istediği kesinlikle öngörüde bulunamayız. "Siyaseti araştıran kişi, ampirik temelli genellemelerden çıkarılmış olan düsturlar deposuna her zaman bir düstur daha eklemelidir: 'Eğer sonuçta her şey başka türlü gelişirse, sakın şaşırma.'" İnsanlık tarihi, geçmişteki, bugünkü ve gelecekteki hiçbir boyutunda nomolojik değildir.[62]

Gelgelelim, yorumlayıcı araştırma belli bir tür öngörüyü ya da daha doğru bir ifadeyle yorumlayıcı bir biçimde kavranan öngörüyü dışlamaz. İlişkileri anlamak için onlara katılmanın nasıl bir şey olacağını açıklamayı amaçlamamız gerektiği şek-

61 Ayrıca bkz. Farr, "Understanding," s. 36.

62 Taylor, "Interpretation," s. 56; MacIntyre, "Epistemological Crises," s. 56-58; MacIntyre, "Ideology," s. 331; MacIntyre, "Is a Science of Comparative Politics Possible?" s. 10.

lindeki Wittgensteincı anlayış, gelecekteki olasılıkları anlamakla ilgilenen siyasî araştırmacılar olarak bizlerin, açıkladığımız ilişkisel bağlamlarda yapılacak belli hamleleri (eylemleri, ilişkileri, pratikleri, politikaları vs.) öngörebilmemizi mümkün kılar. Bu ilişkileri kuran kurallar ve dillere dair bir açıklama, yorumcuların belli olası davranışları öngörebilmesini sağlar. Ama buna her zaman, yorumlayıcı açıklamanın nihaî olarak öngörülemez olduğu vurgulanarak bir sınır çizilmelidir; bu öngörülemezliğin kaynağı da yukarıda ele aldığımız kavramsal yenilikler ve kavramsal bilincin değişmesidir.

Yorumun açık-uçluluğunun ikinci sonucu, hiçbir yorumlayıcı açıklamanın diğerlerinden zorunlu olarak daha nesnel olmamasıdır. Alternatif açıklamaları, hermenötik daire içindeki rakip yorumlar olarak anlamak daha yerinde olur; sürekli olarak incelediğimiz kişilerin alanına girerken, *yorumlayıcı çerçeve içinde* kusurlu ya da kusursuz, güçlü ya da daha az güçlü, haklı ya da haksız, hatta doğru ya da yanlış olduğunu düşündüğümüz yorumlardır bunlar. Taylor'ın belirttiği gibi, "ancak dairenin ötesine geçerek elde edilebilecek bir tür kesinlik talebi söz konusu olmuştur."[63]

Ancak, bütün siyaset bilimciler alternatif açıklamalar konusundaki bu görüşü kabul etmez. Mesela John Ferejohn, yorumlayıcı "yöntem"i rakip yorumlar arasında "karar vermekte kullanılacak bir ölçüt" sunmadığı için eleştirmiştir. "Taylor buna 'hermenötik döngü' diyor, bense eksiklik diyorum" diye yazar. Gelgelelim, Ferejohn ortada yalnızca rakip yorumlar olduğu iddiasını, bunlar arasında seçim yapmanın hiçbir yolu olmadığı iddiasıyla karıştırıyor. Yorumlayıcı araştırma birinci iddiayı benimser, ikinci iddiayı benimsemez. Yorumlar arasında seçim yapmanın belirli kuralları olmadığını söylemek, böyle bir seçim yapmanın mümkün olmadığını söylemekle aynı şey değildir. Ferejohn'un iddiasının aksine, "daha iyi" bir yorumlayıcı açıklama konusunda belli standartlar vardır. Burada anahatlarıyla sunduğum kurucu tezden türeyen usullerden sa-

63 Taylor, "Interpretation," s. 18.

pan araştırma, bunları odak alan bir araştırmadan daha yetersiz ve zayıf açıklamalar üretmeye mahkûmdur. Siyasî araştırma pratiği, siyasî hayatı kuran ortak ve ihtilaflı, öznel ve öznelerarası anlam ve anlayışları anlaşılır hale getiren vazıh tezat dilleri geliştirmeyi amaçlamalıdır. Bu da, siyasî hayatın ifade edilmiş dillerini, mesela bireysel eylemin kurucu ölçütlerini ve kolektif siyasî girişimlerdeki katılımcı *know-how*'ına dair ilişkisel anlayışları kavramayı gerektirir.[64]

Bununla birlikte, açıklama pratiklerini bu kılavuz ilkelere göre kurmanın ötesinde, belli bir "eksikliğin" yorumun zorunlu bir özelliği olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Bir rakibe karşı geliştirilecek yorumlayıcı bir iddia şöyle bir şey olabilir: "Savını anlıyorum, ama sana senin görmediğin bir şeyi göstermeye çalışacağım." Bu iddia, kendi kendilerini yorumlayan varlıkların -yorumlayıcı teorisyenler kadar onların yorumlayıcı açıklamalarına konu olan kişilerin de- belli ortak anlam ve anlayışların gözden geçirilmeye ve değiştirilmeye ("yenileme"ye) tâbi oldukları dil topluluklarına ait oldukları için yorumlarını değiştirdikleri öncülüne dayanır.

> Eğer bir muhatap bu tür bir okumayı anlamaz ya da geçerli kabul etmezse, tartışmanın gidebileceği başka bir yer yoktur. Sonuçta, iyi bir açıklama davranışı anlamlandıran açıklamadır; ama o zaman da iyi açıklamayı takdir edebilmek için, neyin iyi anlamlandırma sayılacağı konusunda anlaşmak gerekir; neyin iyi anlamlandırma sayıldığı kişinin okumalarının bir işlevidir ki bunlar da kişinin anlamlandırmaktan ne anladığına bağlıdır.[65]

Demek ki rakip yorumlar arasında karar verirken, anlama işinde kullanılan dillere -hem anlamaya çalıştığımız kişilerin kendilerini yorumlayış biçimlerine hem de kendi eski formülasyonlarımıza- dönmek zorunda kalırız. Bunu kaçınılmaz olarak yaparız. "Yorum hakkındaki tartışmalarımızın sona ermesini

64 Ferejohn, "Rationality and Interpretation," s. 283.

65 Taylor, "Interpretation," s. 24.

hiçbir zaman bekleyemeyiz." Modernlikte siyaseti anlama tarzımızla uğraşabilmek için yorumlayıcı yaklaşıma bağlı olmak işte bu nedenle önemlidir. Çoğunlukla, bir önceki bölümde ayrıntılı olarak değerlendirdiğim dar seküler modern önyargılar gibi engelleyici önyargıları destekleyen yorumlayıcı olmayan yöntemler, modern siyasetteki ve toplumsal araştırmanın teorik ön-anlayışlarındaki ihtilaflı, alternatif, çağdaş eylemlere, ilişkilere, pratiklere ve kurumlara ilişkin açıklamalarımızın önünü tıkarlar.[66]

Dolayısıyla, yorumlayıcı çerçeveden bakıldığında, yorumlayıcı araştırmanın eleştirel olup olmadığı sorusunun yersiz olduğu ortaya çıkar. Soru, "Eleştirmeli miyiz ya da eleştirebilir miyiz?" değil, "Yorumlayıcı araştırmacı ne zaman eleştirel olmaz?" olmalıdır. Yorumlayıcı araştırmanın sunduğu siyaset incelemesi tarzı doğası gereği eleştireldir, ama bu tarz araştırmanın eleştiri anlayışı, sosyal bilimlerde sık sık dile getirilen bir talebi, yani anlama iddiasında olduğumuz kişileri, onların anlayışlarını ve bu anlayışların konumlanması gereken öznelerarası bağlamı yeterince tarif etmeksizin eleştirme talebini karşılamaz. Yine de, bütün yorumlayıcı teorisyenlerin bu konuda hemfikir olduklarını ileri sürmek, çok aşırı bir basitleştirme olur. Yorumlayıcı araştırmanın mümkün kıldığı, birbiriyle bağlantılı iki tür eleştiri vardır.

İlk eleştiri türü, yorumlayıcı çerçevenin dışına çıkmadan, sosyal bilimlerdeki "başkalarını eleştirme" talebini karşılamaya en çok yaklaşan eleştiri türüdür. Burada savunulan görüşe göre, siyasî açıklama konusunda takınılacak yorumlayıcı bir tavır, hem yorumlayanın hem de yorumlananların öznel anlayışlarını (ama bu eleştiri tarzında odak yorumlananlar üzerindedir) düzeltmeye, onlara eklemeler yapmaya, hatta bunları reddetmeye imkân tanır. Bu karmaşık bir tezdir ve ona ortaya koyduğum şu genel yorumlayıcı tez bağlamında bakılmalıdır: Yorum, kişinin, eyleyicilerin ifade ettikleri anlamların kurucu öznel ve öznelerarası boyutlarını (her zaman tam olarak olmasa da) kavramaya başladığı ufukların kaynaşması sürecine da-

66 "Yorum hakkındaki", Skinner, "Reply," s. 285.

yalıdır. Bu ilk türden eleştiri, konuşmayı, herhangi bir eyleyicinin kendi öznel ya da öznelerarası "anlam bağlamı"na ilişkin alternatif bir okumayı doğru kabul edip etmeyeceğini araştırarak sürdürmeyi amaçlar. Yani, bazı iddiaların düzeltilmesi, reddedilmesi ya da onlara ekler yapılması olarak eleştiri, anlatmaya çalıştığımız kişilerin kurucu anlamlarını daha derinden anlama sürecinin bir parçası olmalıdır. Bu tür eleştirinin standardı, dile getirdiği eleştirinin "bir eyleyicinin, içinde bulunduğu 'problem durumu'nu ya da 'problem durumları kümesi'ni (eylem bağlamını) kendi tarif ediş tarzı içinde" ne kadar anlamlı olacağını gösterecek şekilde geliştirilmiş olmasıdır. Bu türden bir "eleştiri", Dunn'ın sözlerini biraz değiştirerek kullanacak olursak, en iyi ifadeyi ve en iyi betimlemenin en iyi tarifini ortaya çıkarmaya çalışan, karşılıklı olarak kendi kendini netleştirmeye dayalı olan bir mübadeleyle geliştirilmelidir. Dunn bu konuda şu yorumu yapıyor:

> Örneğin, her türlü ek, [araştırma konusu olan kişinin -ç.n.] kendisinin sunabildiği en iyi betimleme içindeki anomaliyi ortadan kaldırmalı ve ona enformasyon katkısında bulunmalıdır; yapılacak ekler bu katkıda bulunmak zorunda oldukları için bunların bir eyleyicinin pratikte kabul edebileceği, hatta kabul edeceği karakterizasyonlar sunmaları gerektiğinde ısrar etmek ayartıcı (ama açıkça yanlış) bir tavır olmaktadır. Eyleyicinin sunabileceği en iyi betimlemeye sahip olduğumuzda, onu kendisi konusunda aydınlatabilir, hatta belki de ona başlangıçta söylediklerinin bazılarının hakikate aykırı olduğunu bile gösterebiliriz; daha fazla aydınlanmayı, kendisini daha iyi anlamayı gerçekten istemese bile bu, bizim potansiyel olarak bunu yapabilecek durumda olduğumuz gerçeğine halel getirmez. Ancak, onun sunabileceği en iyi betimlemelere ulaşmaksızın herhangi bir şeyi *bilme* iddiasında bulunamayız.[67]

Yorumlayıcı çerçeve içindeki düzeltici, ekleyici ya da reddedici eleştiriyi, yorumlayıcılık karşıtı bir çerçeve içindeki eleşti-

67 Dunn, "Practicing History," s. 167-168, s. 170; krş. MacIntyre, "Indispensability," s. 20.

rilerden ayıran temel husus budur. Burada Taylor'ın da şu sözlerini aktarmakta fayda var:

> Toplumsal teori... sağduyuya ait anlayışları düzeltme işine dalmış durumdadır. Yaptığımızı, söylediğimizi, hissettiğimizi, amaçladığımızı düşündüğümüz şeylerin ötesine geçmediği takdirde, bunlara sık sık meydan okumadığı, bunları olumsuzlamadığı takdirde pek bir işe yaramaz. Ama toplumsal teorinin başarı ölçütü, bizleri daha anlaşılabilir eyleyiciler haline getirmesi, hissettiklerimizi, yaptıklarımızı, amaçladıklarımızı anlamlandırmasıdır. Bunu da kendi eylem ve hislerimiz hakkında neler düşündüğümüz konusunda netliğe kavuşmadığı sürece yapamaz. İşte teorinin çözmeye çalıştığı mesele budur. Yani bir teorinin, *bizim kendi* betimlemelerimize göre yaptığımız şeyleri anlamlandırdığı gösterilemediği takdirde (burada tekrar altını çizerek söyleyeyim, bu, yaptığımız şeylerin nasıl anlam kazandığını göstermek anlamına *gelmez) bizi* ve *bizim* eylemlerimizi açıkladığını göstermenin hiçbir yolu yoktur. Çünkü aksi takdirde, ilginç, spekülatif bir rasyonel yeniden inşa oluşturmuş olsak bile ... bunun herhangi bir şeyi gerçekten *açıkladığını* göstermenin hiçbir yoluna sahip olamayız.[68]

Eleştiriyi öznenin öznelerarası bağlamının oluşturduğu ağın içine yerleştirme talebi, yorumlayıcı siyasî araştırma için yüksek bir standart koyar. Üstelik, yorumlayıcı araştırmanın siyasete ilişkin eleştirel bir inceleme olduğunu gösterir; yorumlama "anlama" ya da "mülâkat yapma"dan ibaret değildir. "Başkalarının düşünceleri hakkındaki ideolojik açıklamaların küstahlığı, bunlara ilişkin doğru betimlemeler sunacak bir konumda olunmadığı halde, bir başkasının düşünme biçimini ondan daha derinden anlama iddiasında yatar. Rutinleşmiş iddiaların yanlış olması gereken, her türlü otoritenin ayrıntılarla kazanılmak durumunda olduğu ve bunu kazanmanın yolunun da kişileri (ve içinde bulundukları durumları), kendileri için daha berrak bir biçimde açıklamak olduğu bir noktada yapılan

68 Taylor, "Understanding," s. 124.

rutinleşmiş bir otorite iddiasıdır bu... Eğer başkalarını *bilme* iddiasında bulunuyorsak, onlara haklarını vermek için elimizden geleni yapmamız gerekir."[69]

Başkalarını eleştirme girişimlerimizin muhataplarımızdan keskin bir reddiye görmemize neden olması ihtimali her zaman mevcuttur. Metaforik tarihsel diyalogların tersine, gerçek bir konuşmada muhataplarımız konuşmaya son verebilirler. Böyle bir gelişmenin anlayışı engellemesi kaçınılmaz değildir. Aksine, bizi kavramsal olarak (ve belki de etik ve siyasî olarak da) onlardan ayrı bir yere koyan anlayışları keşfetmemizi sağlayacak büyük bir içgörü kazandırabilir. Bu tür anları dikkatle kaydetmeli ve ortak vazıh tezat dillerimizde güçlü bir fikir ayrılığı olduğuna işaret eden kavramsal ifadeleri tarif etmeye çalışmalıyız. Ortak bir açıklama diline ulaşma konusunda söylenen hiçbir şey, her türlü mesele hakkında fikir birliğine ulaşıldığı anlamına gelmez. Kurucu anlamları anlama konusunda fikir birliğine ulaşıldığını ima eder. Ama burada hiçbir kural yoktur, çünkü iletişimin kesilmesi, daha iyi anlayabilmek için konuşmaya dönmemiz, farklı bir biçimde söyleşmemiz gerektiğini işaret ediyor olabilir.

Yorumlayıcı araştırma, başkalarının öznel anlayışlarına meydan okuduğu gibi, kendi kendimize de meydan okumayı sağlayan bir çerçeve sunar.[70] Yorumlayıcı araştırmanın mümkün kıldığı ikinci tür eleştiri budur. Yorumlayıcı bir siyaset anlayışı bize kendi anlayışımızın "biçim ve sınırlarını tekrar tekrar oluşturma" (Taylor) imkânı sunar. Hayatlarının bizimkilerden farklı olduğu varsayılan kişilerle diyalog içindeyken, -geçmişteki, bugündeki ve gelecekteki- alternatif imkânlar görüş alanına girer. Peter Winch'in dediği gibi, yorum "insan hayatını anlamlandırma konusundaki farklı imkânları, belli faaliyetlerin yerine getirilmesinin bir [kişi] için taşıyabileceği olası önem hakkındaki farklı fikirleri öğrenmeyi, hayatın anlamını bir bütün olarak düşünmeye çalışmayı" mümkün kılar.

69 Dunn, "Practicing History," s. 170.

70 "Anlama eleştiriden, eleştiri de özeleştiriden ayrılamaz," Taylor, "Understanding," s. 131; krş. Moon, "Political Science and Political Choice," s. 245.

Nitekim yorumlayıcı araştırmanın bize sunduğu şey de ahlâkî ve siyasî imkânların haritasını çıkarmak (Ball, Farr, Hanson), hatta bu imkânları ciddiye almaktır: "Yabancı geleneklerle karşılaşmamız, bizi kendi düşünsel ve kültürel durumumuz üzerinde eleştirel düşünmeye zorlayabilir, hatta zorlamalıdır" (Gerald Bruns). Açıklama dilimiz her zaman bir vazıh tezat dili olduğu için, sadece başkaları değil, bizler de genelde hayat hakkında, özelde de kendi hayatlarımızın anlamları hakkında farklı bir biçimde düşünmeye yöneltiliriz. (Eleştiri itkisinin özü de bu değil midir?) Yorumlayıcı araştırma "aralarında bir seçim yapmamız gereken seçeneklerin incelenmesinden ayrılamaz."[71]

Dolayısıyla, burada sunulan yorum süreci, doğası gereği çeşitli bakımlardan eleştirel olmasının yanı sıra, aynı zamanda zorunlu olarak karşılaştırmalıdır da. Alternatif eylemleri, ilişkileri, pratikleri ve kurumları çeşitli bağlamlarda kuran anlam matrislerinin haritasını çıkararak, onlar arasında karşılaştırmalar yapmayı sağlar. Bu nedenle ayrıca, alternatif modernlikleri karşılaştırmalı olarak, yorumlayıcı açıdan inceleme işine de girmek gerekir. Bunun alternatifi, tarih konusundaki kendi yargılarımızla eleştirel bir biçimde hesaplaşmaktan kaçınmak ve başkalarının tarih yargılarını da açıklayamamak olur. Alternatif seçenekleri görememek olur. Yorumlayıcılık karşıtı yöntemler modern siyaset alanında başkalarının perspektifleri kadar kendi perspektiflerimizle de eleştirel olarak hesaplaşmamızı çok uzun bir zamandır engellemektedirler.

Son olarak, yorumlayıcı araştırmanın temelde öngörülemez nitelikte olan olasılıkları aydınlatma iddiasının, yorumlayıcı

71 Taylor, "Comparison"; Peter Winch, "Understanding a Primitive Society," 106; Ball, *Political Innovation*, s. 2; Bruns, *Hermeneutics*, s. 7; Taylor, "Interpretation," s. 53-54. Bazı yorumlayıcı teorisyenler bunun "daha fazla anlayışa ve dolayısıyla farklılığı oluşturan çeşitli unsurlara yönelik daha büyük bir hoşgörüye" yol açacağını umarlar (Skinner, "Reply," s. 287); hatta kimileri "siyasî ve kültürel konuşmalarımızı çok uzun bir süredir onun terimleriyle yürüttüğümüz tekboyutlu söylemi açmanın getirdiği özgürleştirici etki"den dem vurur (Ball, *Political Innovation*, s. 14). Hem başkaları hem de biz epeyce bir "hayırlı tavır" (Dunn, "Practicing History," s. 160) takındığımız takdirde, bu umutlar gerçekleşebilir.

siyasî araştırma için önemli sonuçları vardır: Her türlü araştırma kaçınılmaz olarak tarihseldir. Her zaman tarihsel olarak farklı seçenekleri ele alırız. Siyaset bilimi alanında tarihe kendi etiketlerini yapıştıran çeşitli yorumlayıcı girişimlerin temelinde bu görüş yatar: Siyasî bilinç tarihi, kavramsal tarih ve karşılaştırmalı tarihler. Araştırma alanları, Afrika'daki devrimleri olduğu kadar, Ockham'lı William ve Locke'un söz edimlerini de kapsar. Dolayısıyla, siyaset biliminde bazen "tarih"in siyasî açıklamayla bir alakasının olmadığının düşünülmesi talihsizliktir. Siyasî dillerin incelenmesi, kendini insan ilişkilerindeki olası yargıları incelemeye adamış olduğu için, tarihin incelenmesiyle yakından bağlantılıdır. Tarih, bu haliyle, "siyasetin incelenmesi için arızî değil, esasa dair bir şey haline gelir."[72]

Skinner'in, kullandığı araştırma tarzının "salt tarihsel" olduğu, "modernlikle alakası olmadığı" ve "tozlu, antika kaygılar" güttüğü yolundaki eleştirilere verdiği cevaba ben de katılıyorum. Skinner şöyle diyor: "Düşünce tarihinin [ya da karşılaştırmalı tarihlerin], ancak halihazırdaki inanç ve varsayımlarımızı kendi kendimize geri yansıtmamızı sağladığı takdirde [Gunn'ın "geçmişe yönelik liberal kayıtsızlık" dediği şeyin bir versiyonudur bu] 'günümüzle alakalı' olabileceğini zannetmek lüzumsuz yere atgözlüğü takmak demektir." Yorumlayıcı araştırmayı ciddiye alanların ortak görüşü budur.

> Bu tür incelemeler yaparak, bize ait ahlâkî ve siyasî düzenlemeler konusunda halihazırda doğruluğuna inandığımız şeylerin bazılarının aslında yanlış olduğunu görebiliriz. Örneğin, bireysel sorumluluk kavramının tatmin edici her türlü ahlâkî

72 Farr, "Understanding," s. 29. Siyasî bilincin tarihi konusunda bkz. örneğin Skinner, *Foundations*; Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969) ve Pocock'un yapıtları. Kavramsal tarihler konusunda bkz. Ball vd., *Political Innovation*. Karşılaştırmalı tarihler konusunda bkz. örneğin, MacIntyre, "Is a Science of Comparative Politics Possible?"; Dunn, *Modern Revolutions: An Introduction to the Analysis of a Political Phenomenon* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972); Farr vd., *Political Science in History*, "Introduction," s. 137-138. Genel mesele hakkında bkz. krş. Kavanaugh, "Why Political Science Needs History," s. 479-95, özellikle s. 491 ve devamı.

kod için vazgeçilmez önemde olduğunu düşünmeye eğilimliyizdir. Ama Adkin'in kadim Yunan değerlerine ilişkin analizi bu inancı epey şüpheli bir hale getirir. Merkezî iktidar sistemleri olmaksızın bir devlet kavramı olamayacağını düşünmeye eğilimliyizdir. Ama Geertz'in Bali'nin klasik dönemi hakkındaki incelemesi, biri olmadan ötekinin pekâlâ mümkün olduğunu gösterir.[73]

Böylece eleştiri sorusu, itirazcıların kendilerine yöneltilir: Yorumlananlar için olduğu kadar yorumcular için de "kendi hakim varsayımlarımızla ve düşünce yapılarımızla aramıza birkaç adımlık bir mesafe koyarak ... kendimizi başkalarıyla ve çok farklı hayat biçimleriyle ilişkili olarak bir yere oturtmak" önemsiz, araştırmayla alakasız bir şey midir? Eleştirellikten *uzak* bir şey midir? Tarihsel olasılıklarla bağlantılı olarak kendimizi bir yere oturtma biçiminde tasarlanan bir siyasî araştırma bizi "çok farklı olasılıkların varolduğunu görmemiz *sayesinde* kendi inançlarımıza eleştirel bir biçimde bakmayı sağlayacak yeni araçlarla donatır." Siyaset dünyasını eleştirel bir biçimde ele almamızı ve belki de, siyasî eylemlerimize, pratiklerimize, ilişkilerimize ve kurumlarımıza yeni anlamlar yükleyerek bu dünyayı değiştirmemizi sağlar. Bir açıdan bakıldığında, yorumlayıcı araştırma anlamın kurucu doğasını açıklayarak, kurucu anlamlardaki bir değişikliğin dünyadaki pratik kurumsal ilişkilerde de bir değişikliğe nasıl yol açtığını gösterir. Herme-

73 Skinner, "Reply," s. 287; J. A. W. Gunn, "In Praise of Whiggism and Other Good Things, *Regime and Discipline: Democracy and the Development of Political Science*, ed. David Easton, John G. Gunnell ve Michael Stein (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995), s. 86-87. Gunn, Dunn'ın düşünce tarihi yazımının "bütün tarihler gibi, hakikat karşısında Tory, ele aldığı konu karşısında da Whig olması gerekir" sözlerini alıntılayarak Dunn'ın "geçmişi neden ziyaret ettiğimiz ile oraya gittiğimizde ne yaptığımız arasındaki ayrım diye özetlenebilecek yararlı bir ayrım" (s. 89) sunduğunu söyler. Ama Gunn, bu açmaza yönelik Gadamerci yaklaşımı da eleştirir: Gunn'a göre, Dunn'ın yaptığı ayrım "modern araştırmalarda birbiriyle rekabet eden daha kıyametçi yaklaşımlarda boşu boşuna aranan bir sağduyuya sahiptir. Aşırı alternatifler arasında bir orta yol gibi sunulan konumların çoğu bile, rahat anlaşılabilir pek fazla şey söylemeyi başaramaz. Gadamer'in 'ufukların kaynaşması' kimin ne işine yaramıştır?" (s. 89). Krş. J. W. A. Gunn, "After Sabine, After Lovejoy: The Languages of Political Thought," *Journal of History and Politics* 6 (1989): s. 1-45.

nötik araştırma, eldeki seçeneklere ilişkin yorumlayıcı açıklamalar ve anlatılar sunarak, dünya-tarihsel değişimi mümkün kılmanın temelini atmış olmuyor mu? Biz insanlar hangi temel üzerinde eylemde bulunuruz? Anlama ile eylem arasındaki ilişki *nedir*? Taylor'dan alıntı yapacak olursak, yorumlayıcı araştırmada "'Anlamıyorum'a verilecek geçerli bir cevap olabilir, bu cevap sadece 'Sezgilerini geliştir' biçimini değil, daha radikal bir tarzda 'Kendini değiştir' biçimini de alır."[74]

Siyaset bilimindeki amacımız anlamak ve açıklamak ise, o zaman -modern siyaset biliminde birbirlerinden yapay sınırlarla ayrılan- eylemler, pratikler, ilişkiler ve kurumların kavranmasının birbirleriyle temelden bağlantılı olduğunu düşünmemiz gerekir. Analiz amacıyla yapılan bu ayrımlara rağmen siyaset biliminde, disiplin içinde hâlâ fark edilmeyen ve yeterince değerlendirilmemiş olan bir bütünlük vardır. Anlama kavramsal, karşılaştırmalı, tarihsel ve açık bir şeydir. İncelediğimiz kişilerin ifade edilmiş kavramlarını ve gramerlerini kavramak, onların siyasî hayatlarını kendilerinin anladığı gibi anlamamız demektir. Eleştirel yorumla iç içe geçmiş karşılaştırma, bu insanların bizimle aralarındaki tarihsel ilişki içindeki imkânlarını genişletir. Kavramsal analiz, tarihsel analiz ve karşılaştırmalı analiz arasında ayrımlar gözeten ve siyasî açıklama karşısında hermenötik bir tavır takınmamızı ister istemez önleyen disipliner sınırlar yıkılmalıdır.[75]

---

74 Skinner, "Reply," s. 287. Taylor, "Interpretation," s. 53-54. Kavramlar ile dünyadaki değişen pratik kurumsal ilişkiler arasındaki ilişki konusunda bkz. Dunn, *History of Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 33-34.

75 Amacım, yorum hakkında, farklı türden yorum projelerinin paylaştığı bazı genel tezleri saptamaktı. Bu tür bütün projelerin, kapsamı içindeki birilerini rahatsız etmek gibi bir riski vardır. Daha tartışılması gereken çok şey olduğunun farkındayım. Örneğin, söz konusu alternatif projelerin nasıl olduklarını ayrıntılı olarak ele almadım; yorumla bağlantılı çeşitli iktidar ve hakikat sorunlarını açıkça tartışmadım. Yorumlayıcı araştırma ile diğer araştırma tarzları arasındaki farklılıkların bazılarını açıklamaya çalıştımsa da, hepsini ele almadım (krş. Tully, "Wittgenstein and Political Philosophy," s. 172-204).

İNCELEME ALANI OLARAK NEDEN TÜRKİYE SEÇİLDİ?

Benim tezim, özellikle kültürel açıdan farklı bağlamlardaki modern siyaset incelemelerine, yorumlayıcı olmayan metodolojik yaklaşımların destekleyip benimsediği seküler ve modern önyargıların hakim olduğu şeklindedir. Türkiye bu bağlamlardan biridir. Üstelik, Türkiye'nin kurucu elitlerinin, onlara göre batıl inançlar ve cehalet üzerine kurulmuş olan "eski hayat tarzları"nın yerine, bilim ve akıl üzerine kurulu "yeni" hayat tarzlarını geçirmeyi hedeflediklerini açıkça ilan etmeleri, Türkiye'yi, modern siyaset bilimciler için çok ilgi çekici bir yer haline getirmiştir. 1950'lerin ve 1960'ların Batılı modernleşme ve ulus inşa etme literatürünün "ruhen, Atatürk tarafından kaleme alınabileceği" söylenmiştir. Atatürk, kıyafet reformu politikalarını savunmak için 1925 Ağustos'unda yaptığı bir konuşmada şunları söylemiştir:[76]

> Efendiler, yaptığımız ve yapmakta olduğumuz inkılâpların gayesi, Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen asrî [modern] ve bütün mânâ ve eşkâliyle [şekilleriyle] medenî bir heyet-i içtimaîye [toplum] haline isal etmektir [getirmektir]. İnkılâbımızın umde-i asliyesi [aslî ilkesi] budur. Bu hakikati kabul edemeyen zihniyetleri tarumar etmek zarurîdir. Şimdiye kadar milletin dimağını paslandıran, uyuşturan zihniyette bulunanlar olmuştur. Herhalde zihniyetlerde mevcut hurafeler kâmilen tard olunacaktır [bütünüyle yok edilecektir]. Onlar çıkarılmadıkça, dimağa hakikat nurlarını infaz etmek [sokmak] imkânsızdır.[77]

Nitekim Kemalist reformlar, Atatürk ve mesai arkadaşlarının Türkiye halkını, Şerif Mardin'in belirttiği gibi, "[Atatürk'ün] 'geleneksel, mahalle-merkezli hayatın budalalığı' adını vermek-

76 Richards ve Waterbury, *Political Economy of the Middle East*, s. 347. Bu alıntıyı Bernard Lewis'in çok etkili olmuş *Modern Türkiye'nin Doğuşu* adlı kitabından aldım ve Lewis de bu kitapta yaptığı çevirilerde "devrim", "zihniyet," "hakikat" vb. gibi can alıcı önemdeki terimler konusunda genelde modernleşme perspektifini tercih etmiştir. Lewis'in çevirileri genelde sorunlu değildir, ama tartışmaya açıktır. Lewis'in kitabına bu pasajı ekleyip dikkatimize sunmuş olması anlamlıdır.

77 Aktaran Lewis, *Emergence*, 410.

te bir beis görmeyeceği şey"den kurtaracağını umdukları bir geleceğin rehberliğini yapıyorlardı. Atatürk "şalvar ve fesin 'karnaval' kıyafetleri olduğu fikrini şiddetle savunuyordu."[78]

Yani, tıpkı modern siyaset bilimcilerin modern siyasette dinin seküler kimliklere ayak uydurması gerektiğine inandıkları gibi, Atatürk ve iktidarı ele geçirmiş olan diğerleri de, Türkiye'yi "dine demir atmış" premodern bugününün içinden çıkarıp yeni bir geleceğe açmanın zorunlu olduğuna inanıyorlardı. Buna inanan yalnız Atatürk ve mesai arkadaşları değildi, ayrıca bu inanca karşı çıkanlar da vardı. Atatürk ve arkadaşları, Türkiye'nin bağımsız, saygın ve müreffeh bir geleceğe ulaşma şansının, Türk millî kimliğinin böyle radikal bir biçimde dönüştürülmesine bağlı olduğunu düşünen bir Türk milliyetçi düşünce geleneğini sürdürüyorlardı. Türk milliyetçiliğinin ideoloğu olan Ziya Gökalp, "asrî bir millet, müspet ilimlerle düşünen bir mahlûktur" derken bu görüşü özetlemiş oluyordu. Türkiye'nin rüştünü ispat etmesi gerektiğine inanılıyordu.[79]

Sekülarizmin modern dünyadaki imkânlarını yorumlayanlar için, Türkiye dünya-tarihsel önemi olan bir yerdir. Sosyolog Donald E. Webster, "ben Türkiye'nin rüştünü ispat etmekte olan bir ülke olduğunu düşünüyorum" diye yazıyordu. Siyaset bilimi alanında, Daniel Lerner'ın "geleneksel toplumun ortadan kalkması" tezinin paradigmatik örneği Türkiye'ydi. Lerner ve Richard Robinson, Kemalist politikanın pragmatik modernleşme siyasetinin ideal örneği olduğu şeklindeki yaygın görüşü dile getirmişlerdi: "Her bir politika ve program, *a priori* bir dinî öğretiye ya da siyasî ideolojiye göre değil, yönetici elitin halkın refahı olarak gördüğü şey neyse ona göre değerlendiriliyordu." Bu yorumculara göre bu önyargısız bilimi pratikte teolojik tarih safhasını geride bırakmasıydı (Auguste Comte ve başkalarının öngördüğü şekilde).[80]

---

78 Mardin, "Turkey, Islam, and Modernization," s. 212, 216.

79 "Dine demir atmış", Sunar ve Sayarı, "Democracy in Turkey: Problems and Prospects," s. 170; "asrî bir millet....mahlûktur", Gökalp, "Asrî İlme Doğru," s. 279.

80 Webster, *Turkey of Atatürk*, s. 288; Lerner ve Robinson, "Swords and Ploughshares: The Turkish Army as a Modernizing Force," s. 24.

Benim Türkiye'yle ilgili temel iddiam, seküler modern bir geleceğin inşa edilmesi Türk millî siyasetinin hedeflerinden biri olmuş olsa da, bu projenin Türk siyasî söylemi içindeki kurucu anlamları ve amaçlarının, Türkiye'ye duydukları ilgi dar seküler ve modern önyargılarla tanımlanmış olan, yorumlayıcı olmayan yöntemler kullanan, İngilizce yazan siyaset bilimcileri tarafından yeterince dikkate alınmamış olduğudur. Sonuç olarak, Türkiye'nin seküler devletinin özgün karakteri henüz yeterince açıklanmış değildir ve dinci siyasetin buradaki yükselişi karşısında şaşırıp kalmamıza yol açan anlayışların neler olduğunu hâlâ kavrayamamış durumdayız. Bu tür bir iddiaya her zaman getirilebilecek istisna ve kısıtlamalar vardır elbette. Ama ben genel tezin savunulabilir olduğunu ileri sürüyorum: Yorumlayıcı olmayan metodolojik yaklaşımlar tarafından desteklenen (dinin özelleşmesinin ya da [siyasetten] yapısal olarak kopmasının kaçınılmaz olduğu gibi) dar seküler modern önyargıların etkisi altında olan Türkiye yorumcuları, sekülerleşme siyaseti ile bağlantılı sayısız iktidar dinamiği konusunda çok önemli içgörüler sunmalarına rağmen, yorumlayıcı bir perspektiften Türkiye'nin seküler kimliğine ilişkin tam anlamıyla güçlü açıklamalar getirmeyi başaramamışlardır.

Türkiye'ye ilişkin projem, Türkiye çalışmalarında, Türk siyasî tarihinin önemli yönlerinin yoruma açık kaldığını gittikçe daha iyi fark etmemle birlikte başladı. Türk akademi dünyasında, cumhuriyetle bağlantılı birçok tarihsel mesele konusunda yeni anlayışlar ortaya çıkıyor. Yeni Türk tarihçilerinin önderlik ettiği araştırmalar, Osmanlı ve Türk tarihi hakkındaki kabul görmüş Kemalist görüşlere meydan okumaya başladı. Bu tartışmalara Türk olmayan tarihçiler de katkıda bulundu. Siyaset biliminde bile, Türk siyasî tarihinin hâlâ yoruma açık olduğu konusunda bir fikir birliği söz konusu. George Harris'in belirttiği gibi, "Türkiye hakkındaki çalışmalar, ülkeye ve onu gelecekte nelerin beklediğine ilişkin 'standart' bir görüşün ortaya çıktığı noktaya gelmiş değil. Şimdiye kadar, Türkiye gerçekliğini bir bütün olarak sunmaya yönelik girişimler hızla eskidi; son yıllardaki polemik ağırlıklı literatür de hiç tatmin

edici değil. Hatta, tarihsel ihtilaflar yaratmış çok sayıda önemli sorun bile hâlâ ikna edici bir çözüme kavuşturulmuş değil."[81]

Harris'le (ve tarih hakkındaki ortodoks siyaset bilimi anlayışlarının çoğuyla) aramdaki fark şu: Ben bu ihtilafların hiçbir zaman çözüme kavuşturulamayacağını düşünüyorum; yorum zorunlu olarak açık bir şeydir. Ama projenin sürmesi gerektiği konusunda ben de aynı fikirdeyim. Açık bir yorumlama alanının varlığı ve günümüzün alternatif modernliklerini anlama ihtiyacı -ve sekülarizmin imkânları hakkında düşünürken ele almamız gereken diğer acil ve önemli meseleler- Türkiye'yi, şu ana kadar anlattığım karmaşık meselelere ilişkin bir yorum geliştirilmesini sağlayacak zengin bir inceleme alanı kılmaktadır.

---

81 Harris, *Turkey: Coping with Crisis*, 3. Kemalist tarih konusunda bkz. örneğin, Akural, "Kemalist Views on Social Change," s. 132, s. 147-148; Akural şöyle der: "Kemalist tarihçiler tarihin birçok yönünü araştırmaktan kaçınıyorlardı; bunun yerine, bugün üzerinde gereğinden fazla odaklanarak, tek bir unsur, tema ya da kahraman arıyorlardı. Resmî cumhuriyet tarihi, bu yüzden son derece yavan bir karanlıktan aydınlığa yürüyüş hikâyesi olarak ortaya çıkar... Mevcut bütün Osmanlı kurumlarını 'eskimiş', 'ortaçağdan kalma" ya da 'köhne' görmeye eğilimliydiler. Osmanlıların çöküşünü pan-İslâmcılığa ve pan-Osmanlıcılığa bağlarken, Atatürk'ün imparatorluğunun çöküşünün nedenlerinden çok, kendi rejimini destekleyecek bir gerekçe aradığı, Kemalist tarihçilerin aklına hiç gelmiyordu." Kemalizmi tarihsel bir bağlam içinde inceleme gereğinin dile getirilişi için bkz. Özbudun ve Kazancıgil, *Atatürk: The Founder of a Modern State*, s. 2-3.

Süregiden yorum tartışmalarına İngilizce yazan Türk araştırmacıların eserlerinden oluşan literatürden örnekler için bkz. örneğin, Ersin Kalaycıoğlu, "The 1983 Parliament in Turkey: Changes and Continuities," Heper ve Evin, *State, Democracy, and the Military: Turkey in the 1980's* Mardin, *Religion and Social Change in Turkey*; Parla, *Social and Political Thought of Ziya Gökalp*. Yeni tarihe katkıda bulunan, Türk olmayan araştırmacılar arasında ise *Turkish Nationalism in the Young Turk Era* [Türkçesi *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, çev. Tansel Demirel, İletişim, İstanbul, 1993] adlı kitabıyla Arai ve *Turkey* [Türkçesi: *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Y. S. Gönen, İletişim, İstanbul 1995] adlı kitabıyla Zürcher sayılabilir. Zürcher şöyle der: "Bu kitabın yazarı ve yayıncıları çağdaş Türkiye tarihi üzerine mevcut olan yapıtları tamamıyla doyurucu bulmuş olsalardı, kuşkusuz bu kitap yazılmamış olacaktı" (327/452). Bu tarihçilerin çalışmaları, kısmen, Amerikan sosyal bilimler alanındaki önde gelen tarihçilerin bu tür eleştirel tarihsel araştırmalar yapılması yönünde daha önceleri yaptıkları çağrılara cevap olarak görülmelidir; bkz. Kemal Karpat, *Ottoman State and Its Place in World History*, "Introduction; Shaw, "Ottoman and Turkish Studies in the United States."

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Türkiye'de Sekülerleşme ve Modernleşme: Ziya Gökalp'in Fikirlerini Yorumlamak

Hayatın özü yaratıcı bir tekâmüldür.

İnsanî irfan, millî hars ile beynelmilel medeniyetten mürekkeptir.
— *Ziya Gökalp*

Jön Türk hareketindeki entelektüel elit için, Osmanlı İmparatorluğu'nun son günleri, "eski değerlerin alaşağı edilip yenilerinin icat edildiği bir 'inkılâp devri'ydi." Jön Türklerin ayrı bir "Türk" millî kimliği ilan etmeleri, "Türklük"e "belli bir yenilik" getirmişti. Bu kavramsal yenilenme ve değişme ortamında, zamanın en önde gelen kafaları, başarısız Osmanlı siyasî ve iktisadî yapılarını nasıl korumak gerektiği şeklindeki dolaysız pratik-siyasî sorunun da ötesinde, bu yeniliğe içerik kazandırmaya çalışıyorlardı. Sonraları Türkiye'deki en kalıcı sorulardan biri olacağı ortaya çıkan şu soruyu soruyorlardı: Türk kimdir ve bu millî kimlik İslâmî kimlikle ve mo-

---

Epigraf: Gökalp, "An'ane ve Kaide" (bundan böyle AK olarak zikredilecek), 92; Gökalp, "Türkçülük Nedir?" (bundan böyle TN olarak zikredilecek), 288. Aksi belirtilmediği takdirde, bütün Gökalp alıntıları Berkes, *Turkish Nationalism*'den yapılmıştır.

dern bilimsel-rasyonel kimlikle bağlantılı olarak nasıl anlaşılmalıdır?[1]

Osmanlı döneminin sonları ve Türk millî döneminin başları hakkında yazan neredeyse bütün araştırmacılar, bu soruyu cevaplama konusunda bir düşünürün bütün ötekilerin önüne geçtiğini belirtirler. Bu düşünür Ziya Gökalp'ti (1876-1924). Niyazi Berkes Gökalp'ten "20. yüzyıldaki Türk yazarlarının en özgün ve en etkili olanı" diye bahseder. Taha Parla ise söyle yazar: "Altı yüz yıllık bir imparatorluktan yeni bir ulus-devlete geçen Türkiye'de, iyi tartılmış ve tek kapsamlı düşünsel çalışmayı gerçekleştirmiş olmak, sıradan bir başarı sayılamaz." Parla'ya göre, Gökalp "Türkiye'de dar ideolojik kalıpların ötesine geçerek sistematik bir kuramsal yapıya ulaşabilmiş tek kişi olmuştur. Jön Türklerin tersine, Gökalp'te birbirinden kopuk düşünceler bir araya gelebilmiş, eklektizm yerini iyi kötü bir senteze bırakmış, öngörülenle gerçekleştirilen arasındaki fark azalmış, taklide ve keyfî tercihlere dayanan bir Batıcılık yerine Batı'nın olumlayıcı, ama aynı zamanda eleştirel bir değerlendirmesi yapılmış, moda radikallik gösterilerinin yerini ölçülü ve bütünselliğe yönelik bir duyarlılık almıştır."[2]

Gökalp, kültürel, etnik ve dinî açıdan heterojen Osmanlı İmparatorluğu'nun çözüldüğü ve Osmanlı egemenliği altındaki Müslüman ve gayri Müslim halklar arasında milliyetçiliğin yükselişe geçtiği bir ortamda yetişmiştir. Osmanlı elitleri 19. yüzyıl boyunca, batılarında kalan devletlerin askerî, siyasî, hukukî ve idarî tekniklerini benimseyerek devletlerini korumaya çalışmışlardır. Ünlü Tanzimat fermanları (1839, 1856) Batılılaşmacı reform isteklerine somutluk kazandırmış, ama aynı zamanda imparatorlukta, yeni Avrupaî tarzlar ile eski ama değişim halindeki Osmanlı-İslâmî tarzlar arasındaki ilişki hakkında bir tartışma başlatmışlardır. Örneğin, "Yeni Osmanlılar"ın önde

1 Alıntılar şu çalışmadan: Arai, *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*, 42. Bundan böyle bu metin TNYTE olarak zikredilecektir. Arai'nin alıntıladığı yazar ("bir ihtilal devri"), Ziya Gökalp ve Ömer Seyfettin'le birlikte *Genç Kalemler* dergisine yazan en önemli yazarlardan olan Ali Canip'tir.

2 Berkes, "Ziya Gökalp"; Parla, *Social and Political Thought*, 22. Bundan böyle bu metin SPTZG olarak zikredilecektir.

gelen ideoloğu Namık Kemal, İslâmî fıkıh geleneklerini yeni meşrutî ve parlamenter yönetim yapılarına uyduracak şekilde yorumlamak gerektiğini savunuyordu. Namık Kemal'in fikirleri 1876 anayasasına ve parlamentosuna önemli katkılarda bulunmuştu, ama Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflaması ivme kazanınca, daha iki yıl geçmeden II. Abdülhamid anayasayı yürürlükten kaldırdı ve parlamentoyu kapattı. II. Abdülhamid modernleşme reformlarını yoğunlaştırdı, ama bunu Batılılaşmacı değil, Osmanlı-İslâmî bir kavramsal çerçeve içinde yaptı.[3]

Abdülhamid ("Jön Türk devrimi"yle) İttihat ve Terakki Fırkası tarafından iktidardan fiilen uzaklaştırılınca, meşrutiyet ilan edildi ve parlamento yeniden açıldı. İttihat ve Terakki çeşitli ideolojik eğilimler içeriyordu, ama Türk milliyetçisi bir grubun varlığı salt "Osmanlıcı" fikirlerin siyasî hegemonyasına son verdi. Baş ideologları Ziya Gökalp gibi, milliyetçiler de dışarının etkisiyle yaratılan değişimlerle baş etme konusunda Osmanlıcılarla benzer sorunlarla karşılaşacak, ama özellikle 1911-1913'te Balkanlar'ın kaybedilmesinden sonra kendine özgü bir Türk millî sentezi ortaya çıkaracaklardı.

İttihat ve Terakki yönetimi Birinci Dünya Savaşı'nda İttifak Devletleri'nin yenilgiye uğramasıyla birlikte sona erdi ve aralarında Ziya Gökalp'in de bulunduğu bazı İTF liderleri Malta'daki bir İngiliz hapishanesine gönderildiler. Ne var ki, zafer kazanan İtilaf Devletleri'nin Osmanlı toprakları üzerinde planlarını hayata geçirmeye çalışmaları üzerine (Sevr Antlaşması, 1920) milliyetçi proje yeniden ivme kazandı. Başlatılan ulusal kurtuluş hareketi zirvesine 1923'te yeni bir Türkiye Cumhuriyeti'nin ilan edilmesiyle ulaştı, bu cumhuriyetin oluşumunda Ziya Gökalp'in fikirleri hâlâ tartışılan, önemli bir rol oynadı.

Kendini bir davaya adamış kamusal bir entelektüel ve ideolog olarak Gökalp dönemindeki dönüşümleri anlamlandır-

---

3 Namık Kemal hakkında bkz. Mardin, *Genesis of Young Ottoman Thought* [Türkçesi: *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim, İstanbul 1996]. Arka plan hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. Berkes, *Development of Secularism* [Türkçesi: *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi, Ankara, 1973]; Lewis, *Emergence of Modern Turkey*; Shaw ve Shaw, *History of the Ottoman Empire* ve Zürcher, *Turkey*.

maya yönelik girişimlere katıldı ve bu dönüşümleri aydınlığa kavuşturdu. Bunu da kavramsal olarak birbiriyle bağlantılı iki yolla yaptı. Bunlardan birincisi, "millet", "ümmet" ve "muasırlaşma" kavramlarına yeni anlamlar yüklemekti. İkincisi ise, hızlı siyasî, iktisadî, toplumsal ve ideolojik değişimlerin yaşandığı bir bağlamda, Türk millî kültürü, İslâm ve muasır (modern) medeniyet arasındaki ilişkiye dair yeni bir anlayış sunmaktı. Kısacası, Gökalp Türklerin bir yandan modernliğin arzulanır yönlerini özümserken, bir yandan da hem kendi millî kültürlerini hem de dinlerini koruma yeteneklerinin altında, Gökalp'in kendi terimlerini kullanacak olursak, Türk harsı (kültürü) ile Türk medeniyeti arasındaki kritik kavramsal farkı kavrama zorunluluğu olduğuna inanıyordu. Bana göre, Gökalp zamanının tartışmalarına en büyük katkıyı hars ile medeniyet arasındaki ayrımla yaptığını düşünüyordu. Elitler üzerinde paradoksal olarak eşsiz bir etki yaratmış olmasına rağmen, bu ayrımı halka açıklamak için ilk dönemlerinde harcadığı çabaların genellikle karşısında sağır kulaklar bulduğunu gören Gökalp şöyle yakınıyordu: "Bizde ise henüz harsçıların miktarı gayet az, medeniyetçilik de ancak doğmak üzeredir."[4]

Benim hedefim, Gökalp'in Türk millî kimliği, İslâm, modernlik, kültür ve medeniyete ilişkin düşünme biçiminin kimliğini ve önemini, modern siyasî düşüncenin sekülerleşme sorunsalı adını verebileceğimiz sorunsal içinde incelemek.[5] Bryan Wilson bunu "dinin toplumsal sistemin işleyişi ve düzenlenişi için taşıdığı önem" olarak tanımlamıştır. Wilson sekülerleşmenin "temel sorun"unun "dinin toplumun işleyişi içinde tam olarak hangi rolü oynadığı"yla ilgili olduğunu ya-

4 TN, 287. Ayrıca bkz. Gökalp'in hedefini "döneminin Türkiyesinin sosyolojik ve siyasî dilinde bir devrim yaratmak" olarak gören Berkes ("Ziya Gökalp," 378) ve Gökalp'in sistemleştirmesi "başka öğelerin yanı sıra tabiî Jön Türk düşüncesinin bazı özelliklerini de içeriyordu; ama bunları, tümüyle farklı bir bütünlük ve mantık içinde, yeni bir sentezde toplayarak dönüştürmüştü" (SPTZG, 20) diyen Parla.

5 Gökalp "sekülerleşme sorunsalı" kavramını kullanmamıştır. Ben bu kavramı onun modernlikte dinin yeri hakkındaki düşünme biçimini ele almak için bulgulayıcı [*heuristic*] bir kavram olarak kullanıyorum.

zar. Gökalp'in dinin modern hayattaki yeri hakkındaki düşüncelerinin ardındaki soru da buydu. Wilson şunu da belirtir:

> Dinin bir zamanlar diğer toplumsal kurumlar için yerine getirdiği, ama artık kaybolmuş işlevleri bir kere daha sayıp dökmeye gerek yok; dinin bir zamanlar seküler otoriteye meşruiyet sağladığını; kamusal politikaları tasvip, hatta bazen de takdis ettiğini; bir dizi tehdit ve pohpohlama yoluyla toplumsal denetim kuruluşlarını ayakta tutuğunu; her türlü "gerçek bilgi"nin ocağı olarak görüldüğünü; gençleri toplumsallaştırdığını ve hatta bazı yaratıcı faaliyetlere hamilik bile yaptığını hatırlatmak yeterli. Bu işlevlerin yitirilişi, sekülerleşme tezinin merkezidir.[6]

İleride göreceğimiz gibi, Gökalp medeniyet ile hars arasındaki ayrımı, Osmanlı-İslâmî bağlamının son, Türk-laiklik bağlamının ilk dönemlerinde yapmıştı. Gökalp çağdaş döneme damgasını vuran şeyin, kısmen, dinin küresel ve yerel hayatın kurumsal ve düşünsel bölgeleri üzerindeki neredeyse münhasır belirleyiciliğini kaybetmesi olduğuna inanıyordu. Bu bağlamda, dinin evrensel önemini yitirmesinin, belli toplumsal ve dikkatle tanımlanmış kamusal alanlardaki önemini bütünüyle yitirmesini gerektirmediğini ileri sürüyordu. Aynı zamanda, din ile siyaset arasındaki ayrılığın modern medeniyete mensup ülkelerin devletleri için temel önem taşıdığını savunuyordu.

Benim çalışmamda iki metin grubu analiz ediliyor. Bunların ilki, Gökalp'in düşüncesi konusunda, İngilizce siyaset bilimi literatürü içinde yapılan önemli yorumlardan oluşuyor. Bunlar arasında konusunda yetkin kaynaklar olarak kabul edilip sık sık alıntılanan çalışmalar kadar, Gökalp'in fikirlerine dair kısa ama kapsamlı değerlendirmeler de yer alıyor. İkincisi ise, Gökalp'in İngilizce'ye çevrilmiş olan yazıları. Yorumumun temelini bu yazılar oluşturuyor. İngilizce konuşan okur kitlesinin ulaşabileceği yazılara sıkı sıkıya bağlı kalacak ve başka metinler üzerinde durmayıp bu metinlere ilişkin alternatif bir yo-

6 Wilson, "Reflections on a Many-Sided Controversy," s. 199-200.

rum sunacağım. İngilizce'ye çevrilmiş olan metinler her ne kadar Gökalp'in bütün yazılarının küçük bir bölümünü oluştursa da, ben bunların Gökalp'in ilgilendiğimiz konu hakkındaki düşüncelerine ilişkin alternatif bir yorum geliştirmeye yeterli olduklarını düşünüyorum.[7]

Göreceğimiz gibi, Gökalp'in düşüncesi seküler modern önyargılar ile yorumlayıcı olmayan siyasî araştırma tarzları arasındaki ilişkiyi incelemek için mükemmel bir alan. Kendisi bildiğimiz anlamda seküler olmasa da, yüzyıl başında Türkiye'nin önündeki seçenekleri aydınlığa kavuşturmak için başvurduğu çerçeve, bizim sekülerleşme süreci adını verdiğimiz dinamiğin temel doğasının farkında olduğunu ortaya koyuyor. Ama Gökalp meseleyi hiçbir zaman açıktan açığa bu terimlerle düşünmemiş ve din ile modernlik arasında bir sentez yaratmaya çalışan ve üç kısımdan oluşan bir düşünceler grubu sunmuştur. Dolayısıyla, Gökalp'in düşüncesi birçok yoruma açık, hem dinî hem de dindışı anlamlarla kurulmuştur. Ben yorumlama dairesini kapatmaktan çok, Gökalp'in modernlikte dinin önemi hakkındaki anlayışı konusunda, mevcut literatürdekilerden daha güçlü bir yorum getirmek istiyorum.

Gökalp'in metinlerine yorumlayıcı bir perspektiften yaklaşılmadığı takdirde, Gökalp'in düşüncesinin kimliği ve modernliğin seküler dinamikleriyle ilgilenen Türk siyaset düşüncesi içindeki önemi kolayca gözden kaçırılabilir. Gökalp'in din ile modernlik arasındaki ilişkiyi anlayış tarzının, yukarıda eleştirdiğim seküler ve modern önyargıları besleyen standartlardan saptığı için yetersiz bulunduğunu görüyoruz. Bu yargı tek başına bir sorun sayılmayabilir, ama anlama süreci içinde düşünme süzgecinden geçirilmesi gerektiği halde bazen açıklama yerine konuyor. Oysa ben, sekülarizme ve seküler modern imkânlara ilişkin anlayışın, Gökalp'in Türkiye'nin mo-

7 Türk yorumlayıcı çevrelerindeki tartışmayı gözden geçiren bir metin için bkz. SPTGZ, 120-22. İncelenmeye değdiği halde burada analiz etmediğim önemli özgün çalışmalar arasında Gökalp'in mektupları, tarih çalışmaları ve şiirleri de var. Devereux, Gökalp'in tarih çalışmalarından yapılan bir derleme yayımlayacaktır. Gökalp'in şiirinin esasını ve önemini aşağıda ele alacağım.

dernlik seçenekleri hakkındaki yorumuyla yapılacak yorumlayıcı bir hesaplaşma yoluyla nasıl zenginleştirilebileceğini göstereceğim.

Yorumcularıyla ilgili değil de Gökalp'i yorumlama konusunda benim temel iddiam şu: Mevcut çalışmalardan bazıları, Gökalp'in modernlikte dinin yerine ilişkin anlayışının kimliğini ve önemini yeterince yorumlayamamakta, çünkü onun için çok önemli olan bir bağlamı anlamayı başaramamaktadırlar. Bu bağlam en iyi, sekülerleşme sorunsalına dahil kaygılar şeklinde tasvir edilebilir. Gökalp yorumcuları onun düşüncesi içinde bu kaygıların merkezî yeri işgal ettiğini göremedikleri takdirde, Gökalp'in modernlikte dinin yeri hakkındaki fikirlerinin kimliğini ve önemini kavramayı başaramayacaklardır.

Sekülerleşme sorunsalını vurgularken, Gökalp'in bu sorunsalı ele almayı amaçlamış olduğunu söylemek istemiyorum. Gökalp için tek önemli meselenin bu olduğunu da söylemiyorum. Tabiî ki, değildi. Ne de olsa, Gökalp modern dönemde Türk millî kimliğinin anlamına içerik kazandırmak gibi bir işle meşguldü. Benim söylediğim, Gökalp'in modernlikte dinin yerine ilişkin anlayışının onun için taşıdığı önemi en iyi biçimde kavrayabilmemizi sağlayan kendi dilimizdeki kavramsal çerçevenin, sekülerleşme sorunsalı olduğudur. Bu sorunsal, dinin yerinin radikal, tarihsel bir değişimden geçmekte olduğu bilincini ifade eder. Yorumlayıcı araştırmayla ilgili bölümde betimlediğim gibi, anlama denen şey, bir başkasının ufkunun yeterli bir biçimde anlaşılacağı ufku anlamaya başlamakla gerçekleşir. Yani, önceki yorumcuların Gökalp'in düşüncesinin sekülerleşme sorunsalı adını verdiğim şey içindeki önemini kavramayı başaramadıklarını söylediğimde, onun kavramsal çerçevesinin kendisi için önemli olan bir meseleyi anlamaktaki yerini kavramayı başaramadıklarını söylemiş oluyorum. Dolayısıyla, Gökalp'in siyasî ve toplumsal düşüncesinin sekülerleşme sorunsalı içine yerleştirilememesi, alternatif anlayışlar üretebilse bile, onun düşüncesinin bir bütün olarak sahip olduğu kimliği yeterince anlamaya yardımcı olmaz.

Gökalp'in düşüncesinde bariz bir biçimde öne çıkan ve

onun fikirlerini incelemeyi günümüzde sekülarizm hakkında düşünmek için bu denli önemli kılan şey, son tahlilde, toplumdaki yapısal değişikliklerin bizleri gittikçe farklılaşan ve muhtemelen daha özgür bir dünyaya götürdüğü inancını Batı'daki modernistlerle paylaşmasıydı. Ama Gökalp'i anlamaya yönelik yorumlayıcı bir bakış açısından bakıldığında açıkça ortada olan şey, dar seküler modern önyargılar beslemeyi sürdüren yorumlayıcı olmayan literatür içinde kalarak kavranamıyordu. Gökalp'in Türkiye'yi şekillendirmekte olan modernlik süreçlerine ilişkin anlayışı, Gökalp'in kendisi için ve katkıda bulunduğu kavramsal ve siyasî bağlam içinde anlamlı, önemli ve dolayısıyla doğru olmuş olabilir. Gökalp'in İslâm ile modernlik arasındaki ilişkiyi kavrayış biçimini konu alan mevcut yorumların kusurları -getirdikleri farklı içgörüler ne kadar değerli olursa olsun- hem siyaset bilimini kuran modern siyaset tarihi anlayışıyla hem de hermenötik araştırmayla bağlantılıdır.

Ele alacağım literatürde, bu ikili başarısızlık iki ayrı yerde görülmektedir. Bu hem Gökalp'in Türkçülük, İslâmcılık ve modernizm üçlemesinde İslâm'a yaptığı vurguya ilişkin farklı değerlendirmelerde, hem de Gökalp'in düşünme biçiminin kendisinden sonra ortaya çıkan laisist siyaset bağlamı içine yerleştirilmesinde görülmektedir. Gökalp Türkiye'de laisist siyasetin tam anlamıyla uygulamaya konduğunu görecek kadar yaşamamıştır. Gökalp'in düşüncesine ilişkin yorumlar arasında genellikle onun Türkiye'deki seküler siyasî düşünce ve pratiğin oluşturduğu daha geniş bağlama nasıl uygun düştüğü şeklinde değerlendirmeler de yer alır. Ben bunu bir kaygı olarak kabul edip Gökalp'in fikirlerinin Türkiye'deki seküler siyaset tarihi içindeki yeri konusunda, mevcut literatürdekilerden farklı bir değerlendirme sunacağım.

GÖKALP'İ SEKÜLERLEŞME SORUNSALI İÇİNDE YORUMLAMAK

Gökalp'in İslâm, Türkçülük ve modernizm arasındaki ilişkileri kavrayış biçimi hakkında ileri sürülen iddiaları anlayabilmek için, ilk önce onun milliyetçiliğinin literatürde nasıl farklı bi-

çimlerde kavranmış olduğunu anlamamız gerekir. Gökalp'in İslâm, milliyetçilik ve modernizm arasındaki ilişki konusundaki görüşleri hakkında ileri sürülen iddiaları, bu görüşün merkezini oluşturan milliyetçi bileşen hakkında ileri sürülen iddiaları anlamaksızın anlamak güçtür. Gökalp'in milliyetçiliği hakkındaki tartışmanın açıklanması, İngilizce çalışmalarda Gökalp'in siyasî amaç ve ilgilerinin çok farklı biçimlerde değerlendirildiğini gösterir ve Gökalp'in Türkiye'nin modernleşmesinde İslâm'ın yeri hakkındaki görüşleri konusunda yapılmış olan, bir sonraki kısımda anlattığım dört ayrı değerlendirmeyi anlamak için gerekli olan arka planı sağlar.

Siyaset bilimi literatüründe Gökalp'in düşüncesi konusunda iki önemli çalışma vardır: Uriel Heyd'in *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri: Ziya Gökalp'in Hayatı ve Öğretileri* (1950) ve Taha Parla'nın *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm* (1985) adlı kitapları. Heyd'in kitabı, otuz yıl sonra Parla'nın çalışması çıkana kadar, sosyal bilim literatüründeki en muteber Gökalp yorumuydu.

Heyd'in Gökalp'i millet ve maneviyat meselelerini birbirine karıştırır. Heyd'e göre, Gökalp Türk milletine üstün ve ilahî bir ahlâkî statü ("bütün ilahî nitelikleri") atfederek "Kemalist devrimin manevî temelleri"ni atmış olan "doğası itibariyle kolektivist" biriydi. Bu yüzden, Heyd Gökalp'in siyasî görüşüne "Doğu toplumundaki modern milliyetçi düşüncenin" ne özgün ne de hayran olunası bir yanı olan "ibret verici bir örneği" olarak bakar. Gökalp'te hem bireyin mutlak ahlâkî statüsünün inkârını hem de uluslararası yükümlülük ve normlara uymanın reddini görür.[8]

Heyd, Gökalp'in millî demokrasiyi, parlamenter ve anayasal yönetimi ve bilim, din, sanat ve akademinin siyasetten bağımsız olmasını savunduğunu kabul eder. Ama görünüşteki bu liberallik, Heyd'e göre, "irrasyonel, kolektivist ve dışlayıcı" olana yönelik, "Alman ve diğer Orta Avrupa" milliyetçiliklerininkilere

8 Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism*, ix, 56-57, 123-24, 149, 163, 164, 170. Bundan böyle FTN olarak zikredilecek. Uluslararası yükümlülüklere ve normlara uyma hakkında bkz. FTN, 58-59, 123, 124, 169.

benzeyen bir eğilimin gölgesinde kalır. Heyd, yargılarının temelinde yatan "siyaset bilimi" standartlarını anlatırken, bu tür milliyetçiliği, "rasyonel yaklaşımı ve bireyci ve evrenselci bakış açısıyla çağdaş Aydınlanma felsefesine dayalı ... Batı Avrupa" milliyetçiliğinin karşısına yerleştirir. Gökalp'in farkı (Heyd, "buna şüphe yoktur" der), onun "toplum, elitler ve lider anlayışının Atatürk'ün otoriter rejimine zemin hazırlamış" olmasıdır.[9]

Parla ise, Heyd'in neredeyse tam aksine, Gökalp'i temelde demokratik, çoğulcu, hoşgörülü, elitist olmayan, yayılmacı olmayan, rasyonel, eşitlikçi, feminist, enternasyonalist, ırkçı olmayan, hatta ırkçılık karşıtı, şoven olmayan, hümanist bir düşünür olarak görür. Parla, Gökalp'in milliyetçiliğinin 20. yüzyıl başlarının Batı Avrupa'sını şekillendiren liberallik aleyhtarı, elitist ve ön-totaliter ideolojilerin bir alternatifi olarak görülmesi gerektiğini iddia eder.

> [Gökalp] karizmatik liderler, plebisiter diktatörler, duçeler, führerler, "halkla şefler arasında elektrik akımları"na ilişkin kuramların, "oligarşinin demir yasaları"nın vb., Avrupa siyasal ve toplumsal düşüncesini kasıp kavurduğu bir çağda; liderlik olgusunun oldukça demokratik ve akılcı bir tahlilcisi olarak ortaya çıkmaktadır. Avrupa'da yurttaşın ussallığına ve parlamentonun etkinliğine olan inanç zayıflamakta; kitlelerin irrasyonelliğine ve yönlendirici seçkinlerin ve liderlerin gerekliliğine olan inanç artmaktaydı. İnsan aklına ilişkin kuşkucu iyimserliğiyle Gökalp, bütüncül bir model olarak liberalizmi eleştirmesine rağmen, işi bu tür aşırı uçlara götürmemiştir.[10]

Parla'ya göre, Heyd'in hatası iki yönlüdür. Birincisi, Heyd'in, Gökalp'in düşünme tarzını yorumlamak için zorunlu olan ideolojik bağlam anlayışı yetersizdir. Parla Gökalp'in siyasî bir liberal olmadığına katılır, ama Gökalp'in seçeneklerinin, Heyd'in eleştirisinde temel aldığı bireyci/bireycilik-karşıtı ikiliğinin temsil ettikleriyle sınırlı olmadığını vurgular. 20. yüzyıl başı Avrupa

9 Heyd'in millî demokrasi vs. hakkındaki görüşleri için bkz. FTN, 136-39, 140, 164, 169.

10 SPTZG, 94.

düşüncesinin ideolojik bağlamı içinde, Gökalp irrasyonel kolektivizme kaymadan liberalizmi eleştirebilmiştir. Parla Gökalp'in siyasî bakış açısının, bu bağlama yerleştirildiğinde, en iyi solidarist korporatizm olarak adlandırılabileceğini ileri sürer: "Son tahlilde Gökalp'in modeli, bir tür idealist pozitivizmdi: yöntemi pozitivist anlamda bilimseldi, normatif kuramı ise Marksist sosyalizm ve liberal kapitalizmin karşıtı olan korporatist kapitalizmin bir alttürü olan solidarist korporatizmdi. Gökalp bu kurama 'içtimaî mefkûrecilik' adını vermişti."[11]

Gökalp bazı Batı toplumlarında bulunan bencil ve faydacı bireyci ideallerin, hiçbir zaman, Türkiye'de diğerkâm, hoşgörülü ve halka yönelik toplumsal normlar inşa etme işinin temeli olmaması gerektiğine inanıyordu. Bireycilik müflis bir toplumsal ve siyasî felsefe, "hem toplumun denge ve uyumuna hem de bireyin kendisine yönelik bir tehdit" idi; doğrudan Heyd gibi yorumcuları hedef alan Parla şöyle yazar:

> [Gökalp'in sistemi] bireye, haklarını yadsımadan, sosyal solidarist ve kamu kurumlarına yaptığı hizmete göre değer veren saf ve basit solidarist ahlaktır. Solidarizmde birey, toplum içinde anlam kazanır, ama toplum, hele devlet tarafından yadsınması söz konusu değildir ... Son olarak, birey, devletin saldırılarına karşı tam da devlet ve birey arasında tampon işlevi

11 SPTZG, 26, 54. Parla "Ziya Gökalp'in siyasal kuramının anlamı ve etkisine ilişkin sistematik ve eleştirel bir analiz"e ihtiyaç duyulduğunu ilan ederken, aklında hem Heyd'in "taraflı" yaklaşımı, hem de Gökalp'in fikirlerinin Türk siyaset tarihi içinde maruz kaldığı "suistimaller" vardı (124). Türk siyasî söylemi bağlamında, "Gökalp'in aşırı derecede çarpıtılmış yorumları, Gökalp'in düşüncesinin özüne aykırı yorumlar bile olsa, yine onun öneminin kanıtıdırlar." "Solun bir bölümü onu ırkçılık ve totalitercilikle suçlarken, sağ aynı ve yanlış nedenle onu benimsemiştir" (122). Kemalistler Gökalp'te "dinci bir tutuculuk" görürken, sağ İslâmcı radikaller "Türkçülük ve özellikle İslâm karşısında çağdaşlaşma ve Batı'ya fazla yer verdiğini" düşünürler (121, krş. Berkes, "Ziya Gökalp," 377). Akademik çevrelerde bile Gökalp'in karışık bir ünü vardır, bazıları onu "Durkheim kadar, hatta daha önemli bir toplumbilimci olarak selamlar"ken, bazıları da onu "yalnızca bir taklitçi olarak tanımlamışlardır" (120). Yine de ilk grup arasında "samimiyetten uzak bir biçimde onu Türkiye'de akademik toplumbilimin kurucu babası olarak ananlar" da vardır (122). Berkes'in de bu yönde ifadeleri vardır ("Ziya Gökalp," 377). Gökalp ve Durkheim hakkında bkz. Birtek, "Turkish Adventures," 17-146.

gören meslekî gruplar ve bunların korporasyonlarıyla korunmaktaktadır. Yüzeysel liberal klişelerde göz ardı edilen nokta, solidarizmde topluca sivil toplumu oluşturan meslekî grupların bile, bireysel kişiliğin gelişimi için mevcut olmasıdır. Bireysel kişilik "toplumsal" olmak zorundadır, ama bir kültürel ve felsefî liberalizm çerçevesi korunur.[12]

Parla, Gökalp'i "şef-sistemi"nin, vesayetçi elitizmin, otoriter tek particiliğin ve "1920-1940 arasındaki Kemalist dönemin yarı-totaliter devletçiliği"nin "dolaysız kaynağı" olarak gören yorumun, doğru ideolojik bağlamı kavrayamadığını, "Gökalp'in bu konuda koyduğu ahlakî ve teorik çekinceleri değerlendirememekten, sloganlarından bazılarını alıp temel fikirlerini temsil eden sözler saymak gibi sorumsuzca bir tutumdan" kaynaklandığını iddia eder.[13]

Heyd'in metni söz konusu olduğunda, Parla haklıdır. Heyd asıl amacının "Gökalp'in bir düşünür olarak gösterdiği gelişimi" "kapsamlı", "nesnel", "sistematik" ve "bilimsel" bir biçimde araştırmak olduğunu beyan eder. Ama okur kısa bir süre sonra, Heyd'in "Gökalp'in fikirlerini ortaya çıkarıp mümkün olduğu kadar tutarlı bir düşünce sistemi haline getirmek amacıyla, onun bütün yazılarını tarama" girişiminin, Gökalp'in "teorik sosyoloji hakkındaki pek çok yazısı"nı dışta bıraktığını öğrenecektir. Heyd bu kararını şöyle gerekçelendirir: "Gökalp pek özgün düşünce üretememiş, yalnızca Batı, özellikle de Fransız sosyolojisinin teorilerini kabul edip kendi kelimeleriyle dile dökmüştür." Heyd Ziya Gökalp'in sosyolojik yazılarıyla uğraşmak yerine "dinî sorunlar hakındaki görüşleri"yle ve İslâm'ın Türk hayatındaki yeriyle daha fazla ilgilenir; ona göre İslâm'ın yeri Türk bilim adamları tarafından bile yeterince incelenmiş değildir. Heyd, bunu yapmanın "modern Türkiye'de-

12 Parla, SPTZG, 67-69; bkz. Gökalp, "Milliyet Mefkûresi" (bundan böyle MM), 81-82; özellikle "İktisadî Türkçülük," 310-12; "Millî Dayanışmayı Kuvvetlendirmek" (bundan böyle MDK), 64-67 ve "Vatanî Ahlâk". "Gökalp kesinlikle Batılılaşmayı kastederek modernleşme dediğinde, [aklındakinin] liberal Batı değil, korporatist Batı" olduğunu unutmamak gerekir (SPTZG, 90).

13 SPTZG, 93.

ki dinî gelişimi ve genelde Müslüman dünyasındaki seküler eğilimi anlamak" açısından önemli olduğuna inanır.[14]

Heyd'in konu seçimi, sosyal bilimlerde 1940'ların sonu ve 1950'lerin başında ortaya çıkan, çağdaş Türk siyaseti ve düşüncesi içinde İslâm'ı araştırmaya yönelik eğilimi yansıtır. Ama Gökalp'in sosyoloji hakındaki yazılarını dışarıda bırakma kararının, Heyd'in genelde Gökalp'in düşünce sistemi hakkındaki yorumu, özelde de Gökalp'in dine ilişkin düşünceleri hakkındaki yorumu üzerinde ciddi sonuçları olmuştur. Parla haklıdır. Gökalp'in kendi düşüncesinin temel öncüllerini (ve ayrıca Parla'nın bahsettiği türden teorik çekincelerini) ifade ettiği sosyolojik yazıları dikkate alınmaksızın, düşüncelerinin herhangi bir bölümünü yeterince kavramak mümkün değildir. Bu, özellikle modernlikte dinin yeri hakkındaki görüşleri için geçerlidir. Bu yazılar Gökalp için yan çalışmalar niteliği taşımıyordu. Siyasî anlayışının şekillendiği kavramsal zemini ifade ediyorlardı.[15]

Gökalp'in yaptığı siyasî katkının, sosyolojisi olduğunu bile söyleyebiliriz. Gökalp, Parla'nın belirttiği gibi, "bilinen anlamda" siyasete hiçbir zaman katılmamıştı, ama vardığı sosyolojik yargıları kendi zamanının siyasî tartışmalarında kullanmıştı. Bunu da, Türkçü harekete yeni katılanlar üzerinde siyasî danışman, konuşmacı ve eğitimci sıfatıyla büyük etki yarattığı siyasî ve entelektüel elitin bir mensubu olarak yapmıştı. Orta

14 FTN, x-xl. Gökalp'in Fransız sosyolojisiyle ilişkisi hakkında krş. Berkes, "Ziya Gökalp," 376, 378n7; SPTZG, 8-9, 21, 42 ve devamı; TNYTE, 92.

15 1940'lar ve 1950'lerde Türkiye çalışmalarının yürütüldüğü ortamla ilgili olarak bkz. Birge, "Islam in Modern Turkey"; John A. Kingbury, "Observations on Turkish Islam Today," *Muslim World* 47, no. 2 (1957): 125-33; Bernard Lewis, "Recent Developments in Turkey," *International Affairs* 27, no. 3 (1951): 320-31 ve "Islamic Revival in Turkey"; Howard A. Reed, "A New Force at Work in Democratic Turkey," *Middle East Journal* 7 (1953): 33-44, "Revival of Islam in Secular Turkey," "Religious Life of Modern Turkish Muslims," ve "Secularism and Islam in Turkish Politics"; Rustow, "Politics and Islam in Turkey, 1920-1955"; Smith, "Turkey: Islamic Reformation?"; Stirling, "Religious Change in Republican Turkey"; Lewis V. Thomas, "Recent Developments in Turkish Islam," *Middle East Journal* 6 (1952): 22-40 ve "Turkish Islam," *Muslim World* 54 (1954): 181-85; A. L. Tibawi, "Islam and Secularism in Turkey Today," *Quarterly Review* 294 (1956): 325-37.

dönem yazıları (1911-1918) bu açıdan örnek niteliğindedirler, çünkü Gökalp'in sosyolojisi ile Türkçülük'ü arasındaki derin bağlantıyı gösterirler.[16] Sonuçta, Heyd Gökalp'in siyasî düşüncesini, onun Türkiye'nin yeni kimliğinin bağlamını oluşturduğuna inandığı sosyolojik eğilimler hakkındaki yargılarını dikkate almadan yorumlamış olmaktadır.

Heyd Gökalp'in bazı önemli metinlerini dışlarken, daha çok şiirleri ve Türk milliyetçiliğinin doğası hakkındaki bazı yazıları üzerinde durmaktadır. Dolayısıyla, Heyd'in Gökalp'in din görüşüne gösterdiği ilgi, Gökalp'in İslâm hakkındaki görüşlerine gösterilen bir ilgiden ibaret değildir. Heyd'e göre, Gökalp'in dini, İslâm değil, "Gökalp'in düşünce tarzının merkezî ideali" olan Türk milliyetçiliğidir. "İlahlaştırılmış" millet "her türlü etik değerin kaynağı ve modeli"dir. Kısacası, "bir din haline gelmiştir." Heyd bu yorumu desteklemek için sık sık Gökalp'in şiirlerine başvurur ve bunlarda güçlü bir elit liderliğinin, "çiğ bir vatanseverliğin" ve "Batı nefreti"nin savunulduğunu düşünür. Dolayısıyla, Heyd Gökalp'in Kemalist rejimin manevî temellerini attığını iddia edebileceğini söylediğinde, rejimin İslâm karşısındaki tavrıyla değil, milliyetçiliğiyle ilgili bir noktayı dile getirmiş olmaktadır.[17]

---

16 Bu arka plan için bkz. FTN, 31-33; TNYTE, 45; SPTZG, 13-15, 50-53.

17 Bkz. FTN, 57, 123, 125, 135-36, 160-63. Literatürdeki tartışmanın temel yönleri üzerinde duracağım için, bu kitapta Heyd'in şiirleri nasıl kullandığına dair kapsamlı bir değerlendirmeye girmekten kaçındım. Kısaca belirtmek gerekirse, Berkes ve Parla Gökalp'in şiirinden yola çıkmanın "fikirlerinin kısmen ya da yetersiz bir biçimde anlaşılmasına" yol açtığı konusunda hemfikirdirler (Berkes, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, "Preface", 7; SPTZG, 13-15, 50-53. Berkes, Gökalp için şiirin bazı fikirlerini yaymak için uğraştığı bir hobiden ibaret olduğunu belirtir. Gökalp, bu şiirlerin modern Türk millî edebiyatının gelişimine katkısı olabileceğine de inanıyordu. Ayrıca, Parla'ya göre, bu şiirler "doğru bağlama yerleştirildiklerinde, kişisel ve siyasî dürüstlükten ve biraz bilgiççe de olsa entelektüel tutarlılıktan başka bir şeyi açığa çıkarmaz." Söz konusu doğru bağlam da Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşı bağlamıdır; Gökalp o sıralarda "halkın manevî gücünü artırmak, birlik ve dayanışmasını güçlendirmek" için Türk milletini idealleştirmişti. Parla'ya göre, şiirlerde dile getirilen milliyetçilik, bazılarının iddia ettiği gibi, ırkçı da irredantist de değildir. Gökalp'in teorik yazılarında ifade ettiği standartlara uygun millî kültürel değerlerin savunusudur. Ama Heyd bu yazılar üzerinde hemen hemen hiç durmaz. Heyd ile Parla'nın Gökalp yorumları arasında muazzam

Son olarak, Heyd'in Gökalp'te gördüğü siyasî vizyona yönelik eleştirisi hızla ve sık sık Gökalp'in irrasyonalizmi olarak gördüğü şeyin eleştirisine kaymaktadır (oysa, ancak Gökalp proto-totaliter bir düşünür olsaydı böyle bir şey varsayılabilirdi). İnsan Heyd'in analizinin yer aldığı sayfaları okurken, Gökalp'i temelde "dikkatsiz" bir düşünür saymak zorunda kalıyor. Heyd Gökalp'in düşünce tarzını nitelemek için şu tür sıfatlar kullanıyor: "Duygusal ve önyargılı", "öznel", "bilimdışı", "naif", "aşırı", "abartılı", "muğlak", "çelişkili", "tecrübesiz", "güvenilmez" ve her zaman tutarsız. Bense, Heyd'in eleştirel çerçevesini aydınlatmaya çalışırken, bu eleştirel yargıların bazılarının haklı olabileceğini ya da bunların İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından gelen dönemde Heyd'e (ve başkalarına) anlamlı gelmiş olabileceklerini yadsımıyorum. Ama Heyd genelde, Gökalp'in düşünce tarzının ve standartlarının farklı ve hem kendi terimlerine göre hem de bizzat Heyd'in kullandığı standartlara göre belli bir bütünlük taşıyabileceğini göz ardı ediyor. Bu, hele bir de Gökalp'in ilk bakışta görülenden daha bütünlüklü olduğunu gösterebilecek metnin dışarıda bırakıldığı göz önünde bulundurulursa, yorumlayıcılığa son derece aykırı bir tavırdır. Heyd'e göre, Gökalp'in fikirleri "Avrupaî bir kılığa bürünmüş eski bir zihniyet"in ürünlerinden başka bir şey değildir.[18]

---

bir fark olmasının nedenlerinden biri de budur. Heyd'in çok ağırlık verdiği şiirler arasında 1915'ten sonra yazılanı yoktur (SPTZG, 35).

18 Bkz. FTN, 51, 66, 78, 81, 112-99. Heyd'in Gökalp'in analitik yeteneklerini bu denli yıkıcı bir biçimde eleştirmiş olmasına rağmen, yine de "Türkiye'de bilimsel sosyoloji çalışmalarının gelişiminde olumlu etkileri olduğu" gerekçesiyle Gökalp'i övebilmesi tuhaftır (153). Heyd kendi çalışmasını, Gökalp'in düşünce biçimini nitelemek için kullandıklarına zıt terimlerle (bilimsel, nesnel vs.) sunmuştur. Heyd'in yorumu, Heyd'in kendi rasyonalitesi ile konusunun irrasyonalitesi arasında bariz bir ikili karşıtlık kurar. Heyd'in şu görüşü buna iyi bir örnektir: Gökalp Tanzimat reformlarının "kusurlarını abartır" ve "genelde bütün kusurlarına rağmen ülkesinin modern gelişimi içindeki zorunlu bir aşama olan bu dönemin önemini takdir etmez" (77-78). Halbuki Gökalp Tanzimat'ın ("garplaşmak ameliyesini millî şahsiyetimizin en derin membalarına kadar teşmil etmek istediler.") çabasına yönelik dikkatli ama eleştirel bir değerlendirme yapar. Ona göre Tanzimatçıların "en büyük hatası budur" (Gökalp, "Asrî Aile ve Millî Aile" [bundan böyle AAMA]), 249. Gökalp şöyle der: "Filhakika, biz bu asırda Avrupa medeniyetini cezri [radikal] bir surette kabul ve temsil etmedikçe [özümsemedikçe] yaşayamazdık; Tanzi-

Bu iki çalışma arasında hermenötik açıdan daha duyarlı bir tutum sergileyen Parla'nın yorumu, Gökalp'in milliyetçi düşüncesinin tutarlı solidarist-korporatist bir kimliğe sahip olduğunu göstererek, Gökalp'i Heyd'in yorumlayıcı olmayan açıklamasından kurtarır. Parla'nın, önce Gökalp'in düşünce tarzının bu yönünü yeniden inşa edip, ancak ondan sonra onu Marksçı perspektiften bir eleştiriye tâbi tutmuş olması anlamlıdır. Parla, Gökalp'in kapitalizmin demokratik bir toplumun ekonomik temeli olabileceği şeklindeki görüşünü eleştirir. Ama bu anlamda Gökalp, Parla'nın eleştirisinin tek nesnesi olmaktan çok, Türk siyasetinin temel korporatist ideolojik merkezini eleştirmeye imkân veren bir vesiledir. Parla'nın hermenötik yaklaşımı, Gökalp'in sisteminin temel bileşenlerinden birine katılmasa bile, Gökalp'in entelektüel dürüstlüğüne duyduğu saygıyı gösterir. Heyd'in tersine, Parla Gökalp'in düşüncesini "gerçekçi", "iyi düşünülmüş", içsel tutarlılığı olan ve

---

matçılar bu lûzumu idrak ederek icrasına başladıkları için, onlara karşı teşekkürümüz büyüktür. Onlar, zamanları itibariyle teceddüdü ancak böyle anlayabilirlerdi. Fakat, bugün, biz de hâlâ onlar gibi düşünürsek, hiçbir surette mazur olamayız" (249). Heyd ise Tanzimatçılardan yanadır, çünkü Gökalp'in kültür-medeniyet ayrımını da kabul etmez ve bu ayrımı yanlış bir biçimde "antitez" olarak niteler (FTN, 64; krş. Berkes, "Ziya Gökalp," 384). Heyd'in bütün analizinden buna benzer örnekler verilebilir.

Heyd'in Gökalp anlayışı, yetersizliklerine rağmen, uzun yıllar sosyal bilimlerdeki ortodoks görüş olmuştur. Heyd'in analizi ile onunkine benzer yargılar arasındaki ilişkinin izini sürmek güç olmasına rağmen, Heyd'in yorumunun genellikle, mesela "Gökalp hakkında İngilizce'deki en iyi çalışma" (Tachau, "Face of Turkish Nationalism") olarak anıldığını söyleyebiliriz. Oysa Parla'nın kitabı çıkana kadar Gökalp hakkında İngilizce'deki tek çalışma Heyd'inkiydi. Ayrıca, Kemal Karpat'ın Türkiye'nin siyasetine giriş niteliğindeki çalışmasında söylediği gibi, Gökalp'in milliyetçiliğinin "otokratik, totaliter [ve] lider-hayranı" olduğu yolundaki yargının paylaşılan bir yargı olduğunu da söyleyebiliriz (Karpat, *Turkey's Politics*, 27, 252,60, 455). Karpat, Heyd'in argümanını kabul ederek, Gökalp'in milliyetçiliğinin "Batı Avrupa'daki liberal milliyetçiliklerin tersine" "bireyin özgürlüğünü reddettiği"ni iddia ediyordu. (26, 252). Ayrıca Gökalp'in Türkiye'nin siyasî düşünce geleneğinden yoksun oluşunu simgeleştirdiğinden (bu yoksunluk, Karpat'a göre, "siyasetin fikirler ve meseleler üzerinde yoğunlaşmasını önlüyordu") yakınıyordu (456, krş. 260). Karpat henüz ele alınmamış olan temel sorulardan birinin şu olduğunu iddia ediyordu: "Modernleşme ihtiyacı konfor ve prestiji arttırmaya yönelik bir arzudan mı kaynaklanıyor, yoksa İnsan ve toplumu hakkında daha geniş görüşlere ulaşmaya yönelik içsel bir itkinin ifadesi mi?" (456), Gökalp tam da bu soruyla uğraşıyordu.

çarpıcı derecede rasyonel bir düşünce olarak görür. "Gerçekten de," diye yazar Parla, "20. yüzyılda Türkiye'de teorik aklın pragmatik eyleme olan üstünlüğüne saygı, Gökalp'le başladığı gibi sürmemiştir... 'Doktrin aksiyondan sonra gelir' şeklindeki Kemalist şiar, siyasal yaşamı olduğu kadar akademik siyasî düşünceyi de etkilemiştir."[19]

Hakkını yememek için şu noktayı belirtelim: Heyd'in açmazı Mussolini'yi yorumladığına inanmasıydı. Analiz ettiği metinlerde, kendisini 20. yüzyıl şoven irrasyonalizmiyle karşı karşıya görüyordu. Gelgelelim, sorun Gökalp'in kavramsal bağlamına ilişkin araştırmasını götürmesi gereken yere -yani Gökalp'in teorik eserlerine- kadar götürmemiş olmasıdır. Gökalp'in milliyetçilik hakkındaki görüşlerinin önemi ve anlamı teorik eserlerinden bağımsız olarak anlaşılamaz.

Bu bakımdan, Parla'nın analizi Heyd'inkinden üstün ve genelde doğrudur. Ancak Parla'nın yorumu, Gökalp'in siyaset teorisinin bazı yönlerini sekülerleşme çerçevesi içinde görmediği için (oysa ben bu yönleri tam olarak anlayabilmek için onların bu çerçeve içinde görülmesi gerektiğine inanıyorum), benim amaçlarım açısından, eksik kalmaktadır. Parla Gökalp'i korporatist kapitalizmin ideolojik iskeleti içine yerleştirir ve bu sayede Gökalp'in düşünce tarzına ilişkin olarak önceki bütün yorumculardan daha fazla şeyi aydınlığa çıkartır. Ancak özgül sekülerleşme sorunsalı içinde söylenecek daha fazla şey vardır.

GÖKALP'İN MODERNLİKTE DİNİN YERİ SORUNU HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİNİ YORUMLAMAK

Heyd ve Parla'nın Gökalp'in düşüncesini açımlama girişimlerinin yanı sıra, Türk siyaseti hakkındaki sosyal bilim literatürüne katkıda bulunan birkaç önemli isim daha, Gökalp'in fikirlerini ve bu fikirlerin cumhuriyetin laisist siyaseti için taşıdıkları önemi ele almıştır. Bunlar Masami Arai, Niyazi Berkes ve C.H. Dodd'dur. Bu yorumlarda, Gökalp'in modernlikte dinin

19 SPTZG, 22, 64, 86-93, 105-20.

yerine ilişkin anlayışı hakkında dört değerlendirmeye rastlanabilir. Bu değerlendirmelerin hepsi de, Gökalp'in İslâm'la modernlik arasında sentez kurmaya çalıştığına işaret eder. Bu büyük ölçüde paylaşılan anlayış içinde Gökalp'in düşünce ve pratiğinin birkaç yönü ortak referans noktalarını oluşturur.

Bunların ilki, İslâm hukukunun (şeriatın) kaynaklarının sadece vahiyde bulunması gerektiği şeklindeki hakim İslâm fıkhı görüşünü Gökalp'in reddetmesidir. Gökalp, Kuran ve Sünnet'in meydana getirdiği *nas*'ların, tek başlarına, İslâm hukukundaki yasal yargı kaynakları olamayacaklarına inanıyordu. Ona göre, farklı Müslüman toplumların örfleri de hukuk kaynakları olarak görülmeliydi. Davranış tarzları, kanaatler, âdetler, gelenekler ve kolektif yargılar bir tür toplumsal şeriat olmalıydı. *Nas*'lar dinin "mutlak"larından -ortak bir metinden ve Peygamber'in önemine ilişkin ortak bir anlayıştan- kaynaklandıkları ve hiçbir zaman değişime tâbi olamayacakları halde, örfler farklı İslâm cemaatlerinin sürekli değişim halinde olan koşullarından kaynaklanıyorlardı. Gökalp bu meseleler hakkında savlar geliştirirken bu görüşü gerekçelendirmek için sürekli olarak çeşitli İslâm fıkıhçılarına başvurur ve bu görüşün İslâm'ın farklı ortamlardaki tarihsel deneyimini yeterince açıkladığını ileri sürer.[20]

Nitekim Gökalp İslâm'ın hem teorisi hem de pratiği içinde değişen bağlamlara uyum sağlama yönünde bünyevî bir kabiliyet görüyordu. Eğer İslâm bu kabiliyeti kaybetmişse, bunun

20 Gökalp, "İslâm Terbiyesinin Mâhiyeti" (bundan böyle İTM); "Örf Nedir?"; "İçtimaî Neviler"; "Dinin İçtimaî Vazifeleri" (bundan böyle DIV); "Millî Terbiye" (bundan böyle MT). Gökalp'in İslâmî reformculuğunun iyi bilindiğini söyledim, çünkü literatürde Gökalp'e geçerken yapılan atıflar bile onun adını Türkiye'deki İslâmî reformculukla ilintilendirme eğilimindedirler (örneğin bkz. Webster, *Turkey of Atatürk*, 156-57 ve Rustow, "Near East," 369-530). Gökalp'i anlamaya Heyd'in yaptığı kalıcı katkılardan biri, bu noktayı açıkça ortaya koymasıdır. Parla'nın da, Dodd'un da (Dodd, *Democracy and Development in Turkey*, 81) alıntıladığı bir pasajda Heyd şöyle yazıyordu: "Atatürk anti-İslâmî bir tavır takınmasaydı, Gökalp Türkiye'de İslâm'ın verimli, bilimsel bir biçimde araştırılmasını başlatan kişi, hatta belki de ilginç bir dinî reform hareketinin babası olabilirdi" (FTN, 82). (Atatürk'ün İslâm görüşünün tamamen "anti" olup olmadığı büyük tartışma konusudur; bu noktayı bir sonraki bölümde ele alacağım.)

nedeni yanlış anlaşılması ve siyasî rejimler tarafından sömürülmesiydi. Gökalp'in benimsediği konum, İslâmî reformculuk olarak bilinen gelenekle tutarlıdır. Bu öncülleri onlardan çıkabilecek sonuçlardan birine kadar götürerek, *nas*'ları örfler açısından yorumlamayı bile savunmuştur. Bir toplumun örfleri, vahyi hayata geçirmenin temellerinden biri olabilirdi.

İkinci ortak referans noktası ise, Gökalp'in din ile siyasetin birbirlerinden tam olarak ayrılmasının ya da dinin tamamen devlet işlerinden koparılmasının modern devletler için temel bir hukukî gereklilik olduğuna inanmasıdır. Bu görüş Gökalp'in eserlerinin çoğunda görülür, ama Gökalp bu görüşü en iyi "Hukukî Türkçülük" (1923) adlı yazısında Türk milliyetçiliğinin demokratik hukukî amaçlarını özetlerken ifade eder:

> Hukukî Türkçülük'ün gayesi, Türkiye'de asrî bir hukuk vücuda getirmektir. Bu asrın milletleri arasına geçebilmek için, en esaslı şart, millî hukukun bütün şubelerini teokrasi ve klerikalizm bakiyelerinden tamamen kurtarmaktır.
>
> Teokrasi, kanunların, Allah'ın dünyadaki gölgeleri addolunan "halifeler" ve "sultanlar" tarafından yapılması demektir. Klerikalizm ise, aslında Allah tarafından vazedildiği iddia olunan an'anelerin layetegayyer [değişmez] kanunlar sayılarak, Allah'ın tercümanları itibar olunan ruhanîler tarafından tefsir edilmesidir.
>
> Kurun-u vustaî [Ortaçağ'a ait] devletlerin bu iki alemet-i mümeyyizesinden [ayırt edici özelliğinden] tamamıyla kurtarmış olan devletlere asrî devlet namı verilir. Asrî devletlerde, evvelâ gerek kanun yapmak ve gerek memleketi idare etmek salâhiyetleri doğrudan doğruya millete aittir. Milletin bu salâhiyetini tahdit ve takyit edecek [sınırlayacak ve kısıtlayacak] hiçbir makam, hiçbir an'ane ve hiçbir hak yoktur.
>
> Saniyen [ikincisi], milletin bütün ferdleri tamamıyla birbirine müsavidir [eşittir]. Hususî imtiyazlara malik hiçbir fert, hiçbir aile, hiçbir sınıf mevcut olamaz. Bu şartları haiz olan devletlere demokrasi namı verilir ki halk hükümeti demektir. Hukukî Türkçülük'ün birinci gayesi, asrî bir devlet vücuda

getirmek olduğu gibi, ... *teokrasi ile klerikalizme ait ne kadar izler varsa hepsine nihayet vermek lâzımdır* (Vurgu sonradan eklendi).[21]

İkinciyle bağlantılı üçüncü bir referans noktası ise, Gökalp'in Jön Türkler tarafından gerçekleştirilmiş olan birçok kurumsal reformun savunucusu olarak oynadığı roldür. Gökalp'in yapılması gerektiğine inandığı ve en sonunda lider kadrolar tarafından gerçekleştirilen reformları içeren bir muhtıra yazdığı söylenir. Bu reformları desteklediğine şüphe olmasa da, bu muhtıranın tek yazarının o olduğu şüphelidir. Söz konusu reformlar arasında, Şeyhülislam'ın Osmanlı kabinesinden çıkarılması; şer'î mahkemelerin Adliye Nezareti'ne bağlanması ve medreselerin idaresinin Maarif Nezareti'ne devredilmesi vardı. Bunlar, dinî kurumları ve memurları dindışı kesimlerin kontrolüne tâbi kılma yolundaki milliyetçi süreç içindeki ilk hareketlerdi.[22]

Gökalp ayrıca "devlet içinde devlet" olarak gördüğü evkafın bağımsız malî ve siyasî otoritesine son verilmesini de savunuyordu. Ama aynı zamanda siyasetten özerk olarak işleyerek bütün Müslümanlara ortak bir kurumsal temel sağlayacak dinî kurumlar ağının korunmasını da destekliyordu.

Son olarak, bütün yorumcuları Gökalp'in modern medeniyetin karakterinin gittikçe lâdinî bir hal aldığı şeklindeki görüşünü zikrederler. Gökalp, Japonya ve Türkiye'nin modern medeniyet yörüngesine dahil edilmesini bunun kanıtı olarak görüyordu. Artık bu ortak referans noktalarını aklımızda tutarak, Gökalp'in modernlikte dinin yerine ilişkin anlayışı hakkında literatürde bulunan dört değerlendirmeyi incelemeye başlayabiliriz. Birinci değerlendirmeye göre, Gökalp Türk milliyetçiliği, İslâm ve modernlik arasında, bunların herbirine eşit ağırlık veren bir senteze ulaşmaya çalışmışsa da, başarılı olamamıştır. Gökalp için, birinci (milliyetçilik) ve üçüncü (modernlik) kategoriler, sistemi içindeki en zayıf unsur olan ikinci

21 Gökalp, "Hukukî Türkçülük" (bundan böyle HT), 304.

22 Bkz. örneğin, Berkes, *Development*, 1964.

kategoriden (İslâm'dan) çok daha önemliydi. Örneğin, İslâmî reforma duyduğu ilgi, modern bir Türk milliyetçiliğinin gelişimine katkıda bulunmaya duyduğu ilgiden daha zayıftı. Literatürde bu tezi geliştirmiş olan iki kişi vardır: Uriel Heyd ve Niyazi Berkes (ama Berkes, Heyd'in yorumunun bazı yönlerine açıkça karşı çıkmıştır). Heyd de, Berkes de, Gökalp'in İslâm'ı Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak üçlüsü içinde tutmaya çalışırken bile, İslâm'ın değerini azaltmış olduğunu söylerler. Bu yorum Gökalp'i 20. yüzyıl seküler Türk düşüncesinin tarihi içine iyice yerleştirir. İslâm'a duyduğu ilgi sisteminin en zayıf parçası olarak görüldüğü için, Gökalp, Türk milliyetçiliği ile İslâm arasında bir sentez oluşturmaya onun kadar bile ilgi göstermeyen Kemalizmin "daha eksiksiz sekülarizmi"nin öncüsü olarak görülür.[23]

Heyd'in analizi yukarıda değindiğimiz metodolojik sorunları taşır; yine de Gökalp'in modernlikte İslâm'ın yerine ilişkin anlayışı hakkında birçok ciddi iddiada bulunur. Bu iddialar, Heyd'in Gökalp'in ana amacı olduğunu düşündüğü şeyin - milletin tanrılaştırılmasının- kavramsal çerçevesi içine yerleştirilir. Nitekim Heyd'e göre, Gökalp'in dinin millî kültürün bir parçası olduğunu ileri sürerek millet ile din arasında ayrıma gitmesinin amacı "kültürel bir etken olarak İslâm'ı [millet lehine] küçültmek"ti, ama siyasî ve stratejik nedenlerle bunu

23 Heyd bu konuyla ilgili birçok iddiada bulunur. Ama Heyd'in yorumunun içerdiği metodolojik sorunları göz önünde bulundurarak bu iddiaların hepsini ele almayacağım. Diğer iddialar şunlar: Heyd, Gökalp'in İslâmı'nın en önemli yanının, İslâmî eşitlik, kardeşlik ve cihat kavramlarına vatansever hislerini güçlendirmek amacıyla başvurması olduğunu ileri sürer ve bu iddiayı Gökalp'in şiirlerinden alıntılar yaparak destekler. Ve Gökalp'in "ahlâkî bir etken olarak İslâm'ın önemini güçlü bir biçimde vurgulamaya ve gençlerin dinî eğitimine özel bir değer yüklemeye, hayatının son yıllarında" başladığını iddia eder. Bu iddiayı 1922 tarihli bir yazıdan alıntılar yaparak destekler. Ancak, en azından 1915'e kadar Gökalp'in yazılarında, İslâm'ın hem hayatta hem de eğitimde ahlâkî bir etken olduğu savını kabul ettiğini gösteremez (özelikle bkz. DlV, 184-93). Benim yorumuma göre, Gökalp'in mantığı şöyledir: Din artık bir medeniyet değil, kültürün bir parçası olduğu için ve kültür de eğitimin temeli olduğu için, din de eğitimin bir parçası olmalıdır. Ayrıca Heyd'in İslâm'ın ritüelleri konusundaki Gökalp yorumunu (FTN, 84) krş. Gökalp, DlV, özellikle 188 ve sonrası.

"kabul etmiyordu." Gökalp milletin ideallerinin (mefkûrelerinin) bütün diğer ideallere üstün olacağını umduğu için, İslâm onun düşünce sistemi içinde o kadar önemli bir yer işgal etmiyordu.[24]

Analizinin diğer kısımlarında da olduğu gibi, Heyd'in bazı iddiaları, Gökalp'in modern Türk milliyetçiliği içinde dinin yeri konusunda yapmış olduğuna inandığı çıkarımlara yönelik eleştirilerden ibarettir. Heyd, Gökalp'in İslâm'ın artık (yani, modernlikte) Türklerin medeniyeti olarak görülemeyeceği şeklindeki savını reddederek bu savın içeriksiz olduğunu ileri sürer.

> Gökalp'in Türk kültürü ile Batı medeniyeti arasında yaptığı sentezde, üçüncü bir unsur olarak İslâm'a uygun düşen hiçbir yer yoktur. İslâm, medeniyet dairesine ait olduğu ölçüde, yerini modern Avrupa değerlerine bırakmak zorundadır...Gökalp Türk millî geleneklerinde İslâm'ın köklerini bulmakta zorlandığı halde, özel olarak Türklere özgü bir İslâm'ın geliştiğini ileri sürmez. Savunduğu "dinî Türkçülük", onun milletinin kültürel canlanması amacıyla hazırladığı programın en zayıf noktalarından biridir ve yalnızca Türk dilinin dinin hizmetine verilmesi talebinden oluşur. Gökalp'in İslâm'ı hiçbir zaman salt ahlâkî bir din olarak açıklamaya çalışmamış olması manidardır. Ona göre, önemli olan sadece, İslâm'ın artık neleri gerektirmediğini ve İslâm'ın Türk kültürü ve Batı medeniyetinin önemli özellikleriyle bağdaşmaması yüzünden nelerin tasfiye edilmesi gerektiğini belirtmektir... Gökalp'in sistemi dine ayrı bir varoluş tanımaz.[25]

Gökalp'in "Türk millî gelenekleri içinde İslâm'ın köklerini aradığı", bir ideal olarak İslâm'ı savunmasının "yalnızca Türk dilinin dinin hizmetine verilmesi talebinden oluştuğu", "İslâm'ı hiçbir zaman salt ahlâkî bir din olarak" açıklamaya çalışmamış olduğu ya da "önemli olanın sadece, İslâm'ın artık neleri gerektirmediğini belirtmek" olduğu su götürür.

---

24 FTN, 98.

25 FTN, 98-99.

Ancak, Heyd'in Gökalp'in dinle siyasetin birbirinden ayrılmasını savunması hakkındaki analizi, Gökalp'in İslâm, Türkçülük ve modernliği uzlaştırma girişimini ele alış biçimine göre, çok daha güçlüdür. Heyd, Gökalp'in modern devlette dinle devletin ayrı olması gerektiği üzerindeki ısrarını gösterir. İlginç olan, Heyd'in, Atatürk'ün halifeliği kaldırmak (1924), İslâm'ın devletin dini olduğunu ibaresini anayasadan çıkartmak (1928) ve 1937 anayasasında devletin "laik" olduğunu ilan etmek için uyguladığı politikalarla bu ayrımın gerçekleşmiş olduğunu düşünmesidir. Heyd, bu değişikler sonucunda "dinle devlet arasındaki ayrılığın tamamlandığı"nı ve Türkiye'nin "bütünüyle laik bir devlet haline geldiği"ni ileri sürer.[26]

Bir sonraki bölümde ele alacağım gibi, bu karmaşık bir iddiadır. Türkiye'de devletle dinin birbirlerinden ayrılıp ayrılmadıkları ya da ayrılmışlarsa bile Gökalp'in zorunlu olduğuna inandığı yapısal bir biçimde ayrılıp ayrılmadıkları açık değildir. Çoğu akademisyenin ortak yargısı, Türkiye'de devletin dinden yapısal olarak hiçbir zaman ayrılmadığı yolundadır, gerçi (aralarında Heyd gibi yabancı gözlemcilerin de bulunduğu) birçok kişi, böyle bir ayrımın gerçekleştiği kanısındadır. Bir başka deyişle, Heyd'in Gökalp'in ölümünün ardından izlenen politikaların onun din ile devleti ayırma gereği hakkındaki düşünceleriyle tamamen tutarlı olduğu yolundaki iddiası, Gökalp bu görüşü savunmadığı için değil, Türk siyasî elitleri bunu hiçbir zaman başaramadıkları için doğru olmayabilir.

Ama bence Heyd'in öne sürdüğü (Berkes'in de hemfikir olduğu) bir başka tez daha var: Kendi geliştirdiği siyasî vizyon bazı laisist uygulamalara aykırı olsa bile, Gökalp laisist siyasetin Türkiye'de aldığı özgül biçimi onaylardı. Gökalp'in düşünce tarzının Kemalist "devrim" için düşünsel bir temel sunduğu düşünülür; fikirlerinin gözden düştüğü durumlarda da bunun nedeni, İslâm'ı Türk milliyetçiliğini ideolojik çekirdeğinden çıkaran Kemalizmin fikirlerine yeterince benzememesi değil, İslâm'ın, Heyd'e göre, Gökalp'in üçlemesi içindeki en

26 FTN, 88-92, 94, 158.

zayıf unsur olmasıdır. Sisteminin en zayıf parçası olduğu için de, İslâm Gökalp'in kopabilmiş olması gereken bir şeydir. Berkes'in görüşü açıkça budur:

> [Gökalp'in] İslâm reformunun ayrıntıları hakkındaki fikirleri, en çok onun ölümünden hemen sonra başlayan kökten sekülarizm döneminde gözden düşmüştür. Gelgelelim, ben Gökalp'in daha uzun yaşasaydı Atatürk'ün politikasıyla uzlaşabileceğine inanıyorum, çünkü daha çok Türk milliyetçiliğine bir enternasyonalizm temeli atmak üzere tasarlanmış, ayakları yere basmayan ütopyalardan ibaret olan, halifelik hakkındaki fikirleri kendi Batıcı milliyetçiliğinin mantıksal sonuçlarına zaten aykırıydı. Üstelik, 1924'te yeni anayasayı hazırlayan komisyonun bir üyesi olduğu için, laiklik ile vicdan ve düşünce özgürlüğü hakkındaki maddelerin onun kaleminden çıktığını da biliyoruz.[27]

Bu ilk değerlendirme iki soruyu gündeme getiriyor: Birincisi, İslâm Gökalp'in idealler üçlemesinin en zayıf parçası mıydı? İkincisi, İslâm'ın yeri ve önemine ilişkin anlayışı ile ondan sonra uygulanan laisist siyaset arasında nasıl bir ilişki vardır? "En zayıf" tabiriyle, Gökalp'in İslâm üzerindeki vurgusunun, Türkçülük ya da muasırlık üzerindeki vurgusuna göre, *yeterli olmamasını* kastediyorum; İslâmî bileşen son kertede bir kenara atılabilecek bir şeydi.

Gökalp'in İslâm, Türk milliyetçiliği ve modernlik arasındaki ilişkiye dair düşünceleri hakkında siyaset bilimi literatüründe görülen ikinci anlayış, C.H. Dodd tarafından, 1979 tarihli *Democracy and Development in Turkey* adlı kitabında, Gökalp'in düşünce tarzına ilişkin kısa ama parlak değerlendirmede ifade edilmiştir. Dodd Gökalp'in üçlemesinde İslâm üzerinde yaptığı vurgunun çok güçlü olduğunu düşünür. Bu iddia ilk açıklamayla yakından bağlantılı olmasına rağmen, aralarında önemli bir fark vardır. Dodd, Gökalp'in İslâm anlayışını aslî amaçlarını değiştirmeksizin terk edebileceği bir şey olarak okumaktansa,

27 Berkes, "Ziya Gökalp," 376.

İslâmî bileşenin aşırı vurgulandığını belirtir. Bu haliyle de laikliği uygulamaya geçiren kişilerinki kadar seküler bir anlayış değildir Gökalp'inki, ama farklı bir nedenle. Dodd'a göre, Gökalp modern devlet vizyonu içinde dine çok fazla yer ayırmıştır.

Dodd'un görüşüne göre, sorun şuradaydı: Gökalp dinin "hayatiyetinin" toplumda olduğunu düşünmesine rağmen, dini ("zamansal ya da toplumsal" önemi ne olursa olsun) şahısların vicdanlarıyla sınırlamak istiyordu. Nitekim (dile ve kültüre dayalı) millî kimliği dinî kimlikten ayırt etmeye çalıştığı halde, bu ikisini hiçbir zaman birbirinden tam olarak ayırmış değildi. Bunun sonucu, dinle fazla bağlantılı olan bir milliyetçilikti. Dodd, Gökalp'in bu ikisini ayırmayı başaramamasını "Gökalp'in düşüncesindeki pürüz" olarak adlandırır. "Toplumu milletle eşitliyor ve dilin millî ruha giden zorunlu yol olduğunda ısrar ediyordu. Bu da din ile millet arasında, en azından gittikçe zayıflayan bir Arap bağlantısına sahip İslâm ile Türkçülük arasında bir uyumsuzluk yaratıyordu. Gökalp dini manevî boyutuyla sınırlamış olduğuna inanmış görünüyor, ama aslında dinin hayatiyetinin kendi millet kavrayışıyla bağdaştıramadığı bir toplum anlayışında yattığını görüyordu. Bugüne kadar, İslâm Türk millî bağlamı içinde, eğer herhangi bir yer işgal ediyorsa, ihtiyatlı ve tatmin edici olmayan bir yer işgal etmektedir." Yani, Dodd'un analizi, vurgunun bu kadar belirgin olmadığını iddia eden Heyd ve Berkes'inkinden farklıdır.[28]

Ama Heyd ve Berkes gibi, Dodd da Gökalp'in modern Türk milliyetçiliği için İslâm'ın yerine dair anlayışının Kemalizminki kadar seküler olmadığına inanır.

> [Gökalp'in] din kaygısı Atatürkçü rejimdeki birçok Batıcı için fazlaydı. Halifeliğe ya da Gökalp'in savunduğu dinî ideallerin öğretilmesine yer ayırmak istemiyorlardı ve Batı'ya, Gökalp'in

28 Dodd, *Democracy*, 83-85. Dodd şöyle yazar: "İslâm'a haklı olarak dünyevî ya da toplumsal bir din olarak değil, manevî bir din olarak bakılmalıdır," 84. Berkes'in görüşü bunun tersini ileri sürer: Gökalp enternasyonel bir dinî cemaat olarak İslâm ile ayrı bir sosyolojik varlık olarak millet arasında ayrım yapmaya çalışarak "bütün enerjisini teokratik milliyet anlayışını yıkmaya hasretmişti" ("Ziya Gökalp," 385).

orada bulduğu medeniyetten çok daha fazlasını almak üzere gitmeye hazırdılar.

Atatürkçü resmî ideoloji Türkiye'nin cumhuriyetçi, milliyetçi, laik, devletçi, halkçı ve inkılapçı olduğunu ilan ediyordu. Ama Atatürkçülerin milliyetçiliği, Gökalp'in milliyetçiliğine uzun bir süre güçlü bir renk vermiş olan Pan-Türkçü ya da Turancı idealleri terk etmiş *ve ayrıca daha sekülerleşmişti.* [vurgu sonradan eklendi][29]

Son iddianın sonucu kadar, Gökalp'in siyasî düşüncesinin Türkiye'deki laisist siyaset içindeki önemine dair ilk açıklamayla arasındaki benzerlik de önemlidir. Her iki açıklamada da, Gökalp'in dinin modern Türk kültür ve siyaseti içindeki yerine ilişkin anlayışı, onu takip ederek (Heyd'in terimiyle), "bütünüyle seküler" bir Türkiye yaratan Kemalistlerin anlayışı kadar seküler değildir. Aralarındaki fark, ilk açıklama bu iddiayı Gökalp'in İslâm hakkındaki düşüncelerini sisteminin en zayıf unsuru olarak gören eleştiriyle birleştirirken, ikincisinin Gökalp'in düşünce tarzının fazla dinî olduğu şeklindeki değerlendirmeyle birleştirmesidir.

Bu bakımdan, Dodd'un yukarıda alıntılanan yorumlarının ilk paragrafının Gökalp'in din anlayışı hakkındaki Kemalist görüşü betimlediğine dikkat edilmelidir. İkinci paragraf ise Dodd'un, Gökalp'ten sonra Türk devletine ilişkin yorumunu betimler. Yani, Heyd ve Dodd, Gökalp'in modern Türk toplumsal ve siyasî hayatı içinde dine verdiği yerin, Kemalistlerin verdiği yer kadar seküler olmadığı konusunda hemfikir görünmektedirler.

Bir üçüncü perspektif sunan Masami Arai de, Dodd gibi, Gökalp'in düşüncesinin İslâmî bileşeninin milliyetçiliğinin güçlü bir bileşeni olduğunu ileri sürer. Ancak, Dodd ve diğerlerinin tersine, Arai Gökalp'in bu konudaki düşüncelerinin sekülerleşme çerçevesi içinde uygun yerini bulduğunu ileri sürmez. Aksine, Arai, Gökalp'in İslâm hakkındaki en önemli yazılarını yayımladığı *İslâm Mecmuası*'nın tarihsel bir analizini

29 Dodd, *Democracy*, 85.

yaptıktan sonra, Gökalp ve arkadaşlarının sekülerleşmeyle hiç ilgilenmediklerini iddia eder. Onların asıl ilgilendikleri şey, modern, reformist bir İslâm çerçevesi içinde İslâmlaşmaktır.

Arai'nin analizi Gökalp'in 1919 öncesindeki eserleriyle sınırlı olmasına rağmen, önemlidir. Bunun nedeni, Arai'nin çoğunlukla yukarıdaki isimlerle aynı argümanları (buna Gökalp'in İslâmî reform argümanı da dahildir) yorumlamasıdır. Gökalp'in Kemalist laisizmin öne çıkardığı meseleler (örneğin, Halifelik) hakkında benimsediği tavırlar bu çakışmanın önemli istisnalarıdır. Ama bunun Arai'nin söylediklerini zayıflattığı düşünülmemelidir, çünkü Arai bu dönemdeki Türk milliyetçilerinin kimliği hakkındaki iddialarıyla, şu ana kadar ele aldığım türden açıklamalara meydan okumayı amaçlamaktadır. Onun iddiası, Gökalp'in İslâm hakkındaki düşüncelerinin, Türk ulusal düşüncesinin sekülerleşme akımları içinde bütünüyle kapsanamayacağıdır. Şöyle der: "Düşünülegelenin tersine, Türk milliyetçileri ille de sekülerleşme ya da Batılılaşma peşinde değillerdi; aslında daha çok, İslâmlaşmaktan ve modernleşmekten yanaydılar. İslâm'ın aslî hakikatini yeniden ele geçirmelerini sağlayacak bir araç ve Batılılaşma dışında bir modernleşme yolu arıyorlardı."[30]

Arai bu iddiayı desteklemek için kullandığı kanıtların büyük kısmını, Gökalp'in on yedi makale yazmış olduğu *İslâm Mecmuası*'ndan alır. Söz konusu dergi 1914-1916 yılları arasında altmış üç sayı çıkmıştır. Dergide yazıları çıkan yirmi sekiz yazar içinde, Gökalp en çok yazısı yayımlanan altıncı kişiydi. Dergi Jön Türklerin temel siyasî teşkilâtı olan İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından, "milliyetçiliğin İslâm'a aykırı olmadığını" göstermek amacıyla kurulmuştu. Bu mesele, "Jön Türk döneminin en önde gelen ve etkili milliyetçi dergisi" olarak görülen *Türk Yurdu*'ndaki bir tartışmadan kaynaklanmıştı. *İslâm Mecmuası*, Jön Türklerin İslâmî reforma verdikleri destek üzerinde odaklanmak amacıyla kurulmuştu. "Şiarı, 'Hayatlı bir din, dinli bir hayat'tı." Arai "bu da bizi derginin amacının

30 Bkz. TNYTE, 91-92, 97.

sekülerleşme değil, İslâm'ın yeniden canlandırılması olduğu varsayımına götürüyor" der.[31]

Arai'nin genelde Türk milliyetçi düşüncesinin kimliği hakkındaki iddiasına, bu denli özgül noktalara uygulandığı zaman karşı çıkmak güçtür. *İslâm Mecmuası*'nın yazarları İslâm dünyasında bir yozlaşma devrinin başlamış olduğuna inanıyorlardı. Ve bu süreci önlemenin yolunun gerilemenin bütün sebeplerini ortadan kaldırmak olduğuna inanıyorlardı. Bu da memleketi her yönden işgal eden Batı medeniyetinin bütünüyle benimsenmesi yerine, aşırılıklarından dolayı eleştirilmesi gerektiği anlamına geliyordu; daha da önemlisi, müstebit ve hurafeci İslâmî geleneğin, İslâm'ın aslî hakikatlerine dönülerek reformdan geçirilmesi gerektiği anlamına geliyordu. Derginin yayın kurulu üyeleri, bu amaçla içtihat kapılarının açılması gerektiğini ileri sürüyorlardı. Toplumsal koşulları değiştirmeye daha fazla önem verilmeliydi ("bu görüşün savunucusu, söylemeye gerek yok, Ziya Gökalp'ti"). Son olarak, kadınların özgürleştirilmesi, diyorlardı, İslâm'ın aslî hakikatlerine göre gerçekleştirilmeliydi. *İslâm Mecmuası*'nın yayın kurulu üyeleri İslâm'ın "geri kalmışlığı" olarak gördükleri durumu aşmak amacıyla, Türk halkının hakikate daha kolay ulaşabilmesi için bir Kuran meali yayımladılar.[32]

Arai, *İslâm Mecmuası*'nın İslâmcı bir dergi olduğunu savunmanın ötesine geçmek ister. Bu dergide ifade edilen bağlılığın, bu milliyetçilerin dikkatini Türk millî kimliği içinde İslâm'ın önemine çektiğine inanır. Bu çalışmadan yapacağım geniş bir alıntı, Arai'nin yorumu ile daha önce ele aldığım yorumlar arasındaki karşıtlığı değerlendirmemize yardımcı olacaktır. Arai, *İslâm Mecmuası*'nı konu alan "Modernleşme ve İslâmlaşma" başlıklı bölümün son kısmında ağırlıklı olarak Gökalp üzerinde durur:

31 Bkz. TNYTE, 48, 83-90. Arai ayrıca Gökalp'in yazılarını yayımladığı diğer iki dergi *Genç Kalemler* ve *Türk Yurdu*'nun içeriklerini de analiz eder. Arai, bu dergilerin İslâmî yönelimlerini göstermenin yanı sıra, bunlarla İttihat ve Terakki Cemiyeti yönetimi arasındaki ilişkiyi ve milliyetçiliklerinin Rusya'dan gelen göçmen Türk entelektüelleriyle işbirliği içinde geliştiğini de vurgular.

32 TNYTE, 90.

Bilindiği üzere, İttihat ve Terakki yönetimi, Ziya Gökalp'in tavsiyeleriyle, Atatürk'ün yaptıklarının öncüleri olarak görülebilecek birçok sekülerleşme reformu gerçekleştirmiştir. 1913'te ulema ve onlara bağlı şer'î mahkemeler devlet kontrolü altına alındılar ve seküler temyiz mahkemelerinin otoritesini kabul etmek zorunda kaldılar. Adliye Nezareti şer'î mahkemeleri ve çalışanlarını denetlemeye başladı. Sonra, devlet, dinî eğitime de müdahale etmeye başladı: İstanbul'da devlete bağlı bir medrese kuruldu, hatta buraya giriş imtihanlarını devletin kendisi hazırladı; medreseler Maarif Nezareti'nin kontrolü altına girdi; nezaret müfredatta ve eğitim kadrosunda reformlar yapmak amacıyla medreselere müdürler gönderdi. Bütün tekke ve zaviyeleri denetlemek üzere bir Meclis-i Meşayih kuruldu.

Bunlar genellikle sekülerleşmeye yönelik reformlar olarak yorumlanır. Ancak, yöneticileri İttihat ve Terakki ile yakın irtibat içinde olan *İslâm Mecmuası*'nda çıkan yazılar bu reformların dinî motivasyonlarla yapıldığını söylüyorlardı. Gördüğümüz üzere, dergi yöneticileri, İslâm'ın aslî hakikatinin ancak din yabancı unsurlardan ve hurafeler temizlenirse yeniden ele geçirilebileceğini vurgulayarak belirtiyorlardı; böylece İslâm Peygamber'in zamanındaki saflığına yeniden kavuşabilecekti. Bunu yapmanın yollarından biri "içtimaî usul-I fıkıh"ı kurmaktı, çünkü değişim ve toplumsal evrim, onlara göre, Allah'ın iradesinin bir tecellisiydi. Bu görevlerin çoğunun ulemaya yüklendiğini belirtmek gerekir. *İslâm Mecmuası*'na göre, İslâm'ın yozlaşmasından onlar sorumluydu; ama aynı zamanda onlardan İslâm'ı kurtarmaları da bekleniyordu. Örneğin, Jön Türklerin dine müdahale etme, devlet kontrolünde medreseler açma politikasına İslâm'ı yeniden canlandırmaya yönelik bir önlem, hurafenin yerine gerçek dinî geçirmeyi sağlayacak bir araç olarak bakılabilirdi. Yani, *onlara göre, izledikleri bir sekülerleşme politikası değil, bir İslâmlaşma politikasıydı.* [vurgu sonradan eklendi]

Bu varsayım kadınların özgürleşmesi meselesi için de geçerlidir. Bilindiği üzere, Jön Türk döneminde, eğitim ve hukuk alanında yapılan reformlar ve özellikle bir aile kanunu-

nun çıkarılması kadınların toplumda güç kazanmalarını sağlamıştı ... Ancak, *İslâm Mecmuası*'nda, kadınların özgürleşmesi İslâm'ın aslî hakikatinin gereği olarak savunuluyordu; bu yüzden de ancak Müslümanların izin verebilecekleri noktaya kadar gidebilirdi. Bu reformların Batılılaşma'yı amaçladıkları varsayılsa bile, kuşkusuz gayet yetersiz ve gönülsüz hareketler olarak görüleceklerdir. Aslında Batılılaşma'yı amaçlayan reformlar değildi bunlar. Reformcular Batı'dan birçok şey öğrenirken, Batı medeniyetinin niteliğini kavrayabilmişlerdi. İslâm'ın Batı medeniyetinin temellerinden biri olduğunu ileri sürecek -ve böylece rahata kavuşacak- kadar yüzeysel değillerdi. *İslâm Mecmuası* yöneticileri, Batı medeniyetinin şiddete ve dinî fanatizme dayalı yönünü görmüşlerdi. Hıristiyan barbarlığı ve fanatizmi, "vahşileri medenîleştirme" sloganı altında her yıl birçok Müslüman'ı kurban ediyordu. Bu nedenle, *İslâm Mecmuası* yüzeysel Batılılaşma'yı ve Batı hayranlığını eleştiriyordu. Batı'dan birçok şey öğrenmek zorunda olduklarını gayet iyi bildikleri için benimsedikleri konum, söylemek bile fazla, son derece hassastı; Ağaoğlu Ahmet bu konumu isabetli bir şekilde şöyle ifade ediyordu: Şarkın cehaleti, Garbın da adaletsizliği. Batılılaşma dışında başka bir modernleşme yolu izleyebilirlerdi. Hiç değilse, Ziya Gökalp'in "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" fikrini işte bu karmaşık bağlamı göz önünde bulundurarak yorumlamak gerekir."[33]

Arai dikkate alınması gereken iki iddiada bulunur. Bunların birincisi, Gökalp'in fikirlerinin (devletle dinin birbirinden ayrılması üzerindeki ısrarının sonucu olarak) devletin dine "müdahale ve kontrol" politikasına destek verdiği; ikincisi ise, bu politikanın sekülerleşme değil İslâmlaşma olarak görüldüğüdür.[34]

33 TNYTE, 95-96.

34 Ancak Arai'nin bunlar kadar önemli olmayan bir başka iddiasını burada ele almak gerekir. Berkes tarafından çevrilen yazılardan benim çıkardığım, Gökalp'in Batı'ya ilişkin eleştirel değerlendirmelerinin, *Türk Yurdu* dergisinde 1913'te yayımlanan makalelerde bulunabileceğidir; bkz. örneğin "Üç Cereyan" (bundan böyle ÜC), 74-75, "Cemaat Medeniyeti" (bundan böyle CM), 101-2.

Burada ele aldığımız ilk üç yorumun sonucu, Gökalp'in düşünce tarzının ya yeterince seküler olmadığı ya da hiç seküler olmadığı yönündedir. Literatürde, Gökalp'in modernlikte dinin önemi hakkındaki görüşlerinin bambaşka bir mahiyette olduğunu ileri süren dördüncü bir değerlendirme daha mevcuttur. Bu görüş, Gökalp'i seküler bir düşünür olarak niteleyen Taha Parla'nın kitabında bulunur.

Parla'nın yorumunu güçlü bulduğum halde sekülerleşme sorunsalı açısından yetersiz bulduğumu daha önceden belirtmiştim. Hatırlarsak, Parla'nın aslî amaçları Gökalp'i solidarist korporatizmin ideolojik bağlamı içine yeniden yerleştirmek, onu çarpıtmalardan kurtarmak ve hem Gökalp'i hem de ona bağlı olarak, Türkiye'deki bütün bir korporatist-kapitalist düşünce tarzını Marksçı bir eleştiriye tâbi tutmaktı. Parla'nın Gökalp'in sekülarizmini değerlendirme tarzı bu bağlamda görülmelidir. Zira Parla Gökalp'in düşüncesinin dinî olmaktan çok seküler olduğunu söylemekle birlikte, meseleyi ayrıntılı olarak ele almaz.[35]

Parla'nın Gökalp'in düşünce tarzının dinî değil seküler olduğunu düşünmesinin iki nedeni vardır. Birincisi, Parla, millî, korporatif bir altbirim olarak İslâm'ın yerine getirdiği toplumsal işlevi, Gökalp'in İslâm'la ilgilenmesinin birincil nedeni olarak görür. "Gökalp'i ilgilendiren şey, İslâm'ın ilahiyatı değil, toplumsal işleviydi" diye yazar. Onun kadar seküler-olmayan bir düşünürün İslâm'ın işlevlerinden çok ilahiyatıyla ilgileneceğini varsaymaktadır. İkincisi, Gökalp aralarında dinin de

35 Parla'nın vurguyu nereye yaptığı kitabının giriş bölümünden alınan şu satırlardan açıkça anlaşılır. "Gökalp, 'Türkleşmek -İslâmlaşmak- Çağdaşlaşmak' sentezini inşa ederken, bu öğelerin her birine hakkını vermeye çalışmıştır. Gökalp, geleneksellik-çağdaşlık, süreklilik-değişim, milliyetçilik-enternasyonalizm ve ahlâkçı İslâmcılık-laiklik ikilemlerini çağdaşlarından çok daha ölçülü bir şekilde ele alabilmiştir. Gökalp'in düşüncesinde genellikle gözden kaçırılan nokta, onun sentezinde sözkonusu karşıtlıklardan her zaman ikincisinin ağır basmış olduğudur. Burada bu özelliğin ortaya çıkacağını sanıyorum. Bu sözler kalıplaşmış yorumlara iyice alışmış kişileri ilk bakışta ne denli yadırgatacak olsa da, Gökalp'in düşüncesi geleneksel olmaktan çok çağdaşlaşmacı, milliyetçi olmaktan çok evrenselcidir" (SPTZG, 22). Fark ettiyseniz, sekülarizm konusu burada yerini Parla'nın kendi ilgi alanlarına bırakmıştır.

bulunduğu bütün kültürel kurumların siyasetten ayrılması gerektiğini savunduğu için, düşünce tarzı dinî olmaktan çok sekülerdir.[36]

Parla, Gökalp'in düşüncesindeki seküler unsuru vurgulamasına rağmen, yaptığı analiz bir açıdan, İslâm'ı Gökalp'in sistemi içindeki en zayıf unsur olarak gören Heyd ile Berkes'in açıklamalarına benzer. Parla, Gökalp'in düşünce tarzının seküler olmasının bir diğer nedeninin de, İslâmî otoritenin manevî kurumlarını yeniden örgütlemeye duyduğu ilginin zamanla tavsamış olması olduğunu ima eder. Parla, Gökalp'in İttihat ve Terakki reformlarını İslâmî açıdan savunmasını değerlendirdikten sonra şöyle yazar:

> İttihatçı yönetim sırasında saltanata karşı tavrını özellikle şiirlerinde çok sert dile getirmiş olan Gökalp, Kemalist yönetimin ilk yıllarında da padişahlığın kaldırılmasını ve halifelikten ayrılmasını (1922) desteklemiştir. Mart 1924'te, yani ölümünden kısa bir süre önce halifeliğin kaldırılmasına da karşı çıkmamıştır. Buna karşın, halifeliği açıkça olumsuzlamamış oluşu, tepki ve suçlamalarla karşılaşmasına yol açmıştır. Bazıları onun bu tavrını sözde ümmetçilik eğiliminin bir başka belirtisi olarak göstermişler, hatta onun Türkçü milliyetçiliğini bile sorgulayabilmişlerdir. Tüm Cumhuriyet tarihi boyunca, modern Türk milliyetçiliğinin tartışmasız babası olarak kabul edilmesine karşın, bu yakıştırmaların yine de yapılabilmiş olması, Gökalp'in, ahlâksal ve kültürel bir kurum olarak dine tanımak istediği konumun ve bu kurumu yeniden örgütleme çabasının talihsiz bir sonucudur...Gökalp, imamların yönettiği mescitlerden müftülerin yönettiği, kentlerdeki büyük camilere (cami-i kebir) ve en yüksek dinsel otorite olarak bir başmüftüye dek uzanan, ülke çapında bir dinsel örgütlen-

36 SPTZG, 38-40. Parla ayrıca, Gökalp'in tasavvufun Türk toplumu için etik bir ideal sunabileceği görüşünde olduğunu belirtir. Ama Parla, vurgunun önce toplumda, ondan sonra da İslâm'da olduğunu söyler. Tasavvuf "solidarizm için bir dayanak olacaktı, solidarizm onun için değil." Diğer Durkheimcılar gibi Gökalp de dini genelde "toplumu bir arada tutmaya yardım eden" bir şey olarak görüyordu (SPTZG, 38).

me öngörüyordu. İslâm toplumlarının başmüftüleri, tüm Müslüman ulusları kapsayan İslâm topluluğunun başı olarak bir halife seçeceklerdi. Ancak, Roma Katolik Kilisesi'ni de andıran bu dinsel örgütlenme, ulusun laik siyasal kurumlarından tamamıyla ayrı olacaktı. Kendi konferans ve kongreleriyle bu etik korporasyon, sadece manevî bir otoriteyi temsil edecekti. Ama bu görüşler, son tahlilde, Gökalp'in sisteminde merkezî bir yer tutmaktan uzaktır; *bu konuyla ilgili yazılar, düşünsel gelişiminin ikinci evresinde yazılmış ve sayısı git gide azalan birkaç makaleden ibarettir.* [vurgu sonradan eklendi][37]

Gökalp'in bağımsız manevî kurumlara duyduğu ilginin zamanla gücünü kaybettiği fikri, İslâmî bileşenin Gökalp'in sisteminin en zayıf unsuru olduğu görüşüne benzer. Ele alınması gereken sorulardan biri, Gökalp'in İslâm ümmetinin kurumsal örgütlenmesi fikrine verdiği ağırlığın, "ahlâksal ve kültürel bir kurum olarak dine tanımak istediği konum"dan ayrılıp ayrılamayacağıdır. Parla bu ikinci düşüncenin zamanla ortadan kalktığını ileri sürer.

Ama Gökalp'in modernlikte dinin yerine dair anlayışıyla ilgili büyük soru orta yerde durmaktadır. Ben doğrunun, varolan görüşlerin arasında bir yerde olduğuna inanıyorum. Bakışımızı, Arai'nin Gökalp'in İslâmlaşma'ya duyduğu ilgiyi göstermek için kullandığı dönemin yazılarıyla sınırlı tutsak bile, bu görülebilmektedir. Gökalp'in bu konular hakkındaki temel yargılarında bir tutarlılık vardır. Kuşkusuz düşüncesi gelişirken değişmiştir de. Ama modernlikte İslâm'ın yeriyle bağlantılı temel meseleler 1911'den 1924'e görece tutarlı kalmıştır. Ben burada (Arai'nin zamansal çerçevesine uygun olarak) 1919 öncesi yazılar üzerinde duracağım. Süreklilikleri göstermek için dipnotları kullandım; süreksizliklere gelince, Gökalp'in bu konular hakkındaki düşünme tarzındaki bütün önemli gelişimleri açıklayacağım.

37 SPTZG, 40.

ALTERNATİF BİR AÇIKLAMA

Gökalp'in modern Türk hayatında din konusundaki düşüncelerini kavramanın anahtarı, sekülerleşme sorunsalının onun kullandığı çerçeveyi nasıl biçimlendirmiş olduğunu anlamaktır. Modern hayatta dinin Gökalp için taşıdığı önemi değerlendirmeden önce, bunu Gökalp'in genel sosyolojik altyapısının merkezî bir unsuru olarak görmek gerekir. Ayrıca bunun, enternasyonallik/medeniyet ve millîlik/harstan oluşan kavramsal şema içinde konumlanmış olduğunu anlamak gerekir. Gökalp'in dine ve dinin hayat içindeki önemine ilişkin anlayışı konusunda yeterli bir kavrayışa ulaşabilmek için de, onun toplumsal ve siyasî düşüncesinin genel çerçevesini kavramak gerekir.

Gökalp Fransız sosyolojisine bağlıydı ve Emile Durkheim'ın düşüncelerinden hayli etkilenmişti. Durkheim ve sosyolojideki yapısal işlevselcilik okulu gibi, Gökalp de bütün toplumların, mekanik dayanışmaya dayalı ilkel toplumlardan toplumsal dayanışmaya ve ileri bir işbölümüne dayalı organik toplumlara doğru evrim geçirdiklerine inanıyordu. Gökalp bu mantığı izleyerek, çağdaş dönemdeki morfolojik, demografik, siyasî, iktisadî ve sınaî değişikliklerin, insan örgütlenmesinin iki düzeyinde, dünyadaki yapısal ve işlevsel farklılaşmayı artırmakta olduğuna inanıyordu. Birinci düzey (Durkheim'ın toplumlar için kullandığı terimle) kültür-milletlerdi; ileri işbölümü burada bireylerin birleştirildiği meslekî bir grup yapısı yaratıyordu. En gelişmiş toplumlarda, bu meslek grupları (örneğin, aile, meslekî kuruluşlar) bağımsız ama karşılıklılığa dayalı bir biçimde işleyerek toplumda uyum yaratıyorlardı. İkinci düzey ise, Gökalp'in farklı milletlerin ait olduğu ve birbirleriyle ilişki kurduğu millet-üstü zümre şeklinde gördüğü medeniyetti.[38]

---

38 Uyum içinde işleyen meslek grupları hakkında bkz. Gökalp, "Hars Zümresi, Medeniyet Zümresi" (bundan böyle HZMZ), 98-100; "Bir Kavmin Tetkikinde Tâkibolunacak Usul" bundan böyle KTTU), 121; HZMZ, 98. Medeniyet hakkında bkz. örneğin, HZMZ, 100-101. Gökalp şöyle der: "O halde, medeniyet zümresinin tâbi olduğu içtimaî kanun ise gayri mütemeyyiz ve kesîrü'l-vezaif [farklılaşmamış ve çokişlevli] başlayarak gittikçe her vazife için hususî zümre-

Gökalp de, Durkheim gibi, tarihin gerçek motorlarının fikirler ya da Durkheim'ın ifadesiyle kolektif temsiller olduğuna inanıyordu. Modern dünyanın farklılaşmış yapıları içindeki her bir grup -aileden medeniyete kadar- ideallerinde tezahür ediyordu. ("maşerî ter'îler, [kolektif temsiller] yani mefkûreler bütün içtimaî hadiselerin sebepleri olmakla beraber, kendilerinin de doğması, kuvvetlenmesi, zayıflanması, ölmesi bir takım içtimaî sebeplere bağlıdır") bu idealler sürekli evrim geçiren toplumsal yapılardaki değişiklikler tarafından koşullanıyorlardı.[39]

Gökalp, pozitivist idealizmini açığa vurarak, hem toplum yapısındaki evrimlerle bağlantılı süreçlerin hem de bu süreçler içinde gelişen ideallerin bilimsel incelemeye açık olduğunu ileri sürüyordu. Aslında, Gökalp'in bütün toplumsal ve siyasî yargılarının altında yatan temel öncül budur. Gökalp sosyolojik açıklama ve öngörü hedeflerine, çağdaş medeniyetteki toplumsal-yapısal ve idealistik (mefkûrevî) imkânları sürekli göz önünde bulundurarak yaklaşıyordu. Türklerin kendilerini içinde buldukları koşulların -zira Türkiye çokuluslu bir imparatorluktan kültürel anlamda bağımsız bir ulus-devlete dönüşmeyi sürdürmekteydi- nesnel bir okumasının, bu koşullarda ifade edilen idealleri dile getirmeyi mümkün kıldığını söylüyordu. Üstelik, Türkiye'nin millî sosyologlarının toplumsal gerçekliğin nesnel koşullarına ilişkin adamakıllı pozitivist bir incelemeyi (ki buna büyümeyi hızlandıran ya da yavaşlatan etkenlerin açıklanması da dahildir), bu koşullarda yaşamayı sağlayacak kavramsal bir aygıt reçetesi ile birleştirmeleri gerektiğine inanıyordu. Millî sosyoloğun görevi, "bilinçdışı düzeydeki millî bilinç unsurlarını keşfedip bilinç düzeyine çıkarmak" ve böylece kültürü medeniyet içindeki yerine en iyi biçimde

---

lere ayrılmak suretiyle iptidaî zümresinin teferru ve tenevvü etmesidir [farklılaşması ve çeşitlenmesidir" (HZMZ, 101). Süreklilik için ayrıca bkz. "Hilâfetin Hakiki Mahiyeti" (bundan böyle HHM), 224.

39 Kolektif temsiller hakkında bkz. MM. "Maşerî....bağlıdır" Gökalp, "Tarihî Maddecilik ve İçtimaî Mefkûrecilik" (bundan böyle TMİM), 65. Süreklilik için bkz. Gökalp, "Medeniyetimiz" (bundan böyle BM), 275 ve sonrası; "Millî Vicdanı Kuvvetlendirmek" (bundan böyle MVK) ve MDK.

uyarlamaktı. Gökalp, Türkiye'nin önündeki nesnel açıdan gerçekçi yolu (çeşitli ve sürekli değişen yapısal ve düşünsel dönüşümleri ve Türklerin ihtiyaçlarını hesaba katan yolu) saptayarak görevini yerine getirmiş olduğuna inanıyordu.[40]

Gökalp'in toplumsal-yapısal hayat koşullarına ilişkin yorumu, Türkiye'nin bu değişim dönemini geçirebilmesi için üç kolektif temsilin ya da idealin (mefkûrenin) zorunlu olduğu şeklindeydi: Türkçülük, İslâmcılık ve muasırlaşma. Gökalp'in inancına göre, bu kolektif temsiller ya da idealler, 1910'lu yıllarda ve 1920'lerin başlarında karşı karşıya geldiği koşullarda Türk milletine en uygun olanlardı. Onun yorumuna göre, bu ideallerin bağlamını belirleyen iki önemli sosyolojik olgu şunlardı: (1) çokkavimli, çokdilli ve dinî olarak meşrulaştırılan imparatorlukların, milliyetçiliğin yoğunlaşması nedeniyle farklılaşması ve (2) din temelli enternasyonalizmin gerileyip, yerini modern bilim üzerine kurulmuş yeni bir enternasyonalizmin alması.

Gökalp ilk noktayı uzun uzadıya tartışmaya gerek görmüyordu. O ve Türkçü çalışma arkadaşları için, milliyetçiliğin Osmanlı İmparatorluğu'nun çok milliyetli yapısını ve kozmopolitizminin bütünlüğünü bozmuş olduğu açıkça ortadaydı. Milliyetçilik devrin (tek olmasa da) temel kolektif temsili haline gelmişti: "Dünyanın Şark'ı da Garp'ı da bize celî [açık] bir surette gösteriyor ki, bu asır milliyet asrıdır; bu asrın vicdanları üzerinde en müessir kuvvet milliyet mefkûresidir." Gökalp, milletle "birbiriyle ahenkdar müesseselerden mürekkep mütecanis bir hars"ı kastediyordu. Irksal, etnik ve dinî ölçütlerin millî kimliğin belirleyicileri olduğunu açıkça reddediyor ve

40 Gökalp, "Millî İçtimaiyat" (bundan böyle Mİ), 173. Ayrıca bkz. MT, 237-38; Gökalp, "İçtimaî Neviler" (bundan böyle İN), 149; KTTU, 114; HZMZ, 100. Gökalp kendi eserini, "tabiatın, layetegayyer kanunlarıyla idare olunur muntazam bir hükümet [düzenli bir sistem] olduğunu bilmeyerek iltimas ve hatırla her istediklerini tabiata kabul ettirebileceklerine inanan hayalperestler" diye nitelediği "fikriyatçılar"ın [ideologların] çalışmalarıyla karşılaştırır ("İçtimaiyat ve Fikriyat", bundan böyle İF, 165). Fikriyatçının iddialarının tersine, "felsefe yeni kıymetler [idée forces] takdir ve ibdâ edeceği [yaratacağı] zaman hakikat ve hallerdeki temayülleri ehemmiyete almalıdır" ("Bugünkü Felsefe"). Süreklilik için bkz. Gökalp, "Pîrimin Vasiyeti" (bundan böyle PV).

millî kimliğin kan, nesep ya da dinî inanç tarafından değil toplumsallaşma tarafından belirlendiğini sık sık vurguluyordu.[41]

Milliyetçiliğin yükselişi dinî evrenselciliğin gerilemesiyle bağlantılıdır. Gökalp'in bu konuyu nasıl gördüğünü anlamak için, önce kullandığı kültür (hars) ve medeniyet kavramlarını incelememiz gerekir.[42]

"Hars, her millette şuursuz bir surette başlanılan lisanî, siyasî, dinî, ahlâkî, hukukî, iktisadî, bedîî ilh. kaidelerin mecmuu demektir." Burada kural vurgusu belirgin değildir; kültürün anlamına ilişkin diğer ifadelerle karşılaştırıldığında, bunu "ethos" olarak; "itikatler, ahlâkî vazifeler, bedîî şekiller ve alelumum mefkûreler"; hatta "zevk ve meşrep" olarak anlamak daha yerinde olur. Bunlar "her bir milletde ayrı ayrı"dırlar. Eğer milletler arasında benzerlikler varsa, bunun nedeni ya milletlerin aynı toplumsal tipe ait olmaları (ve dolayısıyla benzer bir evrim geçirmeleri) ya da milletlerden birinin ötekini "taklit etmesi"dir (Gökalp kültürel bütünlüğün korunması isteniyorsa taklitçilikten kaçınılması gerektiği uyarısında bulunur).[43]

Aslında, kültür ve millet bağıntılı kavramlar oldukları için, Gökalp modernleşme içinde Türk millî kültürünü korumayı aslî normatif kaygılarından biri olarak görüyordu. Kültürün, bir milleti millet yapan kendine özgü bir dinamiği vardır ve modernleşme gerçekleşirken bu dinamik bir kenara atılmak yerine korunmalıdır. "Bir milletin harsı vaz' yahut tesis edile-

41 Osmanlı çokulusçuluğu ve kozmopolitanizmi hakkında bkz. MM, 81; "Dünyanın ... mefkûresidir," ÜC, 72; "birbiriyle.....hars," MT, 238. Milliyetçilik ideali üzerindeki süreklilik için bkz. Gökalp, "Millet Nedir?" (bundan böyle MN); ayrıca bkz. HZMZ, 81-82; İF, 158.

42 Gökalp'in yazılarında bu iki temel kavramın anlamları zamanla, özellikle de 1911 ile 1919 arasında biçimlenmiştir. Gökalp'in bu kavramlar hakkındaki düşünceleri ancak 1917'den sonra görece tutarlı bir hal almıştır. Hissiyat kavramını ("Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler" [bundan böyle YH]), "halkın yaşayan lisanı" ile (ÜC, 74), "halkın medeniyeti" ile (CM) ve "kıymet hükümlerinin mecmuu" ile (MT, 246, 168) karşılaştırın. Sonraları 1911'de bir "karışıklık" yaşadığını kabul ederek Türk medeniyeti hakkında (YH'de) yaptığı değerlendirmedeki şovenist eğilimleri reddeder ve ayrımı yeniden ifade eder (TN, 284).

43 "Hars, her ....," İF, 166; "itikatler ... telakkiler," HZMZ, 97; " zevk ve ...," AAMA, 248. Kültürel bütünlüğün korunması konusunda, MT, 247; Mİ, 173; MN, 134.

mez." Kültürün yaşayan kurumları yoluyla, özellikle de eğitim yoluyla aktarılır. Millî şeyler iç içe geçmiş -dinî, ahlâkî, hukukî, estetik, dilsel, iktisadî ve teknik- sistemler oluştururlar.[44]

Ancak, Gökalp'in kültür anlayışını ikizi olan medeniyet kavramından ayrı olarak tam anlamıyla anlamak imkânsızdır. Gökalp bu kavramları her zaman birlikte ele almış ve bunların her zaman birbirleriyle olan ilişkileri içinde kavranması gerektiğini vurgulamıştır: "Çünkü bir adam harsçı olduğu nispette medeniyetin mahiyetini anlayabilir."[45]

Bir medeniyet grubu, kendisine ait kültür gruplarını içinde barındırır. "Medeniyet zümresi, hars zümrelerinin, yani milletlerin vücuda getirdiği bir cemiyetler cemiyetidir." Medeniyet, "müsbet ilimler, usuller, fenniyat" gibi "milletler arasında müşterek olan zihniyetlerin heyet-i mecmuasıdır." "Medeniyetin birtakım milletler arasında müşterek olması, milletlerin münferit bir hayat yaşamadıklarını, daha büyük bir zümre halinde birleştiklerini gösterir."[46]

Nitekim, bir milliyetçilik döneminde, kültür ve medeniyet, medeniyetin her bir üyesi için iki referans noktası, bütün bireylerin ait olduğu, birbiriyle bağlantılı iki zümre oluşturur. Bir kültür bilinci, bu yoldan, bir medeniyet bilincine bağlanır: "Medeniyet birçok harsların müşterek noktalarının mecmuu olduğu için, evvela harsların kendisini diğer harslardan ayırması ve sonradan da diğer harslarla iştirak ettiği beynelmilel unsurları araması, gayet tabiî bir tertiptir." Parça-bütün ilişkileri terminolojisiyle söylenecek olursa, "millet asrî me-

---

44 İF, 166. Bu konu hakkındaki süreklilik için bkz. Gökalp, "İnkılâpçılık ve Muhafazakârlık" (bundan böyle İM), 266; KTTU, 121. Bu konu hakkındaki süreklilik için bkz. MN, 135-37; BM, 269 ve "Hars ve Tehzib" (bundan böyle HT).

45 TN, 287. Süreklilik için özellikle bkz. Gökalp, "Hars ve Medeniyet" (bundan böyle HM).

46 Gökalp, TN; AAMA, 248; MN, 132, 134.

Hars kavramı gibi, Gökalp'in "medeniyet" anlayışı da zamanla gelişmiştir: Söz konusu kavram YH'de ve "Halk Medeniyeti"nde -Gökalp'in kendi değerlendirmesiyle- gevşek bir biçimde kullanılmış; sonraları açıklığa kavuşturulmuş (bkz. kültür konusunda yukarıda verilen notlar) ve ÜC ve HZMZ, 101'de tam olarak ortaya konmuştur. Bu yazılardan sonra kavram hep tutarlı bir biçimde kullanılmıştır. Süreklilik için bkz. TMİM, 269 ve HT.

deniyeti küll-i tamı, kendisini de onun birn cüz-i tamı olarak görür."[47]

Gökalp'e göre, nasıl zamanımızda kültürün doğası öncelikle, kolektiviteler arasındaki tarihsel bir olgu olarak milliyetçiliğin yükselişi tarafından belirleniyorsa, medeniyet de tarihsel, köklü bir dönüşümden geçmektedir. Gökalp, kültür ile medeniyet arasındaki ilişkiyi anlamak için, medeniyetin temsil ettiği tarihsel eğilimleri anlamak gerektiğini savunmuştur. Zamanında başka pek çok kişi gibi, Gökalp de modern toplumların paylaştığı ortaklığın gittikçe bilime dayalı olmaya başladığını ileri sürmüştür. Modern medeniyet "müspet ilimlerin, onların usül ve tekniklerinin ürünüdür." Yani, "ilmi hakikatler, hijyenik ve iktisadî kaideler, bayındırlıkla ilgili pratik zanaatler, ticaret ve ziraat teknikleri", modernlikte çeşitli milletlerin paylaştığı yeni ortaklıklardır. Bunlar, farklı kültürleri, dilleri ve hatta dinleri olan milletlerin peşine düştükleri en kuşatıcı hakikatlerdir.[48]

Gökalp'in modernlik anlayışı ancak medeniyetin yeni karakteri bağlamında anlaşılabilir. Gökalp bu konuda son derece açık bir tavır almıştı: Modern olmak, modern medeniyetin bilimsel ve teknik anlamda en gelişmiş milletleriyle bilimsel olarak eşit hale gelmek demekti. Bunlar da, bütün diğer kültürler gibi, kültürlerinin ait oldukları medeniyet gruplarından ayırt edilmesi gereken Avrupa milletleridir. "Asriyet ihtiyacı bize Avrupa'dan yalnız ilmî ve amelî aletlerle fenlerin iktibasını emrediyor."[49]

Gökalp bu noktanın altını çiziyordu. Modern medeniyet, Avrupa (Batı) milletlerinde ya da kültürlerinde müşterek olan medeniyet demekti, ama hiçbir şekilde bu ülkelerin kültürlerine indirgenemezdi. Gökalp bu ikisi arasında ayrıma gidebiliyordu, çünkü, pozitivist bir sosyolog olarak, medeniyetin kav-

47 TN, 287; MN, 133.

48 MN, 134. Ayrıca bkz. AAMA, 248; TN, 288; HZMZ, 97.

49 ÜC, 75. Ayrıca bkz. MT, 245. Gökalp'in "modern" karşılığında kullandığı terim olan "asrî" "çağdaş" olarak da çevrilebilir, ama Berkes'in zaman zaman yaptığı gibi "seküler" olarak çevrilmemelidir.

ramlarının, millî ahlâkı oluşturan kavramlara göre nesnel olduğuna inanıyordu. Modern bilimsel bilginin nesnel doğası, onu kültürel özgüllüklerden bağımsız, farklı toplumların paylaşabileceği ve -bu toplumlarla uygun bir biçimde bütünleştirildiğinde de- özgül kültürlerin bütünlüğüne hayrı dokunan bilgi haline getiriyordu. Gökalp, modern bilimin yalnızca yeni ya da farklı bir rasyonalite değil, "hakiki bir beynelmilliyet" oluşturduğuna inanıyordu. Bilimin hakikati, hem teknolojik ürünlerinin taşıdığı pratik değerde hem de tarihsel olarak ondan önce gelen, dinî temelli enternasyonalite idealiyle kıyaslandığında açıkça ortadaydı. 1913'te şöyle yazmıştı: "Gittikçe dine müstenit beynelmilliyetler yerine ilme müstenit beynelmilliyetler kaim olmaktadır."[50]

Gökalp, döneminin Türkiye'sinde meydana gelen toplumsal evrim sürecinin altında yatan önemli bir eğilimi değerlendiriyordu. Özellikle, Osmanlı bürokratlarının imparatorluğun askerî ve bürokratik yapısını yeniden düzenlemeyi (birçok kişiye göre, "modernleştirme"yi) amaçlayan Tanzimat reformlarına giriştikleri 19. yüzyıl ortalarından itibaren toplumsal evrimin gelişimini değerlendiriyordu. Gökalp'in zamanına gelinceye dek, bu reformlar Türkiye'nin birçok farklı toplumsal ve siyasî alanında modern kurum ve fikirlere hayatiyet kazandırmıştı. Ayrıca milliyetçi elit arasında modernleşme (muasırlaşma) idealine de hayatiyet kazandırmıştı. Yani Gökalp, basit bir biçimde Batı'ya dönmeyi savunmuyordu. Dünyadaki toplum yapısındaki değişikliklerin -bu değişikleri yaratan şey, kısmen iktisadî karşılıklı bağımlılığın ve bilimsel alışverişin artmasıydı- yeni, etkili bir kolektif idealin temelini yarattığına inanıyordu. Bu ideal modern bilimin kavramları ve teknikleriydi. Nasıl kültürel düzeydeki gruplar yeni, millî kimlikler etrafında örgütleniyorlarsa, dünyanın dört bir yanındaki farklı milletlere

50 ÜC, 76-77. Medeniyet kavramlarının millî ahlâk karşısındaki nesnel doğası konusunda bkz. TN, 287. Gökalp'in Avrupa medeniyeti ile kültürü arasında yaptığı ayrım konusunda şu cümleler de dikkate alınmalıdır: "Biz medeniyet itibariyle Avrupa'nın bir tilmizi olmak mecburiyetindeyiz. Fakat hars itibariyle tamamıyla müstakil olmağa çalışmalıyız." AAMA, 250. Krş. MT, 235. Süreklilik için bkz. "İlme Doğru" (bundan böyle, İD); BM; İM, 268; HT, 281.

ve farklı dinlere mensup halklar da yeni ve artık "hakikî" bir beynelmilliyet temelinde müştereken hareket ediyorlardı.

Gökalp bu gelişmeye kanıt olarak, "bir taraftan Japonya'nın, diğer cihetten Türkiye'nin Avrupa milletleri arasına girmesi"ni gösteriyordu. Ayrıca ayrı ve özerk ahlâk, hukuk ve felsefe disiplinlerinin ortaya çıkışını da bu ülkelerin dinden uzaklaşmalarına kanıt gösteriyordu. Dinî eğitime duyulan ilgi gittikçe azalırken, pozitif bilimlere duyulan ilginin gittikçe güçlendiğini gözlemliyordu. Gökalp'e göre, bu tür olgular ümmet sahasının kendini enternasyonalite alanından gittikçe ayrıştırdığını doğruluyordu. Bu süreç içinde, farklı halklar yeni bir medeniyetten (bu sonradan ortaya çıkıyordu) yeni şeyler öğrenmek için kendi kültürlerinin ötesine bakıyorlardı. Gökalp'in bu yeni enternasyonaliteyi betimlemek için kullandığı terim "lâ-dinî"ydi.[51]

Şu ana kadar betimlenen kavramsal çerçeve, Gökalp'in toplumsal evrimin yol açtığı çağdaş koşullarda milliyetçilik, modern bilim ve din arasındaki dinamik konusunda yaptığı değerlendirmeyi anlamayı sağlayacak çıkış noktasıdır. Sekülerleşme sorunsalının diliyle söyleyecek olursak, Gökalp kültür düzeyinde hegemonik ideal olarak çokulusçuluğun yerini millî kimliğin aldığını, medeniyet düzeyinde de hegemonik ideal olarak

51 ÜC, 76-77. Gökalp sonraları "Yahudiler"in katılımına dikkat çekmiştir, BM, 269-70, 277. Ayrı ve özerk disiplinler konusunda bkz. ÜC, 74; CM, 102. Dinî çalışmalara duyulan ilginin azalması konusunda, bkz. MT, 234; MN, 133. "Lâdinî" kavramı hakkında bkz. ÜC, 76-77.

Türkiye hakkındaki tarihsel çalışmaları okuyanlar Gökalp'in modern Türkiye'de İslâm'ın yerine ilişkin anlayışı hakkında laf arasında yapılıveren ve lâdinî kavramının dine karşı anlamına geldiğini ileri sürerek, dindar muhafazakârların öfkesini üzerlerine çeken yorumlarla karşılaşacaklardır. Böyle bir değerlendirme, Adnan Adıvar, "Interaction of Islamic and Western Thought", s. 126'da bulunabilir; Lewis de *Emergence*, s. 403'de bu değerlendirmeyi tekrarlar. Adıvar şöyle yazar: "Gökalp'in en talihsiz hatası *'laic'* sözcüğünü *'lâdinî'* olarak çevirmesiydi; bu hata Şeyhülislam'ın başını çektiği Müslüman din adamlarının laikliğe karşı düşmanca bir tavır takınmasında önemli bir rol oynamıştır." Bence Adıvar yanılıyor. Gökalp lâdinî yerine laik sözcüğünü de seçebilirdi. Ama lâdinî terimini, muhafazakârları öfkelendirmek için değil, yeni medeniyetin dindışı karakterini iyi ifade ettiği için seçmişti. Sonraları kullanılan laik sözcüğünün ve onunla bağlantılı uygulamaların tam da Adıvar'ın sözünü ettiği etkiyi yaratmış olması ilginçtir. Bu konuyu 4. bölümde aydınlatacağız.

dinin yerini bilimin aldığını düşünüyordu. Bu bağlamda ulus karşılığı olarak kullanılan Osmanlı-Türk kavramı *millet*'in, daha önceleri kişinin Osmanlı toplumsal ve siyasî hayatı içindeki dinî cemaat mensubiyetini işaret ettiğini, bunun da Osmanlı çokulusçuluğunun dinî kimliklerin çoğulluğu üzerine kurulduğu anlamına geldiğini kaydetmek gerekir. Birine hangi milletten olduğu sorulduğunda, Müslüman, Hıristiyan ya da Yahudi vd. karşılığı alınırdı. Milliyetçiliğin yükselişinden sonra, Türkçüler bu soruya başka bir cevap veriyorlardı: "Ben Türk'üm." Milliyetçiliğin yükselişi cemaat kimliklerinin yalnızca dinî kimlikler olmaktan çıktığı bir aıa karşılık geliyordu. Tıpkı "beynelmilliyet" gibi, "millet" de farklılaşıyordu. Yani, sekülerleşme sorunsalının Gökalp'in çıkış noktası olduğu aşikârdır.

Gökalp kendi kavram ve çıkarımlarının, profesyonel bir sosyal bilimcinin milletin gelişmesine yaptığı bir katkı olarak ele alınması gerektiğine inanıyordu ve başkalarının bilim dışı temeller üzerine kurulu çıkarımlarını bıkıp usanmadan eleştiriyordu. Örneğin, yeni "hakikî beynelmilliyet" hakkında iddialarda bulunmasından kısa bir süre sonra yayımlanan bir yazısında, Gökalp hem cezrîliğin (radikalizmin) hem de muhafazakârlığın "kaidecilik"ini eleştiriyor ve kuralcılığın "biz Türkler"e hep cazip geldiğini belirtiyordu. Şöyle yazıyordu: "Bu iki sınıftan hiçbirisi, bu eski ya da yeni kaidelerin nereden çıkarak, ne yolda tekâmül ettiğini, müteakip zamanlarda mütehalif [birbirleriyle uyuşmayan] muhitlere nasıl intibak ettiğini aramaya lüzum görmezler. Çünkü her iki tarafça da kaide, zamanların fevkinde ve muhitlerin fevkinde bir 'kaim binnefse'dir [kendi kendine varolan]" Oysa Gökalp "Türk ve İslâmlık'a ait an'anelerimizin tarihî silsilerini" ve "asrımızı temyiz eden [niteleyen] terakkilerin memba ve tekâmülünü" saptamak için ciddi ve sürekli araştırma yapmak gerektiğine inanıyordu.[52]

Bu yazıda, milletin yaşayan kültürel kurumlarını, "ittisal ve ahenk" anlamına olduğu kadar "ibda [yaratıcılık] ve terakki"

52 AK, 92-94; krş. YH. Sûreklilik için bkz. özellikle "Dehaya Doğru" (bundan böyle DD), 279. Gökalp başka yazarların yaptığı çıkarımlara karşı çıkmaya daha şu yazısında başlamıştı: YH, 58.

anlamına da gelen ananeler olarak niteliyordu. Gökalp şöyle yazıyordu: "Evvela, Türklük'e mahsus müesseselerimizin ananelerini, tekâmül tarihlerini tetkik etmeliyiz". Bu da Türkler hakkında, dinî ve medenî kimliklerinden bağımsız olarak doğru olan şeyler demekti: Edebiyatları, arkeolojileri, folklorları, mitolojileri ve yerel sanatları -"kelimelerde, mesellerde, masallarda, destanlarda" bulunan her şey. "Saniyen", diyordu Gökalp, "İslâmlık'a ait müesseselerimizin ananelerini, tarihini tefahhus etmeliyiz [araştırmalıyız]. Kelâmın, tasavvufun, fıkıhın tarihlerini bilmeliyiz." Son olarak, Türk'ün modern dönemdeki tarihsel evrimi hakkında açık seçik bir biçimde (adeta bir sosyolog gibi) düşünme gereğini vurgulayan Gökalp şunu ileri sürüyordu:

> Bu müesseselerin nasıl tekâmül ettiği, muhtelif muhit ve zamanlara ne yolda intibak eylediği malum olursa, bu asrın hangi terakkileri kabul, istikbalde ne şekilde bir tekâmül takip eyleyeceği anlaşılır.
>
> Anane ittisal ve ahengi muktazi olduğu için, Türk'ün mabedettarihini dinin bu mübedded tabiiyesine raptederek bir "İslâm-Türk" tarih felsefesi de vücuda getirilebilir. Salisen, âliyat ve fünunundan, usuliyat ve felsefesinden istifade edebilmek için, bunların da tekâmül tarihlerini, zamanî ve içtimaî intibaklerini taharri etmeliyiz [araştırmalıyız].[53]

Muhafazakârlık ve radikalizmdeki kuralcılığın eleştirisi gelişerek, evrimin hayatın özü olduğunu anlamayı ve dolayısıyla Türk millî kimliğinin temelinde yatan (hem yapısal hem de dü-

53 Bu paragraftaki bütün alıntılar şu yazıdan: AK, 94-96. Hars ile medeniyet arasındaki kavramsal ayrımın burada da kullanıldığını görmemize rağmen, bu yazı Gökalp'in bu iki kavram konusunda tam bir netliğe ulaşmasından önce yazılmıştı. Bu yazı, Gökalp'in medeniyet ve kültür kavramlarını gerçekten de şoven bir biçimde birbirine karıştırdığı yazılardan biriydi de. Muasır bir "Türk-İslâm medeniyeti" çağrısında bulunmuştu (95). Sonraları (siyasî-ahlâkî görüşlerinden kaynaklanan) terminolojik bir hata yaptığını kabul etmiştir, ama bence geçerliliğini sürdüren ve toplumsal evrim bağlamında Türklerin ulaşmaya çalışması gereken yeni ideallerin neler olduğu konusunda Gökalp'in ilk döneminde sarf ettiği en özlü ifadelerden biri olan kavramsal eğilimi hiçbir zaman açıktan açığa reddetmiş değildir.

şünsel) değişimlerin doğasını anlamayı başaramayanlara yönelik genel bir eleştiriye dönüşür. Bunların Gökalp'in bir sosyolog olarak ulaştığı çıkarımlar olduğunu her zaman akılda tutmak önemlidir. Bunlar, Gökalp'in kendi milletine en uygun olan idealleri incelemekte kullandığı bilimsel öncüllerdir. Bu öncüllerden yola çıkarak, hem eski enternasyonaliteyi izleyip İslâm'ın hâlâ Türk medeniyetinin temeli olduğuna inananları hem de Avrupalılaşma yolunu kültürel köklerine kadar izleyenleri aynı şekilde eleştirir. İlk grup fiilî değişiklikleri dikkate almazken, ikinciler, Gökalp'e göre, Avrupa karşısında tamamen taklitçi bir tavır takınıyorlardı. Savundukları idealler Türkiye'nin içinde bulunduğu durumun toplumsal-yapısal ya da düşünsel gerçekliklerini bütünüyle ele almıyordu. Türk milletinin ne "fosiller"i canlandırmaya, ne de Avrupa'daki son modaları taklit etmeye ihtiyacı vardı. Onun ihtiyacı olan, kendi yaşayan törelerinin gelişimini güvence altına almak ve kendisini modern bilim üzerine kurulu yeni medeniyetle bütünleştirmeyi sürdürmekti. Bu töreler hem İslâmî olmayan (değişen) millî gelenekleri hem de zaman içinde, farklı biçimlerle Türk millî kimliğinin parçası haline gelmiş (tarihsel olarak değişime açık) İslâm geleneğini içeriyordu. Başkalarının da söylediği gibi, Gökalp, Türkiye'nin modern kimliğini şekillendirdiğini düşündüğü üç önemli toplumsal süreçten bir sentez çıkarmaya çalışmıştı.[54]

Ancak, Gökalp, nasıl yanlış bir biçimde medeniyetlerinin hâlâ İslâm dinine göre tanımlandığına inanan Türkler varsa, kendi medeniyetlerinin Hıristiyan dinine göre tanımlandığına inanan Avrupalıların da varolduğunu görüyordu. Günümüzün bilinçdışı düşünsel gerçeklikleriyle belki de ürpertici bir biçimde bağlantılı olan bir pasajda şöyle yazıyordu: "Balkan muharebesi, Avrupa vicdanının bugün bile Hıristiyan vicdanından başka bir şey olmadığını gösterdi." Ortada yeni idealler olmasına rağ-

54 Gökalp'in ilk grubun taklitçi eğilimlerine yönelik eleştirisi için bkz. Ml, 178; MT, 237; AAMA, 252; TN, 287. Süreklilik için bkz. özellikle "Halka Doğru" (bundan böyle HD), HM, İM ve BM. Eleştirdiği kişilerin tersine, millî sosyologlar her şeyden önce doğru metodu ("tearüf" [tanıma] metodunu) kullanırdı; bkz. Ml. Bu da düşünsel bütünleşmeye giden yolu açardı. Bkz. Ml, 171 ve sonrası; krş. İF, 167.

men, bir bilinç olarak dinî enternasyonalitenin -bütün ülkelerin halkları için- "kalıcı bir hayat"ları olduğu açıktır. Bu sorun yaratıyordu, çünkü Gökalp'e modern medeniyete mensup en önemli milletlerin -Avrupalıların-, Türkleri dindışı bir uluslararası ortaklık olarak görülmesi gereken yapıya kabul etmeye muktedir olmadıklarını işaret ediyordu. (Açıkça dünyayı bir Yahudi-Hıristiyan [ya da yalnızca Hıristiyan]/Müslüman ikiliği açısından görüyorlardı.) Bu, Türkiye'deki İslâm medeniyeti hislerinin artmasına yol açtığı için de sorun yaratıyordu.[55]

> Vak'aların canlı belagatı bize gösteriyor ki, yeryüzünde kaç ümmet var ise, o kadar beynelmilliyet vardır. Kaç din var ise, o kadar beynelmilliyet vardır. Bugün Avrupa'da cari olan bir beynelmilliyet vardır ki, Hıristiyanlık'tan başka bir şey değildir. Bir Avrupalı için, insaniyet Hıristiyanlık aleminden ibarettir. Evet, garpta hak ve adalet, uhuvvet [kardeşlik] ve şefkat mevcuttur. Fakat bunların meşmulü [kapsamı] ancak Hıristiyan ümmetidir. Evet, garpta bir ahlak, bir felsefe, bir medeniyet mevcuttur. Fakat bunların hepsinde bazen gizli, bazen aşikar salip [haç] damgaları var. Avrupa'da Hıristiyanlık'la mülevven [bezenmiş] olmayan şeyler de büsbütün yok değildir. İlimler, fenler, sanatlar cemiyet hadiseleri oldukları için umumi ve beşeridirler. Biz Müslümanlar içtimai selikamızın irşadıyla [hayat tarzımızın yönlendirilmesiyle] Avrupa medeniyetini iki tabakaya ayırarak bunlardan cemiyet medeniyetini müşterek olduğu için kabul ediyoruz.[56]

Gökalp'in Balkan savaşları gibi olayların, dünyanın her tarafında doğru kolektif ideallerin ortaya çıkmasını engellediğini fark etmiş olması, farklı dinî arka planlara sahip olan modern milletlerin modern bilimin nesnel ölçütlerine sadık bir medeniyete katılabilmeleri için, başkalarıyla yeni idealleri paylaş-

---

55 "Balkan muharebesi...," ÜC, 75. "Kalıcı bir hayat...," CM, 102. Gökalp şunu da söyler: "Birçok yeni mefkurelerin inkişafına rağmen, vicdanları idare eden en büyük kuvvet hâlâ dinidir." (CM, 102). Burada ABD ve İsviçre örneklerini de verir. Süreklilik için, bkz. MDK, 64.

56 CM, 101-2.

manın yanı sıra derinden benimsemiş oldukları millî ve dinî ideallerini de güvence altına almaları gerektiğini düşünmesine katkıda bulunur. Kültürü medeniyetle; bütün milletlerin, ama özellikle de Türkiye gibi bilimsel açıdan ikincil konumdaki ve kültürel olarak farklı milletlerin, dinî idealler araya girmeden ortak bir medeniyetin parçaları haline gelebilecekleri şekilde ilişkilendirmek, Gökalp'in düşüncesinin temel meselelerinden biri olmuştur. Daha genel bir biçimde ifade edecek olursak, yargılarına biçim veren toplum yapısıyla ilgili süreçlerin ve düşünsel süreçlerin ana hatlarını çıkardıktan sonra, Gökalp çoğunlukla, yeni toplumsal yapılar içinde kültür ile medeniyet arasındaki ilişkinin doğası sorunuyla meşgul olmuştur. Bu aynı zamanda Gökalp'in düşüncesinin en karmaşık alanlarından biridir. Hatırlarsak, Gökalp'e göre, Türkiye'nin içinde ve dışında, onu medeniyetten uzaklaştıracak (ve böylece yeni dönemin fırsatlarından yararlanma imkânını yitirme riskini getirecek) ya da kültürden uzaklaştıracak (ve böylece Türkiye'nin kültürel bütünlüğünü ortadan kaldırma riskini getirecek) aktif eğilimler söz konusuydu her zaman. Gökalp daha hassas bir denge tutturup uluslararası medeniyetin üyelerinin paylaştığı ortaklıkların, bir kültürel çoğulluk ortamı içinde güvence altına alınacağı bir sentez arayışına girmiştir. Yani, Gökalp'e göre, kültür ile medeniyet, aralarındaki ayrım yitirilmeden, senteze kavuşturulmalıydı; "hakikî medeniyetçiliğin zuhuru için evvelemirde hakikî bir harsçılığın meydana çıkması lazımdır."[57]

Gökalp'in bu sentezi anlatmak için kullandığı dil, "özümseme" dilidir. Medeniyet (mesela eğitim yoluyla) "halkın hayatına" o halkın kültürel ahlâkını muhafaza edecek bir biçimde "nüfuz etmelidir." Bir millet ancak "beynelmilel medeniyetin müesseselerine kendi lisan ve vicdanının rengini vererek onları kendi ruhuna uydurmağa başladığı dakikada, ... millî bir harsa malik olmaya başlar." Gökalp'in bu sözleri ancak onun toplumsal evrim anlayışı bağlamında yerli yerine oturtulabilir. Kültür ve medeniyetin özü ve kimliği sürekli "yaşamakta"dır,

57 TN, 287; krş. SPTZG, 33.

yani toplumsal evrim bağlamı içinde değişmektedir. Nitekim, milletler bir yandan çağdaş medeniyetin kendi refahlarını artıran unsurlarını özümserken bir yandan da kendi başlarına evrimleşmeyi öğrenmelidirler. Bu uyarlanma süreci içinde, kültürler medeniyet kavrayışlarına kültüre özgü bir anlam verirler. Gökalp'in "Bir millet harslılaşmadıkça medenîleşemez" inancı taşımasının nedeni budur. Medeniyetin parçası haline gelmek, kültürel evrimle çakışmalıdır.[58]

Gökalp bunu anlam çerçevesi içinde açıklar. Bir medeniyet içindeki kültürler, medeniyet "formlar"ını millî kültür içinde benimser ve özümser ve böylece medeniyetin bu yönlerine benzersiz, millete özgü bir kültürel anlam verirler. Gökalp şunları yazmıştır:

> Avrupa medeniyetini misal olarak alırsak görürüz ki, bugün Avrupa milletleri arasında müşterek olarak yalnız kelimler vardır. Her milletin bu kelimelerden duyduğu ve anladığı mânâlar büsbütün başkadır. Meselâ "millet" kelimesinin medlûlü [anlamı], Fransızlara göre başka, Almanlara göre başkadır. "Devlet" kelimesi de İngiliz, Fransız ve Alman milletlerine nazaran ayrı ayrı mânâları tazammun eder [içerir]. ... Müesseselerin de, lisan gibi, lafız cihetleri ve mânâ cihetleri vardır. Bir medeniyet zümresinde müşterek olan müesseseler yalnız lafız cihetiyle, yani zahiren müşterektir. Mânâ cihetiyle, yani samimî hayt itibariyle her milletin müesseseleri kendisine mahsustur ve bir milletin kendisine mahsus olan harsını teşkil eder. Hülasa, milletler arasında lafız mahiyetini haiz bir takım mefhumlar ve müesseseler müşterek olabilir; bunların mecmuu olan medeniyet müşterek olabilir; fakat hiçbir zaman vicdanlar müşterek olamaz.[59]

Gökalp'e göre, bu millî kültürel özgüllük anlayışı hiçbir zaman kültürel göreliliğe kaymaz. Ona göre millî bilinç her za-

58 "Özümseme" hakkında bkz. TN, 288. "Beynelmilel medeniyetin...", KTTU, 120. "Bir millet...," TN, 288. Süreklilik için bkz. DD; İD, 264; BM, 270; "Lisanî Türkçülük"; HD; HM, 108-9, 289.

59 İF, 168.

man, içinde anlamın biçimlendiği ve bütün üyeleri için bir ortaklık sağlayan daha geniş, farklılaşmış çerçevede yorumlanmalıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Gökalp, şeması içindeki iki kimliği, bunları birbirine indirgeyenlerin ya da herhangi birini en sonuna kadar takip edenlerin tersine bir arada tutmaya özen göstermiştir.

Demek ki, yaşayan kültürler modern medeniyete, modern bilimin kavram, teknik ve yöntemlerini bilinçli ve rasyonel bir biçimde seçme yoluyla uyum göstermelidirler. Bu kendi dışlarında doğmuş olan tarzları kendi iç kültürel gelenekleriyle uzlaştırmayı amaçlamalı, her zaman içerinin bütünlüğünü korumaya çalışmalıdırlar. Gökalp, anlaşılan *Emile*'i kastederek şöyle yazar: "Jean-Jacques Rousseau'nun tabiatı medeniyete karşı sıyanet [korumak] için tavsiye ettiği menfi terbiye usulünü, biz de harsı medeniyete karşı sıyanet fikriyle neden tatbik etmeyelim?" Yani, medeniyet, kültürü sürekli evrim halinde olan "milletin rasyonel kavramları"nı ihtiva eder. Bu şemada kültürel bilinç diğer her şeyin aslî koşuludur; o kendi kendini koruma altına alır, kültürel gurur millî muhafızdır.[60]

Bilime ve Türk milletinin kültürel tarihine ilgi duyan Gökalp, hayatının büyük kısmını, normalde siyasetle birlikte anılan faaliyetlere değil, eğitime adamıştır. Eğitim, ikili kültürelleşme (*acculturation*) ve medeniyeti özümseme hedeflerinin gerçekleştirileceği forumdu. Ve bu alanda bile, bu iki süreç, aralarındaki farkların takdir edilebileceği bir biçimde birleştirilmelidir. Her bir alanın işlevleri dikkatle tanımlanıp korunmalıdır: Birinde millî vicdan "terbiye edilmeli", öbüründe ise çocuklar modern medeniyetin kavramları, yöntemleri ve teknikleri konusunda "öğretim" görmelidir. Terbiye millî bilinç için; öğretim de bu bilinci modernleştirmek için zorunludur:

60 AAMA, 247, 252. Kültürel bilincin başka her şeyin birinci koşulu olması konusunda bkz. TN, 288.

> Mamafih mürebbi (éducateur) milliyetin mümessili olduğu gibi, muallim (instucteur) de asriyetin nümayendesidir [rehberidir].[61]

Nitekim, Gökalp'in modernliğin kavramsal bir çerçevesi olarak kültür ve medeniyetin taşıdığı öneme ilişkin anlayışı, özgül bir anlamda temelden sekülerdir. Kültürel-millî ve medenî-beynelmilel kimlik bağlamları içinde insanların aslî anlamları artık dinî olmayacaktır. Hem millî hem de beynelmilel-bilimsel olacaktır. İleride göreceğimiz gibi, Gökalp kelimenin tam anlamıyla seküler bir düşünür değildir. Hayata, tarihe ve millî kimliğe dair dindışı bir yorum sunmamıştır. Ama düşünce tarzı modern siyaset teorisinin sekülerleşme sorunsalına uyar ve bu sorunsala yapılan bir katkı olarak görülmelidir. Gökalp'in kültür ve medeniyet anlayışı, daha önceleri dinî kimlik, dinî yapılar ve dinî dillerin hakimiyeti altında olan kamusal hayatın manzarası artık milliyetçilik ve bilim tarafından şekillendirilmekteyken, modern dünyada yaşamak hakkında önemli bir içgörü sunar. Yeni dünyada, yeni imkânlar ortaya çıkar ve yeni ilişkiler gelişir. Kabile kimlikleri ya da diğer yerel kimliklerle birbirlerinden ayrılmış olan insanlar millî toplumlar içinde birleşebilirler ve farklı milletlerden insanların daha önceden sahip olmadıkları potansiyel bir ortaklıkları vardır. Üstelik, bu benzerlikler sürekli evrim geçirmektedir. Gökalp ne geleneklerin ne de bilimin kavram ve tekniklerinin statik kalmasını bekliyordu. Bu ortaklıkların, ancak dindışı kolektif ideallerin küresel ölçekte evrim geçirmesi bağlamında anlaşılabileceği üzerinde ne kadar durulsa yeridir. Wilson'ın sekülerleşme teorisinin temel kaygısı dediği şey, Gökalp'in toplumsal ve siyasî düşüncesinin merkezinde yatar.

Bu mantığın enternasyonel-hümaniter sonuçları en iyi Parla tarafından, Heyd ve Gökalp'i şoven milliyetçilikle birlikte anan diğerlerine yönelttiği eleştiride geliştirilmektedir. Parla, Gökalp'in düşüncesinin bu şekilde "çarpıtılması"na karşılık

61 MT, 247; ayrıca bkz. 240. Gökalp'in siyasî faaliyetleri hakkında bkz. FTN, 1-15; SPTZG, 10-15.

olarak, Gökalp'in enternasyonal, demokratik ve eşitlikçi perspektifini öne çıkarır. Ama Parla, Gökalp'in enternasyonal ortaklıklar anlayışını, bu yeni enternasyonalitenin dindışı karakterine gösterdiği büyük ilgiye bağlama konusunda o kadar başarılı değildir. Medenî dayanışmanın yeni temelini tam olarak değerlendirebilmek için Gökalp'in enternasyonalitesi sekülerleşme sorunsalı içinde görülmelidir. Gökalp'e göre, küresel dinamikler ortak kimlik ve farklı milletler arasındaki etkileşim için yeni bir temel yaratmıştır. İdeolojik pozitivizm risalelerinde sık sık rastlanan, tarihin teolojik aşamasının sona erdiğine dair tekrarlanıp duran cümlelerden biri değildir bu. Gökalp'in solidarist korporatizmi çerçevesi içindeki işlevsel bir din görüşünden de ibaret değildir. Modernlikte kimliğin ve ideallerin niteliğine ilişkin bir saptamadır. Medeniyeti özümseyen kültürlerde (bunun tersi geçerli değildir!) insanlar bir yandan geleneklerini korurken, bir yandan da çoğul kimlikler geliştirirler. Gökalp'in siyasî vizyonu, sekülerleşmenin kavramsal bağlamı dışında yeterince değerlendirilemez.[62]

Yine de, şu soruya cevap verilmesi gerekmektedir: Din nereye gitmiştir ve önemi nedir? Millî kültürle modern medeniyetin Gökalp'in düşüncesi içindeki merkezî konumlarını göz önüne sererken, İslâm'ın önemi kolayca gözden kaçırılabilir. Yukarıda belirtildiği gibi, bazıları (mesela Heyd) Gökalp'in milliyetçiliği yanında dine pek ağırlık vermezken; bazıları (mesela Dodd) çok ağırlık verir; bazıları (mesela Arai) ise bu

62 Enternasyonalite teması (bu temadan bu paragrafın başında söz edilmişti) konusunda, Gökalp'in siyasî vizyonu, bütün milletlerin bireyleri arasında yeni bir ortak rasyonalite olduğu görüşünü ileri sürer: "Her fert evvela milletçi, sonra beynelmilliyetçidir." (TN,287). "İnsanî irfan millî hars ile beynelmilel medeniyetten mürekkeptir ... insaniyet, müstakil milletlerin federasyonundan husule gelecek beynelmilel bir cemiyete doğru gitmektir" (TN, 288). "O halde medenî ahlâk, evvela milletdaşlarımızı, sonra dindaşlarımızı, en sonra da bütün insanları sevmekten ve muhterem görmekten ibarettir. Bütün bu fertlerin hayatına, mülkiyetine, hürriyetine, haysiyetine tecavüz etmemek medenî ahlâkın teklif ettiği vazifelerdendir" (MDK, 62). "Bir halk yalnız mefkure ile yükselemez, milli bir mefkure nasıl lazım ise, beyne'l-anasır [unsurlar arası], beynelümem [ümmetler arası] mefkurelere de o derece ihtiyaç var. Biz mefkure itibariyle kesretçiyiz (pluraliste)" (CM, 103).

milliyetçilik içinde en baskın unsurun din olduğunu belirtir.

Bence, Gökalp'in yukarıdaki soruya verdiği cevap, dinin millî kültür içindeki, dolayısıyla insanların kişisel, toplumsal ve manevî ihtiyaçları içindeki merkezî yerini koruduğu şeklindedir. Din, Gökalp'in sosyolojik eğilimlere ilişkin betimlemesi içinde, hem enternasyonal hem de millî seviyede eskisi kadar önemli olmamakla birlikte, millî kültürün kilit unsurlarından biridir. Farklı milletlere mensup dindaşlar arasındaki manevî bağların temeli bile olabilir. Bu anlamda din, enternasyonal bir ideal olarak kalır, ama modern Türkiye için en kuşatıcı ideal değildir. Ayrıca, yukarıda ele alındığı üzere, Gökalp bütün bunları bir koşula bağlamıştır: Din siyasetten ayrılmalıdır. Artık önceki yorumların değerlendirilebileceği ve Gökalp'in modernlikte dinin önemi konusundaki anlayışının kavranabileceği uygun çerçeveye sahibiz.[63]

Gökalp'in modern Türk kimliği ve toplumu çerçevesi içinde dine ayırdığı yer, iki temel düşünceden kaynaklanıyordu: Birincisi, millî toplumda yapısal farklılaşmanın sonuçları hakkında yapılan akıl yürütmeden, ikincisi, Türk kültür tarihinin bir parçası olan İslâm'ı millî kültür içinde kalıcı bir öneme sahip ahlâkî bir ideal olarak gören yaklaşımlardan. Bu ikisi birbiriyle ilişkilidir. Bunların ilki, genelde modern milletler, özelde de Türk milleti içindeki bir ideal ya da ahlâkî bir norm olarak dinin oynadığı işlevsel role ilişkin ayrıntılı bir analiz doğururken; ikincisi Gökalp'i imanın, toplumda ağırlıklı olarak işlevsel bir rol oynamasına rağmen insanlar için taşıdığı içsel değeri ele almaya götürmüştür. Bu iki düşünce birlikte işlev görür: Gökalp'inki, dinî hislerin modern (farklılaşmış) hayat ve bilinç içinde işgal ettiği temel yere ilişkin rasyonel (kendi terimiyle, ilmî) bir anlayıştır.

Dinin işlevsel değeri Gökalp'in bütün yazılarında görülebilir. "Dinin İçtimaî Vazifesi" (1915) adlı yazısında, bu görüşün

63 Gökalp'in sosyolojik analizinin bir parçası olarak din ile kültür arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendirdiği konusunda bkz. özellikle MM, 82 ve kültürün anlamı hakkında yukarıda zikredilen alıntılar. Süreklilik için bkz. özellikle HM, 288; HT.

esasını enine boyuna anlatır. İnsanın ahlâkî davranışlarına yön veren ve ilahi varlıkla ilişkisini tanımlayan merasimleriyle din, millet için iki önemli işlev görür. Bunlardan birincisi, bireyin "nefs-i süflîyi uyut"arak "mâbudun huzuruna" kabul edilmesini sağlaması, bireyleri aksi takdirde dönüşebilecekleri benmerkezli, bencil yaratıklar yerine toplumsal varlıklar haline getirmesidir. İkinci işlevi ise, bir din olarak İslâm'ın kendisinden daha geniş millî ahlâka hizmet etmesidir. İslâm'ın ibadetlerini yerine getirmek için kamusal mekânlar gerektiği için, milleti meydana getiren insanlar Allah'la aralarındaki akdin gereklerini yapmak için ortak toplumsal mekânlarda toplanırlar. Dinin gereklerinin yerine getirilmesini sağlayan mekânlar aynı zamanda coğrafî olarak dağınık grupları millî bütünün içine dahil etme ve ortak dillerini ve kültürlerini pekiştirme işlevi de görürler. Böylece millî dil Türk Müslümanlarının yaşayan millî ritüellerinden biri haline gelir.[64]

> O halde millî âyinlerin içtimaî faydası "nefy-i ferdiyyet" [bireyliğin terki], müsbet âyinlerin içtimaî hizmetleri "tesis-i millet" suretinde tecelli eder. Din, fertleri mukaddes duygular ve itikatlerle birleştirerek millî vicdanı vücuda getiren en mühim âmildir. Bunun içindir ki, hakikî dindarlar millî hamiyete malik, hakikî milliyetperverler de dinin lâ-yezal [zeval bulmaz] olduğuna kaildirler.[65]

Bir din olarak İslâm millî kimliğin yanı sıra, milletler üstü ortak bir kimliği pekiştirmeye de yardımcı olur. Hac ziyareti sırasında Kâbe ve Arafat'taki toplanma İslâmî enternasyonal kimliği pekiştirir. Uluslararası düzeyde, bu ziyaret müminlere,

64 DİV, 190-91. Sözgelimi şu sözleri: "İbadet icrasına elverişli olan mekânlar zenim mahallerden ziyade, mukaddes tanınan mevkilerdir. ... Bu surette bir mescit, bir mahalle veya köy ahalisini; cami, bir semt yahut mahalle ahalisini; cami-I kebir, bir büyük şehir yahut kaza ahalisini cemaat halinde birleştiren içtimai mekânlardır. Kabe ve Arafat ise her sene bütün İslam ümmetinin muktedir olanlarını birleştirerek azim bir içtima vücuda getiriyor. İslam'ın bütün milletleri, mümessilleri vasıtasıyla bu beynelmilel içtimada hazır bulunuyor" (DİV, 191-92). Süreklilik için bkz. HHM, "Hilâfetin İstiklâli (bundan böyle HI), "Hilâfetin Vazifeleri" (bundan böyle HV).

65 DİV, 192-93. Süreklilik için bkz. HHM, 224.

bütün Müslümanlar arasındaki ortak bağları (modern medeniyet perspektifinden bakıldığında bu bağlar ne kadar kısmî görünürse görünsün) hatırlatır.

Gökalp'in İslâm hukukunun temellerine ilişkin olarak toplumsal evrimci bir bakış açısı geliştirmiş olduğunu görmüştük. İslâm'ın pratikleri Türk milletinin kültürüyle birlikte evrimleşmelidir. Gökalp, dinle ilgili olarak "yaşamayan ve hayat vermeyen bir hukuk hayatı düzenleyemez" diye yazmıştır. Bu çerçevede Gökalp'in, mesela Türk millî eğitimi içinde bir ideal olarak İslâm'ın öğretilmesi konusunda hiçbir tereddüdü yoktu. İslâmî eğitim hakkında, *İslâm Mecmuası*'nda yayımlanan bir yazısında, Türkçülük ve modernizmin yanı sıra "İslâm dini [de] [millî] mefkürelerimizden biridir" diyordu. İmanın ve ibadetin, Türklerin kültürü içinde varolduğuna inandığı temellerini (Kuran okuma, tecvit, ilmihal, İslâm tarihi, Arapça ve Farsça'yı) içeren bir dinî eğitiminden yanaydı.[66]

Aslında "tereddüdü yoktu" gibi negatif bir ifade kullanınca, Gökalp'in Türk millî ahlâkının yaşayan bir kurumu olarak İslâm'a ilişkin genelde pozitif anlayışını yakalayamıyoruz. Ne de olsa, İslâm, Gökalp'in dünya-tarihsel değişim koşulları karşısında koruma altına almaktan bahsettiği Türk kültürünün bir parçasıydı. Mevlit gibi "yaşayan ritüeller" sadece tutarlılık açısından değil, aynı zamanda Türk kültürünün birer parçası oldukları için de korunmalıydılar. Müslüman olmak Türk millî kimliğinin bir yönüdür ve öyle de kalmalıdır.[67]

İslâm iki koşulla Türk kültürünün parçası olarak kalmalıdır: Bunlardan birincisi, İslâm'ın yasalarının (imanın şartlarından ayrı olarak toplumsal şeriatın) evrim geçirmesi, ikincisi

66 MT, 242; İTM, 233.

67 "Yaşayan âyinler" konusunda, bkz. MI, 172. Süreklilik için bkz. özellikle İM, 267; "Dinî Türkçülük", 108. Ayrıca şu sözleri de dikkate almak gerekir: "Türkler tamamıyla Türk ve Müslüman kalmak şartıyla, Garp medeniyetine tam ve kat'î surette girmek isteyenlerdir" HM, 290. Bunu, Türk millî kimliği ile İslâm arasındaki bağı koparan bir cümle olarak yorumlamak kimilerine cazip gelebilirse de, Gökalp'in zamanındaki siyasî elitler arasında, İslâmî bileşenden memnuniyetle vazgeçebilecek kişiler olduğunu unutmamak gerekir. Gökalp bu ikisini birbirinden koparmaktan çok aralarındaki ilişkiyi vurguluyor.

ise (bu da birincinin bir koşuludur) -tüm diğer kültürel kurumlar gibi- devletin formelleştirici güçlerinden bağımsız olmasıdır. Gökalp, devletin bağlı olduğu bütün kültür kurumlarını dondurma ve formelleştirme eğiliminde olduğuna inanıyordu. Yani, kültürel kurumların hayatiyeti siyasetten ve devlet kurumlarından ne ölçüde "bağımsız" ve "özerk" olduklarına bağlıdır. Gökalp, sosyolojik yapısal farklılaşma eğilimlerine ve farklı milletlerin kültürel hayatları içinde dinamik dinî, sanatsal ve akademik pratiklere duyulan ihtiyaca tekabül ettiği için bu bağımsızlığın zorunlu olduğuna inanıyordu.[68]

Gökalp, geriye bakarak "ülkemizde dinin devlete bağlı olmuş olması, dine fayda değil büyük bir zarar getirmiştir" diyordu. Bu bağlılığın sonucu, İslâm'ın manevî bir güç olarak hayatiyetini kaybetmiş olmasıdır. Gökalp (*İslâm Mecmuası* kurulmadan önce) *Türk Yurdu*'nda yayımlanan bir yazısında, Osmanlı'nın farklılaşmamış dünyasının din üzerindeki etkisini betimlemiştir. Yapısal ayrılma ve dinî hayatiyet temaları, Gökalp'in İslâm'da reform argümanıyla birleşir. Aynı zamanda bütün bu şemayı yaşayan geleneklerin düşmanlarının -yani, hukukileştirme ve formelleştirmenin- karşısına yerleştirir:

> Devlet bir kanun makinesi demek olduğu için, hangi içtimai amile temas ederse, onu resmileştirmeye, kanunlaştırmaya badi [sebep] olur. Bundan dolayıdır ki, İslamiyet devlet teşkilatıyla kaynaştığı günden itibaren hayati tekamülünü kaybetmeğe, içtihadlara mesdud [kapalı] bir fıkıh halinde tebellür etmeğe başlamıştır. Bugün devletin resmen tanıdığı din, resmen kabul ettiği şeriat fıkıhtan ibarettir. Halbuki hicretten bir buçuk sene sonraya kadar fıkıh yoktu. O zaman din ve şeriat, Kuran-i Kerim ile sünnet-i şerifeden ibaretti. Bugün devletçe fıkıhlar arasında da yalnız fıkh-ı Hanefi resmen kabul olunuyor. Ancak ilmi bir kıymeti haiz olan bir mezhep, aslolan dine tekaddüm ediyor. İslamiyet'in müstakil olduğu yerlerde ise iş büsbütün başkadır. Oralarda dinin dini hayat demek olduğu

68 Bkz. MI, 180-81, 185; ÜC, 73 ve CM, 102. Daha ayrıntılı bir tartışma için krş. SPTZG, 90.

anlaşıldığı için, şeriat, menbalarını, bir taraftan kitap ile sünnette, diğer cihetten de içtimai hayatta arıyor ve gittikçe içtimai bir şeriat mahiyetini ihraz ediyor.[69]

Dinin siyasetten bağımsızlığını yapısal farklılaşma süreçleriyle ilişkilendiren saptama ne kadar vurgulansa yeridir. Gökalp'in modern hayatta din hakkındaki düşünme biçiminin kilit unsurlarından biri, dinî ve siyasî kurumlarda iktidarı ellerinde bulunduranların artık bu yapısal gerçekliklere uymak durumunda olmalarıdır. Modern, medenî bir millet olmak demek bir ölçüde de bu demektir. "Din ile devletin tefriki [ayrılması], bütün mütemeddin [medenileşmiş] milletlerce aranılan bir gaye"dir. Siyasî liderler kadar dinî liderler de, eğer canlı bir millî kültür içinde canlı bir dine sahip olmak istiyorlarsa, evrimin sonucu olan yapısal farklılaşmanın gereklerine uymalıdırlar. Din "kendine ait saha"yı işgal etmelidir; nasıl siyasetçilerin dinî pratik ve kurumların özerkliğini güvence altına almaları gerekiyorsa, din elitlerinin de siyaset üzerindeki taleplerinden vazgeçmeleri gerekir.[70]

İslâm'ın da kültüre ait olduğunu görebilmek için, Gökalp'in dinin kültürel ve medenî değişim içindeki yeri -daha doğrusu, İslâm'ın Türk millî hayatı içindeki önemi- için çizdiği çerçeveyi anlamak çok önemlidir. Bu birçok anlama geliyordu. Bunlardan biri, insanlar böyle sanmayı sürdürseler bile, dinin artık medeniyet kimliklerinin temeli olmadığıydı. Bir başkası ise, dinin zayıflayarak tarihe karışmasına ya da özel alana çekilmesine gerek olmadığı ve çekilmemesi gerektiğidir. Gökalp için her iki ideolojik seçenek de mevcuttu, ama o ikisini de reddet-

---

69 Bu paragraftaki bütün alıntılar şu yazıdan: CM, 102-3. Din ile devlet arasındaki tarihsel bağın "zararı" konusunda bkz. DIV, 185 ve İTM, 234. Süreklilik için bkz. MVK, 61.

70 "Dinle devlet...," CM, 102-3; ayrıca bkz. MN, 132; KTTU, 121; DİV, 184. Süreklilik için bkz. HHM, 224-26; HI; HV, 232; ve HT, 304-5. "Kendine ait saha," DİV, 185. Ayrıca şu sözleri de dikkate almak gerekir: "Mutaazzi [organik] cemiyetlerde dinin büyük bir vazifesi de bu [siyasî, iktisadî, hukukî vb.] müesseseleri kendi dairelerinde serbest bırakmaktır" ve "dinî efkâr-ı mânâ, yalnız, ruhanî ve kudsî bir mahiyette kalması lâzım gelen fikirlere ve duygulara taallûk eder" DİV, 185, 186.

miştir. Ona göre, insanın dinini kaybetmesi ya da "şahsî" bir din idealini benimsemesi, ahlâkî yapıları ve idealleri Türklerin yaşayan geleneklerine uygun olmayan Avrupa'nın bireyci kültürlerine özgü ideallerdi. Türkiye'de din, millî kültürün bütünsel bir altbirimi olarak kalmalıydı. Bu anlamda, din kişisel ve "yarı kamusal" bir gerçekleştirim kurumu olarak sahip olduğu işlevi sürdürüyordu. Din basitçe özel bir mesele değildir; Türk millî kültürünün aslî bir bileşeni olarak kalmaktadır.

Gökalp, farklılaşma süreçlerinin Türk kültürünü değiştirmeyeceğini ya da modernleşmenin hiçbir kültürel çözülme riski getirmeyeceğini sanacak kadar naif değildi. "Biz Avrupa medeniyetine girdikten sonra, eski harsımızın olduğu gibi kalacağını da iddia etmiyoruz. ... millî şahsiyette de hars, medeniyet, devlet cihazları karşılıklı bir surette yekdiğerine müessirdirler."[71] Ama işte bu noktada Gökalp'in idealizmi devreye girmiştir; doğru kolektif temsillerle, Türkler Türk olarak modern koşullar altında hayatta kalabilir, hatta refaha kavuşabilirler. Kültür ile medeniyet arasındaki kavramsal ayrımı korumanın bu kadar can alıcı önem taşımasının nedeni budur. Siyasî ve iktisadî elitler modern medeniyetin bilimlerini, kavramlarını ve tekniklerini kaçınılmaz olarak ve gittikçe daha fazla benimsemeye çalıştıkça, Türk kültürü hızla dönüşecektir. Derinlerde yatan toplumsal-yapısal gerçekliklerin incelenmesi, dinin yarı kamusal bir önemi haiz korporatif bir kurum olarak varlığını sürdürebileceğini ima etmektedir. Gökalp, *siyasetten bağımsız* genel bir din kategorisinin dahil olduğu kültürün, küresel dönüşüm sırasında korunabilmesini sağlayacak bir kavramsal çerçeve sunmayı amaçlıyordu.

Gökalp dini kültürün içine yerleştirerek, dinin öneminin kaybolduğu daha geniş bağlam içinde onun önemini artırmakta ya da en azından vurgulamaktadır. Ona göre İslâm modernlikte varlığını sürdürmesi gereken Türk kimliği ve tarihinin -kısacası, Türk kültürünün- bir parçasıydı. Çalışma çerçevesi dinin hiçbir zaman eskisi kadar önemli olamayacağına yönelik

71 AAMA, 249-50.

bir bilinci de bünyesinde barındırmasına rağmen, İslâm'ı bu şekilde kavramsallaştırmak onun önemini azaltmaz. Gökalp'in bu konuyla ilgili birçok yazısında, amacının Türk milliyetçiliği içinde İslâm'a güvenli, hayatî bir yer bulmaktan başka bir şey olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur.

Vurguyla ilgili meseleleri nitel bir biçimde sınıflandırmak zordur. Ama, Gökalp'in İslâm üzerindeki vurgusunun zayıf olduğunu ileri süren ilk açıklamanın birkaç iddia üzerine kurulu olduğunu görmüştük. Bunların en önemlileri, Gökalp'in milliyetçiliğinin İslâmcılığından çok daha önemli olduğu, bu İslâmcılığın icaplarını geliştirmekle ciddi olarak ilgilenmemiş olduğu ve her halükârda genel eğiliminin Batı'ya yönelik olduğuydu. İlk açıklamanın özü, Gökalp'in İslâmlaşma idealinden kolayca vazgeçebilecek olduğudur. Gökalp'in din üzerindeki vurgusunun çok fazla olduğunu ileri süren ikinci açıklamanın da Gökalp'in dinî millî kültürden tam olarak ayırmayı başaramamasına yönelik bir eleştiri üzerine kurulu olduğunu görmüştük. Eğer ilk iki açıklamanın vurgu ağırlıklı iddialarının dayanakları bunlarsa, benim yorumumdan çıkarmamız gereken sonuç şudur: Gökalp düşünsel üçlemesi içinde İslâm'ı, Gökalp'in modern Türk milliyetçiliğinin ideallerini biçimleyen büyük güçlere ilişkin anlayışı dikkate alındığında, hak ettiği kadar vurgulamıştır. Ama bu da meseleleri bütünüyle çözmez.

İlk açıklamanın hilafına, ben İslâm'ın onun sisteminin en zayıf parçası olduğunu düşünmüyorum. Gökalp İslâm'ın medeniyet veya kültür düzeyinde hegemonik ideal olamayacağını fark etmiş olmasına rağmen, yine de millî kültür içinde ona hayatî bir yer ayırmaya çalışmıştır. (Burada hayatiyet kavramı çok önemlidir.) Yani, İslâm'ın önemini azaltmak ya da siyasî ve stratejik nedenlerle duruma göre ayarlamaktansa artırmış görünmektedir. Gökalp'in milliyetçiliğinin önemli bir bileşeni, Türk millî kültürünün -hem dinî hem dindışı- yaşayan geleneklerinin hayatiyetlerini koruması gerektiği inancıydı. Buna, Berkes'in dediği gibi "Batıcı bir milliyetçilik" demek zordur. Gökalp'e göre, bu (genel kavramsal çerçevesi, toplumsal evrimin benzer aşamalarındaki diğer milletlere de verimli bir bi-

çimde uygulanabilecek olsa da) Türk milletinin karşı karşıya kaldığı koşullara uygun bir Türk milliyetçiliğiydi. Üstelik, İslâm'ın bir ideal olarak vurgulanması ve geliştirilmesi ve ona reform ihtiyacı içinde olan bir sistem olarak bakılması samimî çabalar olarak görülmelidir. Gökalp için "önemli olan tek şeyin, İslâm'ın artık neleri içermediğini ve Türk kültürü ile Batı medeniyetinin en önemli faktörleriyle uyuşmazlığı yüzünden nelerin ortadan kaldırılması gerektiğini saptamak" olduğunu söylemek (Heyd), onun düşüncesinin kimliğini bozmak olur.

Gökalp'in İslâm'a çok fazla vurgu yaptığını söyleyen ikinci açıklamaya da katılmıyorum. Dodd, Gökalp'in dinî kültürün ahlâkî idealleri arasına yerleştirmeye çalışırken, düşüncesinde bir "pürüz"le karşı karşıya geldiğini yazar. Bu pürüzün ortaya çıkmasının nedeni, Gökalp'in zamansal-olmayan ya da toplumsal-olmayan bir önemi haiz bir mesele olarak dine uygun bir yer sunamamış olmasıdır. Ama Dodd'un eleştirisi, Gökalp'ten dini, millî-toplumsal alana yerleştirmek yerine özel alana havale etmesini bekler; halbuki Gökalp'in teorisinin amaçlarından biri Türk kültürünün daha geniş toplumsal matrisi içinde dine bir yer sağlamaktır. Gökalp'in görüşleri, "İslâm'ın Türk bağlamına rahatça uymadığını" değil, Gökalp'e ve zamanının diğer Türk miliyetçilerine göre, nasıl daha rahat uyabileceğini gösterir. Gökalp'e göre, İslâm'ı Türk millî kültürünün, bütün dinler gibi birçok işlev gören, yaşayan, özel olmayan bir parçası olarak görmek daha uygundur. Söz konusu pürüz, İslâm'ın Türk millî hayatı ve toplumu içindeki yeri hakkında Gökalp'ten çok Dodd'un düşündüklerinde var gibidir. Dodd, belki de modern siyaset tarihinin özelleştirme telosunu gözetirken, Gökalp'in İslâm'ın Türk kültürüyle birlikte evrim geçirebileceği ve evrim geçirmesi gerektiği inancını hafifsemektedir. Gökalp bir pürüzle karşılaşmaktan çok, bu pürüzü halletmeye çalışmış gibi görünmektedir!

Dodd, Heyd gibi, Gökalp'in Türk hayatı ve toplumu içinde İslâm'a tanıdığı yerin, onun düşüncesini, "Batı'ya, medeniyetinden daha fazla şeyi almak üzere gitmeye hazır" olan ve Gökalp'in tersine açık açık sekülarizmden yana olduklarını ilan

eden Kemalistlerin düşüncesinden daha az seküler kıldığını da ima eder. Dinî pratiklere hem özel hem de toplumsal hayatta hayatî bir siyasetdışı alan ayırmaya çalışan -ve dini mantıksal olarak kamusal felsefeye, onu tanımlamasına izin vermeksizin bağlayan- Gökalp'in konumunun; Avrupa kültürünün ("medeniyet" sıfatıyla) belli yönleri Türkiye'ye getirilirken, dinin devlet denetimi ve kontrolüne tâbi tutulması gerektiğini savunan Kemalist konum (bkz. bir sonraki bölüm) kadar seküler olup olmadığı sorusu bu kitapta açık bir soru olarak kalacak. Burada ima edilen şey, Gökalp'in düşüncesinde din üzerindeki vurgunun Türkiye'nin gelecekteki sekülaristleri için çok fazla olduğudur.

Bir önceki bölümde ele aldığım engelleyici seküler ve modern önyargılar işte tam bu noktada, Gökalp'in düşüncesine ilişkin yorumlarda bariz bir biçimde görülmeye başlar. Dodd da Heyd de Gökalp'in yargılarını kavramaktan çok, modernlikte dinin yeri hakkındaki kendi yargılarının geçerliliğini göstermekle meşgul görünüyorlar. Gökalp onların sekülarizminin beklentilerini karşılayamazdı (tıpkı Kemalist laiklerin beklentilerini de karşılayamayacağı gibi). Dodd ve Heyd bu şekilde, Charles Taylor'ın "norm-koyma" adını verdiği şeyi yapıyorlardı. Dinin siyasetten çıkarılıp özel alana havale edilme ölçüsünü sekülarizmin normu haline getiriyorlardı. Gökalp ilk kısma katıldığı halde ikinci kısmı onaylamadığı için, bu özellikle modernist çıkarıma uymaya çalışanlardan daha az seküler görülüyordu; Heyd'in sözleriyle, Kemalistler "bütünüyle seküler" bir devlet yaratırken İslâmî bileşeni "ortadan kaldırmışlar"dı. Gökalp'in bunu sorgulamış olması ve modernlikte dinle siyasetin birbirinden ayrılmasına kayıtsız şartsız taraftar olmasına rağmen, gerçek sekülaristlerin öncüsü statüsüne indirgenmiş olması manidardır. Gökalp'in Türk laik ve seküler siyasî düşüncesinin tarihi için taşıdığı eleştirel önem gözden kaçırılır.[72]

---

72 "Norm koyma" konusunda bkz. Taylor, "Understanding and Ethnocentricity," *Philosophy and Human Sciences*, 132. "Ortadan kaldırmışlar," FTN, 151. Dinle siyaseti birbirinden ayırma üzerindeki vurgu, (izledikleri laisist pratikler, Türkiye'deki muteber sosyal bilimciler tarafından bu ayırma işlemini hiçbir za-

Gördüğümüz gibi, Gökalp'in, İslâm'ın, başlarında Halife olan bağımsız ahlâkî kurumları sürdürmesi gerektiği yolundaki görüşü de literatürde tartışma konusu olmuştur. Gökalp'in İslâm ümmetinin manevî lideri olarak Halifeliğin sürmesi konusundaki iyimserliğinin temelinde, modern bir ulus-devletin dinle siyaseti birbirinden ayırması gerektiği inancı vardı. Gökalp saltanatın kaldırılmasının -yerel düzeyden uluslararası düzeye dek- İslâmî örgütlenmenin manevî bağımsızlığını mümkün kıldığına inanıyordu. Bu organizasyonun başı olarak "Halife Hazretleri hiçbir devletin siyasetine merbut [bağlı]" olmayacaktı. Hakikî İslâm modern devletle bağdaşacak şekilde kurumsallaşabilecekti.[73]

Gökalp Halifeliğin Kemalistler tarafından kaldırılmasını kabul edebilir miydi meselesi tartışmaya açıktır şüphesiz. Halifeliğin kaldırılması onun İslâmî reform öncüllerine tamamen ters düşmezdi. Kemalist politikalarının sonuçlarıyla uzlaşabilirdi; ama Berkes'in bağımsız bir dinî kurumsal yapının, Gökalp'in aslında "Batıcı" olan millıyetçiliği bağlamında "savunduğu Türk milliyetçiliğine bir enternasyonalite temeli kazandırmayı amaçlayan hayal mahsulü bir ütopya" olduğu şeklindeki suçlamasına, şunlardan hangisi daha ütopik diye sorularak cevap verilebilir: Ortak dinî kurumsal yakınlıkları milliyet temelinde inkâr etmek mi, yoksa bunları siyasetdışı bir alan içinde bütünleştirerek söz konusu milliyeti zenginleştirmek mi? Gökalp'in bu tür ahlâkî kurumlar yaratmaya duyduğu

---

man tam anlamıyla gerçekleştirememiş pratikler olarak yorumlanmış olan) Kemalistler için çok mu fazla olmuştur? Yoksa Gökalp dinin kurumsal gücünü yok etmek için gereken iktidar ilişkilerini yanlış mı anlamıştır? Gökalp siyasetin sosyolojik spekülasyonun ötesine geçen bir öneme sahip bir olgu olduğunu ihmal etmekle eleştirilebilir ve bu eleştiri haklı da olur, ama bu eleştiri burada geçerli midir?

73 HHM, 226. Modern devletle ilişki konusunda bkz. Hİ, 228. Saltanatın kaldırılmasından sonra Gökalp şöyle yazmıştır: "Hilafet makamına, hem asrî siyasetin esası olan halkçılık ve millî saltanat umdeleriyle kâbil-i telif, hem de din sahasında hakikî bir İslâm ittihadı vücuda getirmeye salih bir mahiyet vermeye muvaffak olan Büyük Millet Meclisi ile şanlı reisine bu cihanmşümul hizmetlerinden dolayı bî-pâyân [sonsuz] teşekkürler arzederiz," HHM, 227; HV, 231-32.

inanç (Parla'nın belirttiği gibi) yazılarında gittikçe daha az yer işgal etse bile, dinî kurumların hayatiyetine duyduğu ilginin de bir kenara atılmış olduğunu kim söyleyebilir? Parla'nın da Berkes'in de analizlerinin ima ettiği şey, bir kurumla bağlantılı iman olarak dinin hayatiyetinin zamanla azalmış olduğudur. Bu zorunlu bir çıkarın değildir. Aslında, İslâm'ın kültürün bir yönü olması gerektiği şeklindeki görüş bunun tam tersini ima eder. Dinin hayatiyeti ve bu hayatiyetin toplum yapısı içindeki temelleri Gökalp için temel kaygılardı. Bu zayıflamayan, aksine hep varlığını sürdüren bir temadır ve Gökalp'in Kemalistlerin yönetimi altında Halifeliğin kurtarılabileceğini ve ahlâkî bir İslâmî korporasyonun kurulabileceğini düşünüp düşünmediği meselesinden ayırt edilmelidir.

Gökalp'e göre seçenekler açıktı: Türkler ya yaşayan kültürleri içinde dinî hayatiyete sahip olacaklar ya da dini ihmal edecek, dinî fanatizm ve ikiyüzlülüğe düşeceklerdi. Bunların ilki dinle siyasetin birbirinden ayrılması yoluyla (bu en azından gerekli koşuldur), ikincisi ise birbirine bağlanması yoluyla gerçekleşecekti. İlginçtir, Gökalp bunları birbirinden ayırmanın gerekçesinin yalnızca modern hayatın toplum yapısıyla ilgili koşullarından kaynaklanmadığına inanıyordu. Normdan çeşitli tarihsel sapmalar görülmüş olsa da, bu gerekçe İslâm tarihinde de bulunabilirdi. Örneğin, Osmanlı geçmişinde "İslâm'ın ta bidayette [en baştan beri] bir işin diyanî hükümlerini kazaî hükümlerden ayırmıştır," diyanet işleriyle uğraşacak "teşkilât başka işlerle" uğraştırılmıştır. Oysa Gökalp "diyanî ahkâm ile kazaî ahkâm"ın "başka başka şeyler olduğu"nu ileri sürüyordu. Bunların, her iki meseleyi de bir Diyanet İşleri Vekâleti altında örgütlemek gibi bazı yapısal değişikliklerle başlangıçtaki farklılaşmış statülerine döndürülebileceğini düşünüyordu.[74]

Gökalp'in daha geniş siyasî ve toplumsal düşünce çerçevesi içine yerleştirildiğinde, onun bu tür bir reformu -ya da İttihat ve Terakki'nin yaptığı türden reformları-, Arai'nin ima ettiği

74 Gökalp, "Diyanet ve Kaza," 200-201.

gibi, "İslâmlaştırma" olarak gördüğüne inanmak güçtür. Türkiye'nin toplumsal ve siyasî hayatının radikal bir biçimde yeniden örgütlenmesine duyulan ihtiyaç, çok daha büyük oranda, Gökalp'in, Arai'nin incelediği dergide çıkan İslâmî reformla ilgili yazılarından hem daha önce hem de daha sonra ulaştığı sosyolojik yargılardan kaynaklanıyordu. Arai'nin, devlet "müdahalesi" ve "kontrolü"nün Gökalp'in savunduğu şey olduğu yolundaki iddiasını kabul etmek de zordur. ("Bilindiği üzere, İttihat ve Terakki yönetimi Ziya Gökalp'in tavsiyesiyle, Atatürk'ün yaptıklarının öncüsü olarak görülebilecek birçok reform yapmıştır. 1913'te, ulema ve şer'î mahkemeleri devlet kontrolü altına girmiştir.") Gökalp dinle devlet arasında ayrım sağlamak için eski düzene bazı müdahaleler yapılmasının zorunlu olduğunu söylemiş olabilir, ama verdiği siyasî tavsiyelerin özünü din ve dinî kurumlar üzerinde "devlet kontrolü" kurmak olarak nitelemek onun düşünme biçimini çarpıtmak demektir.

Nitekim, dinin modern korporatif topluluklardaki işlevi konusunda Gökalp Durkheim'a bağlı kalarak, dinin modernlikte önemini koruduğunu vurgulamıştır. Din, toplumsal evrimci bir görüşe uydurularak organik dayanışmanın temel direklerinden biri olarak görülür. Dinin uluslararası düzeydeki önemini yitirmesi, önemini tamamen yitirmesini gerektirmez. Kişilerin vicdanına ilişkin bir meseleden ibaret olmayan din, kişilerin kamusal hayatında (burada kamusal, "siyasî"den başka bir anlama gelmektedir) da bir yer işgal eder. (Korporatist bir yaklaşımdaki siyaset dışı, kamusal alan için liberal felsefenin özel-kamusal kategorilerini kullanmak zor oluyor.) Din ne ortadan kalkar ne de salt kişiye özel bir mesele haline gelir. Modernlikte, din milletin kolektif ruhu içinde birçok işlevi yerine getiren kültürel bir fenomendir.[75]

Gökalp'in modern toplumlarda dinin işlevsel yerine ilişkin anlayışının temelinde ayrıca, dinin insan hayatı ve tarihinin özü itibariyle değerli bir unsuru olarak taşıdığı önemi sürdür-

75 Organik dayanışmanın dayanaklarından biri olarak din konusunda süreklilik için bkz. BM, 268.

düğü değerlendirmesi de vardır. Burada, Gökalp'in modern hayatta din ve dinin önemine ilişkin anlayışı, toplum yapısındaki değişimin ve millî dayanışmanın doğasıyla ilgili olmaktan çok, inancın rasyonel yaratıklar için taşıdığı nitelikle ve bu inancı özel alandan daha geniş bir çerçevede ifade etme ihtiyacıyla ilgilidir. Bu saptama, Gökalp'in sekülerleşme sorunsalına yaptığı katkının neden kolayca seküler bir katkı olarak görülemediğini anlamak için zorunludur.

Gökalp'in düşüncesinin bu boyutunu anlamak için, onun tasavvufla ilgisini ve İslâmî bir çevrede eğitim görüp toplumsallaştığını göz önünde bulundurmak gerekir. Aslında, Arai'nin incelemesinin gösterdiği gibi, Gökalp'in siyasî düşüncesi, hâlâ büyük ölçüde, İslâm tarihine yapılan atıfların ve bu tarih içindeki anlayışların birçok kişi tarafından paylaşıldığı bir söylem tarafından kurulmuş olan bir ortamda ifade bulmuştur. Gökalp bu ortamda bir mürşit olarak tanınıyordu.[76]

Demek istediğimiz şudur: Gökalp dini salt bir toplumsal-işlevsel değer sistemi olarak anlamamıştır. Dinin "yaşayan" değerini, yani İslâm'ın, Osmanlı'nın son, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönemleri bağlamında, Türkiye'deki Müslümanların günlük hayatları içinde taşıdığı değeri de vurgulamıştır. Gökalp'in ilk yazılarından bazıları, bu rolün -özellikle de toplumsal ideallerin doğasıyla ilişkili- felsefî boyutlarına yönelik bir ilgiyi dışavurur. Ancak (İngilizce'ye çevrilmiş olan yazılarında) bu perspektifle daha çok, dinin işlevsel değerine ilişkin tartışmalarda karşılaşılır. Gökalp'in, kendi deyimiyle "mukaddes kudret" adını verdiği şeyi nasıl anladığını ele alalım. Gökalp, dinin "müspet âyinler"ine ilişkin bir tartışmada, hem akıl hem de inanç varlıkları olarak insanlara ilişkin bir yorum ve dinin hayattaki (kolektif amaçların ötesine geçen) rolüne ilişkin bir anlayış sunar:

> [Müsbet] âyinler, ferdî hayatın icabetiyle dağınık bir hayat yaşamaya mecbur olan fertleri muayyen mekânlara cem ediyor, mukaddes bir gaye için içtimalar yaptırıyor. Esasen her içti-

76 Gökalp'in mürşitliği hakkında bkz. Berkes, "Ziya Gökalp," s. 376.

> ma, fertlerin ruhunda mukaddes bir gaye için vuku bulan içtimalar bi-tarîki'l-evveliyye bu duyguyu daha şedid bir surette tevlit eder. Mukaddes duygusu öyle feyizli bir iksirdir ki, buna "kuvve-i kudsiyye" demek de caizdir. Bu duygunun temas ettiği her fikir itikada, her his azme mübeddel olur. Bu içtimalara meyus olarak girenler ümitvâr, bedbin olarak girenler nikbin,reybî olarak girenler imanlı olarak çıkarlar. Bu içtimalardan doğan kuvve-i kudsiyye korkakları cesur, tembelleri çalışkan, ahlâksızları faziletli, mefkûresizleri mefkûreli, iradesizleri azimkâr, hodkâmları fedakâr yapar. Her ferdi ayrı gayeler peşinde koşan halkı, millî zamanlarda, millî mekânlara cem ederek onlara millî hayat aşılar.[77]

Kişinin hayatında dinin gördüğü işlevi hesaplamanın basit bir yolu yoktur. Yukarıda gördüğümüz, insan vicdanına ve dinî inancın gücüne dair bir yorumdur. Gökalp, ideallere göre hareket etme potansiyeline sahip insanlar olmak hakkında bir perspektif sunuyordu; burada bu ideallerden biri dinî inancın "mukaddes kudreti" tarafından belirlenmektedir. "Mefkûresiz insanlar" demişti Gökalp bir keresinde "bencil, ben-merkezci, karamsar, inançsız ve korkaktırlar; onlar kaybolmuş ruhlardır." İdealleri olan insanlar -dindarlar da dahil olmak üzereen yüksek faaliyet biçimlerini başarmaya muktedirdirler. Sekülerleşme sürecinin derin doğasını kavramış bir düşünür olarak Gökalp, dinî inancın ya da "mukaddes kudret"in Türk kültürel bağlamı içinde bireylerin faaliyetlerine temel oluşturmayı hâlâ anlamlı bir biçimde sürdürebilmesi olasılığını hiçbir zaman göz ardı etmemişti, başkalarının da bu noktayı gözden kaçırmaması gerektiğine inanıyordu.

Üstelik, öyle görünmektedir ki, Gökalp'in Türk millî kültürü içinde İslâm'ın önemini yüceltmesi, dinin -modern olsun olmasın- hayat içindeki önemine ilişkin bu genel değerlendirmeye dayanmaktadır. Türk Rönesansı'nı, İtalyan Rönesansı ile karşılaştırdığında, Kilise Devri'ne karşı çıkarken, "canlılığını

77 DİV, 192; Gökalp'in ilk yazılarında toplumsal bir ideal olarak din hakkında bkz. örneğin "Muhiddin-i Arabî."

kaybetmiş olan zühde karşı olan aksülâmel, dinin canlı olan kısımlarına haksız olarak sirayet ettiği için", İtalyan Rönesansı'nı eleştirmiştir. Gökalp'in "dinin hâlâ yaşayan kısımları"na duyduğu ilgi, dini, sekülaristlerin çoğundan daha fazla takdir ettiğinin kanıtıdır (bu tabiî ki, bütün seküler tezlerin dine düşman olduğu anlamına gelmez).[78]

Gökalp'in sekülerleşme sorunsalına yaptığı katkı hakkındaki çalışmam açısından, dinin insanlar için özü itibariyle taşıdığı değere ilişkin anlayışını geliştirmek, Gökalp'in, başkalarının iddia ettiklerinin tersine, dinin Türk millî hayatı içindeki önemini hiçbir zaman ciddi bir biçimde azaltmadığını ya da abartmadığını göstermek kadar önemli değildir. Gökalp daha çok, dinin muasır medeniyet koşullarında işgal etmesi (ona göre) zorunlu olan yere dair kapsamlı bir analiz sunuyordu. Bizim sekülerlik dediğimiz şeyin dünyanın iki temel örgütlenme düzeyinde gerçekleştiğini düşünüyordu: Uluslararası medeniyet ve millî kültür. Dinin bir zamanlar sahip olduğu önemi gerçekten yitirdiğine inanıyordu. Ama ona göre bu, modern siyasetin sekülerleştirici ve demokratikleştirici koşulları altında bile, dinin önemini bütünüyle yitirdiği anlamına gelmiyordu. Tam tersine, Gökalp'in muasır kolektif ideallerinin koşullarını "nesnel" bir biçimde belirleyişinden anlaşıldığı kadarıyla, dine, Türkiye Batı'yla bütünleşmesini sürdürürken korumak istediği millî kültür içinde imtiyazlı bir yer tanıyordu. Kültür Gökalp için ikincil bir kategori değildi. İslâm'ın uluslararası düzeyde önemi azalırken, millî düzeyde önemini koruduğunu gözlemliyordu. Bu gözlemi de, siyasetle bağlantısı olmayan ve modern dünyadaki geniş toplumsal-yapısal farklılaşma süreçleri hızla devam ederken dinin hayatiyetini sürdürmesine sağlayacak kurumlar kurulmasını savunurken yapıyordu. Dinin hayatiyetine ilişkin değerlendirmesi samimiydi ve bu değerlendirme dinin modern toplumlardaki işlevine ve insanlar için özü itibariyle taşıdığı değere yönelik daha geniş bir kaygının bir parçasını oluşturuyordu.

78 Gökalp, "Tevfik Fikret ve Türk Rönesansı," 145.

Gökalp'in Jön Türk döneminden sonra peşine düştüğü idealleri yetersiz bir biçimde anlattığım ya da Parla'nın deyişiyle Gökalp'in ikinci aşamasına yönelik bir okumadan yola çıkarak genellemeler yaptığım söylenebilir. Önceleri bir Türk-İslâm medeniyetinin gerekli olduğunu ilan ederken sonraları bunların ayrı idealler olduğunu söyleyen ve milliyetçiliğe daha fazla vurgu yapan Gökalp'in düşünme biçimi içindeki bu değişimi göz ardı ettiğim ileri sürülebilir.

Bunlara üç cevap vereceğim. Birincisi, Gökalp'in dinle siyasetin ayrılması gerektiği görüşündeki süreklilik, literatürde herkesin üzerinde görüş birliği yaptığı bir konudur. 1923'te teokrasiyi ve klerikalizmi su götürmez bir biçimde reddetmesi, en azından on yıl önce ifade ettiği fikirlerin billurlaşmasından ibarettir. İkincisi, Türk kimliğinde İslâm'ın önemi konusunda benim görüşüm, ilk yazılarında İslâm'a daha fazla ilgi gösteren Gökalp'in düşüncesini konu alacak bir yorumun benim burada anlattığım süreklilikleri ihmal etmemesi gerektiği yolundadır. Üstelik, ilk dönemdeki Türk-İslâm retoriği, Gökalp'in (medeniyet ile kültür arasında yaptığı ayrım dahil) kavramsal çerçevesinin hâlâ gelişmekte olduğu bir bağlam içinde anlaşılmalıdır. Gökalp'in bu retoriği bırakıp -kavramsal ve siyasî-ahlâkî gerekçelerle netleştirdiği- daha incelikli kültür-medeniyet ayrımını benimsemiş olması, bir ideal olarak İslâm'ın öneminin azalmasını gerektirmez.

Genel olarak, Gökalp'in düşüncesinde zamanla meydana gelen şeyin, bir vurgu değişiminden çok, kendi sosyolojik yargılarının (özellikle toplumsal yapılar anlayışının ve kültür, din ve medeniyet arasındaki ayrımların) tedricen işlenmesi olduğunu görürüz. Nitekim 1923'e gelindiğinde daha keskin bir kavramsal kesinlikle, ama hiçbir vurgu kaybı olmaksızın şunları yazıyordu:

> Biz Türkiyelilerin müşterek vicdanımızda "Türk milletindeniz, İslâm ümmetindeniz, Garp medeniyetindeniz" ter'îleri [tasavvurları] vâzıh görünüşler gibi mer'î olmaya başlayınca, bütün içtimaî hayatlarımız değişmeğe başlayacaktır. "Türk

milletindeniz" dediğimiz için, lisanda, bediiyatta, ahlâkta, hukukta, hatta diniyatta ve felsefede Türk harsına (Türk zevkine, Türk vicdanına göre) bir orijinallik, bir şahsîlik göstermeğe çalışırız. "İslâm ümmetindeniz" dediğimiz için, nazarımızda en mukaddes kitap Kur'an-ı Kerim, en mukaddes insan Hazret-i Muhammed, en mukaddes mâbed Kâbe, en mukaddes din İslâm olmuş olur. "Garp medeniyetindeniz" dediğimiz için, ilimde, felsefede, fenlerde vesair medenî sistemlerde tam bir Avrupalı gibi hareket ederiz.[79]

İslâmî bileşenin bir kenara atılması söz konusu değildir burada. Gökalp'in külliyatı bağlamında, hayli rafine ve incelikli bir biçimde tanımlanmış bir bütündeki bu bileşenin abartılması da söz konusu değildir.

Gökalp, Türkiye'de (başka sosyopolitik değişim biçimlerini arzulayanların olmasa da) onun "terkip arzusu"nu paylaşanların odağında olmuştur hep. Ve onların "Nasıl yaşamamız gerekir?" sorusuna sürekli olarak, dünyadaki değişikliklerin, Türklerin, Türk milletinin mensupları olarak, millî kültürün bir parçası olan İslâm dinine inanan müminler olarak ve modern bilimin kavram ve tekniklerinden yararlanan rasyonel varlıklar olarak yaşamaları gerektiği anlamına geldiğini söyleyerek cevap vermiştir. Kavramsal düzeyde, Türk milletinin mensuplarına uygun olan şeyin, kendilerini üçlü bir kimlik matrisi içinde düşünmek, medeniyeti kültür içinde özümsemek ve dinin bu ağ içindeki yerini yeniden yapılandırmak olduğunu ileri sürmüştür. Çokuluslu "kozmopolitlik hayal-i bâtılı" bırakıp milliyetçiliği kucaklamalı ve bununla aynı anda hem "harsçı" hem de "medeniyetçi" olduklarını göstermelidirler. Gökalp'e göre, bu boyutlardan herhangi birini gözden kaçırmak, atalete davetiye çıkarmak ve çağdaş dönemin koşullarını değiştirme fırsatını kaçırmak demek olurdu. Eğer Türkiye doğru idealleri benimsemeyi başaramazsa, kültürünü idame ettirme, modern dünyada aklın yönlendirmesiyle başarı kazanma ve özgürleşme fırsatını kaybederdi. Çağdaş dönemin gerçekliği, Türklerin,

79 TMİM, 62-63. Ayrıca bkz. BM, 276-79.

diğer bütün milletler gibi, insanların asli kimliklerinin artık tek başına dinî terimlerle belirlenmediği bir dünyada yaşamayı öğrenmelerini gerektiriyordu. Toplumun kimliği, tıpkı dünyanın kimliği gibi değişiyordu ve farklı kültür ve medeniyetlere mensup bireylerin bu yeni bağlamlarda nasıl yaşanacağını öğrenmeleri gerekecekti. Evrime ilişkin doğru bir anlayışa sahip olarak ve idealler konusunda belli ölçüde yönlendirilerek birbirleriyle uyum içinde yaşayabilirlerdi.[80]

Bir meselenin daha halledilmesi gerekiyor: Gökalp'in modern Türk hayatı ve toplumu içinde İslâm'ın rolüne ilişkin anlayışının, seküler düşünce ve pratiğin daha sonraki, Türkiye Cumhuriyeti içindeki tarihine göre nerede durduğu meselesidir bu. Kemalistler din ile siyaseti kurumsal olarak ve simgesel olarak birbirlerinden nasıl ayırmamışlarsa, Gökalp'in de dini (ya da diğer bütün kültürel kurumları) kontrol etmesi amaçlanan bir politikayı desteklemiş, hatta bu politikanın temellerini atmış olduğu söylenemez. Gökalp dinin kurumsal gücünün bütünüyle yok edilmesini savunmuştur. Eğer Kemalistler bunu gerçekleştirememişlerse, bunun kendine özgü nedenleri vardır. Ama Gökalp'in yazılarında devletin dini kontrol etmesini haklı çıkaracak hiçbir şey yoktur. O siyasî ve dinî alanların, her ikisinin de iyiliği için, tam anlamıyla özerk olmalarını talep etmiştir. Ben burada Heyd'e, Berkes'e, Dodd'a ve Arai'ye karşı (ve Parla'yı izleyerek) şunu söyleyeceğim: Gökalp'in hem özel hem de toplumsal hayat içinde dine hayatî, siyasetdışı bir alan bırakmaya çalışan -İslâm'ı bir yandan mantıksal olarak Türkiye'nin kamusal felsefesine bağlarken bir yandan da onun bu felsefeyi tanımlamasına izin vermeyen- konumu, Türkiye'de sekülarizme ilişkin olarak alternatif (ama diğerlerinden daha az seküler sayılamayacak) bir yorum sunar.

Bunu söylerken Gökalp'in sekülarist olduğunu ima etmiyorum. Ama bu, onun sekülerleşme sorunsalına yaptığı katkının değerini azaltmaz. Bugün dünyanın Türkiye dahil dört bir ya-

80 "Sentez arzusu," TN, 287; "kozmopolitanizm hayali," YH, 58; ÜC, 71; TN, 287. Süreklilik için bkz. HD; İM, 266-68 ve "vasiyet" yazıları: "Babamın Vasiyeti," "Hocamın Vasiyeti," ve İD.

nında, hâlâ, bir yandan dine kamu hayatında önemli bir yer tanırken bir yandan da onu bu hayatın tek belirleyicisi haline getirmeyecek bir kavramsal çerçeve bulmaya çalışan sekülaristler ve sekülarist olmayanlar, laikler ve anti-laikler vardır. Çokdinli bir dünyada bazılarımız hâlâ (çeşitli biçimlerde) dindar olup olmamakta serbest kalmak anlamına gelen vicdan özgürlüğünü ifade edecek bir dil arıyoruz. Gökalp'in evrimci bir arka planı olan ve kültür/medeniyet ayrımına dayalı kavramsal çerçevesi, dinle medeniyeti özdeşleştiren ve daha seküler bir ortak geleceğe ulaşma konusunda tarihsel olarak temellendirilmiş hiçbir yol sunmayan daha yaygın açıklamalara göre çok daha cazip.[81]

81 Bunu söylerken aklımda Samuel Huntington'ın "Medeniyetlerin Çatışması" adlı yazısı kadar, ona yöneltilen ama onun -Gökalp'in daha incelikli perspektifinden bakıldığında- kavramsal olarak sorunlu "medeniyet" anlayışını esasen paylaşan "eleştiriler" de var. Bkz. Huntington, "Clash."

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Türkiye'nin Seküler Modelini Yorumlamak

> Toplumsal kurumlar hakkındaki inançlar bu toplumsal kurumları kısmen kurdukları için herhangi bir kurumun kimliğini ancak ve ancak onun pratiklerine katılanların inançları açısından teşhis edebiliriz.
> — *Alasdair MacIntyre*

> Kendi kendilerine koydukları "seküler devlet" adı modern Türkiye'ye ilişkin bir betimleme ya da siyasî bir ilke olarak kullanmak hâlâ ne ölçüde geçerli sayılabilir?
> — *Richard Tapper*

Hermenötik yaklaşımı son zamanlarda karşılaştırmalı siyaset çalışmaları alanında daha fazla kullanılmaya başladı. *Rethinking Meddle East Politics* adlı yeni bir çalışmada, Simon Bromley, Geoffrey Hawthorne'un bu yaklaşım hakkında yaptığı şu değerlendirmeyi destekler: "Herhangi bir Üçüncü Dünya ülkesinin siyasetini kavramak ve böylece çeşitli ülkelerin siyasetleri arasında aydınlatıcı karşılaştırmalar yapmak demek, iktidar-

---

Epigraf: MacIntyre, "Is a Science of Comparative Politics Possible?" 12. Tapper, "Introduction", *Islam in Modern Turkey*, 2. Bence Tapper'in sorusundaki bazı varsayımlar su götürür nitelikte.

da olanların (ve iktidar peşinde olanların), toplumsal ve siyasî alanı zaptedip tanımlamaya ve ekonomik kalkınmaya yönelik ortak tutkuyu nasıl bir çerçeveye yerleştirdiklerini; söz konusu insanların (ya da onların öncülerinin) bu amaçları gerçekleştirmek için anayasaları ve resmî kurumları nasıl bir çerçeveye yerleştirdiklerini, bu kurumun ve az çok kurumsallaşmış diğer kurumların yaratıcı ve pratik biçimlerde nasıl kullanılmış olduklarını anlamak demektir."[1]

Dikkatimizi siyasî hayatı biçimleyen çerçevelere yöneltmemiz, ister "Üçüncü Dünya"ya, ister "ilerlemiş" dünyaya ait olsun her türlü siyasetin incelenmesi konusunda atılan olumlu bir adımdır kesinlikle. Ama kullandığımız açıklama diline alternatif çerçeveler getirmek zor ve hassas bir iştir.

Bromley, Türkiye'nin seküler siyasetini incelerken, "dinin kamu hayatına girmesine karşı Kemalistlerin" sergilediği "gaddarca tutum"a dikkat çeker, "Kemalizm, İslâm'a *karşı* modernleşmenin en iyi örneğiydi" (vurgu yazara ait) der ve şu sonuca ulaşır: "Aslında, devletin militan sekülarizmi, Din ile Devlet'in kurumsal olarak birbirinden ayrılmasından ya da kişisel inancın gerileyişinden çok, dinî hayat üzerinde katı bir devlet kontrolü kurulması anlamına geliyordu."[2]

Bromley, Türkiye'deki sekülarizmi -Kemalizmin, Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1931 tarihli parti programında benimsenen "altı ok"undan biri olan laikliği-, Erastus'vari,* kontrol-yönelimli bir karakter taşıdığı gerekçesiyle, Batı'daki sekülarizmden ayırt etmiş olan başka birçok araştırmacıya katılmaktadır. Dankwart Rustow etkili olmuş bir yazısında "din kurumu devletten hiçbir zaman ayrılmamıştır" diye yazmıştır. Binnaz Toprak "Batılı anlamda din-devlet ayrılığı hiçbir zaman denenmemiştir" der. İslâm "kontrol altına alındı ve devlet otoritesine tâ-

1 Hawthorne, "Waiting for a Text?" 42; aktaran Bromley, *Rethinking*, 3.

2 Bromley, *Rethinking*, 125-26. Bromley büyük ölçüde, laiklikle ilgili reformlar konusunda John L. Esposito'nun getirdiği açıklamadan yola çıkmaktadır (bkz. Esposito, *Islam and Politics*).

(*) Dinsel konularda devletin üstünlüğünü savunan teolog Thomas Erastus'un doktrinine uygun - e.n.

bi kılındı." Kemalist reformlarla, devlet dinden kurtulmuş olabilir, ama bunun tersi geçerli değildi. Türkiye'nin laiklik siyasetine ilişkin "kontrol açıklaması" adını verebileceğimiz açıklamada, laikliği tarif etmek için kullanılan terimler "kontrol" ve "tâbi kılma niteliğinde denetleme"dir, "ayrılma" değil.[3]

Kontrol açıklamasının önemli bir kısmına karşı çıkmak zordur. Ama projemizin hermenötik bir proje olmasını istiyorsak, bu açıklamanın yetersizlikleri dikkate alınmalıdır. "Kontrol" ile "ayrılma" arasındaki karşıtlık kaldırılmalıdır, çünkü "ayrılma" boyutu Kemalist laikliğin başlangıçtaki kurucu anlamları arasında yer alıyordu ve Türkiye'de laiklik siyasetinin dinamikleri gelişirken de varlığını sürdürdü. Ben bu bölümde, laikliğin ayrılma boyutlarını netleştirip bunların geçmişteki ve günümüzdeki laik siyaset içinde taşıdıkları önemi gösterecek ve karşılaştırmalı araştırmanın, modern dünyada din ile siyaset arasındaki mevcut alternatif ilişkileri daha iyi anlayabilmek için sürdürdüğü bitimsiz arayışa hermenötik bir katkıda bulunacağım.

Türkiye'de laiklik üzerinde yapılan birçok tartışmada ve aynı konudaki sosyal bilim literatüründe laikliğin ayrılma boyutlarına ilişkin (zaman zaman bu konuya değinilmesine rağmen) bir kavrayışın olmaması dikkat çekicidir. Her iki bağlamda da bu eksikliğin belirli nedenleri vardır. Türkiye'de, çok partili bir seçim sistemi 1940'ların ikinci yarısında getirildikten sonra siyasî hayatın yeniden gelenekselleştirilmesi yavaş yavaş gerçekleşmiştir. (Söz konusu yeniden gelenekselleştirme

3 Rustow, "Politics and Islam in Turkey," 70; Toprak, "The State, Politics and Religion in Turkey," Heper ve Evin, *State, Democracy and the Military*, s. 120. Ayrıca bkz. Toprak, "Religion and Turkish Women," Abadan-Unat, *Women in Turkish Society*, Nermin Abadan-Unat, "The Impact of Legal and Educational Reforms on Turkish Women," Keddie, *Women in Middle Eastern History*, 193-94; Dalacoura, "Turkey and the Middle East in the 1980s," s. 208; Keyder, "Class and State in the Transformation of Modern Turkey," s. 201-2; Paul Dumont, "The Origins of Kemalist Ideology," Landau, *Atatürk and the Modernization of Turkey*, s. 38; Reed, "Religious Life of Modern Turkish Muslims," 147-48; Rustow, *Turkey*, 29. Altı ok, cumhuriyetçilik, milliyetçilik, devletçilik, halkçılık, laiklik ve inkılapçılıktır. Lewis, *Emergence*, 271, 412'de -din kurumunu halk kontrolüne tâbi tutarak din-devlet bağını koparmaya yönelik çabalar için- "Erastus'vari" kavramını önerir.

süreci, yönetime doğrudan el koymadığı zamanlarda da -laiklikle bağlantılı politikalar da dahil olmak üzere- devlet politikalarını etkilemeyi sürdüren ordu tarafından -1960, 1971 ve 1980'de- gözden geçirilmiş ve değişikliklere tâbi tutulmuştur.) Dinci bir siyaset güden partiler kadar laik partiler tarafından da başlatılmış ve sürdürülmekte olan bu yeniden gelenekselleştirmenin temelinde, kontrol açıklamasına dayalı bir laiklik eleştirisi vardır. İngilizce sosyal bilim literatüründe laiklik siyasetinin ayrılma boyutlarına ilişkin doyurucu bir değerlendirmenin bulunmayışı; siyasî pratikleri, onları kuran anlayışları yeterince hesaba katmadan açıklamaya yönelik hermenötik olmayan eğilimlerin ürünüdür.

Benim projem, kontrol açıklamasını bütünüyle yok etmek değil, hermenötik bakış açısından kontrol ilişkilerine dair daha geçerli bir yorum sunmak. Benim yorumum, kontrol açıklamasının kavramsal temeliyle yeterince anlaşılamayan laiklik politikasının başlangıç dönemindeki ayrılma boyutlarını rehabilite etmeyi içeriyor.

Böyle bir girişimin beraberinde getirdiği birçok risk var; bunlardan biri de hermenötik araştırmanın görececi, muhafazakâr, eleştirellikten uzak ve açıklamadan çok yorumlamaya uygun olduğu şeklindeki yanlış görüş. Bu çalışma, bunun tersini kanıtlayan ve başkalarının siyasî hayatları hakkında muteber bir şekilde konuşmaya yönelik kolektif çabalarımız için hermenötik siyasî açıklamanın vazgeçilmez önem taşıdığını gösteren ve gitgide genişleyen bir araştırma alanına katkıda bulunuyor.

Yaptığım açıklamanın bir Kemalizm savunusu olarak anlaşılması riski de söz konusu -ama kesinlikle böyle bir amacı yok. Amacım, laiklik hakkında mevcut literatürde bulunabilecek olanlardan daha güçlü bir yorum sunmak. Siyasî çerçevelerin daha önce yeterince ele alınmamış olan boyutlarını açıklığa kavuşturmak istiyorum. Türk devletinin otoritarizmi, başka birçok devletinkine benzer biçimde, çok farklı çıkarları olan çok sayıda insan için (devlet iktidarının keyfi bir biçimde uygulanmasıyla ilişkili sorunlar da dahil olmak üzere) birçok sorun ya-

ratmıştır. Bu sorunların bazı yönleri Kemalist deneyimden kaynaklanır. Ama bence bir grubun yorumunu ötekilerden üstün tutup benimsemeye gerek yoktur; gerek duyulan şey, devletin geçtiğimiz yetmiş yıl içinde etkin bir şekilde birbirinin içine geçirdiği çıkarlardan ve kavramlardan oluşan ağı çözmektir.

Siyasî umudum, laikliğin, (ortak siyasî meseleler ile ortaklık boyutu daha az dinî meseleler arasındaki tarihsel olarak önemli ayrılma tiplerinin -Türkiye'deki laiklik tartışmasında önemli bir yeri olan ayrılma tiplerinin- *bazı bakımlardan* gerçekleşebileceği) sekülerleşme siyasetinin bir unsuru olarak görülmesidir. Yanlış yorumlanma riski bir yana, Türkiye'deki ve başka yerlerdeki laklik ve sekülarizme ilişkin yeni yorumların -büyük ölçüde hermenötik olmayan güçlerin öncülük ettiği girişimlerdir bunlar-, laikliği, dinî hayat ile siyasî hayat arasında bir ayrılma yaratmaya ve bu ayrılmayı muhafaza etmeye yönelik tarihsel girişimler içinde değerlendiremedikleri için, laikliğinki kadar bile seküler-olmayan sonuçlar yaratmaları riski söz konusudur. Aslında, laikliği yeniden yorumlamaya ihtiyaç olduğunu ileri sürmek, yeniden yorumlanacak şeyin ne olduğuna dair ortak bir anlayış olduğunu varsaymak demektir. Bundan dolayı, benim projem, hâlâ bu denli ihtilaflı olan başlangıçtaki laiklik alanını betimlemek olacak.

NE AYRILMA NE DE KURUMSAL GÜCÜNÜ YOK ETME

Laiklik siyasetine ilişkin çeşitli kontrol açıklamalarının önemini ve sınırlarını kavrayabilmek için, bu açıklamalar, birbiriyle bağlantılı, başka iki açıklamaya yönelik (yine çeşitli biçimlere bürünen) eleştiriler olarak görülmelidir. Bunlardan birincisine ayrılma açıklaması, ikincisine de kurumsal gücünü yok etme açıklaması adını vereceğim.[4]

Rustow "din kurumu devletten hiçbir zaman ayrılmamıştır" diye yazdığında, kendi ifadesiyle, "yakın dönem Türk tarihine

4 Bu kategorilerin literatürde laikliğin özgün kimliğini ve amaçlarını nitelemeye yönelik farklı girişimleri yeterince gösteremediğinin farkındayım. Yine de, bunlar basit bir sınıflandırmanın izin verdiğinden biraz daha akışkan kategoriler.

ilişkin belli bir bilgisi olan ve Atatürk'ün Türkiye'yi geleneksel bir İslâm toplumundan modern bir Batı toplumuna dönüştürdüğünü ve bu süreçte din kurumunu devletten ayırdığını düşünmesi muhtemel dikkatsiz Batılı gözlemciler"in görüşlerini düzeltiyordu. Rustow İngilizce üretilen sosyal bilim içinde bazı ünlü "dikkatsiz gözlemciler" tanıyordu herhalde. Mesela, modernleşme teorisinin kurucusu olan Daniel Lerner'ın gözünde Türkiye'yi önemli kılan şey, bu ülkede din ile siyaset arasındaki ilişkiydi. Lerner, alanının en temel kitaplarından olan *The Passing of Traditional Society: Modernization in the Middle East*'te şöyle yazıyordu: "Türkiye henüz sözcüğün bizim kullandığımız anlamıyla modern bir toplum değildir, ama artık hiçbir şekilde bir geleneksel toplum da değildir." Ona göre, bunun nedeni "İslâm kurumunun seküler devletten ayrılmış olması"ydı.[5]

Ancak, Türkiye'deki sekülarizmi kurumsal bir ayrılma olarak gören ilk kişi Lerner değildi. Mustafa Kemal'in yaptığı reformları Lerner'den önce de, sonra da -aralarında sosyal bilimcilerin, siyaset tarihçilerinin ve gazetecilerin olduğu- çeşitli yazarlar, laiklikte, devletle dinin birbirinden ayrılmasını ya da dinî kurumların "tam olarak yerlerinden edilişi"ni görmüşlerdi. Ahmad bu reformlarla "devletin İslâm'la arasındaki formel bağları kestiği"ni ileri sürmüştür.[6]

Kontrol açıklamasını savunanlar, "dinin kurumsal gücünü yok etme" kavramının Kemalist laiklik için kullanılmasına da karşı çıkmışlardır. Dinin kurumsal gücünü yok etme, din kurumlarını siyasî bir yapı içinde her türlü birlik, himaye ya da kontrol konumundan çıkararak, dini, devlet bağlantısı ve des-

---

5 Rustow, "Politics and Islam in Turkey," 69. Lerner, *Passing of Traditional Society*, III.

6 Ahmad, "Politics and Islam in Modern Turkey," 6. Lerner'dan daha önceki ve sonraki gözlemcilerin de bir "din-devlet ayrımı" gözlediklerinin kanıtları için bkz. örneğin, Dodd, *Democracy and Development in Turkey*, s. 82; Earle, "New Constitutions of Turkey," s. 85; George Harris, "The Role of the Military in Turkish Politics, Parts I and II," *Middle East Journal* 19, no. 1 ve 2 (1965): 65; Lenczowski, *Middle East in World Affairs*, 115; Webster, *Turkey of Atatürk*, 127-29; *Economist*, "Turkey Survey" (14 Aralık 1991): 4.

teğinden mahrum bırakma girişimi demektir. Dinî kontrolü yok etme ya da dini yerleşik bir siyasî iktidar konumundan çıkarma anlamına geldiği için, dinin kurumsal gücünü yok etme, anlam bakımından ayrılmaya yakındır. *Modern Türkiye'nin Doğuşu* adlı kitabı modern Türk siyaset tarihine giriş konusunda en çok okunan kitap olan Bernard Lewis, laikliğin amacının İslâm'ın kurumsal gücünü yok etmek ve onu "kesinlikle kişiye özel bir mesele" haline getirmek olduğunu ileri sürer. Laiklik "siyasî, toplumsal ve kültürel meselelerde [İslâm'ın] temsilcilerinin iktidarına son vermeye ve bu gücü iman ve ibadet meseleleriyle sınırlandırmaya" çalışıyordu. Sosyal bilim literatüründe -mesela, çalışmaları yine Türkiye'de modernleşme konusu üzerine odaklanan siyaset bilimci Walter Weiker'in yaptığı yorumlarda- Lewis'in etkisi belirgindir. Weiker bu konuda sürekli Lewis'ten alıntılar yaparak Türkiye'nin "resmen İslâm'ın kurumsal gücünü yok etmeyi ve cami ile devleti resmen-hukuken birbirlerinden ayırmayı" başardığını belirtir. Weiker, kurumsal gücünü yok etme kavramının Türkiye için geçerliliğini de kabul ederken, Kemalizmin sertliği hakkındaki tartışmanın gerekliliğini de teslim eder: "Atatürk'ün İslâm'ın kurumsal gücünü yok ederken bu denli sert bir tavır almasının zorunlu olup olmadığı hâlâ tartışmaya açıktır."[7]

Bütün bu kavramlar için geçerli olan anlam nüansları yüzünden, kurumsal gücünü yok etme açıklaması hakkında bir hüküm vermek karmaşık bir iştir. Kemalist laiklik açıkça, Mardin'in dediği gibi "[dinî] kontrolü ortadan kaldırma"yı amaçlayan klerikalizm-karşıtı eğilimler sergiler. Mustafa Kemal ve siyasî müttefikleri, İslâm'ı "hem kamusal hem de özel hayattaki kontrol edici nüfuzunun önemli bir kısmından"

7 "Kesinlikle kişiye özel bir mesele," Lewis, "Islamic Revival in Turkey," 38; Lewis, *Emergence*, 412-13; Lewis, "Europe and Islam," 121. Weiker, "Turkey, the Middle East, and Islam," 27, 29-30; Weiker, *Modernization of Turkey*, 110. Lewis'in siyaset bilimi literatüründeki etkisi için bkz. örneğin bu konuda açıkça Lewis'i alıntılayan şu kitaplar: Ellen K. Trimberger, *Revolution From Above* (New Brunswick, N.J.: Transaction, 1978), s. 67-68; Mehmet, *Islamic Identity and Development*, s. 119. Lewis'i ayrıca şu eserlerle krş. Webster, *Turkey of Atatürk*, s. 229; ve Landau, "Introduction," *Atatürk and the Modernization of Turkey*, xii.

mahrum bırakmak için bilinçli bir mücadele yürütmüşlerdi. Ama yapılan reformların İslâm'ı parçalamaya, "onu resmî itibarını ortadan kaldırmaya ve halkın kolektif bilincinden çıkarma"ya ya da "dinin nüfuzunu kamusal hayattan neredeyse bütünüyle dışlayarak din görevlilerinin formel iktidarına temelli olarak son vermeye" -kurumsal gücünü yok etme kavramının ima ettiği bütün bu şeylere- çalışıp çalışmadığı *hâlâ* tartışmaya açıktır.[8]

Kurumsal gücünü yok etme açıklamasının, laikliği getirmek için siyasî iktidar kullanmayı çağrıştırması yararlıdır. Örneğin, 3 Mart 1924'te halifeliğin kaldırılması, Türkiye'de milliyetçiliğin yükselişinin karşı konulmaz bir sonucu değildir yalnızca. Halifeliğin kaldırılması, klerikalizm karşıtı Kemalistlerin, muhaliflerini, (Mustafa Kemal'in sonradan belirttiği gibi), Türkiye'nin diğer İslâm ülkeleri karşısındaki bağımsızlığını ve egemenliğini kısıtlamak için kullanılabileceğine inandıkları bir odak noktasından mahrum bırakarak, iktidarlarını pekiştirmeye çalıştıkları siyasî bir savaşta açılan ilk ateşlerden biriydi.[9]

Ancak, kurumsal gücünü yok etme İslâm'ın yerleşik statüsüne son vermeyi ve devlet içinde -din üzerindeki dindışı güçlerin kontrolüne olmasa bile, en azından dinin- kontrolüne son vermeyi gerektirirdi. Kontrol açıklamasına göre, Kemalist laiklik siyasetinde bunlar olmamıştır.

Halifeliğin ve onunla birlikte Şer'iye Vekaleti'nin kaldırılmasının ardından iki yeni kurum kurulmuştur: Diyanet İşleri Reisliği ve Evkaf Reisliği. Evkaf Reisliği dinî vakıflarla, camilerin bakımıyla ve 1931'den sonra da din adamlarının maaşlarının ödenmesiyle ilgileniyordu. Diyanet İşleri Reisliği ise Türk laik siyaseti içinde ihtilaf yaratmayı sürdürmektedir. Bu kurum,

---

8 "Hem kamusal hem de özel hayattaki...," Kohn, "Ten Years," s. 146; "onu resmî...," Tachau, *Turkey*, s. 27; krş. 30-31; "dinin nüfuzunu kamusal hayat...," Weiker, *Modernization*, s. 110-11. Krş. Dodd, *Politics and Government in Turkey*, s. 21; Sunar ve Sayarı, "Democracy in Turkey," s. 168-69.

9 Bkz. Berkes, *Development of Secularism in Turkey*, s. 450-51; Atatürk, *Speech*, s. 593-95; Toynbee, *Survey of International Affairs 1925*, s. 55-56; Zürcher, *Turkey*, s. 173-75; Dumont, "Origins," s. 38; Keyder, "Class and State," s. 210; Toprak, "State, Politics," s. 120.

yeni cumhuriyet devleti içindeki en üst dinî makam oldu. "Diyanet İşleri Reisi, başvekâletin inhası [başbakanın tebliği] üzerine reis-i cumhur tarafından tayin nasb" olunacaktı" ve başbakana bağlı olacaktı (4. Madde). "Din-i mübin-i İslâm'ın [yüce İslâm dininin]itikadât ve ibadâta dair bütün ahkâm ve mesalihin tedviri [işlerinin yürütülmesi] ve müessesât-i diniyenin [dinî kurumların] idaresi" Diyanet İşleri Reisliği'nin görevi olacaktı. Kanun ayrıca "Türkiye Cumhuriyeti memâliki dahilinde [topraklarında] bilcümle cevâmi ve mesacid-i şerifenin ve tekaya ve zevayanın [bütün cami ve mescitler ile tekke ve zaviyelerin] idaresine, imam, hatip, vaiz, şeyh, müezzin ve kayyımlar ve sair müstahdemînin [diğer görevlilerin] tayin ve azillerine Diyanet İşleri Reisi memurdur" diyordu (5. Madde). Müftülerin bağlı olduğu makam da Diyanet İşleri Reisliği olacaktı (madde 6). Diyanet İşleri'nin yükümlülükleri arasında, hutbeler dağıtmak, din eserlerini halkın kullanımı için çevirmek, notlamak ve yayımlamak da bulunuyordu.[10]

> Kısacası, halifeliğin kaldırılmasının ardından, "Türk millî projesine daha uygun olduğu düşünülen başka dinî kurumlar kurulmuştur. Başlangıçtaki tasarıma göre, bu kurumlar dini devletin içinde kontrol etmek amacıyla hükümetle rabıtalı olacaklardı. Toprak "İslâm teşkilâtı ve personelinin devletin maaşlı memurları haline geldiği"ne dikkat çekerek bu rabıtanın altını çizer. Allen, 1930'ların başlarında Diyanet'in dağıttığı hutbelerin "Allah'a ve Cumhuriyet yönetimine itaati teşvik edecek şekilde hazırlandığı"nı ileri sürmüştür. Kontrol boyutlarını ifade eden Mardin şöyle yazar: "Devlet dinî memuriyetler için verilen her türlü eğitimi ve bütün din görevlilerinin maaşlarını ve tayinlerini kontrol edebilsin diye reislikler başbakanlığa bağlanacaktı." Mardin ayrıca, Türkiye'deki "resmî İslâm"ın çok önemli bir kısmını, muhafaza edilmiş ve zaman-

10 Bkz. Reed, "Atatürk's Secularizing Legacy and the Continuing Vitality of Islam in Republican Turkey," s. 322, Diyanet İşleri Reisliği, 429 sayılı Şer'iye ve Evkaf ve Erkanıharbiye-i Umumiye Vekaletlerinin llgasına Dair Kanun'la kuruldu. Bu kanunun lngilizce metni için bkz. Toynbee, Survey, 572-74; Allen, *Turkish Transformation*, 176-77.

la kapsamları genişletilmiş olan bu ilişkilerin oluşturduğunu ileri sürer.[11]

Demek ki, kontrol açıklamasının bakış açısından, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığı, laiklik yoluyla İslâm'ın devletle ilişiğinin kesildiği yolundaki her türlü iddiayı çürüten bir kanıttır. Tam tersine, yeni devletin dinî kurumları, Keyder'in belirttiği gibi, büyük ölçüde "dinî hayatın bütün yönlerini yukarıdan kontrol edecek" şekilde "tasarlanmıştır". Mardin'in "laiklik Türkiye'de dinin resmî bir müessese halinden çıkarılmasından öte bir anlam taşıyordu" sözünün ardında bu dinamik yatar. Laiklik yorumcuları bu makamların statüsünü, örneğin Diyanet İşleri Başkanı'nın "sadece bir daire başkanı" olduğunu söyleyerek küçültmek isteyebilirler, ama bu kurumun içinde bulunduğu kontrol ilişkilerinin gerçekliğini görmezden gelemezler.[12]

KONTROL AÇIKLAMASININ SERİMLENİŞİ

Laikliğin neden dinin kurumsal gücünü yok etmekten öte ve kurumsal ayrılmadan daha sınırlı olduğunu anlamak için, literatürde kontrol olarak laiklik konusunda yapılmış olan açıklamalar yararlı olacaktır. Kontrol açıklamasının özü, laiklikle ilintilendirilen politika, pratik, ilişki ve kurumların, imparatorluk geçmişi için de geçerli olan devlet-din arasındaki bir dizi otorite ilişkisi içinde anlaşılması gerektiğidir. Bu ilişkilere damgasını vuran şey, devletin dinî kurumlar ve görevliler üzerindeki nihaî üstünlüğüydü. Türkiye'nin laiklik siyasetine ilişkin kontrol açıklamasına göre, milliyetçi ittifakın Kemalist-milliyetçi hizbi, kültürel, siyasî ve iktisadî değişme konusunda kendilerinin geliştirdiği "cumhuriyetçi-milliyetçi" projenin muhaliflerini bertaraf etmek, pasifize etmek ve bu muhaliflere

11 Toprak, "Islam and the Secularism in Turkey," 91; Allen, *Turkish Transformation*, 221 ve sonrası; Mardin, "Turkey, Islam, and Westernization," 179, 191; Mardin, "Religion in Modern Turkey," 287; krş. Sunar ve Toprak, "Islam in Politics," 426.

12 Keyder, "Class and State," 210; Mardin, "Religion and Secularism in Turkey," 191; Rustow, Turkey, 29.

boyun eğdirmek için öteden beri varolan, devletin din üzerindeki üstünlüğü anlayışını kullanmışlardır. Bu iki özellik -kurumsal bağlam ve Kemalist hizbin iktidar dürtüsü- laikliği kontrol olarak açıklamayı sağlayan çok önemli iki boyuttur. Kontrol açıklamasının üçüncü önemli bileşeni, CHP'nin izlediği siyasetin ve laiklik reformlarının yarattığı kültürel etkidir.

Kalıcı kurumsal otorite ilişkileri: Cumhuriyet rejimi, Osmanlı-Türk bağlamı içinde devlet ile din arasındaki kurumsal ilişkilerin meydana getirdiği kalıcı bir geleneği devralmış ve bu gelenekten kendi hedefleri için yararlanmıştır. Bu ilişkinin karakteristik özellikleri entegrasyon ve itaatti. Din devlete entegre olmuştu, ama dinî iktidar alanı üzerindeki egemenlik de dahil olmak üzere, nihaî egemenlik ve otorite Osmanlı saray bürokratlarına aitti. Entegrasyon, hiçbiri salt araçsallaştırma olarak görülmemesi gereken, birçok yoldan sağlanıyordu; hatta, bazıları Osmanlı İmparatorluğu'nu "muhtemelen gelmiş geçmiş en kusursuz İslâm devleti" olarak görürler. Ulema "devlet aygıtına entegre olmuştu." Kapsamlı mektep ve medrese sistemi içinde "eğitimi, adliyeyi ve idareyi kontrol ederken, devletin görevlileri olarak hareket ediyorlardı." Osmanlı saray bürokratları "kendi görevleri olarak, devletin korunmasını ve İslâm'ın yüceltilmesini görüyor"lardı. Padişahlar nesep yoluyla değil, Allah tarafından seçilmiş oldukları iddiasıyla halife unvanını almışlar, ordularına "İslâm'ın askerleri" adını vermişler, şeriatın uygulanmasını sağlamışlar ve kanun çıkarırken fetvası istenecek şeyhülislam atamışlardı. İslâm'ın ve Osmanlı iktidarının bu entegrasyonu "'din ve devlet' (din ü devlet) formülünde ifadesini bulmuştu."[13]

---

13 "Gelmiş geçmiş.....devleti," Kemal Karpat, "Presidential Address -MESA 1985: Remarks on MESA and Nation and Nationality in the Middle East," *Middle East Studies Association Bulletin* 20 (1986): 9-10; "devlet aygıtı...," Mardin, "Religion and Secularism," 194; "kendi görevleri... görüyorlardı" ve "din ü devlet" Mardin, "Religion and Politics in Modern Turkey," 139. Osmanlı padişahları, I. Selim'in Mısır'ı 1517'de fethetmesinden sonra halifelik iddiasında bulunmaya başladılar. Ayrıca bkz. İnalcık, "Nature of Traditional Society"; Heper, *State Tradition and Turkey*, s. 24-27; Keyder, "Class and State," s. 207; Mardin, "Power, Civil Society, and Culture in the Ottoman Empire."

Yine de, yapısal olarak egemen olan İslâm değil, Osmanlı hanedanı idi. İlişkinin özü her zaman -kurumsal olarak ve meşruiyet açısından bu ikisi arasında "organik" bir ilişki olsa bile- "devletin bekâsı" idi, dinin bekâsı değil. "Devletin, dinin gelişmesi için gerekli olduğu anlamında, din karşısında bir önceliği vardı." Osmanlılar zorunluluk hallerinde, irade ve emirlerle şeriat hukukunun dışında kendilerine özgü bir örfî hukuk da geliştirmişlerdi. "Din kurumlarının mensupları padişah tarafından tayin ediliyor ve görevden alınabiliyordu" ve fetvalar patrimonyal yönetimde zımnî ve alenî etkilere tâbiydi. Kısacası, "Osmanlı yönetiminde İslâm devlet karşısında hiçbir zaman özerk bir güç ya da iktidar odağı olmamıştır."[14]

Bu ilişkiyi, toplum üzerindeki devlet hegemonyasının yanı sıra, muazzam bir yapısal örgütlenme de tanımlıyordu. Nitekim devletin önceliği geleneği sayesindedir ki "Tanzimat döneminin Osmanlı devlet adamları hiç çekinmeden, Fransız Medenî Kanunu'nu Türkçe'ye çevirmeyi düşünebilmişlerdir." Yeni laik cumhuriyet bu konumdan, kendi devlet yapısını tanımlamak için yeni yasalar yürürlüğe koyarak yararlanmıştır. Örneğin, 1926'da "neredeyse bütünüyle 1889 tarihli İtalyan Ceza Kanunu'na dayanan" yeni bir Ceza Kanunu kabul edilmiştir. Laiklik politikaları açısından son derece önemli bir adım atılarak, neredeyse bütünüyle İsviçre Medenî Kanunu'na dayanan yeni bir Medenî Kanun kabul edilmiştir (4 Ekim 1926).[15]

Laikliği "kontrol" olarak gören yorumcular, sık sık devletin din üzerindeki önceliğini zikreder ve "iktidar sistemindeki ve devlet ile toplum arasındaki ilişkilerin oluşturduğu bütün sistemdeki" sürekliliğin laikliğin yapısal bir dayanağı olduğunu belirtirler. Dolayısıyla, bağımsız bir Osmanlı-İslâmî din kuru-

14 Bkz. Mardin, "Religion and Secularism," s. 194; Mardin, "Religion and Politics," s. 139; Heper, *State Tradition*, s. 24-27. Bunun teokratik bir ilişki olarak görülmesi gerekip gerekmediği konusunda bir tartışma vardır. Bu ilişkinin teokratik olduğunu ileri süren Karpat, *Turkey's Politics*, 288 ve Lewis, *Emergence*, 212 ile örneğin, Rustow, "Middle East," 174'ü krş.

15 "Tanzimat dönemi....düşünebilmişlerdir," Mardin, *Religion and Social Change in Turkey*, 18; "neredeyse bütünüyle...," F. Gölcüklü, "Criminal Law," Ansay, *Introduction to Turkish Law*, s. 179.

mu olmayınca, devletin kontrolünü eline alan cumhuriyetçi milliyetçilerin, Türkiye'nin devlet yapılarını, Batı'daki "kilise-devlet" ayrımında olduğu gibi sekülerleştirdikleri pek söylenemez.[16] Yeni *kurumsal* ilişki, İlkay Sunar ile Sabri Sayarı'nın kullandıkları, yeni rejimin geleneksel iktidar ilişkilerini kullanmaya duyduğu ilgiyi yansıtan "devlet-egemen tek parti otoritarizmi" ifadesiyle daha iyi betimlenir. Hawthorne'un "çerçeveler" kavramına başvuracak olursak, Kemalistler tarafından ele geçirilen siyasî alana damgasını vuran şey, devlet hegemonyasıydı ve bu yapısal ilişki, devlet iktidarı el değiştirdikten sonra yeniden tanımlanmış olmasına rağmen, temelden değişmiş değildi. Kemalistlerin kurduğu devlet-toplum ilişkisi, parti-egemen devlet otoritarizmi terimiyle belki daha da iyi betimlenebilir. Aslında, Kemalistler için Türkiye'de laikliğin önkoşullarından biri, devletteki hegemonik konumu kendilerinin ele geçirmesiydi.

Yani, din üzerindeki devlet hegemonyası geleneği, ayrılma ve kurumsal gücünü yok etme açıklamalarının (buna dinin özelleşmesini de ekleyebiliriz) laikliğin gerçekleştiği yapısal siyasî iktidar çerçevesini kavramakta yetersiz kalmasının nedenlerinden biridir. Sekülarizmin siyasî ve dinî alanları birbirinden ayırma yoluyla gerçekleştirilecek yapısal bir farklılaşma olmasını bekleyen modernleşme önyargıları (Gadamer), Kemalist imkânları biçimlendirmiş olan kurumsal iktidar çerçevesini yeterince kavrayamaz. Kontrol açıklamasını savunanlar, mevcut kurumsal koşullar yüzünden, laiklik yorumcularının, (ortada modernliği alanlar arasındaki farklılaşmanın sürmesiyle özdeşleştirme yönünde -belki de Robinson'un gördüğü gibi bir "liberal evrim" görme yönünde- bir eğilim olmasına rağmen), "ayrılmayla değil, kontrolle karşılaşmayı beklemeleri" gerektiğini ileri sürerler; Türkiye yorumcuları "aşkın bir devlet hegemonyası" ile karşılaşmayı beklemelidirler.[17] Kemalistlerin devletin kendisini kontrol etmek için siyasî iktidarı ele

16 "İktidar sistemi...," Sunar ve Sayarı, "Democracy in Turkey, 3 169; "Türkiye'nin....söylenemez," Berkes, *Development*, s. 480.

17 Bkz. Robinson, "Lesson of Turkey," s. 424-38; Heper, *State Tradition*, s. 87-88.

geçirme istekleri, bu hâlâ tamamlanmamış resmin bir başka özelliğidir.

Siyasî savaş: Kurumsal koşulların ötesinde, kontrol açıklaması, dikkatimizi, zirvesine laiklik siyasetiyle ulaşan siyasî mücadeleyi incelemeye yöneltir. Laikliği ve kontrol açıklamasını tam olarak anlayabilmek için, yapısal arka planın ötesine geçip onu biçimleyen iktidar siyasetine bakmamız gerekir. Özellikle de, İstiklâl Savaşı'ndan sonra yeni kurulan Türk devleti üzerinde kontrolü ele geçirmek için verilen ve milliyetçi hareket içinde liderliğini Mustafa Kemal'in yaptığı hizbin, iktidarını pekiştirip kendi modernlik anlayışını (buna İslâm ile siyaset arasındaki ilişkiye dair anlayışı da dahildir) uygulamaya geçirmesiyle sonuçlanmış olan mücadeleyi ele almamız gerekir.[18]

Millî mücadele: Türkiye Cumhuriyeti anayasasında 1937'ye kadar laiklik ilkesinin yer almadığı unutulmamalıdır. Son Osmanlı padişahının İngiliz donanmasının himayesinde İstanbul'u terk ettiği 1922 yılı ile 1928 yılı arasında, cumhuriyet anayasası, devletin dininin İslâm olduğunu (2. Madde) ve devletin şeriatı uyguladığını (26. Madde) ilan etmiştir. Osmanlı Mecellesi ile şeriatın yerine değiştirilmiş bir İsviçre Medenî Kanunu'nun geçirildiği 1926'ya gelindiğinde şeriat artık resmen uygulanmıyordu. 10 Nisan 1928'de "devletin dinî" ibaresi çıkarıldığında bile, anayasada laiklik yer almıyordu.[19]

---

18 Bu ve bundan sonraki kısımda Kemalist tek parti dönemini konu alan şu iki çalışmada geniş yer verilen belgelerden yola çıktım: Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)* ve Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları*. Her iki çalışma da tek parti dönemi hakkındaki literatüre yapılmış özgün katkılardır. Genellikle yalnızca bu çalışmalarda aktarılan özgün belgeleri alıntıladım.

19 Krş. "1923'te laik Türk cumhuriyetinin kurulması...," (Sunar ve Sayarı, "Democracy in Turkey," 168-69) ve "Eşitlik yönünde bir başka adım da, 1924 Anayasasında devletin dininin İslâm olduğunu belirten maddenin yerine... dinle devleti birbirinden ayıran ve Türkiye Cumhuriyeti'nin laik bir devlet olduğunu ilan eden maddelerin konduğu 1928 tarihinde atıldı" (Stanford H. ve Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cilt 2 [Londra: Cambridge University Press, 1977], s. 378).

Laiklik anayasaya 5 Şubat 1937'de, 3115 sayılı yasayla yerleştirildi. Günümüzdeki tartışmalarda bu noktanın ne kadar önemli olduğu konusunda bkz. Feride Acar, "The True Path Party, 1983-1989," Heper ve Landau, *Political*

Laiklik teriminin "resmen" ilk kez "1927 Teşrinievvel Cümhuriyet Halk Fırkası Kongresinde İttifakla Kabul Edilen Umumi Reis Gazi Mustafa Kemal Hazretlerinin Program Beyannameleri" metninde geçmiş olması manidardır. Bu belgede, parti "Cümhuriyetçi, lâyık, halkçı ve milliyetçi" olduğunu ilan etmektedir.[20]

Bu parti -partinin üyelerine ve sonraki varislerine genellikle Kemalistler, bunların ideolojilerine de Kemalizm adı verilir-, bir temsil heyetinin seçilmiş başkanı olan Mustafa Kemal'in liderliğinde önde gelen İttihat ve Terakki mensupları tarafından "Saltanatı, Hilafeti ve vatanın bölünmez bütünlüğünü yabancı baskılara karşı korumak" amacıyla kurulmuş ve örgütlenmiş olan, ülkenin çeşitli yerlerinde ortaya çıkmış millî bağımsızlık hareketlerinin meydana getirdiği bir koalisyon sonucu ortaya çıkmıştır. İngilizlerin İstanbul'u işgal edip önde gelen milliyetçileri tutuklamaları (15-16 Mart 1920), Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nın dağıtılması (son oturum, 19 Mart; 11 Nisan'da padişah tarafından resmen lağvedildi), Sèvres Anlaşması'nda Türkiye için öngörülen siyasî ve topraklarla ilgili planlar ve padişahın hem Mustafa Kemal'i hem de Anadolu'daki hareketi mahkûm etmesi, 2 Ocak 1920 tarihli Misak-ı Millî'nin 1. maddesinde ilan edildiği üzere, millî hakimiyeti savunmaya yönelik bir Millî Mücadele'nin başlamasına yol açtı.[21]

Parties and Democracy in Turkey, 198. Saltanatı kaldıran 1 Kasım 1922 tarihli kararda, "Türk devletinin hakimiyeti"ne dayalı olacak ve "Osmanlı Hanedanına mensup bir şahıs tarafından işgal edilecek" halifeliğe (Vahidettin'in kuzeni Abdülmecid) bir rol tanınıyordu (İngilizce metin için bkz. Toynbee, *Survey*, 50-51).

20 Cümhuriyet Halk Fırkası, Halk Fırkası adıyla 9 Eylül 1923'te kuruldu. Cümhuriyet kelimesi 10 Kasım 1924'te eklendi. Sonraları ilk terim Cumhuriyet şeklinde yazılmaya başlandı. CHF, 9 Mayıs 1935'te Arapça kökenli fırka kelimesinin yerine Fransızca kökenli parti kelimesini benimseyerek adını Cümhuriyet Halk Partisi olarak değiştirdi. Bu paragrafta alıntılanan metin şurada bulunabilir: Tunçay, *Tek parti Yönetimi*, s. 394.

21 Mustafa Kemal 19 Mart'ta, Osmanlı Meclis-i Mebusan'ının son kez toplandığı günden bir gün sonra bir toplantı çağrısı yapmıştır. "Millet" terimi katı anlamıyla laik bir terim olarak görülmemelidir. Bu terim, miliyetçi bir söylem içine dahil edilmeden önce, çokdinli Osmanlı ortamında "dinî cemaat" anlamına geliyordu. Tunçay (*Tek parti Yönetimi*, 30n.6), "millet"in seferberlik ortamında

Mücadelenin dili, daha önceki birçok mücadele gibi, İslâmî bir lehçeyle kurulmuştu. Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM), Ankara'da 23 Nisan 1920'de, Hacı Bayram Camii'nde okunan ezanla açılmış; Ankara müftüsü "Halifeliği esaretten kurtarmak için her şeyin yapılması" gerektiğini vaze-

---

böyle dinî-millî bir boyut taşıdığını Atatürk'ün kendisinin de kabul ettiğini gösteren bir alıntıya yer verir.

Sèvres Antlaşması, kalan Osmanlı topraklarını, İngiliz, Yunan, İtalyan, Fransız ve bütün bunlara boyun eğen Osmanlı devletleri arasında paylaştırmıştı. Yunanistan İzmir, Trakya ve Ege adaları üzerinde, İtalyanlarsa On İki Ada ve Rodos üzerinde bir manda kazanmışlardı. Anlaşmada ayrıca Erzurum, Bitlis ve Trabzon'u kapsayan bağımsız bir Ermenistan tanınıyor ve Kürdistan'da bir plebisit yapılması öngörülüyordu. Ermenistan'ın nihaî sınırları ABD başkanı tarafından tayin edilecekti. Osmanlı Devleti antlaşmayı 10 Ağustos 1920'de imzaladı.

Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk-u Milliye Cemiyeti, 1919'da, başkanlığını Mustafa Kemal'in yaptığı Sivas Kongresi'nde (4-11 Eylül) kuruldu. Mustafa Kemal ve İttihat ve Terakki'nin bazı üyeleri 1919 Haziran'ında, altyapısı İstanbul'u terk etmeden önce İttihat ve Terakki yönetimi tarafından hazırlanmış olan milliyetçi bir direniş hareketini koordine etmeye başlamışlardı (bkz. Zürcher, *Turkey*). Milliyetçilerin hedefi Erzurum Kongresi'nde (23 Temmuz-6 Ağustos 1919) hazırlanan Misak-ı Millî ile onaylandı ve 13 Eylül'de Sivas'ta dış güçlere, Anadolu'da yeni bir egemen güç olduğu işareti verildi. Misak-ı Millî, milliyetçilerin hakimiyeti altındaki Osmanlı Meclis-i Mebusan'ında (Milliyetçiler Ekim 1919 seçimlerinde zafer kazanmışlardı), İngilizlerin İstanbul'u işgalinden üç ay önce 28 Ocak 1920'de onaylandı. Sivas Kongresi yabancı işgaline ve Ermenistan devletinin kurulmasına karşı olduğunu ilan etti. Bu kongre, Yunanistan'ın Paris Barış Konferansı'nda (Şubat) İzmir üzerinde resmen hak iddia etmesinden hemen sonra ve Osmanlı hükümetinin (7 Mart'ta resmiyet kazanan) işgal kuvvetleriyle işbirliği yapmaya başlamasına tepki olarak Şarkî Anadolu Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin kurulması (3 Mart, Erzurum) sayesinde yapılabilmişti. 29 Mart'ta İtalyanlar Antalya'ya çıktılar. 15 Mayıs'ta Yunanlılar, İngiliz ve Amerikan deniz kuvvetlerinin koruması altında İzmir'e çıktılar. Yunanlılarla Türkler arasındaki ilk silahlı çatışmalar, 25 Mayıs'ta Aydın'ın batısında yaşandı.

Padişah, 8 Temmuz 1920'de Mustafa Kemal'i memuriyetten azlettikten sonra, Mustafa Kemal'in Amasya'daki faaliyetlerinin hemen ardından, 11 Temmuz'da onu kanun kaçağı ilan etti. Padişah, 11 Nisan 1920'de ise Şeyhülislam'a "milliyetçileri dinî bütün her Müslümanın öldürmesi vacip adi asilerden oluşan bir çete ilan eden" bir fetva çıkarttırdı (Rustow, "Politics and Islam," 75). Rustow bunun "gerçek bir dönüm noktası -dinî bir geçmiş ile seküler gelecek arasındaki sınır çizgisi" olduğunu düşünür. "Birçok generali ve bakanı gibi" padişah da Ankara'ya kaçıp direniş hareketinin başına geçseydi," mücadelenin sonucu farklı bir siyasî biçim alabilirdi (77). Padişah, Anadolu'daki meclisin kurulmasından kısa bir süre sonra, 24 Mayıs'ta Mustafa Kemal'i ölüme mahkûm etti.

den bir karşı fetva çıkarmıştı. TBMM "dinin siyasî gayelerle suistimali"ni yasaklayan bir Hıyanet-i Vataniyye Kanunu (29 Nisan 1920) çıkardı. 1920 Temmuz'unda, Bediüzzaman Said Nursi gibi dinî ileri gelenlerin de katıldığı Sivas Kongresi mücadeleye verilen desteği onaylıyor ve halkı "kâfir işgalciler"i atarak "İslâm mülkünü kurtarmak" üzere seferber etmeye yardımcı oluyordu. Savaşta ölenlere *şehit* payesi veriliyordu; 19 Eylül 1921'de, muzaffer komutan Mustafa Kemal'e de tarihsel olarak en cesur Osmanlı savaş kahramanlarına verilmiş olan *Gazi* unvanı verilmişti; bu terimlerin her ikisi de İslâmî bir mücadele kavrayışı içinde anlam kazanıyorlardı. Millî Mücadele'nin, Osmanlı vatanseverlerinin İslâm'ı kurtarmak için verdiği bir mücadele olma hüviyeti o kadar güçlüydü ki, 1922 Ekim'inde savaş sona erdiğinde "artık birçok kişi aynı anda hem Saltanatın kaldırılabileceğine hem de özünde İslâmî bir karakter taşıyan bir meşrutiyetin muhafaza edilebileceğine inanıyordu."[22]

Ama gerçekte millî koalisyon içinde, yeni devletin yapısına ve amaçlarına ilişkin olarak derinden farklı anlayışlar söz konusuydu. Özellikle Türk milliyetçiliği ile İslâm arasındaki ilişki hakkında, siyasî hakimiyet biçiminin ne olacağı hakkında henüz bir karara varılmış değildi.Türkiye'nin yeni anayasal yönetim tarzı üzerinde mücadele eden birçok grup arasında, TBMM içinde modern Türk hakimiyet biçiminin kavramsal temellerini tartışan iki grup çıktı. Bütün yönelimleri ifade etmek güç olsa da -kendi içlerinde de farklılıklar taşıyan laikler, Batıcılar ve İslâmcılar söz konusuydu- bu gruplaşmalar, çeşitli siyasî gelişmeler yaşanırken TBMM içinde ortaya çıkan genel

22 "Hilafeti esaretten...," Rustow, "Politics and Islam," s. 76; "dinin...suistimali," aktaran Lewis, *Emergence*, s. 412; "kafir...kurtarmak," Atatürk, *Speech*, s. 363; "artık birçok kişi...," Ahmad, "Politics and Islam," s. 6. Ayrıca bkz. Earle, "New Constitutions," s. 80-81; Allen, *Turkish Transformation*, s. 172; Stirling, "Religious Change," s. 400; Mardin, "Religion and Secularism," s. 209; Mardin, "Turkey, Islam," s. 94-95; Mardin, *Religion and Social Change*, 3-4; Karpat, "Military Interventions: Army-Civilian Relations in Turkey before and after 1980," Heper, *State, Democracy, and the Military*, s. 153; Toprak, *Islam and Political Development*, s. 64-65; Lewis, "Europe and Islam," s. 119-20.

eğilimleri yeterince temsil etmektedir. Enver Paşa'nın liderliğini yaptığı bir grup ve millî hareketin diğer "solcu" ve yerel özgürlük-odaklı muhalifleri gibi dışarıda kalan başka gruplar da vardı. Gittikçe Mustafa Kemal'in ve onun yerel destekçilerinin hakimiyeti altına giren TBMM, bu muhalefeti bastırmak amacıyla 31 Temmuz 1923'te bir yasa çıkartarak, "millete karşı cürüm" işleyenleri yerinde idam etme yetkisi verilmiş olan İstiklâl Mahkemeleri'ni kurdu.

"Birinci Grup" Mustafa Kemal tarafından başlangıçta Müdafaa-i Hukuk Grubu adıyla kurulmuştu. Bu isim, Kemal'in kendi grubunu millî hareketin meşru halefi gösterme çabasını yansıtıyordu. Bu grubun üyelerinin çoğu, Mustafa Kemal gibi, Osmanlı Devleti'nin modernleşme çabalarına girişiği Tanzimat döneminde, asker ve devlet memuru yetiştirmek üzere kurulan okullarda okumuşlardı ve İttihat ve Terakki döneminde bu okulların yenileri açılmıştı. İdeolojik olarak, Türk milliyetçiliğinin, milletin "inkıraz"ından "yozlaşmış" İslâm'ı sorumlu tutan ve bilimi "hayatta en hakiki mürşit" olarak gören yarı pozitivist bir versiyonuna da bağlıydılar. Dolayısıyla, Mustafa Kemal'in söylediği üzere, Türk milletini "muasır medeniyet" seviyesine çıkaracak uzak erimli bir siyasî ve kültürel dönüşümü vesayetçi bir biçimde gerçekleştirmek için devlet kurumlarını kullanmaya çalışıyorlardı.[23]

---

23 Bkz. Atatürk, *Speech*, s. 41, 336. Birinci Grup, Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk-u Milliye Grubu, önceki milliyetçi hareketin tutumunu miras almaya çalışıyordu. Bu arada, Birinci Grup'un mecliste kurulmuş olan ilk grup olmadığını da belirtmekte fayda vardır (Tunçay, *Tek parti Yönetimi*, 42). Ondan önce, örneğin, Mustafa Kemal'in SSCB ile girdiği malî ve siyasî ilişkilerden endişelenen gelenekçiler tarafından Muhafaza-i Mukaddesat Cemiyeti kurulmuştu (Zürcher, *Turkey*, 166). Birinci Grup ve onu takip eden Cumhuriyet Halk Fırkası hem İngilizce literatüründe hem de Türk tarihyazımında "pragmatik" olarak ün salmıştır (Lerner ve Robinson, "Swords and Ploughshares," s. 32). Szyliowicz Atatürk'ü "her şeyden önce ideolojik olmayan bir pragmatist" olarak adlandırır; Szyliowicz, "Elites and Modernization," s. 30, krş. Atatürk, *Speech*, s. 336. Bu görüş birbiriyle bağlantılı en az iki kaynağın sonucudur. Bunlardan birincisi, aktörlerin kendilerine ilişkin tanımlarını sorgusuz sualsiz kabul etmektir. "Pragmatizm," diye yazar Birtek, "CHF'nin de kendine ilişkin gözde tanımıydı" ("Turkish Adventures," s. 126). İkincisi ise, yeni rejimin açıkça belirttiği bilimsel hedeflerine ayrıcalıklı bir statü tanırken, bu hedefle-

"İkinci Grup", Mustafa Kemal ve Birinci Grup'un bütün millet adına konuşma iddiasına doğrudan muhalefet amacıyla kurulmuştu. Farklı ideolojik eğilimlerden meydana gelen İkinci Grup, Mustafa Kemal'in dar bir çevreye ve bizzat kendi şahsına dayanarak karar almaya başlamasından sonra ortaya çıktı. İkinci Grup'un üyeleri, örneğin, cumhuriyeti ilan etme kararının Meclis'te değil de -İkinci Grup üyeleri kent dışındayken- Mustafa Kemal'in partisinin bir toplantısında alınmasına karşı çıkmışlardı. Bu grubun üyeleri arasında, bazıları daha katı bir meşrutî yönetimden ve daha fazla siyasî ve iktisadî hürriyetten yana olan, bazıları meşrutiyet öncesi Osmanlı geçmişini ve ulemanın egemen olduğu bir meclisi savunan eski İttihat ve Terakki üyeleri vardı. Birçok açıklamada, bu grubun TBMM'de azalan nüfuzunun halkın çoğunluğunun onları desteklemesiyle dengelendiği söylenir. Benim açıklamam açısından özellikle önemli olan şeyse, bu grubun İslâm'ın "ilme muhalif olmadığı" ve siyasî ve kültürel reformların Türkiye'nin İslâmî geleneklerine saygı gösterilerek yapılması gerektiği görüşünü savunmasıdır. Bu grubun üyeleri, Birinci Grup'un yaptığı eleştirilere karşı, değişimin aleyhinde olduklarını reddetmiş ve "millî ruh"a bağlılıklarını ilan etmişlerdir.[24]

---

rin bile Türk milliyetçi tezinin (olası birçok eklemleniş biçimi arasından) belli bir eklemlenişiyle sınırlanmış olduğunu gözden kaçırmaktı. Kemalizmin ideolojik olmadığı söylenemez ve pragmatizmin de içinde doğduğu ideolojik bağlama göre değerlendirilmesi gerekir. Krş. Parla, *Resmî Kaynaklar*; Parla Kemalizmin nesnelci iddialarının, bir "Üçüncü Yol" ideolojisi olma statüsünü gizlediğini ileri sürer.

Bu grubun tarihsel kökeni hakkında bkz. Berkes, "Historical Background of Turkish Secularism," 62; Chambers, "Ottoman Ulema and the Tanzimat," 36; Mardin, *Genesis* ve "Religion and Secularism," 195-96.

24 Bkz. Karpat, "The Republican People's Party, 1923-1945," s. 46. Mustafa Kemal'in otoriter eğilimlerine yönelik eleştiriler için bkz. Zürcher, *Turkey*, s. 166. Bu gruba verilen destek için bkz. Shaw, *History*, s. 360-63; Karpat, *Turkey's Politics*, s. 36 ve sonrası; Frey, *Turkish Political Elite*, s. 376-77; Rustow, "Politics and Islam," s. 76 ve sonrası; Atatürk, *Speech*, s. 504 ve sonrası; Berkes, *Development*, s. 448 ve sonrası. İncelememiz açısından önemli olan bir nokta da, 1920'de TBMM'nin üyelerinin dörtte birinin din görevlisi olmasıdır (Frey, *Turkish Political Elite*; Rustow, "Politics and Islam"; Lewis, *Emergence*; Toprak, *Islam and Political Development*, s. 64-65). Bu rakam 1923'te yüzde 7'ye, 1927'de ise yüzde 3'e inmiştir.

İkinci Grup'un bazı kesimleri Mustafa Kemal'in yönetimi sırasında iki kez siyasî parti kurmuşlardır. Ancak hem lider kadrosu "millî mücadelede neredeyse Mustafa Kemal kadar önemli bir rol oynamış olan" Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (Bundan sonra TCF olarak anılacak; 17 Kasım 1924'te kuruldu) hem de "toplumsal arka planı açısından CHF'den pek farklı olmayan" Serbest Cumhuriyet Fırkası (bundan sonra SCF olarak anılacak; 12 Ağustos 1930'da kuruldu), muhalefeti iktidar partisi üzerinde ve Mustafa Kemal'in gittikçe kişiselleşen yönetimi üzerinde odaklama konusunda başarılı olma talihsizliğine uğramışlardı. TCF, kuruluşunun üzerinden daha yedi ay geçmeden, 1925'teki Kürt isyanları sırasında kurulmuş olan İstiklâl Mahkemeleri tarafından "irtica"yı teşvik etmekle suçlanarak (aralarında basın mensuplarının da olduğu diğer muhalefet biçimleriyle birlikte) lağvedildi. SCF ise, Mustafa Kemal ve CHF'nin muhalefet partilerinin kendi iktidarlarına yönelttiği meydan okumanın büyüdüğünü hissettiği 1930'da sıkı bir kontrol altında gerçekleşen seçime karşı çıkınca vatan hainliği ile suçlanınca, bizzat kendi lider kadroları tarafından lağvedildi. 1926'da Mustafa Kemal'e yönelik bir suikast planı ortaya çıkarıldıktan sonra (15 Haziran), TCF'nin liderleri yargılandı. Bazıları hapse atıldı; yedisi idam edildi. Rustow'un işaret ettiği üzere, "bu insanların sadece birkaç tanesinin suikasttten önceden haberi olmuştu"; "Terakkiperver Fırka'nın Kürt ayaklanmasını teşvik ettiği yolundaki suçlamalar bundan bile temelsiz"di. Bunlar, yaşama kabiliyetini haiz bir siyasî muhalefeti tasfiye etme amaçlı hamlelerdi.[25]

TCF ile SCF'nin kapatılması, Kemalistlerin devletin yöne-

25 "Millî mücadelede...," Ahmad, "Politics and Islam," s. 72; "toplumsal mükte-sebat...," Özbudun, *Social Change and Political Participation in Turkey*, 41-42 ve Frey, *Turkish Political Elite*, 342-43; "bu insanların...," Rustow, "Atatürk as a Founder of a State," *Daedalus* 97 (Yaz 1968): 805. SCF'nin kapatılması hakkında bkz. Toprak, *Islam and Political Development*, s. 74-75; Ahmad, *Turkish Experiment in Democracy, 1950-1975*, s. 66-79; Özbudun, *Social Change*, s. 134; Rustow. "The Near East," s. 408; Keyder, "Political Economy of Turkish Democracy," *New Left Review*, no. 115 (Mayıs-Haziran, 1979); Frey, *Turkish Political Elite*, s. 332-35; Atatürk, *Speech*, s. 718-21; Lewis, *Emergence*, 255.

tim merkezinde herhangi bir muhalefete tahammül göstermeyeceklerini kanıtlarken, rejimin Kürt isyanına ve Kubilay (ya da Menemen) olayına (1930-31) verdiği sert tepki de çevredeki rakiplerini ortadan kaldırmaya kararlı olduğunu gösteriyordu. Tarikatlardaki cemaat örgütlenmesi ve otorite ilişkilerinin teşvik ettiği her iki isyan da büyük ölçüde İslâmî bir lehçe ile oluşturulmuştu.[26]

Aslında, tarikat liderleri gibi, "Kemalistler de Kürt isyanında dinin taşıdığı önemin ve halk İslâmı'nın kitlelerin hayatında oynadığı hayatî rolün farkındaydılar." Bütün bunlara, sıkıyönetim ilan edip muhaliflerini ezmek için büyük bir güç elde ederek cevap verdiler. Onlara bu gücü veren Takrir-i Sükûn Kanunu, bu arada, İstiklâl Mahkemeleri'nin rejim düşmanlarını Meclis'in onayını almaksızın idam etme yetkisini de yeniliyordu. 1925 Haziran'ında, TCF lağvedildi ve isyan bastırıldı. İsyanın düşünsel ve askerî liderlerinden bazıları asıldı; altı ay sonra da (30 Kasım) bütün tarikatlar kanundışı ilan edilerek, tarikatların toplanma yerleri (tekke ve zaviyeler) ve aralarında türbelerin de bulunduğu diğer kutsal mekânlar kapatıldı.[27]

Kubilay olayının ardından da benzer bir tepki gösterildi. Bu olay -gerçekten de vahşi bir protesto eylemiydi- resmî görevliler tarafından eşi olmayan bir olay gibi görüldü, çünkü Kemalist hizbe, Mustafa Kemal'in geniş kitleler tarafından bir kurtarıcı gibi görüldüğünün zannedildiği Batı Anadolu'da "vahşi mürteciler"in ne kadar güçlü olduğunu göstermişti. Sıkıyönetim ilan edilmesinin ardından Türk millî projesine ilişkin Kemalist görüşü yaymak amacıyla bir dizi yeni kurumsal reform

---

26 Merkez/çevre terimlerini Mardin, "Center-Periphery Relations: The Key to Turkish Politics?" adlı yazısından aldım. Kürt isyanının genelde, hem dinî hem de milliyetçi anlam boyutları tarafından karmaşık bir biçimde oluşturulmuş olduğu düşünülür (bu konuda bkz. Martin van Bruinessen'in çalışması).

27 Ahmad, "Politics and Democracy," s. 6-7; Ahmad, *Turkish Experiment*, 71-78. 21 Şubat'ta ilan edilen sıkıyönetim başlangıçta TCF tarafından desteklendi ve 23 Aralık 1927'ye kadar yürürlükte kaldı. Takrir-i Sükûn Kanunu 4 Mart 1925'te kabul edildi; TCF'nin karşı çıktığı bu kanun 1929 Mart'ına kadar yürürlükte kaldı. Halk İslâm'ı kurumları, 677 sayılı yasayla, 30 Kasım 1925'te kapatıldı.

yapıldı. Doğrudan doğruya bu olaya tepki olarak olmasa da, kesinlikle "millet inşa etme" çabalarının bir parçası olarak, rejim 1932'de kırsal bölgelerdeki kentlerde Halk Evleri, köylerde de Halk Odaları açtı. Bu kurumlar başarısız olmuş Türk Ocakları'nın halefleriydi. Kemalistler bu kurumları, bir toplumsal buluşma yeri olarak bölge camilerinin birer ikamesi ve Türk millî projesine ilişkin kendi görüşlerini yayacakları forumlar olarak görüyorlardı. Kontrol açıklamasına göre, bu mekânların tek bir amacı vardı: "Batı kalıbına uygun kültürü yaymak." Bu açıklamalarda kültürel kontrolün nasıl görüldüğü sorununa birazdan döneceğim.[28]

Kemalist otoritarizm tarafından yaratılan, çatlak seslerin gittikçe bastırıldığı, gergin atmosferde, CHF kendini kasıtlı olarak, karizmatik başkanı Gazi Mustafa Kemal Hazretleri liderliğindeki bir kadro partisi olarak oluşturdu. (Mustafa Kemal'in yönetimi altında tamamen birleşmiş olan TBMM ona "Atatürk" soyadını 26 Kasım 1934'te vermiştir.) Kemalistler kendi modernleşme anlayışlarını yürürlüğe koymak için bu akışkan ortamda kendilerine -gerekirse zorla- yeni bir "meşruiyet" yaratmaları gerektiğine inanıyorlardı. "Türk devriminin özü", diye yazar Özbudun, "saldırıya açık yönlerini genişletip pekiştirerek... olası her türlü meydan okumaya karşı güvenli kılma üzerinde yoğunlaşmış olmasıdır." Mustafa Kemal ve partinin halkla ilişkiler görevlileri hem bu yeni meşruiyeti hem de bunun gerektireceği formel Türk vatandaşlığı kavramını tanımlamak için Mustafa Kemal'in karizmatik imgesini ve bulabilecekleri ya da yaratabilecekleri tüm kurumları harekete geçiriyorlardı. Özbudun, CHF'nin Kemalizmin altı okunun -temel ideolojik eğilimlerinin- tamamını "devleti (ya da merkezi) güçlendirmenin" -yani, CHF'nin devlet üzerindeki kontrolünü güçlendirmenin "bir aracı" olarak gördüğünü söylerken, kontrol açıklamasının özünü ifade etmektedir. Laikliğe ilişkin

28 Mardin, "Religion and Politics," 207. Sıkıyönetim 1 Ocak 1931'de ilan edildi ve 8 Mart 1931'e kadar sürdü. İdeolojik çabaların hızlanması konusunda bkz. Lewis, *Emergence*, s. 382-83; Karpat, "Republican People's Party," s. 52, 63; Szyliowicz, "Elites and Modernization," s. 38-39.

kontrol açıklamasının özünde bu siyasî iktidar dinamiği bulunmaktadır.[29]

KEMALİSTLERİN TEMEL REFORMLARA BAKIŞI

Mustafa Kemal, 1927 Ekim'inde altı gün ve yaklaşık kırk saat süren *Nutuk*'unda, CHF'nin mücadelesine yön veren niyet ve amaçlar konusunda kendi açıklamasını sunmuştur. İngilizce literatürde *Nutuk* sistematik olarak incelenmiş değildir; bu nedenle aşağıda laikliğin kontrol boyutlarını derinleştirmeye yönelik kendi girişimime de yer vereceğim. Mustafa Kemal rejimin baş ideoloğuydu, dolayısıyla onun sözleri laikliğe dayanak oluşturan anlam ve amaçlar konusunda çok önemli içgörüler sunmaktadır.

Mustafa Kemal laikliğin iki önemli boyutunu ifade ediyordu. Birincisi Kemalizmin diğer "oklar"ıyla, özellikle de cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık ve inkılapçılıkla laiklik arasındaki ilişkidir. Mustafa Kemal'in beyanları, laiklik siyasetini kuran anlamların Kemalist çerçeve içindeki bu diğer terimleri oluşturan anlamlardan bütünüyle ayrılamayacağını gösterir. Bu, özellikle şimdi anlatacağım, laiklikle ilintili kültürel reformlar konusunda geçerlidir. Bu reformların yapılmasının ardındaki amaç, Mustafa Kemal'in dediği gibi, Türkiye'yi "muasır medeniyet" seviyesine çıkarmaktı. Nutkun burada özellikle önemli olan ikinci özelliği ise, Mustafa Kemal'in İslâm ve İslâm'ın siyasî iktidarla ilişkisi konusunda kendi anlayışını ortaya koyan çok önemli ifadeleridir. Bu iddialar önemlidir, çünkü Kemalistlerin dini kontrol etmek için kullandıkları yeni din politikasının kavramsal çerçevesini kısmen aydınlatmaktadırlar.

Söz konusu nutuk CHF'nin parlamento seçimlerinde ezici bir zafer kazanmasının hemen ardından verilmişti. (Bütün

29 Özbudun, *Social Change*, s. 43; daha geniş bir değerlendirme için bkz. Özbudun, "Postauthoritarian Democracies: Turkey," s. 341; Heper, *State Tradition*, s. 78-79, 99. Mustafa Kemal için bir kahraman statüsü yaratılması konusunda, Mustafa Kemal'in ilk heykellerinin 3 Ekim 1929'da dikildiğini belirtelim.

adaylar Mustafa Kemal tarafından dikkatle seçilmişti, CHF doğal olarak başarılı olacaktı.) Nutuk ayrıca, Kürt isyanı sırasında uygulamaya konan Takrir-i Sükûn Kanunu'nun hâlâ yürürlükte olduğu dönemle de çakışıyordu. Daha on altı ay önce, Mustafa Kemal'in İzmir suikast teşebbüsüne karışmış olan muhalifleri idam edilmişti. Üstelik bu nutuktan hemen bir yıl önce laiklikle ilintili birkaç önemli reform yapılmıştı. Bu bağlamda bizim için önemli olan reformlar şunlardır: 1) Şer'î hukukun yerine yeni Türk Medenî Kanunu'nun geçirilmesi (bunu daha önce ele almıştık) ve 2) "din ya da dinî hislere dayalı siyasî teşkilâtları" kanundışı ilan eden ve "din, dinî hisler ya da dinî olarak mukaddes kabul edilen şeylerin, halkı herhangi bir şekilde devletin emniyetine zarar verecek fiillere kışkırtacak şekilde suistimal edilmesi" konusunda Hıyanet-i Vataniyye Kanunu'nda söylenenleri bir kez daha onaylayan bir Ceza Kanunu'nun kabul edilmesi (Ocak 1926). Bu ortamda Mustafa Kemal'in nutku, CHF'nin Türk millî projesine ilişkin yorumunun siyasî muhalefetten etkilenmeksizin yoluna devam edeceğini güvenle ifade eder; buna laiklikle ilintili politikalar da dahildir.[30]

Mustafa Kemal, *Nutuk*'ta, Türk egemenliğinin İslâmî kavram ve meşruiyet yapılarına dayalı olması yolundaki önerileri "abes" ve "yanlış" görerek reddeder. Türkiye'nin "millî hâlâsı", ona göre, eski temelleri yıkarak onların yerine yenilerini koymayı (Mustafa Kemal süreklilikleri vurgulayacak biri değildi) ve bu süreç içinde Türkiye'nin "tam istiklâl"inin yabancılar tarafından saygı görmesini sağlamayı gerektiriyordu. Kemalist "halkçılık" okunun ardındaki öncülü açıklayan Mustafa Kemal, yeni meşruiyet kaynağının "halk" olduğunu ve halkın kolektif çıkarlarının ülkeyi yeni bir döneme ve yeni bir bilince götürme konusunda öncülük yapacak yeni bir liderlik tarafından temsil edileceğini ilan ediyordu.[31]

Eski meşruiyet kaynaklarına gelince, Meclis, İngilizlerin İstanbul'u işgal ettikleri gün (13 Kasım 1918), Osmanlı İmpara-

30 Yasanın İngilizce çevirisi şurada bulunabilir: Lewis, *Emergence*, 412.

31 Atatürk, *Speech*, s. 526, 591, 592.

torluğu'nun "ebediyete kadar... tarihin çöp sepetine atılmış" olduğunu çoktan ilan etmişti. İslâm kurumları konusunda ise, Mustafa Kemal uluslararası İslâm cemaatinin başkanı olarak halifeliği muhafaza etme amacının hem "millî egemenliğe" yönelik bir tehdit hem de gerçekçi olmayan bir ütopya olduğuna inanıyordu. Diğer Müslümanların kendi çıkarlarını tanımlama işini bir Türk Halife'ye bırakmalarının makul olmayacağını ima ediyordu. "Herhangi bir İslâm devletinin" diyordu, "bütün İslâm dünyası umurunun tedvir ve temşiyeti [işlerinin yürütülmesi] salâhiyetini vermesi akıl ve mantıkın hiçbir vakit kabul edemiyeceği bir keyfiyettir." Bunu öneren Türkler ve Türk olmayanlar, Türkiye'nin siyasî egemenliğini riske atmanın yanı sıra, Müslüman dünyasını da istismara açmaktadırlar. Mustafa Kemal bu kişilerin "cahil" ve siyasî gerçeklere karşı "kör" olduklarını söyler.[32]

Bu cehalet kısmen, diyordu Mustafa Kemal, hasımlarının "medenî dünyanın gözlerinde" saygınlık kazanma ihtiyacını takdir edemeyişlerinin ürünüydü. Bu kavram ve onu ters taraftan tamamlayan "gayri medenî cehalet kuvvetleri"ni söküp atma ihtiyacı kavramı, laiklikle ilintili birçok reformun aslî gerekçesi olarak görünmektedir. Nasıl Osmanlı İmparatorluğu modern devletlere "halkın" egemenliğine dayanarak verilmiş olan otoriteden mahrumduysa, halifelik de "dünyanın hakikaten medenî ve kültürlü halklarının gözünde bir gülme konusu"ndan ibaret olacaktı.[33]

Aslında, "dünyanın hakikaten medenî ve kültürlü halkları"nın standartlarına uygun yaşama gereği, Türkiye'de sekülerleşmeyle ilintili siyasetin her köşesine sirayet etmiştir. Örneğin Şapka Kanunu konusunda Mustafa Kemal (literatürde zaman zaman onaylanarak alıntılanan bir pasajda) şunları söylüyordu: "Kafalarımızda cehaletin, fanatizmin ve terakki ve medeniyete duyulan nefretin bir işareti olarak oturan fesi kaldırıp onun yerine medenî dünyanın mutat kıyafeti olan şapkayı ge-

32 Toynbee, *Survey*, 50-51; Atatürk, *Speech*, s. 595, 594, 686.

33 Atatürk, *Speech*, s. 489, 586.

çirmek ve böylece Türk milleti ile bütün medenî insanlık ailesi arasında düşünme tarzı bakımından hiçbir farklılık olmadığını göstermek zaruriydi."[34]

Kıyafet reformlarının ardında, onları rejimin Batılılaşmaya duyduğu ilginin işaretleri olarak önemli bulanlar tarafından her zaman bahsedilmeyen karmaşık bir tarih vardır. Bu tarih, Mustafa Kemal'in, *Nutuk*'ta ifade edilen, uluslararası medeniyet karşısında millî amaçların yerine ilişkin anlayışını ve bu amaçların Türkiye içinde yaratacağı çatışmayı gayet iyi temsil etmektedir (Türkiye'nin ait olması gereken medeniyete ilişkin farklı anlayışlar kendilerini bu çatışma içinde ortaya koymayı sürdüreceklerdi).

Giyim tarzlarının, milliyetçi dönemden önce bile siyasî olarak simgesel bir önemi olduğu anlaşılmaktadır. Bir önceki yüzyılda II. Mahmud (1808-1839) "o zamanki Venedik modasından, Müslüman sarığı ile Hıristiyan şapkası arasındaki kenarsız bir uyuşma zemini olarak" fesi benimsemişti. Rustow'a göre, bu hareket "İstanbul'u [ve Mustafa Kemal'in doğum yeri olan Selanik'i] kaplamış olan gayri meşru Levanten kültürünü ölüme mahkûm etmek anlamına" geliyordu. Söz konusu hareket ayrıca, -mimarîde ve güzel sanatlar alanındaki- bir yandan bir Avrupaîleşme programını benimserken bir yandan da benzersiz bir Osmanlı kimliğini muhafaza etme çabalarıyla da örtüşüyordu. Neredeyse bir yüzyıl sonra, Türklerin millî hisleri kimilerini, siyah koyun postundan yapılan, Anadolu ve Orta Asya'daki Türkmen halkların giydiği kalpağı benimsemeye itiyordu.[35]

Mustafa Kemal Türklerin farklı bir biçimde giyinmeleri gerektiğine de inanıyordu, ama Türklerin örnek almaları gerektiğine inandığı "uluslararası medeniyet"i temsil etmediği için kalpağı reddetmişti: "Kalpak," diye yazıyordu, "tıpkı fes gibi, onu giyenleri şapka giyen ve dünyayı tevarüs etmiş Batılı insanlardan ayırır." Böylece, CHF "kendine özellikle bu simgesel

34 Aktaran, örneğin Lewis, *Emergence*, s. 268 ve Lewis, *Turkey*, s. 92.

35 Rustow, "Atatürk as Founder," s. 814, Ayrıca bkz. Toynbee, *Survey*, s. 73-74. Anlaşılan, Anadolu'daki Rumlar Osmanlı hakimiyetinden kurtuluşlarını kenarlı şapka giyerek kutlamışlar.

bayrağı indirme görevini vermiştir." Mustafa Kemal Anadolu'nun dört bir yanında yaptığı konuşmalarda, şapkanın festen daha ucuz olduğunu ve Türk kıyafetinin Bizans'ın kültürel etkisi sayesinde zaten çok yönlü olduğunu da belirtiyordu. Ama kavramsal gerekçe hep aynıydı: Türkler "dünyanın medenî halklarının kullandığı normal kıyafetler"i giymeliydiler.[36]

Cumhuriyet döneminde kıyafet hakkındaki ilk kanun, ayrıca özel bir kıyafet giymeleri gerekmeyen devlet memurlarının başlarına taktıklarıyla ilgiliydi (21 Eylül 1924). Bu kanunla, devlet kurumlarında her türlü başlık ve peçe yasaklanmıştı. Ertesi yılın mayıs ayında, Türk donanması Alman denizcilerinin kepini benimsedi. 1925 Kasım'ında çıkan bir kanun, başına bir şey takacak olan herkesin kenarlı bir şapka takması gerektiğini ilan ederek bu politikaları genişletti. Devlet kurumlarında çalışan kadınlar hariç tutuldu, kadınların başlarını örtmesi hiçbir zaman yasaklanmadı, ama milletin bütün mensupları arasındaki toplumsal eşitliği ve kadınların özgürlüğünü artırmak için büyük ölçüde eleştiri konusu haline getirildi.[37]

Kıyafetle ilgili düzenlemeler hemen direnişle karşılaştı. Bursa mebusu Nurettin Paşa "yasanın anayasaya aykırı olduğunu kanıtlamaya çalışmış ve devlet görevlileri konusunda nasıl düzenlemeler yapılırsa yapılsın, -hem Avrupa'daki hem de As-

36 Toynbee, *Survey*, s. 73-74. Mustafa Kemal'in gerekçeleri konusunda ayrıca bkz. Lewis, *Turkey*, s. 92.

37 Mustafa Kemal'in bu konudaki bazı sözleri sık sık alıntılanır: "Bırakın yüzlerini dünyaya göstersinler, bırakın dünyayı görsünler." "Bir heyet-i içtimaiye [toplum], bir millet erkek ve kadın denilen iki cins insandan mürekkeptir. Kâbil midir ki, bir kitlenin bir parçasını terakki ettirelim, diğerini müsamaha edelim de, kitlenin heyet-i umumiyesi mazhar-ı terakki olabilsin [bütünü ilerlesin]? Mümkün müdür ki, bir camianın yarısı topraklara zincirlerle bağlı kaldıkça, diğer kısmı semalara yükselebilsin? Şüphe yok, terakki adımları, dediğim gibi iki cins tarafından beraber, arkadaşça atılmak ve saha-i terakki ve teceddütte [ilerleme ve yenilik sahasında] birlikte kat-i merahil edilmek [aşamaları geçmek] lâzımdır... Bazı yerlerde kadınlar görüyorum ki, başına bir bez veya bir peştemal veya buna mümasil [benzer] bir şeyler atarak yüzünü gözünü gizler ve yanından geçen erkeklere karşı ya arkasını çevirir veya yere otururak yumulur? Bu tavrın mânâ ve medlûlü [anlamı] nedir? Efendiler medenî bir millet anası, millet kızı bu garip şekle, bu vahşi vaziyete girer mi? Bu hal milleti çok gülünç gösteren bir manzaradır. Derhal tashihi lâzımdır." (aktaran Abadan-Unat, "Impact," s. 179; Lewis, *Turkey*, s. 44).

ya'daki- diğer bütün hükümetlerin devlet görevlisi olmayan bütün vatandaşların başlarına istediklerini takmalarına izin verdiğini iddia etmişti"; miliyetçi hareket içindeki bazı çevrelerin sık sık dile getirdikleri bir temaydı bu. Diğer muhalifler, şapkanın kenarlı olmasının, namaz kılarken secdeye varmayı zorlaştırdığını ya da bu yasanın Türk "modernleşmecileri"nin derdinin millî kalkınmadan çok Batı'yı taklit etmek olduğunu bir kez daha gösterdiğini ileri sürüyorlardı. Bu düzenlemelere karşı yapılan protestolar daha fazla İstiklâl Mahkemesi açılmasına ve hükümetin Anadolu'nun bazı bölgelerinde (Sivas, Erzurum, Rize ve Giresun) idam da dahil sert tepkiler göstermesine neden oldu. Şapka kanunları ile ilişkili olaylar dizisi Türkiye'deki laik siyaseti gayet iyi tarif etmektedir, zira bu dinamiklerin ve temaların önemli bir kısmı, Türkiye'deki kavramsal modernleşme çerçevesi içinden hiçbir zaman eksik olmamıştır. Kemalistlerin medenî olma hedefi, anayasaya aykırı, taklitçi ya da Türk halkının dinî-kültürel davranış tarzlarına düşman olarak görülüp sürekli eleştirilmiştir.[38]

Bütün bunlara rağmen, CHF Türkiye'yi Batı'nın siyasî, kültürel, toplumsal ve iktisadî akışı içine dahil ederek, "cehalet, fanatizm ve geri kalmışlıkla dolu ezici geçmişini" kesip atma programını ve hevesini sürdürdü. Bu anlayış, laiklik siyasetiyle ilintili bütün "kültür politikaları"nın ayrılmaz bir bileşenidir. Bu politikalar arasında, Gregoryen takvimin benimsenmesi (1 Ocak 1926), yeni rakamların benimsenmesi (24 Mayıs 1928) ve Arap yazısının kamuda kullanılmasının yasaklanması (3 Kasım 1928), Arapça ile Farsça'nın okul müfredatlarından çıkarılması (1929), metrik sisteme geçilmesi (1933), her türlü unvan ve payenin kaldırılması (27 Kasım 1934), soyadı kanunu (1 Ocak 1935), ibadet yerleri dışında dinî kıyafetlerin yasaklanması (1934), hafta sonu tatilinin cumartesi-pazara alınması (Mayıs 1935), Ayasofya'nın müzeye çevrilmesi (1935) ve hem batı edebiyat ve sanatlarının hem de bu alanlarda yeni

38 Toynbee, *Survey*, s. 74-75. Bu temaların son yıllarda tekrar ortaya çıkması hakkında bkz., örneğin Olson, "Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey" ve Arat, "Islamic Fundamentalism and Women in Turkey."

"modern Türk" eserleri yaratılmasının teşvik edilmesi sayılabilir. Devletin laik olduğunun ilan edilmesi bile (bu terim Batılılar için seküler diye tercüme ediliyordu), başlı başına, Türkiye'nin Batılılaşmakta olduğunun bir göstergesiydi. Türkler açısından, yeni lider kadrolarının "Batılılaşmış" bir gelecek uğruna İslâmî geçmişin değerinin düşürüldüğü açıktı.[39]

FARKLI İSLÂM YORUMLARI

Yukarıda ele aldığım gibi, İslâm, Diyanet İşleri Reisliği'nin yaratılması ve ikincilleştirilmesiyle yapısal olarak da değer kaybına uğramıştır. Mustafa Kemal'in halifeliğin kaldırılmasıyla ilgili değerlendirmesi, *Nutuk*'un önemli bir uğrağıydı. Mustafa Kemal bu kararın elitler arasında yaygın kabul görmüş bir düşüncenin, "Diyanet-i İslâmiye'yi [İslâm dinini], asırlardan beri müteâmil olduğu [alışıldığı] veçhile bir vasıta-i siyaset mevkiinden tenzih ve ilâ etmek [kurtarmak ve yükseltmek] elzem olduğu hakikatini de müşahede" edilmesinin sonucu olduğunu iddia ediyordu. Bazı laiklik açıklamalarında, bu sözler dinin kurumsal gücünü yok etme açıklamasının kanıtı olarak ya da Mustafa Kemal'in (ve dolayısıyla laiklikle ilgili politikalarının) dine saygı gösteren bir sekülarizm biçimi peşinde olduklarının kanıtı olarak yorumlandığı için anlamlı bulunur. Bu

39 Bu tür Batı merkezli ve kültürel açıdan dar bir görüş şöyle ifade edilmiştir: "Şapka ve pantolon giydikleri, Latin alfabesi kullandıkları, kadınların haklarına saygı gösterdikleri ve gösteriş kabilinden bir anayasa yaptıkları takdirde, Türkleri Avrupalı milletler ailesinin normal bir üyesi saymak, şu ana kadar simgelemiş olduğu egzotik özelliklere sahip çıktıkları takdirde olacağından daha kolaydır." (Jameson, "Social Mutations in Turkey," s. 493).

Ben bu reformları, Kemalizmin içe dönük milliyetçiliğiyle bağlantılı, Landau'nun belirttiği gibi, "Türkiye'ye bağlı kalmaktan duyulan gururu artırma"yı ("Introduction," xii) amaçlayan reformlardan ayırıyorum. Bu reformlar arasında Güneş-Dil Teorisi, dilin özleştirilmesi ve Türk tarih tezi sayılabilir. İlk teori, öz Türkçe'nin bütün dillerin gelişiminde merkez rolü oynadığını savunuyordu. 1932'de Türk Dil Kurumu'nun kurulmasıyla (12 Temmuz) söz konusu tez kurumsallaştı. Bu kurumun görevi, Arapça ya da Farsça kökenli bütün sözcüklerin yerine "öz Türkçe" karşılıklarını koyarak dili özleştirmekti. Böyle bir karşılık yoksa yeni bir sözcük yaratılacaktı (bkz. Heyd, *Language Reform in Modern Turkey*). Türk tarih tezi de Orta Asya Türklerinin bütün medeniyetlerin asıl kaynağı olduğunu savunuyordu.

sözlerde, "saf" bir inanç olarak İslâm ile siyasî bir araç olarak İslâm arasında bir ayrım ima edilir.[40]

Kontrol açıklaması literatüründe bile, CHF'nin İslâm karşısındaki tavrına ilişkin farklı yorumlarla karşılaşılır. Örneğin, Binnaz Toprak "İslâm, reform, kalkınma ve ilerleme yolunu kesen gerici siyasî görüşlerle eşitleniyordu" derken, Dodd da "dinle hiçbir alışverişleri yoktu" iddiasında bulunur. Bromley ise, daha ileri giderek, Kemalizmin özünde "İslâm'a karşı bir modernleşme" biçimi olduğunu ileri sürer. Benim görüşüm, Kemalistlerin "İslâmlar" arasında ayrımlar yaptıkları ve birini desteklerken, diğerine aktif bir biçimde karşı çıktıkları yönündedir.[41] İslâm'ı (Kemalizminkilerden başka amaçlarla) siyasî bir araç olarak kullanmaya çalışanlar, Kemalistler tarafından "mürteci" olarak görülüyorlardı ve her zaman yeni laik devletin muhalefetiyle karşılaşıyorlardı; oysa İslâm'a bir inanç meselesi olarak bakanlar laik cumhuriyet tarafından olumlu bir yaklaşım görüyorlardı.[42]

Bu husus laiklikle ilgili kontrol açıklaması için hiç de önemsiz sayılamaz. Yukarıdaki sözleriyle aradaki ayrımı bulandıran Toprak bunu açıkça belirtir: "İslâm dinî bir inanç sisteminden öte bir şey olduğu için, sekülerleşme sorunu da [devlet ile din arasındaki] formel ayrılıktan öte bir şey haline gelir." Sorun

---

40 Atatürk, *Speech*, s. 684. "Tenzih ve ilâ etmek" kavramlarının her ikisinin de İslâmî bir söyleme ait olması ilginçtir.

Muhalefete gerici damgasının vurulması konusunda bkz. Kushner, "Turkish Secularists and Islam," s. 92-93; Karpat, *Turkey's Politics*, s. 22; Rustow, "Near East," s. 433 ve "Turkish Democracy in Historical and Comparative Perspective," s. 10; Turan, "Religion and Political Culture," s. 39-40; Heper, "Islam, Polity," s. 351. Kemalistlerin "gerici" olduğunu düşündüğü herkesin anti-laik olduğunu söylemek istemiyoruz. Sadece anti-Kemalist olabilirler: "Kemalistler, ılımlı muhafazakâr unsurları bile, dinsel bağnazlıkla körleşmiş gericilerin "Kemalistler, ılımlı muhafazakâr unsurları bile gözleri dinî dogmatizmle körleşmiş gericilerin görüşleriyle bir tutuyorlardı" (Akural, "Kemalist Views on Social Change," s. 132.)

41 Toprak, "Religious Right," s. 2; Toprak, *Islam and Political Development*, 38; Dodd, *Politics and Government*, s. 316.

42 "Mürteci" kavramının Kemalizm için ve siyasetteki din tartışmasının sürmesinde ne kadar önemli olduğu hakkında ilginç görüşler için bkz. Toprak, *Islam and Political Development*, s. 122-23; Reed, "Revival of Islam," s. 267.

bir otorite sorunudur; ilk dönemin Kemalistleri dinle başka ne yapmak istemiş olurlarsa olsunlar, egemenliği ilahî kaynaklara bırakma niyetinde değildiler. Bu özellikle 1924 Mart'ından sonra geçerlidir. Daha önce, Parla'nın Altı Ok'la ilgili incelemesinde ele aldığı üzere, Mustafa Kemal'in başlangıçtaki egemenlik tartışmaları arasında çeşitli manevralar yaparken "bir Türk-İslâm (-Batı) sentezi fikrine sıcak baktığı" söylenebilir. Daha 1922-23'te, grubunun izlediği siyasetin "din açısından bazı şeylerden yoksun olduğu" şeklinde bir kaygıyı ifade ediyordu. İslâm'ı en makul ve en tabiî din olarak övüyor ve onu yozlaşmış ve hurafelere gömülmüş biçimlerinden arındırma arzusunu dile getiriyordu.[43]

Türkiye'de İslâm'ın farklı yorumları arasında ayrıma giden yorumculara göre, Kemal'in "bütün sadeliği ile" İslâm'a verdiği destek, CHF'nin İslâmî reforma olmasa bile, din özgürlüğüne verdiği desteğin kanıtıdır. Nitekim, Kemalist rejimin din üzerinde yeni kontrol biçimleri geliştirirken bile, bir itikat olarak İslâm'ın gerçekleşmesini sağladığı düşünülür. Rustow durumu şöyle yorumlar:

> Mustafa Kemal'in Cumhuriyet Halk Fırkası'nın resmî açıklamalarında, savundukları sekülarizmin, dini, dünyevî işlerle geleneksel olarak iç içe geçmişliğinden kurtarmaya ve böylece dinin kendine yakışan alan olan kişisel vicdan içinde daha da güçlü bir mevki kazanmasını sağlamaya yönelik bir arzunun ürünü olduğu vurgulanıyordu. Birçok Kemalist'in bu sözleri söylerken kesinlikle samimi olduklarına şüphe yoktur. Mustafa Kemal'in politikasının ruhuna ve pratiğine, din adamlarına sistematik olarak zulüm ve eziyet etmek kadar uzak bir şey olamazdı. Camiler açık kaldı ve anne babalar Müslüman ahlâkının hükümleri gereğince ibadet etmek için çocuklarını camilere getirmekte serbesttiler. En önemli iki bayram -Kurban Bayramı ve Şeker Bayramı- resmî tatil ilan edilmişti... Ra-

43 Toprak, *Islam and Political Development*, s. 25; Parla, *Resmî Kaynaklar*, s. 274-75, 276, 288. Reed de Mustafa Kemal'in başlarda bu konumu benimsediğini belirtir; bkz. "Atatürk's Secularizing Legacy," s. 325.

mazanda toplar atılmaya, davullar çalınmaya devam ediyordu ve sünnet olacak oğlan çocukları mavi şapkaları ve renkli pelerinleriyle sokaklarda gezinmeyi sürdürüyorlardı.[44]

Medrese sisteminin kaldırılmasının, devletin dinî kurumları içinde, yine devlet himayesinde verilen dinî eğitim ve öğretimin de kaldırılmasına yol açmamış olduğuna da işaret edilebilir. İstanbul'daki Süleymaniye Medresesi'nin yerine, medresenin yakınlarında, Maarif Vekâleti'nin idaresi altındaki İstanbul Darülfünunu'nda açılacak İlahiyat Fakültesi geçirilmişti. 1928'de, bu fakülteye bağlı bir heyet "din hayatı, aynen ahlâkî ve iktisadî hayat gibi, ilmî usûllerle ve aklın yardımıyla ıslah edilmelidir" diyen bir rapor yayımladı. Raporda ezanın ve Kuran'ın Arapça değil Türkçe okunması öneriliyordu. (Bu Türkiye'deki ilk İslâmî reform çağrısı değildi. Bir önceki bölümde tartıştığım gibi, bazı Jön Türk ideologları Arapça bilmeyenler de okuyabilsinler diye Kuran mealleri yayımlamışlardı.) Raporda ayrıca camilerde çok geniş kapsamlı reformlar yapılması öneriliyordu: Vokal ve enstrümantal müzik kullanımı, imamlar için lojmanlar, camilerin içinde oturulacak sıralar, vestiyerler yapılması ve temiz ayakkabıların giyilmesi vs. Bunlar hiçbir zaman benimsenmediyse de, "Atatürk'ün inisiyatifiyle, camilerde Kuran'ın Türkçe okunmaya başlandığı" ve Diyanet'in bütün ezanların Türkçe okunmasını mecbur kılan bir bildiri yayımladığı 1932 yılında reform projesinin bazı yönleri kabul edilmiş oldu. Bildiride namaz dilinden bahsedilmiyordu, ibadet dili Arapça kaldı.[45]

---

44 Rustow, "Politics and Islam," s. 84-85; "bütün sadeliği," Parla, *Resmi Kaynaklar*, 288. O zamanlar bazı İslâm reformcularının CHF liderlerine, halifeliğin İslâm için şart olmadığını ve bu kurumun İslâm'ı bir siyasî iktidar konumuna getirmesinin İslâm'ın teolojik amaçlarıyla çeliştiğini söylediği yolunda kanıtlar vardır. Dolayısıyla, halifeliğin kaldırılmasının İslâm'ı "kurtaracağı" görüşünün temelinde, bazı İslâmî reform fikirleri yatıyor olabilir.

45 Toynbee, *Survey*, s. 208; Birge, "Islam in Modern Turkey," s. 49. İlahiyat Fakültesi 430 sayılı yasayla, 3 Mart 1924'te kuruldu. 1950 seçimlerinden sonra, yeni iktidar olan Demokrat Parti müezzinlere ezanı isterlerse Türkçe, isterlerse Arapça okuma şansı tanıdı. "Çoğu Arapçayı seçti" (Ahmad, *Turkish Experiment*, 365).

Türkiye'deki laiklik siyasetiyle dolaylı ya da dolaysız olarak ilintili olan bu politikaların önemi, Kemalist laikliğin *laisizmini* göstermelerinde yatar. Bu tespit, literatürde Kemalist devletin dine verdiği desteği sekülarizm olarak tanımlamaya yönelik girişimlere aykırı düşmektedir.

SEKÜLARİZM DEĞİL LAİSİZM

Siyasî bir kavram olarak "sekülarizm" eğer bir anlama geliyorsa, o da dinden etkilenmeyen bir siyasî alandır. Bu kavrayış seküler bir merkez ile din arasındaki kontrol ilişkilerine pay bıraksa da, dinle ya da daha genelde dinî kaygılarla doğrudan doğruya ilgilenen kamusal politikalara pek yer tanımaz. Oysa Türkiye'de laiklik, devletin dine duyduğu ilgiye son verilmesine yol açmamıştır. Bu yüzden, Türkiye'deki laikliği anlamak, açıklama çerçevelerimize laisizm kavramının dahil edilmesini gerektirecektir.

Dinî bir çerçevede, *lay* kişiler -kelime anlamı "halk"- de dindar olabilirler. Laiklik de istisna değildir (laisizmin bütün destekçilerinin namazında niyazında Müslümanlar olduğu değil tabiî söylemek istediğim). Laiklik süreci içinde kurulmuş olan kurumsal ilişkiler, şüphesiz, Kemalistlerin kendi "saf" İslâm yorumlarının bir versiyonunu -değişik derecelerde- destekleme kaygısını yansıtıyordu ki, bu versiyon Ziya Gökalp'in milliyetçi düşüncesi içinde görülen İslâmî reformist fikirlerin belli yönlerini benimsemekteydi. Osmanlı ulemasının ortadan kaldırılmasının hemen ardından, "alt düzey dinî personel", cumhuriyet için benzer bir rol oynama düzeyine çıkarıldı. Mardin'in ifade ettiği gibi, "dinî bilimler"e ilişkin bilgileri halefleri kadar kusursuz olmayabilirdi, ama bu, laikliğin bünyesinde Berkes'in yerinde adlandırmasıyla "yeni bir dinî politika" barındırdığı gerçeğini değiştirmez. Devletin yeni bir din adamları sınıfı yetiştirme ve böylece "din adamı olmayan çok daha fazla sayıda kişiyi dinî meseleler konusunda görüş bildirmeye teşvik etme" çabaları, laiklik siyasetinin başlangıçtaki kavranış biçimi konusunda yapacağımız açıkla-

mada ihmal edilmemelidir.[46]

Genel bir biçimde ifade edecek olursak, laisizm din adamı olmayan kişileri, kurumsal olarak, dinî bilgilere sahip bir katmanın üyeleri olma konumunu işgal eden kişilere göre daha üst bir konuma çıkarmayı beraberinde getirir. Kemalistlerin, büyük ölçüde kendi "Türk devrimlerini" uygulamaya koymanın bir biçimi olarak izledikleri yol budur. Laisizmi destekleyenler dindar olabilir de, olmayabilir de; hatta, mesela dinle siyasetin aşırı iç içe geçmesine karşı çıkan din adamları bile laisizmi destekleyebilir.

Yani, Türkiye bağlamında laisizm bir ölçüde (çünkü devlete bağlı din adamları varlıklarını sürdürmüşlerdir) klerikalizm karşıtı bir amacı ifade etmesine rağmen, ille de din karşıtı değildi. Laiklik, bir boyutuyla, dinî meseleler konusunda önceliği Kemalist din anlayışına inananlara vermeyi içerir. Bundan dolayı, Kemalizmin destekçileri arasında İslâm'ın siyasetteki yerine ilişkin Kemalist yorumu kabul eden din görevlisi olmayan kişiler kadar din adamları da vardı.[47]

Bu nokta Kemalizmi anlamlandırmaya yardımcı olur. Ayrıca laikliği sekülarizm olarak gören ve Türkiye'nin laiklik siyaseti içindeki farklı İslâm yorumlarının pek de farkında olmayan laiklik yorumcuları arasındaki kafa karışıklığını da giderir. Bu karışıklığın nedenlerinden biri Türk İslâmı'na ilişkin monolitik anlayışlarsa, bir başka nedeni de CHF otoritarizmini ele alırken partinin dinî politikasını ihmal eden betimlemelerdir.[48]

Kemalist laikliği yorumlarken karşılaşılan bütün muğlak alanların, onu bir laisizm biçimi olarak görmekle aydınlığa ka-

---

46 Mardin, "Islam in Mass Society," s. 165; Berkes, *Development*, s. 484; Mardin, "Islam in Mass Society," s. 165.

47 Krş. "Ulema açık açık reformlara müdahale etmeye kalkışmadığı sürece devlet klerikalizm karşıtı değildi," Shaw, *History*, Cilt 2, 387. Genelde her türlü bağlamda seküler siyaset adı verilen siyasetin kimliğini tanımlamak için çok az kişi, devlet-din ilişkilerinin karşılaştırmalı, kavramsal söz dağarcığını bütünüyle kullanmaktadır. "Klerikalizm-karşıtı" buna Türkiye'den verilebilecek bir örnektir.

48 "Farklı İslâm yorumları" temasını şuradan alıyorum: Esposito, *Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

vuşturulabileceğini söylemek istemiyorum. Kemalizmin kendi dinî politikasına ne ölçüde bağlı kaldığı hâlâ tartışma konusudur. Ben, kullandığımız karşılaştırmalı açıklama dilinde sekülarizmden laisizme geçmenin, başlangıçtaki laiklik anlayışıyla ilintili siyasetin netleştirilmesine yardımcı olacağını savunuyorum. Bu temaya ileride döneceğim.[49]

ŞERİF MARDİN'İN KATKISI: KEMALİST POZİTİVİZM VE "HALK KÜLTÜRÜNÜN KURT KAPANI"

Mustafa Kemal'i eleştirenlere, özellikle de Mustafa Kemal'in gerici olduklarını düşündüğü kişilere göre, onun partisinin siyaseti ile siyasî ve kültürel Batılılaşma programı arasındaki bağıntı o kadar yakınlaşmıştır ki, söz konusu program bile İslâm karşısında otoriter bir hal almıştır. Böylece, CHF kendi gündemini nasıl savunursa savunsun, kontrol açıklamasının bazı versiyonlarında, Türkiye'deki modernleşme, merkezdeki seküler bir elitin çevredeki İslâm'a karşı zorla uyguladığı bir mo-

---

49 Türk siyasetinin dikkatli yorumcularının belirttiği gibi, Mustafa Kemal'in hakikî İslâm hakkındaki beyanları laiklik siyasetinin geleceği içindeki son yorumlar değildir. Mustafa Kemal'in yardımcısı ve ondan sonraki cumhurbaşkanı olan İsmet İnönü, CHP'nin İslâm karşısındaki saygı konumunu savunmuş ve "bütün dünya...İslâm'ın en temiz, en saf ve en hakikî şeklinin bizim aramızdan çıkacağını görecektir" demiştir (aktaran Reed, "The Revival of Islam," 270). CHP'nin muhaliflerini iktidardan indiren 1960 darbesinin liderlerinden biri olan Cemal Gürsel, "İslâm'ın olumsuz ve yanlış bir şekilde açıklandığı"nı ileri sürmüş ve "millî ve ilerici bir İslâm anlayışı"ni ifade etmiştir (Ahmad, *Turkish Experiment*, s. 374); 1966'dan sonra Gürsel'den sonra cumhurbaşkanı olan Cevdet Sunay "din ile gericiliğin aynı şey olmadığını vurgulamıştır" (Dodd, *Politics and Government*, 307); CHP'nin başına geçen Bülent Ecevit 1974'de Millî Selamet Partisi ile kurduğu koalisyonu şöyle savunmuştur: "Türkler Atatürk cumhuriyetinin 'İslâm'la milliyetçiliği kaynaştıran' ve çağdaş uygarlık ve demokrasi yolunu açmış olan özünden güç almalıdırlar" (Kushner, "Turkish Secularists," s. 93). Kemalist oldukları iddiasındaki 1980 darbesinin liderleri 1982 anayasasına dinî eğitimin devletin görevi olduğunu maddesini koymuşlardır. Başbakan Bülent Ulusu bunu şöyle savunuyordu: "MGK ve hükümet sözcüleri tarafından belirtildiği şekliyle amaç, özel olarak verilen ve hoş bakılmayan Kuran kurslarını kaldırmak, din eğitimini yanlış ve zararlı etkilerden kurtarmak ve bunun yerine gerçek ve aydınlanmış bir İslâm anlayışı sunmaktı" (aktaran Heper, "State, Democracy, and Bureaucracy in Turkey," s. 188-239). Bu tür beyanlar öznelerarası kavramsal sürekliliğin devam ettiğini gösterir.

dernleşme (daha doğrusu modernleştirme) olarak görülmektedir. Türkiye'deki bu dinamiğin en önde gelen yorumcusu, geliştirdiği paradigmatik bir kavram (merkez ile çevre arasındaki kültürel boşluk kavramı) modern Türk siyasetine ilişkin yorumlar üzerinde çok etkili olmuş olan Şerif Mardin'dir.[50]

Mardin, çalışmalarında tutarlı bir biçimde, Atatürk'ün, temel dayanakları Comte'cu pozitivizm ve Mustafa Kemal'in kendisinin "halk kültürünün kurt kapanı"na karşı bir eğilim taşıması olan "kültürel Batılılaşma" programının, Türk halk kültüründeki (Osmanlı döneminde Türk kimliği için merkezî önem taşımış olan) İslâmî "mitik-şiirsel formlar"ı "modern Türkiye'den çıkartmak" şeklinde tezahür ettiğini vurgulamıştır. İslâm, diye yazar Mardin, "toplum hakkında zengin bir semboller ve düşünme kalıpları hazinesiydi." İslâm "birçok birey için günlük hayatla karşılaşmalarını idare etmelerini sağlayan araçtı, kimliklerini billurlaştırıp psikolojik gerilimlerini düzenlemelerine hizmet ediyor ve onlara iletişim, arabuluculuk ve cemaat liderliği tarzları sunuyordu." Kısacası, İslâm benliğin ve toplumun ayrılmaz bir parçasını oluşturuyordu.[51]

---

50 Bkz. Mardin, "Center-Periphery Relations."

51 Mardin, "Religion and Secularism," 216; Mardin, *Religion and Social Change*, 18, 185, 197; Mardin, "Religion and Politics," 156; ve Mardin, "Turkey, Islam," 180-81. Ayrıca Reed ve Stirling'in çalışmalarına bkz.

Mardin, Robert Bellah'ın çalışmasından alıntı yaparak şunu söyler: "'Yakın zamanlara kadar Amerika'da, yaratıcı düşünce açısından' İncil nasıl temel çerçeveyi oluşturmuşsa (Bellah), Müslümanlar da kendilerini gerçekleştirme ve benliklerini konumlandırmada gerekli olan yaratıcı düşünce için Kur'andaki mecazlara dayanmışlardır ve hâlen de dayanmaktadırlar" (*Religion and Social Change*, 195-97; krş. Keyder, "Class and State," s. 208 ve sonrası). Mardin Said Nursi'nin (1873-1960) hayatını ve yarattığı etkiyi yorumlayarak bu olguya ayrıntılı bir örnek verir. CHP yönetimi sırasında hapis ve sürgün cezalarına çarptırılmış olan Nursi, Kemalistleri "Avrupa'ya tapan, Frenk âdetlerini taklit eden" kişiler olarak görüyordu (Mardin, *Religion and Social Change*, 95) ve Mardin'e göre "Kur'anda konulan normları, geleneksel Müslüman davranış ve kişisel ilişki tarzını, gelişen bir sanayi ve kitle iletişim toplumuna yeniden sokacak biçimde yenile"yerek "çevreye ait kavramları yeniden onaylama"yı temsil ediyordu. (13). Said Nursi'nin modern İslâmî düşünceye yaptığı katkı, onu İslâm'ın en etkili "çağdaş müceddit"leri arasına yerleştiren Kurshid Ahmad tarafından da zikredilir (Kurshid Ahmad, "The Nature of Islamic Resistance," *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito, s. 218-29 [New York: Oxford University Press. 1983]).

Pozitivizm ise, tersine, Kemalistlere, tarihin teolojik aşamasının bittiği ve bu aşamalarının kalıntılarının modern bilimlere dayalı eğitim yoluyla aydınlatılması gereken bir tarihsel geri kalmışlığın işareti oldukları görüşünü sunuyordu. Bu çerçeve içinde, akıl ve teoloji birbirine aykırıydı ve yeni seküler devletin rolü, halkı daha yüksek bir rasyonaliteye çıkartabilmek için "dinî fikirlerin ve yasaların, âdetlerin ve düzenlemelerin gücünü ortadan kaldırmak"tı. Bu da halkın kafasını anakronik hurafelerden temizleyerek ve "gerçek bilimin ışığında arındırarak" yapılacaktı.[52]

---

52 Abadan-Unat, "Impact of Legal," s. 178; Atatürk, *Speech*, s. 591. Ayrıca bkz. Mardin, "Religion and Secularism," s. 198; Landau, "Introduction," xii-xiii. Pozitivizmin Osmanlı-Türk ortamında Tanzimat döneminin başlarında ortaya çıktığı söylenebilir. Ayrıntılar için bir önceki bölüme bkz. Bu dönemden kalan ilginç bir metin, Auguste Comte'un dönemin Sadrazamı Reşid Paşa'ya yazdığı, Osmanlıları pozitivist projeyi benimsemeye davet eden mektuptur. Comte İslâm'ın dünya işleri üzerindeki vurgusuyla, pozitivist geleceğe girmeye, müminlerine bu dünyadan uzaklaşmayı öğütleyen Hıristiyanlıktan daha da hazır olduğunu ileri sürüyordu; bkz. Comte, "A Reşid Paşa, ancien Grand Vizier de l'Empire Ottoman," *Correspondence Generale et Confessions* (Paris: Mouton, [1853], 1973), s. 38-41.

Kemalizmin rasyonalist ve pozitivist dayanaklarını sayısız yorumcu vurgulamıştır. Özbudun ve Kazancıgil şöyle yazarlar: "Şayet Kemalizmi tek bir boyuta indirgemek mümkün olsaydı, rasyonalizmi seçmek yanlış olmazdı, zira Atatürk'ün bütün konuşmalarının, düşüncelerinin, eylemlerinin ve reformlarının temelinde rasyonalist ve pozitivist bir zihniyet yatıyordu" (*Atatürk*, 4); krş. Mardin, "Turkey, Islam," s. 198, 216 ve *Religion and Social Change*; Rustow, "Atatürk," s. 873; Heper, "Islam," *State Tradition*, s. 63. Karpat'ın Türkiye çalışmaları alanında unutulmaz bir cümlesi vardır: "Cumhuriyet rejiminin *meydana getirmek* istediği yeni birey, bütün meselelere düşünsel ve nesnel bir açıdan yaklaşan rasyonalist, gelenek-karşıtı, klerikalizm-karşıtı bir kişiydi" (vurgu sonradan eklendi, Karpat, *Turkey's Politics*, s. 53; Heper, *State Tradition*, s. 64). Ancak bu yorumcuların bazıları Kemalizmin rasyonalist boyutlarını fazla vurgulayarak, pozitivist rasyonalitenin sorunlarını ele almamayı ve bu rasyonalitenin Kemalist milliyetçilik içindeki yerini görmezden gelmeyi tercih etmektedirler (bkz. Habermas, *Knowledge and Human Interests*). Heper, Kemalizm ile "bilimi, yanılsamaları ortadan kaldırmanın bir aracı" olarak gören Fransız ideologları arasında koşutluklar olduğunu ileri sürer, ama Kemalistler kendi yanılsamalarını da yaratmaktaydılar. Milliyetçiliğin Kemalizmin bilimsel ve rasyonalist eğilimlerini sulandırdığı, Kemalist tarihçilerin ilk dönemlerde verdikleri bazı eserlerde apaçık ortadır: "İlk dönem Kemalistlerinin eserleri" diye yazar Akural, "belirgin bir etnosantrik renge sahiplerdi ve birçok yerde tarihsel gerçekleri milliyetçi itkilerle çarpıtma yoluna gidiyorlardı" ("Kemalist Views," s. 143).

Mardin'e göre, Kemalizmin sosyopolitik açıdan, özellikle Türk-İslâmî bağlamda yaptığı temel hata pozitivizmi yurt edinmesiydi. "Dinden duyulan açık bir rahatsızlık"la tezahür eden "uzlaşmaz, materyalist bir sorun belirleme tarzı"na dayanan Kemalizm, Mardin'e göre, modern Türk kimliği için bir temel olarak sadece bilişsel bir direktif sunuyordu. Bu yüzden de "ahlâkî bir boşluk" yaratmış, bu da kültürel kökleri dinin metaforik boyutlarında olan bir toplumda derin sonuçlar doğurmuştu. "Kemalizmin akla olduğu kadar gönüle de hitap eden bir toplumsal ahlâk sunmayı başaramaması ilk bakışta göründüğünden daha kafa karıştırıcı olmuştur."[53]

Müslüman Türklerin kültürel dinamiğini Batı'ya uyacak bir biçimde değiştirmek üzere tasarlanan bir programa sahip olan Kemalizm Türk toplumunun bütünlüğüne yönelik bir saldırıya karşılık geliyordu: "Bir kişiyi, onun Tanrı karşısındaki bireysel yaklaşımını biçimleyen semboller kümesini kullanma yeteneğinden mahrum bırakmak, ona, onu diğer değerlerden mahrum bırakmaktan daha büyük bir darbe indirmek anlamına gelebilir. Savaş alanında yenilgiyi kabul etmek, mukaddes olanla kişisel irtibat kurma aracından mahrum bırakılmaktan daha kolay olabilir; özellikle de bu irtibat, zihinsel dengeyi, kişisel tatmini ve toplumun geri kalanıyla bütünleşmeyi sağlayan süreçlerden biriyse."[54]

---

53 Mardin, *Religion and Social Change*, s. 32; "Turkey, Islam," s. 180; *Religion and Social Change*, s. 25; "Religion and Politics," s. 155-57. Krş. "Cumhuriyet, köylü kitlelerin modernleştirme hamlesine olumlu tepki vermelerini sağlayacak ölçüde anlamlı olan bir toplumsal etik üretemedi. Cumhuriyetin asıl başarısızlığı buydu ve bu Türkiye'nin Müslüman halkını özellikle yaralayan bir şeydi" ("Islam and Mass," 163).

54 Mardin, *Religion and Social Change*, 21. Mardin'in Kemalist pozitivizmin içerimlerini eleştirel bir biçimde değerlendirmeye ve Türk toplumundaki hayatın İslâmî temellerini araştırmaya gösterdiği ilginin, Türkiye'de ve başka yerlerde Türkiye hakkında yapılan sosyal bilim ve siyaset bilimi çalışmalarında belirgin bir etkisi olmuştur. Örneğin Metin Heper, Mardin'in çalışmalarından yola çıkarak şunu söyler: "Kemalizm kişilik gelişimi düzeyinde hiçbir rol oynamadı. Bunun sonucu 'Türk kültürünün gerçekten yoksullaşması' oldu; entelektüeller arasında bu durum içi boş, duygusal, ama sevgiden yoksun bir insan ilişkisi tipi yarattı... Kemalizm bir dinin metafizik işlevini göremezdi... eğitimli elitin en azından bazı üyeleri için... hayatları tatmin edici olmaktan gittikçe

Ama Türk halk kültürüne indirilen bu darbeye dayanak oluşturan tek şey pozitivizm değildi. Mardin Mustafa Kemal'in "halk kültüründen kaynaklanan toplumsal kontrol biçimlerine duyduğu nefret"in de fazladan bir ivme yarattığını ileri sürer. Bütün "sekülarist reformlar"ın ortak paydalarından biri de "bireyin Müslüman cemaatin kolektif sınırlamalarından kurtarılması"dır. Türk kültüründe "Mahalle İslâm'ı kişiliği öldürüyordu." "Nihaî meşruiyetin dinî değerlerden elde edilmesini" şart koşarak bir "kurt kapanı" oluşturuyordu. Atatürk'e göre, "meşruiyetini bilimden alan Batı toplumu daha açık ve dolayısıyla daha yaratıcıydı." Reform yoluyla "bireyi geleneksel mahalle merkezli hayatın budalalığından çekip çıkartmak" zaruri olacaktı. "Bir takım şeyhlerin," diye sormuştu Mustafa Kemal

---

uzaklaşmış olmalıdır; onu Kemalizmden çıkarılamayacak etik ilkelerle tamamlama ihtiyacını hissetmiş olmalıdırlar" ("Islam, Polity," s. 360-62; *State Tradition*, s. 90-91). Keza, Walter Weiker da kapsamlı çalışması *The Modernization of Turkey*'de, Mardin'den alıntılar yaparak, İslâm'ın Türkiye'nin siyasî hayatı içinde bir rol oynayabileceği ve oynaması gerektiği yönündeki anlayışın Türk devletinde çok yaygın olduğunu gösterir; Weiker, Mardin'in 1969 tarihli bir yazısında yaptığı "[Türk halk kültüründe]... Türkiye'deki alt sınıflar arasında dinin, dinî olmaktan çok seküler olan birçok boyutu olduğu" saptamasını aktardıktan sonra şunları yazar: "Nitekim [çok partili dönemde] din-temelli *kurumların* oynadıkları rolde görülen canlanmanın (*dinin kendisinin* canlanmasından ayrı olarak) nedenlerinden biri de, Cumhuriyet'in bu hizmetlerin yerine yenilerini geçirmeye hâlâ büyük ölçüde başaramamış olmasıydı. Bütün Türk cemaatlerinde örgütlenmiş olan din temelli yerel organizasyonların önemli bir bölümünün teolojik işlevler kadar, hatta belki de daha fazla cemaat işlevleri gördüğü konusunda yaygın bir mutabakat mevcuttur. Şüphesiz, bu organizasyonların çoğunlukla, toplumsal, ekonomik ve siyasî meseleler karşısında radikal bir biçimde muhafazakâr yönelimleri olan kişilerin siyasî nüfuz kazanmalarını sağlayan araçlar işlevi görmeleri, dikkat edilmesi gereken sorunlardan biridir. Ama öte yandan bunların liderleri Türk halkının genel toplumsal değerlerini çoğunlukla gayet iyi temsil etmektedirler; bu yüzden hızlı bir toplumsal değişimden geçen insanların olası psikolojik bozukluklarını gideren istikrar kaynakları rolünü oynayabilirler... Bu çalışmadaki varsayım şudur: Böyle bir durum, sonuçta modernleşmenin diğer bazı yönlerini yavaşlatmış olabilirse de, Türkiye'nin düzenli bir biçimde gelişmesi için işlevsel olabilir" (Weiker, *Modernization*, 106-7; ayrıca bkz. Tachau, *Turkey*, 87-90). Weiker'in tersine, Mardin, devlet elitinin onu istikrar amacıyla kullanmayı tercih etmiş olsalar bile, İslâm'ın dinamiğini gerçekten anlayıp anlayamadıkları konusunda bazı çekinceler belirtir ("Religion and Politics," 146), Mardin'in tezinin, Türkiye bağlamının ötesinde daha genel bir biçimde ifade edilişi için bkz. Arkoun, *Rethinking Islam*, 20-23; Eickelman ve Piscatori, *Muslim Politics*.

"dedelerin, seyitlerin, çelebilerin, babaların, emirlerin arkasından sürüklenen ve falcılara, büyücülere, üfürükçülere, nüshacılara, tali [kader] ve hayatlarına emniyet eden insanlardan mürekkep [oluşan] bir kütleye, medenî bir millet nazarıyla bakılabilir mi?" Mardin, Mustafa Kemal'in kadın erkek ilişkilerini bütünleştirmeye duyduğu ilginin bu tavırdan kaynaklandığını ve yalnızca yerel eşrafa yönelik bir saldırı olarak görülebileceğini belirtir. "Aslında, Atatürk'ün kadınların haklarını tesis etme hamlesi, ona göre mahalle ethosunun en boğucu ve karanlık yönü olan şeyi, yani hayatın günlük rutini içinde erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkilere getirdiği kısıtlamayı parçalamaya odaklanmış bir çaba olarak kavramsallaştırılabilir."[55]

Bütün bu faktörler, der Mardin, Kemalizmin laikliğin *dine karşı olmadığı* iddialarının bütün muhaliflerinin gözünde pek de inandırıcı olamayacağını gösterir. "Kişisel bir değer" olarak İslâm, İslâm'ın bir toplumsal bütünleşme ilkesi olduğu bir kültürün günlük ahlâkî taleplerini karşılayamazdı. Bu açıdan bakıldığında, Türkiye'yi "modernleştirme" amacıyla yapılmış olan bütün "sekülarist" reformlar dinin kurumsal gücünü yok etmekten öte bir şeydi, çünkü ahlâkî açıdan sınırlı ve bağlamsal olarak uygunsuz bir siyasî ve kültürel programı gerçekleştirmeye niyetli olan Batı-yönelimli bir elitin kontrolü elinde bulundurmasını dayatıyorlardı.[56]

Mardin'e göre, her kültürel reform İslâm'ın "zengin sembolik hazinesi"nin değerden düşürülmesi olarak görülebilir. Örneğin, Gregoryen takviminin benimsenmesi, "Cumhuriyet'in yabancı bir zaman boyutu" olduğunu işaret ediyordu. Bu reform, "İslâmî zaman metaforu"nu silerek "zamanın yapısında bir boşluk" açılmasına neden olmuştu. "Öğrencileri Batı kültürü, edebiyatı, müziği ve hatta sosyal düşüncesi ile tanıştırmaya çalışan" yeni okullar, "Tanrı'nın birliği, insan özgürlüğünün sınırları ve içlerinde yaşadıkları zamanın tehlikeleri" gibi

55 Mardin alıntıları şu yazılardan: "Religion and Politics," s. 216 ve "Religion and Secularism," s. 213; "Medeni bir millet...?" Atatürk, *Speech*, s. 722; "Aslında, Atatürk'ün...," "Religion and Politics," s. 216.

56 "Religion and Politics," s. 217, 425; krş. Lewis, *Turkey*, s. 92.

batınî ama aşina çevresel temaları ele almayı başaramamışlardı. Bazılarına göre "köy enstitüleri (Halk Evleri ve Halk Odaları) günah yuvalarıydı, çünkü Marksizmin etkisini taşıyorlardı; başkalarına göreyse bunun nedeni öğrencilerin burada Freud'un öğretilerini öğrenmeleriydi." "Opera, bale ve Batı çoksesli müziği (şark müziğinin kamuya açık yerlerde çalınması bir süre yasaklanmıştı)" gibi şeyler yüzünden yüzünü Batı'ya dönen Kemalist laik modernizm, yerel kültürün ezilmesini sembolize ediyordu. (Türkiye ileride postmodernizmin alımlanması için de verimli bir zemin olmuştur.)[57]

ÖZET: KONTROL AÇIKLAMASININ YAPTIĞI KATKILAR

Laiklik siyasetinin kontrol açıklamalarında betimlenen çerçeve içinde serimlenmesi, Türkiye'nin laiklik siyasetini yorumlayanların onu, Bromley'nin yaptığı gibi, "din hayatı üzerindeki katı devlet kontrolü" ve "İslâm'a karşı modernleşme" olarak açıkladıklarını gösterir. Kemalist laiklik sert, militan, sağlam, kararlı ve katı olduğu yolundaki ününü bu dinamiklerden almıştır. Kemalist kültürel reformlarla birleşmiş Kemalist siyasî otoritarizmin yol açtığı sonuçlar, Türkiye'de sekülarizmin kimliğinin bir parçasının kurumsallaşmış bir kontrol kalıbı olduğunu ima eder.

Tek bir kontrol açıklaması yoktur. Aralarındaki farkları görmüştük. Örneğin, Mardin laikliğin bazı yönlerinin "Türkiye'nin Müslüman nüfusunu incitici" nitelikte olduğunu düşünürken ("Müslüman nüfus"un tekilliği önemli), aralarında Rustow'un da bulunduğu bazı yazarlar laikliğin modern Türklerin dinî ihtiyaçlarıyla tamamen tutarlı olduğunu düşünürler.

Ancak aralarındaki farklara rağmen, bu kontrol açıklamaları, Osmanlı-Türk egemen hegemonya geleneği üzerine kurulmuş olan laiklik politikalarının, Kemalistlerin siyasî iktidarı ele geçirip kendi "Türk inkılabı" anlayışlarını gerçekleştirmek

57 *Religion and Social Change*, s. 22, 195-99; "Islam in Mass Society," s. 163. Krş. Reed, "Revival of Islam," s. 125.

için kullandıkları bir siyasî çekişme bağlamı içinde yürütüldüğünü açıklarlar. Bu da farklı versiyonlardan tek bir kontrol açıklaması çıkarmamıza izin verir. Kontrol açıklaması, egemen devletin merkezi ile onun içindeki dinî kurumlar arasındaki iktidar ilişkilerini ikna edici bir biçimde betimler ve söz konusu merkez ile çevresi arasındaki sosyolojik dinamiği yakalar. Sekülerleşmeyi kurumsal ayrılma olarak görenlere karşı, kontrol açıklamasını savunanlar ayrılmayı değil, kontrolü öne çıkarırlar. Türkiye'de modernleşmenin dinin kamusal alandan çıkarılması sonucunu getirdiğine inananlara karşı, kontrol açıklaması gerçekleşen şeyin dinin özelleştirilmesi değil, kurumsallaşmış iktidar ilişkileri yoluyla denetlenmesi olduğunu ileri sürer.

Demek ki kontrol açıklamasında, modernleşme teorisinin modernlik hakkındaki tarihsel beklentilerinin iki tanesinin örtük bir eleştirisi söz konusudur. Kontrol açıklaması, Türkiye'deki sekülarizmin siyasî ve dinî alanlar arasındaki ayrılma biçimindeki bir yapısal farklılaşmanın sonucu olmadığını belirtir. Ayrıca, modernlikteki dinsel siyaset güçlerinin, Türkiye'de, kaçınılmaz olarak özel alana çekilmediklerini ileri sürer. Bu güçlerden bazıları, Kemalistler yeni bir İslâm yorumu geliştirip bu yorumu destekleyecek yeni kurumlar inşa ederken, devlet tarafından siyasî iktidar kullanılarak ezilmişlerdir. Sonuç olarak, İslâm Türkiye'de hiçbir zaman tam olarak özelleşmemiştir. Kemalist laisizmin koşullarını kabul eden din adamlarının, devletin dinî kurumları içinde yeni bir yer edinmelerine izin verilmiştir. Kontrol açıklaması, modernleşmenin ayrılma ve özelleşme tezlerinin laikliği incelerken yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ima eder.

Her iki tez de modern siyaset tarihinin karakteri hakkındaki, 1. bölümde eleştirdiğim dar seküler-modernist önyargıların varlığına işaret eder. Gadamer'in terminolojisiyle, bu tür varsayımlar, bu yorum alanının hermenötik bir biçimde ele alınışı içinde yeniden değerlendirilmesi gereken engelleyici önyargıları oluşturur.

Aslında kontrol açıklaması, cumhuriyetin kuruluşundan

sonra Türk siyaseti hakkındaki İngilizce yazılan yorumların tarihi içinde, sosyal bilimcilerin laikliği "Batılı anlamda sekülarizm" olarak betimleme girişimlerine göre bir "karşı-tarihyazımı" işlevi görmektedir. Bunun, Türk siyaseti bağlamı içinde de doğru olması önemlidir; söz konusu bağlamda laikliği oluşturan kontrol dinamikleri hakkındaki -çeşitli amaçlarla çeşitli bakış açılarından yapılan değerlendirmeler, "resmî tarih" eleştirisini ve bunun sonucunda da tek parti döneminden sonraki laiklik siyasetini derinden etkilemiştir. İlk cumhuriyetçiler diğer reformlar gibi laikliği de, Türkiye'yi Batılı anlamda modern bir devlet yapacak bir başarı olarak savunmuşlardır. Mardin "laik devlet fikri"ne "cumhuriyetin kurucu miti" der. Türkiye ya da Türk siyaseti hakkındaki literatürde yapılan kontrol açıklamaları iyice okunduğunda, Batılı anlamda sekülarizmi Türkiye'deki sekülarizmden ayırt etmeye yönelik bir çaba gözlenecektir. Devletin ortaklığı öne çıkarmak istediği yerde, devletin iddialarını yorumlayanlar farklılığı öne çıkarmışlardır. Toprak'ın yazdığı gibi: "Kontrol açıklaması, ilk cumhuriyetçilerin yaptığı şeyin bir kontrol ilişkisine 'ayrılma' adını vermek olduğunu; bunun doğru olmadığını; başlangıçta ayrılmanın söz konusu olmadığını; devletin yaptığı şeyin dini kamu işleri arasında marjinal bir yere havale etmek için onu kontrol etmek olduğunu ileri sürer. Yani kontrol açıklaması, ortada bir ayrılma olduğu şeklindeki resmî Kemalist iddiayı sorgular ya da eleştirir. Nitekim, kontrol açıklaması, bir anlamda resmî tarihin karşı-tarihidir."[58]

LAİKLİĞİN AYRILMA BOYUTLARI

Kontrol açıklamasının ikna edici iddialarını gözden ırak tutmamak gerekir, yine de bu açıklamanın laikliği kuran iktidar çerçevelerinin karakterini yeterince kavradığı çok kesin değildir. Örneğin, bir inanç, ahlâkî mesaj ve bir ritüeller kümesi

58 Kişisel yazışma; "karşı-tarih," Mardin, "Religion in Modern Turkey," 288; "laik devlet fikri...," *Religion and Social Change*, I. Resmi tarihyazımı konusunda bkz. Zürcher, *Turkey*, 183.

olarak İslâm ile karşıdevrimci bir dinî-siyasî güç olarak İslâm arasındaki ayrım, Türkiye'deki sekülarizmin dine düşman olduğunu düşünmenin yanlış olduğunu ima eder. Kontrol açıklamasının kavramları, laiklikle ilintili bazı uygulamaları betimlemeye yeterli değildir. Başlangıçta, laiklikle ilintilendirilmiş bazı uygulamalar İslâm'ın bazı biçimlerine düşman olmuş olabilir, ama kontrol açıklamasını savunan bazı yazarların ileri sürdüğü, bunların İslâm'ın bütün yönlerine düşman oldukları şeklindeki genel iddia güçlü değildir.

Keza, laiklik hakkında onu kuranlar tarafından dile getirilen bazı ayrılıkçı iddialara iyi bakıldığında görülecektir ki, "ayrılma" terimi yalnızca kontrol açıklamasının incelediği kurumsal iktidar ilişkilerine karşılık gelmemektedir. Belli ayrılıkçı iddiaların varlığı tek başına kontrol açıklamasını çürütecek bir kanıt işlevi göremez. Kavramsal çerçeveleri ortaya çıkarmaya yönelik hermenötik yalaşım bu kadar basit bir şey değildir. Bu yaklaşım, kurucu anlam matrisinin farklı yönlerini saptamayı ve iktidar ilişkilerine katılanların kavrayışları içinde bu yönlerin hangilerinin en fazla etkili olduğunu ele almayı gerektirir. Bu anlamlar onların siyasî hayatları hakkında yaptığımız açıklamayı etkilemelidir. Örneğin, aktörlerin ayrılma konusunda bir bakıma doğruyu söylerken, bir bakıma da yanıldıklarını söyleyebiliriz; ama tamamen yanıldıklarını söylemek için bu iddiayı, kendi kavramsal çerçevelerinin onlar için doğru olan yönlerine ilişkin geçerli bir açıklama üzerinde temellendirmek gerekir.

Bu bağlamda, tek parti döneminden sonra laiklik hakkında yapılan tartışmanın ana hatlarını incelediğimizde, kontrol açıklaması hermenötik bir dayanak bulmaktadır. Normatif değerlendirmeler farklı olsa da, bütün katılımcılar kontrolün Kemalist laikliğin temel kurucu unsurlarından biri olduğuna katılmaktadırlar. Dinî-siyasî bir ahlâkı ya da Osmanlı-İslâmî geçmişi savunanlar, dinin, esasen dindar bir halka tanrıtanımaz (ya da komünistçe) tasarılarını dayatmaya çalışan bir devlete bağlandığını düşünmüşlerdir. (Bu sav, 'gerçek' sekülarizmin gerektirdiği gibi, daha fazla dinî özgürlük tanınması gerektiği

yolunda bir talebe dönüşür.) İkinci Grup'un bazı halefleri laikliği, Türk halkının Müslüman kimliğine müdahale etmeye yönelik zalimce bir girişim olarak görmüşlerdir. ("Türkler Müslüman bir halktır, Müslüman kalacaktır" -"biz kimliğinizin bu yönünü değiştirmeye çalışmayacağız" gibi sözler bu grubun liderleri tarafından sık sık söylenmiştir.) Tanrıtanımazlık suçlamalarını -hatta dinî reformlara verdikleri desteğe işaret ederek- reddetmeyi sürdüren Kemalistlerse, siyasette "gericilik"i en aza indirmek için dinci siyasetin bazı biçimleri üzerinde belli bir kontrolün zorunlu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu üç kavrayışın da kavramsal taraftarları vardır. Kontrol açıklamasında laikliğin kurucu kontrol boyutları ifade edilir. Din ile devlet arasındaki ayrılma hakkındaki iddialar konusunda, kontrol açıklaması alternatif ayrılma açıklamalarından daha doğru şeyler söyler.[59]

O halde, ayrılmanın, tek parti dönemindeki laiklik siyaseti konusunda geçerli olan olası boyutları nelerdir? Özgül anayasal, eğitsel-sosyokültürel ve hukukî reformların da gösterdiği gibi, böyle birkaç boyut söz konusudur. Ayrılmanın bu boyutları, CHF'nin önde gelen ideologları tarafından yapılmış ve projenin oluşum yıllarında, özellikle de 1923-1931 arasında parti belgelerine geçmiş olan en tayin edici laiklik tariflerinde ifade edilir. Laiklik siyasetinin asıl, ayrılmaya özgü boyutları konusunda hermenötik açıdan sağlam bir açıklamaya ulaşabilmek için bu boyutları iyi saptamak şarttır.

---

59 Kemalistler tanrıtanımazlık suçlamalarına karşı kendilerini savunmak için, mesela, anayasada din özgürlüğünün teminat altına alındığına (1924 Anayasası, 64. Madde, 5. bap), dinî ayrımcılığa karşı yasalara (75. Madde, 5. bap) ve dine küfür etme, mukades mekânlara zarar verme ya da "ruhanî görevlilere" hakaret etme konusunda 1 Mart 1926'da kabul edilen ceza kanunundaki maddelere (175-178. maddeler) dikkat çekiyorlardı; Gürelli, *Turkish Criminal Code*, s. 70-71; krş. Mardin, "Religion and Secularism," s. 210).

İktidar kavramlarının kavramsal bileşenleri için bkz. Ahmed Emin Yalman, "Islam in Turkey Today," s. 70-71; Reed, "Faculty of Divinity in Ankara," s. 290-312, 22-35; ve "Atatürk's Secularizing Legacy," ve "Continuing Vitality of Islam in Republican Turkey," s. 333; Rustow, "Politics and Islam," s. 92-94; Karpat, *Turkey's Politics*, s. 233, 274, 434; Ahmad, *Turkish Experiment*, 365-69 ve "Politics and Islam," s. 9, 19; Toprak, *Islam and Political Development*, s. 77 ve sonrası; Sunar ve Toprak, "Islam in Politics," s. 429.

Kurumsal olmayan ayrılıkçı anlayışların varlığına dair kanıtlar: Dinî kurumları devletten ayırmış olma iddialarının yanı sıra, ilk dönemlerle girilecek tarihsel bir diyalog başka ayrılıkçı iddiaların varlığına da işaret eder. Örneğin:

(1) Yönetici çekirdek kadroya mensup olan Adliye Vekili Mahmut Esat (Bozkurt), Türk Medenî Kanunu için kaleme aldığı esbab-ı mucibe layihasında "asr-ı hazır medeniyetine mensup devletlerin" -CHF liderlerine göre, Türkiye'nin aralarına katılma süreci içinde olduğu bir gruptur bu- "ilk farikası din ile dünyayı ayrı görmektir" diyordu.[60]

(2) Keza, 1927 Cumhuriyet Halk Fırkası Nizamnamesi -bu nizamname, Mustafa Kemal'in yukarıda aktarılan beyanıyla, CHF'nin kendisini ilk kez resmen ve alenen *lâyık* olarak tanımladığı zaman çıkarılmıştır- de laikliğin ayrılıkçı bir amacı olduğundan bahsediyordu. Nizamnamede şöyle deniyordu: "Fırka; itikadat ve vicdaniyatı, siyasetten ve siyasetin mütenevvi ihtilâtatından kurtararak milletin, siyasî, içtimaî, iktisadî bilcümle kavanin, teşkilât ve ihtiyacatını müsbet ve tecrübevî ilim ve fenlerin muasır medeniyete bahş ve temin ettiği esas ve eşkâle tevfikan tahakkuk ettirmeği, yani devlet ve millet işlerinde din ile dünyayı tamamen birbirinden ayırmayı en mühim esaslarından addeyler" (Madde 3).[61]

(3) Şerif Mardin, 1928'de parlamentoda yapılan bir tartışmada, laikliğin "dinle dünyevî alâkaların birbirinden ayrılması" olarak tanımlandığını belirtir.[62]

(4, 5) CHF'nin 1931 ve 1935 programlarında ise şöyle denmektedir: "Fırka, Devlet idaresinde bütün kanunların, nizamların ve usullerin, ilim ve fenlerin muasır medeniyete temin ettiği esas ve şekillere ve dünya ihtiyaçlarına göre yapılmasını ve tatbik edilmesini prensip kabul etmiştir. Din telâkkisi vicdanî olduğundan, Fırka, din fikirlerini Devlet ve dünya işle-

60 Bozkurt, "Esbab-ı Mucibe Lâyihası." Bu metni Ek'te bulabilirsiniz. Bundan böyle Bozkurt'a yapılan bütün göndermeler, aksi belirtilmediği taktirde Ek'tedir.

61 Özgün metin Tunçay, *Tek parti Yönetimi*, s. 382.

62 Mardin, "Religion and Politics," s. 192-93.

rinden ve siyasetten ayrı tutmayı milletimizin muasır terakkide başlıca muvaffakiyet amili görür."[63]

"Ayrılma" sözcüğünün varlığı, gerçekten herhangi bir ayrılma olduğunu göstermez. Ancak, ayrılma kavramının Türkiye'deki özgün kavranışı içinde laikliğe ait bir özellik olduğunu gösterir. Pekiyi, bu nasıl doğru *olabilir*? Ya da biraz önceki tartışma bağlamında: Kontrol açıklamasının diğer ayrılıkçı iddiaları açıkça reddettiği göz önünde bulundurulursa, yukarıda aktardığımız nizamname ve programlarda söylenen sözler laiklikle ilintili eylemleri, politikaları, uygulamaları, ilişkileri ve kurumları ne ölçüde ve hangi yollardan kurmuş olabilir?

Doğrudan doğruya bu soruyu yanıtlamadan önce, yukarıdaki cümlelerin dört yönüne dikkat çekmek gerekiyor: Birincisi, ayrılma yalnızca *kurumsal* açıdan tasarlan*mamaktadır*. Dini ya da dinî fikirleri, inanç ve vicdan meselelerini siyasetten, dünyadan ya da devlet ve millet meseleleriyle ilgili dünya işlerinden ayırmaktan söz edilmektedir. Yani, vurgu dinî teori ve pratiği devlet teorisi ve pratiğinden ayırmak üzerindedir. (Buraya "pratik" sözcüğünü eklememin nedeni, aktardığımız belgelerde hem dinî fikirlerden hem de genelde dinden bahsedilmesidir.) İkincisi, bu ayrılmanın, dinî meseleleri siyasî çatışmalardan "kurtarmak"tan (Mustafa Kemal'in nutkunda da öne çıkan bir temadır bu) dine uygun alanı vicdan alanı olarak tanımlamaya kadar birkaç amacı olduğu düşünülmektedir. Üçüncüsü, laikliğe ilişkin her açımlamada, Türk milletinin, muasır medeniyetin sahip olduğu pozitif bilimlere, yöntemlere ve bilgiye uygun bir biçimde ilerleme ve kendi kendini yönetme işinde muvaffak olma amacından bahsedilmektedir. Son olarak, bu iddialarda ayırmanın aktif bir anlamı vardır. 1927'de parti bir ayrım yaratmaya acil ihtiyaç olduğunu düşünmektedir. 1931 ve 1935'e gelindiğinde ise, zaten elde edil-

63 Metinler şuradan: Tunçay, *Tek parti Yönetimi*, s. 448. Ayrıca bkz. Rustow, "Politics and Islam," s. 84; K. H. Henrey, "Glimpses of Turkish Opinion," *Muslim World* 48 (Ekim 1958): 318; Webster, *Turkey of Atatürk*, 307-9. Metindeki cümleler, laikliğin amaçlarını tanımlama konusunda otorite statüsünü taşıdıkları için seçildiler. Dönemin belgeleri, dergileri ve tarihleri benzer cümlelerle doludur.

miş olduğu düşünülen bir ayrımı muhafaza etmenin yollarını aramaktadır.

Ayırmanın aktif, bağlamsal anlamları: İngilizce sosyal bilim literatürü içinde yapılan bazı laiklik açıklamaları, ayırma kavramının bu aktif anlamını ortaya koyar. Örneğin, Metin Heper verilen çabayı "siyaseti dinden kurtarmak" olarak betimler; Feroz Ahmad ise devletin, dinle arasındaki resmî bağları "kesme" çabasında olduğunu belirtir. Aktif bir ayırma ile ortada fiilî bir ayrım olduğunu ileri süren betimleyici bir iddia arasındaki ayrım önemlidir: Laiklik din ile siyaset, din ile dünya vb. arasında tam bir ayrılma yaratmamış olabilir. Ama laikliğe katılan aktörler, bu ikisini birbirinden ayırmaya ve daha önceleri devlet faaliyetinin bazı alanlarında aralarında bulunan karşılıklı ilişkiyi büyük ölçüde ortadan kaldırmaya niyetlenmiş olabilirler. Aslında, laiklikle bağlantılı bazı Kemalist uygulamalar bu amacı ifade eder. Bu uygulamalar arasında en önemlileri 1928 Nisan'ında anayasada yapılan değişikliklerdir: Devletin dininin İslâm olduğunu ilan eden ve şer'î hukukun uygulanmasını garanti altına alan maddelerin (sırasıyla, 1924 anayasasının 2. ve 26. Maddeleri) kaldırılması ve milletvekilleri ile meclis başkanının Türkiye Cumhuriyeti'ne bağlılıklarını beyan ederken "Vallahi billahi" yerine "şerefim üzerine yemin ederim ki" demeye başlamaları (Madde 16, kısım 2 ve Madde 38, kısım 3).[64]

Bu beyanları, Osmanlı döneminde devlet ile din arasındaki ilişkinin tarihsel arka planı üzerine yerleştirerek daha iyi anlayabiliriz. Osmanlı yönetiminin son yıllarında yürürlükte olan 1876 Osmanlı anayasası (Kanun-ı Esasi) bu ilişkiyi gayet iyi ifade ediyordu. Anayasanın 3. maddesinde şöyle deniyordu: "Saltanat-ı seniye-i Osmaniye Hilafet-i kübra-yı İslamiye'yi haiz olarak sülale-i al-i Osman'dan usul-i kadimesi veçhile ekber evlada aittir." 4., 5. ve 7. Maddeler padişahın İslâmî kimliğini daha da aydınlatıyordu: "(4)Zat-ı hazret-i padişahi hasbe'l- hilafe din-i İslam'ın hamisi ve bilcümle tebaa-i Osmaniye'nin hükümdar ve

64 Heper, "Islam, Polity," s. 305; Ahmad, *Turkish Experiment*, s. 369.

padişahıdır.(5) Zat-ı hazret-i padişahinin nefs-i hümayunu mukaddes ve gayri mesuldür. (7)... hutbelerde namının zikri ve ahkam-ı şeriye ve kanuniyenin icrası ... hukuk-u mukaddese-i padişahi cümlesindendir " 11. Madde'de ise "Devlet-i Osmaniye'nin dini din-i İslâm'dır" deniyor ve bütün semavi dinlere himaye garantisi veriliyor ve haklar tanınıyordu.[65]

1921 anayasası bu maddelerin saltanatla ilgili boyutlarını kaldırmış, ama devletin dininin İslâm olduğu hükmünü muhafaza etmiştir. Osmanlı Devleti ile İslâm arasındaki tarihsel ilişki düşünüldüğünde, 1928'de anayasada yapılan değişiklikler devletle din arasındaki derin karşılıklı bağımlılık geleneğini alt üst ediyordu. Söz konusu değişiklikler, dini, öteden beri sahip olduğu devlet işleriyle iç içe geçmişlik konumundan aktif bir biçimde ayırma ya da koparma şeklinde ifade edilen projeye gayet iyi uyuyordu.

Bu nedenle, ayrılma kavramını laikliğin yaptıklarına ilişkin fiilî bir betimleyici açıklama olarak görmektense, belli bir tarihsel bağlamda laikliğin güttüğü bir amaç olarak anlamak gerekir. Kemalist reformlardan sonra, siyasî ve dinî alanlar arasındaki ilişki ne ölçüde sürmüş olursa olsun, yönetici kadrolar bunların eskisi kadar iç içe geçmemesini sağlamaya çalışmıştır. Etkisiz ve kurumsal bir anlamda olmasa bile, Kemalist projenin siyasî, toplumsal, kültürel ve iktisadî amaçlarıyla bağlantılı diğer anlamlarda, bu ikisinin birbirinden ayrılması zorunluydu.

Kemalizmin siyasî, toplumsal ve kültürel hedeflerini zaten ayrıntılı olarak ele almıştım. Şimdi, Kemalizmin ele almış olduğum bu hedeflerini laiklik projesiyle ve bu projenin Kemalist inkılabın merkezî ilkelerinden biri olması ile ilişkilendirmek istiyorum. Şu uyarıyı yapmakta fayda var: Ayrılma kavramını ele alırken bu amaçların kontrol boyutlarını her zaman akılda tutmak gerekir. Burada ayrılma kavramı tam ayrılma anlamına gelmiyor; bir bütünsel kontrol bağlamında yapılan belli ayrımlar anlamına geliyor. Laikliğin ayrılıkçı boyutları hakkında yaptığım açıklamanın, kontrol açıklamasını güçlen-

65 Bkz. "The Ottoman Constitution," *American Journal of International Law* 2 (Ek, 1908): 367-87.

dirmeye yönelik bir çaba olmasının nedeni de bu (bu konuya sonra döneceğim).

Dünya işlerini ayırmak: Önemli reformlar yapıldıktan sonra laiklik projesini açıkça ortaya koyan birçok belge var. Ama reformlar sürerken, anayasa değişiklikleri yapılmadan önce bunu yapmış olan çok az belge var. Recep Peker'in 1931'de (16 Ekim) İstanbul Üniversitesi tarafından düzenlenen bir kolokyumda CHF reformları hakkında yaptığı "İzah" ilk grubun en önemli örneklerinden biri. Peker (1888-1950) CHF'nin çekirdek kadrosunun üyelerinden biriydi ve 1923 ile 1936 arasında üç kez partinin genel sekreterliğini yapmıştı. "İzah"ın laikliği anlatan bölümü, CHF liderlerinin dünya işlerini nasıl anladığını gayet iyi gösterir. Peker, partinin kendi laiklik okunu tanımladığı (yukarıda aktarılan) metnin tamamını alıntıladıktan sonra, medrese-mektep sisteminin ve şer'î mahkemelerin kaldırılmasını laikliğin iki tayin edici başarısı olarak zikreder. Bu iki eylem ve bunları oluşturan eğitsel ve hukukî politika ve pratiklerin bütünü, Kemalistlerin kendi projelerini din işleri ile dünya işlerini birbirinden ayırma projesi olarak kavradıkları hayatî alanlardır. Eğitim ve hukukla ilgili meseleler, Kemalistlerin dinî teori ve pratiği dünyevî işlerden ayırmaya yönelik özgül laik projelerinin köşe taşlarıdır.[66]

Eğitim: Tevhid-i Tedrisat Kanunu (Mart 1924) bu kavramsallaştırmayı örnekler. Bu kanunla bütün eğitim ve bilim kurumları -bütün dinî okullar ve onları idare eden Şeriye ve Evkaf Vekaleti'nin bütçesi-, Maarif Vekâleti'nin kontrolü altına veriliyordu. (Hatırlarsak, halifeliğin kaldırılıp Diyanet İşleri Reisliği'nin kurulması da aynı gün olmuştu.) Kanunun amacı, daha önceleri dinî eğitim ile dindışı eğitim arasında ikiye ayrılmış olan eğitim kurumlarını birleştirmek ve böylece eğitimi partinin kontrolündeki devletin kontrolü altına sokmaktı. CHF, CHF'nin ideallerini, özellikle de açık açık ilahiyat-karşıtı ve tanrımerkezcilik-karşıtı pozitif bilimlerin tahsiliyle bağlantılı idealleri öğretecek bir eğitim sistemi yerleştirdi.[67]

66 Metin ve yorum şuradan: Parla, *Resmî Kaynaklar*, 1992, s. 106-23.

67 Yasanın amaçları konusunda bkz. Berkes, *Development*, s. 460 ve sonrası.

Bu hedefe 1924'te ulaşılamadı. İlkokullarda din dersleri verilmeye devam etti. 1927'de, bu dersler velilerin isteğine göre verilmeye başladı. CHF'nin devlet üzerindeki konsolidasyonu 1928'de tamamlandıktan sonradır ki CHF dinî teori ve pratiği dışarıda bırakan millî eğitim programını (özellikle de anayasa reformlarından sonra) kolayca uygulamaya geçirebildi: "Maarif Vekâleti din derslerini okul müfredatlarından çıkarmak için adımlar attı." 1928'de Arapça ve Farsça dersleri kaldırıldı; bu dersler "üniversite düzeyindeki uzmanlık bölümlerinde okutulacak"tı; din dersleri kentlerdeki ilkokullarda 1930'da, ortaokullarda 1931'de kaldırıldı; köy okullarında bu değişim 1933'te gerçekleştirildi. 1928 konsolidasyon anına karşılık gelmektedir; dinî teori ve pratik tıpkı anayasa maddelerinden ayrıldığı gibi, Mustafa Kemal'in deyişiyle, millî eğitim yerleştikçe çağdaş bilimler alanında verilen eğitimden de ayrılacaktı.[68]

Kemalistlerin görüşü, "dinî hurafe"nin milleti gerilettiği yönündeydi. Hurafeler "millî terakki ve kalkınma"yı engelleyen bir atalet yaratıyordu. Dolayısıyla kamu eğitiminde din derslerine yer vermek muasır medeniyete ulaşmak için zorunlu olan ilerlemeyle bağdaşmazdı. CHF'nin 1931 programında "maarif siyasetimizde temel taşı cehlin izalesidir" deniyordu (1931 Programı, "Millî talim ve terbiye" kısmı). Peker okulların, milletin geçmişine hükmetmiş dinî geleneklerin "hurafelerinden uzak" olduğunu söyler. Böylesi bir politika ne tür bir kontrol boyutu taşırsa taşısın, CHF eğitimi birleştirmekle ilgili politikalarını, dini dünya işlerinden ayıracak şekilde tasarlanmış politikalar olarak kavramsallaştırıyordu.[69]

Başarı kazanmak için şart olan ve yeni eğitim sisteminde işlenecek tavırların ne olduğu, partinin 1931 tarihli eğitim programının beşinci kısmının ikinci maddesinde açıkça belirtilir. "Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne ve Türkiye Devleti'ne hürmet" edecek "kuvvetli cumhuriyetçi, milliyetçi ve lâyık vatandaş yetiştirmek tahsilin her derecesi için mecburî ihtimam

68 Berkes, *Development*, s. 476; Reed, "Atatürk's Secularizing Legacy," 330; Berkes, *Development*, s. 476.

69 Metin ve analiz şuradan: Tunçay, *Tek parti Yönetimi*.

noktasıdır." Türk milletinin tarihsel geçmişine (Osmanlı geleneklerine değil) hürmet edecek bir millî seciye geliştirme gereğini vurgulayan kısa bir paragraftan sonra, laiklik hakkındaki literatürde sık sık zikredilen bir cümleye yer verilir: "Terbiye ve tedriste takip edilen usul, bilgiyi vatandaş için maddî hayatta muvaffak olmayı temin eden bir cihaz haline getirmektir." Bu cümle, yeni eğitim programının miliyetçi karakterini açımlayan bir cümlenin hemen ardından geliyordu. Muhtemelen eğitimin "lâyık" karakteri hakkında yapılan bir başka yorum olması isteniyordu. Partinin resmî programındaki laiklik tanımında sık sık tekrar eden temalar bu varsayımı destekler. Kemalistler, maddî dünyada muvaffak olmanın önkoşulunun eğitimin dinî inançlardan kurtarılması olduğu görüşündedirler. Kemalistlerin devletle ilgili, ulusal ve uluslararası meselelere ilişkin kavrayışlarının derinlerinde, maddî başarının dinle eğitimin birbirinden ayrılmasına bağlı olduğu fikri yatar.[70]

Bu konunun önemi konudan kısa bir süreliğine sapmamızı gerektiriyor. Parla'nın gösterdiği gibi, maddî başarıyla bağlantılı olduğu açıkça ilan edilen amaçlarla cumhuriyetçi, milliyetçi ve laik vatandaşlar yaratma niyeti, laiklik projesinin çeşitli boyutlarını millî ekonomik kalkınma amaçlarına bağlar. Ben burada Kemalist devletin ekonomik kalkınmayla bağlantılı solidarist-korporatist politikalarını doğrudan doğruya ele almayacak olsam da, bu "dünyevî" meselelerle laiklik arasında bir kesişme vardır. CHF en baştan beri birinci önceliği ekonomik kalkınmaya vermiştir. Birinci Grup'un Halk Fırkası'na dönüşme niyetini beyan eden 1923 tarihli Dokuz Umde Beyannamesi, "millî, iktisadî ve idarî bağımsızlığı sağlamanın belli koşullarını ortaya koyar." İlk dört umde, devletin ve kurumlarının millî egemenliğiyle, saltanatın kaldırılmasından geri dönülemeyeceğiyle, yeni millî kurumları destekleyecek halifeliğin sürdürüleceğiyle, iç güvenlikle ve yeni mahkemeler yaratılmasıyla ilgilidir. Bunların hemen ardından, fırka iktisadî ve toplumsal durumu düzeltmek için alınacak on önlemi sıralar: Ye-

70 Paragrafta bahsedilen metinler ve analiz şuradan: Parla, *Resmî Kaynaklar*, 71.

ni vergi politikaları; tütünün, ziraî ticaretin ve sanayileşmenin vs. desteklenmesi bu önlemlerden birkaçıdır. Ayrıca, 1927 tarihli Nizamname'de CHF'nin *lâyık* olduğunu ilan eden cümlenin tamamı şöyledir: "CHF Cümhuriyetçi, lâyık, halkçı ve milliyetçidir ve *milletin iktisadî menafiini temin etmeği birinci derecede haiz-i ehemmiyet addeder*" (vurgu sonradan eklendi). Dinin millî eğitimden çıkarılması ile millî ekonomik kalkınma için eğitsel/sosyokültürel/tutumsal koşulların yaratılması arasında kavramsal bir ortaklık vardır. Türkiye'nin laik siyasetine ilişkin ilk resmî kavrayış, amacın "maddî dünyada muvaffak olacak," milletine bağlı ve *lâyık* vatandaşlar yaratmak olduğunu ortaya çıkarıyor.[71]

Laiklik ile millî ekonomik kalkınma arasındaki kavramsal bağlar, Kemalistlere göre pozitif bilimlerin bilgi ve yöntemlerin getireceği faydaların neler olduğunu aydınlatır: İlerlemeye giden yol, dinden etkilenmeyen araçsal bir rasyonalitenin geliştirilmesini gerektiriyordu. Parti belgelerinin gösterdiği gibi, pozitivist bir rasyonaliteye sahip vatandaşlar yaratmak laiklik politikalarının açık amaçlarından biriydi. Dolayısıyla, laiklikle ilintili eğitim politikaları, millî ekonomik kalkınmayla bağlantılı politikalarla ilişkili olarak kavranmalıdır. Türkleri Batı'yla kültürel olarak bütünleştirmek için tasarlanan politikalar (örneğin, kıyafet, harf reformları vs.) düşünüldüğünde, söz konusu ilişki daha da keskin bir hal alır.

Ayrı din okulları: Kemalist laiklerin, kontrol açıklamasında ele alındığı gibi, dinî ve dindışı eğitimi kontrol etmeye duydukları ilginin bazı unsurları Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nda da görülür. Bazı yorumlarda, bu kanunun "her türlü din eğitimi kurumunu ortadan kaldırdığı" ileri sürülmüştür. Bazıları da yapılan reformlarla her türlü dinî eğitimin yasaklandığını savunmuşlardır.[72]

Oysa kanuna bakıldığında bunların ikisinin de doğru olmadığı anlaşılmaktadır. 4. madde Maarif Vekaleti'ne, Darül-

71 Parla, *Resmi Kaynaklar*, s. 71-99, 246-47. Özgün 1923 ve 1927 metinleri şuradan: Tunçay, *Tek parti Yönetimi*, s. 52, 395.

72 Abadan-Unat, "Impact," 179; Birtek, "Turkish Adventures," s. 132.

fünun'da "dinî hizmetlerin yerine getirilmesi için vaiz türü devlet görevlileri yetiştirmekle görevli" bir İlahiyat Fakültesi kurma yetkisi verir. Ayrıca aynı amaçla daha düşük seviyede din okulları hizmeti görecek ayrı mektepler açma yetkisi de verir.[73]

Okula kaydolanların sayısındaki ve gösterilen ilgideki azalma fakültenin 1933'te Edebiyat Fakültesi'ne bağlı İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'ne dönüştürülmesine ve yine aynı yıl yukarıda sözü edilen mekteplerin kapatılmasına yol açmıştır. İlgideki düşme, 1928 sonrası konsolidasyonla büyük ölçüde çakışıyordu. Ama, sonraları söz konusu kurumların CHF'nin amaçladığının çok ötesinde bir ölçekte diriltilmesinde kullanılmış olan söz konusu kanun, hem dinî hem de dindışı her türlü eğitimde CHF'ye bir rol ayırıyordu. 1934'te -"Başbakanlığa bağlı olan"- Diyanet İşleri Reisliği, kısmen mekteplerin ikamesi olarak, Kuran kursları açtı. "Öğretmen ve öğrencilerin sayısı 1934'ten sonra düzenli olarak arttı."[74]

Devletin dinî eğitime gösterdiği ilgi, hiçbir zaman tam anlamıyla kesintiye uğramış gibi görünmüyor. Birleştirilmiş dindışı eğitimin, CHF ideallerine bağlı yeni bir vatandaş yetiştirmesi beklendiği gibi, dinî eğitimden de milletin dinî ihtiyaçlarını karşılaması; Howard Reed'in betimlemesiyle "araştırmalara girişip yeni bir dinî bakış açısı geliştirmesi" bekleniyordu. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun halifeliğin kaldırılmasıyla aynı zamanda yürürlüğe konmuş olması, onun, CHF'nin kendi halk egemenliği [*lay governance*] anlayışını hakim kılma amacının bir ifadesi olduğunu gösterir. Devletin bazı dinî eğitim biçimlerini desteklemesi bu görüşle çelişmiyordu. Ancak, bu kurucu nitelikteki eğitim politikalarına dair tasavvurda, üniversite düzeyinde olmayan dinî okulların ve onların amaçlarının, yeni birleştirilmiş millî eğitim sisteminden ve bu sistemin cumhu-

73 Özgün metin, Serin, ed. *Milli Eğitim Mevzuatı*, s. 18. Burada, dinî eğitim veren okullarla özgün laiklik anlayışının bazı yönlerinin bağdaştırıldığı görülür (bu tür okullardan oluşan ağın gittikçe genişlemesi ihtilaflara yol açmıştır).

74 Mekteplerin kapatılışı konusunda bkz. Reed, "Faculty"; "Öğretmen ve öğrencilerin sayısı...," Reed, "Atatürk's Secularizing Legacy," s. 330.

riyetçi, millî ve laik amaçlarından ayrı görülmüş olması manidardır.[75]

Medenî ilişkiler -Türk Medenî Kanunu'nun esbab-ı mucibesi: Türkiye'deki laiklik uygulamalarının tarihi içinde, eğitim hariç tutulursa, belki de en köklü politika, medenî ilişkileri yönlendiren şer'î hukukun kaldırılıp yerine İsviçre Medenî Kanunu'nun değiştirilmiş bir versiyonunun geçirilmesidir. Peker'in 1931'deki "İzah"ında bu reformu, eğitimle ilgili reformların yanına yerleştirmesi ne kadar önemli olduğunu gösterir. Mardin benimsenen medenî kanunun, laikliğin tek parti döneminden sonra uğradığı erozyon sırasında "bir değişim denizinin ortasındaki bir kaya gibi" kaldığını belirtir. 1927 öncesi dönemde, CHF'nin dinle devleti birbirinden ayırmakla ilgili politikalarının hedeflerini belki de en açık seçik dile getiren metin Mahmut Esat'ın (Bozkurt) kaleme aldığı "[Medenî Kanunun] Esbab-ı Mucibe Layihası"dır. "Layiha" Meclis'e yeni yasa tasarısı sunulduğu sırada yazılmıştır. 17 Şubat 1926'da kabul edilen ve aynı yılın ekim ayında yürürlüğe konan kanunun önsözüdür. Bu metin laikliğin amaçlarının bir ifadesi olarak ufuk açıcı bir statü işgal etmelidir, ama hak ettiği ilgiyi görmüş değildir. Mahmut Esat bu metinde medenî ve ticarî ilişkilerde dinî yasaların bir kenara bırakılmasının ardındaki nedenleri açıklar.[76]

Mahmut Esat, Adliye Vekili ve tasarıyı hazırlayan komisyonun temsilcisi sıfatıyla, önsözünün hemen başlarında, Mecelle'nin muasır medeniyetin gereklerini karşılama konusundaki temel kusurunun, temel ilkesinin din olması olduğunu açıkça

---

75 Reed, "Atatürk's Secularizing Legacy," s. 322.

76 Mahmut Esat Bozkurt (1929-1943) hukuk doktorasını İsviçre'deki Freiburg Hukuk Fakültesi'nde yaptı, kısa bir süre İktisat Vekilliği yaptıktan sonra 1924'ten 22 Eylül 1930'a kadar Adliye Vekili oldu. Hukuk reformlarının mimarlarından biriydi. 1935'ten sonra İstanbul Üniversitesi'ndeki Hukuk Fakültesi'nde öğretim üyesi oldu, burada *Atatürk İhtilâli* adlı kitabında ele aldığı konu hakkında da dersler verdi. Recep Peker gibi, Mahmut Esat Bozkurt da tek parti dönemi siyasetinin önde gelen kamusal yorumcularından biriydi (bkz. Tunçay, *Tek parti Yönetimi*, 173n.71, 185n.1). Bu metni tavsiye ettiği için Profesör Ersin Kalaycıoğlu'na çok teşekkür ederim. İngilizce'de bu metne ilişkin bir değerlendirme şurada bulunabilir: Berkes, *Development*, s. 470 ve sonrası.

belirtir. Muasır yasalarda dine yer vermek zamana uygun düşmez ve bu durumla "Türk milleti hayatının müterafık olmadığı da aşikârdır." Mahmut Esat'ın İslâm'dan hiç bahsetmemesi manidardır. Meseleyi din, örf, âdet ve an'ane gibi genel terimleri kullanarak kavramsallaştırır. Yeni medenî kanun evlilik haklarını artırdığı için (örneğin, erkek tekeşliliği, "boş ol" diyerek boşamanın yasaklanması, boşanmadan sonra soyadı üzerindeki haklar, miras ve mülkiyet konularında) Türkiye'de kadınların özgürleşmesine büyük katkıda bulunduğu halde, Layiha'da bu mesele gündeme getirilmez. Türk milletinin menfaatleri hakkında iktidar partisinin yaptığı tanıma ve muasır medeniyetin koyduğu kalıplara uygun bir hukuk sistemine duyulan ihtiyaç vurgulanır. Başka her şey bu iki amaçtan kaynaklanır.[77]

---

77 Kadınların toplumsal haklarını gözeten reform sürecinin İttihat ve Terakki Fırkası yönetimi sırasında başladığı iddia edilebilir. 1911'de bir kız lisesi açıldı. 1917'de yeni bir Aile Kanunu ile kadınların evlilikteki hakları güçlendirildi. Bu kanun aynı zamanda evlilik için asgarî yaş sınırını, kadınlar için on ikiden on yediye, erkekler için de on beşten on sekize çıkarıyordu. Türkiye'de kadın hakları sorunu konusunda geniş bir literatür mevcuttur. Toprak'ın, Türk kadınlarının Medenî Kanun'la "kurtarıldıkları ama özgürleşmedikleri" şeklindeki düşüncesi, kadınların Türkiye'de kazandıkları (sınırlı) kişisel ve yasal haklar ile ataerkil kısıtlamalardan kurtulma şeklindeki daha geniş anlamında özgürlük arasında ayrıma gitmeye yönelik girişimlerden biridir. Yani, medenî kanun Türk kadını için yeni bir başlangıç olarak görülür; Türk kadınının kişisel hakları 1930'larda seçim kanunlarında yapılan düzenlemelerle ev içi alandan siyasî alana doğru genişlemiştir. Kadınlar belediye seçimlerine katılma hakkını (14 Nisan 1933), köylerdeki ihtiyar heyeti seçimlerine katılma hakkını (26 Ekim 1933) ve Fransa, İtalya ve Belçika'dan on dört yıl önce genel seçimlere katılma hakkını (5 Aralık 1934) kazanmışlardır (daha doğrusu bu haklar onlara verilmiştir).

Medenî kanunun başardıklarını abartmamaya dikkat edilmelidir, zira bu kanun erkeğin evin reisi olduğu ve kadının ekonomik özgürlüklerini kısıtlama yetkisine sahip olduğu gibi bazı ataerkil temalar barındırıyordu (bkz. Lovejoy, *Turkish Civil Code of 1926*). Yine de, dönemin kişileri kadınları ulus inşa etme projesi içinde eşit katılımcılar olarak görme niyetlerini beyan etmişler ve bu amaçla kadınların kişisel statülerini ve siyasî haklarını artırmışlardı. Lovejoy haklı olarak Türk kadınının "kişisel ilişkiler konusunda kocası karşısında daha eşit bir konum" kazandığını yazar, ama "kadınlara seküler bir statü verilmesi"ne "reformların ikincil amaçlarından biri; hatta reformcuların kendilerinin kadınlar karşısındaki kişisel tutumları düşünüldüğünde ikiyüzlü bir amaç" olmaktan öte bir anlam yüklenmemesi gerektiğini belirtir (26). 1938'de evlenme yaşlarının kadınlar için on yediden on beşe, erkekler için de on altıya indirilmesi kayda değer (22-24).

Mahmut Esat'a göre, Türk milletinin gerçek menfaatleri nelerdi? Metinde, doğrudan doğruya dinle dünyanın birbirinden ayrılmasıyla ilgili birkaç menfaat zikredilir. Bunlar, medenî kanunun amaçlarını anlamanın özgün laiklik anlayışının amaçlarını anlamak için ne kadar önemli olduğunu gösteren dört farklı argümanla anlatılır.

İlk argüman, "hayat yürür"ken dinler değişemedikleri için dinle devletin birbirinden ayrılması gerektiği şeklindedir. Kanunlarını dinden alan ve genellikle halktan çok "mütegallibenin, kavilerin" menfaatlerine hizmet eden devletler, bu kanunların Ortaçağ'da olduğu gibi hayata tatbik edildiği cemiyetleri mahkûm ederler. Türkiye'de böyle kanunların uygulanması ilerlemeye engel olur ve Türk "ihtilali" ile bağdaşmaz:

> Kanunları dine müstenit olan devletler ... memleketin ve milletin mütalebelerini [taleplerini] tatmin edemezler. Çünkü dinler, lâyetegayyer [değişmez] hükümler ifade ederler. Hayat yürür; ihtiyacat sür'atle değişir, din kanunları, mutlaka ilerliyen hayatın huzurunda şekilden ve ölü kelimelerden fazla bir kıymet, bir mânâ ifade edemezler. Değişmemek, dinler için bir zarurettir...Esaslarını dinlerden alan kanunlar tatbik edilmekte oldukları camiaları nazil oldukları iptidaî devirlere bağlarlar ve terakkiyata mâni bellibaşlı müessir ve âmiller [etkenler] sırasında bulunurlar. Türk milletinin mukadderatını asr-ı hazır içinde dahi Kurun-u Vusta [Ortaçağ] ahkâm ve kavaidine raptetmekte [kurallarına bağlamakta], dinin lâyetegayyer ahkâmından mülhem olan [esinlenen] ve ulûhiyetle daimî temas halinde bulunan kanunlarımızın en kuvvetli müessir olduklarına şüphe edilmemelidir. Millî hayat-ı içtimaiyenin nâzımı olan ve yalnız ondan mülhem bulunması icap eden müdevven bir Kanun-u Medenî'den Türkiye Cumhuriyeti'nin mahrum kalması ne asr-ı hazır medeniyet-i icabatı ile ne de Türk ihtilâlinin istilzam ettiği [gerektirdiği] mânâ ve mefhumla kabil-i telif [uzlaştırılabilir] değildir.

Mahmut Esat bu argümanı, yalnızca dinler için değil, yerel ve bölgesel hukuk kanunlarında örtük olarak bulunan bütün

örf ve âdetler için geçerli olacak şekilde geneller. Eğer Türk milleti herhangi bir anlamda geri kalmış ise, ona göre bu, "onu fuzulî bir surette ihata eden [kuşatan] kurun-u vustaî teşkilât ve dinî müdevvenat ve müessesattandır [düzenleme ve kurumlardandır]." Mahmut Esat şöyle der: "Hakikatler karşısında âbâ ve ecdadından mevrus [atalarından kalan] itikatlara behemehal bağlı kalmak akıl ve zekâ icabatından değildir." Demek ki, yeni Türk Medenî Kanunu'nun yürürlüğe konması akıl ve zekânın icabıdır.

Bununla bağlantılı ikinci argümansa, insanlar arasındaki medenî ilişkileri dini cemaatlerin (milletlerin) kanunlarının yönlendirdiği önceki hukuk sisteminin "ıttıratsızlık ve mütemadi tezebzüb"e [düzensizlik ve sürekli karışıklığa] maruz kaldığıdır. Bu "iptidai" kanunlar, bu halleriyle, Mahmut Esat'ın siyasî, toplumsal, iktisadî ve millî birlik adını verdiği şeyin ihtiyaçlarını karşılamaktan âcizdirler.

Türkiye'nin ihtiyaçlarının "asr-ı hazır aile-i medeniyeti"ne mensup diğer devletlerin ihtiyaçlarına benzediğini göstermek için, Almanya, Fransa ve İsviçre'nin deneyimlerine (ve Fransızların Kilise'nin medenî ilişkilerdeki iktidarını kırmak için verdikleri mücadeleye) başvurulur. "İçtimaî ve iktisadî daimî temaslar" sonucunda yaratılmış olan bu aileye mensup devletler, mahallî hukuk çeşitliliğini ortadan kaldırarak hukuk sistemlerini birleştirmeyi zorunlu görmüşlerdir. Dinî kanun ve örflere dayalı olan yerel ve mahallî, dilsel ve metodolojik hukukî heterojenlik, hukukî düzensizliği besler. Bu düzensizlik de, halkın mukadderatını kesin ve istikrarlı bir adalet esasına değil de tesadüfe ve talihe bağlı kıldığı için, milletin hakikî menfaatlerine hizmet etmez. Mahmut Esat Cumhuriyet'teki durumu inceler:

> [Bazı istisnalarla] Türk Cumhuriyeti hâkimleri derme çatma fıkıh kitaplarından ve din esasatından istinbat ve istihraç [çıkarımda bulunmak] suretiyle icra-yi kaza etmektedirler [yargı işlerini yürütmektedirler]. Türk hâkimi hükümlerinde muayyen bir içtihat, bir kavil ve bir esas ile mukayyet değildir. Binaenaleyh herhangi bir mesele etrafında memleketimizin bir

mahallinde verilen bir hüküm ile ayni şerait tahtında tahaddüs eden [koşullarda meydana gelen] ayni meselede diğer mahallinden verilen hükümler birbirinden ekseriya farklı ve mütenakız [çelişkili] bulunmaktadır. Netice itibariyle Türkiye halkı, adaletin tatbikinde ıttıratsızlığa ve mütemadî tezebzübe maruz kalmaktadır. Halkın mukadderatı muayyen ve müstakâr [istikrarlı] bir adalet esasına değil, tesadüfe ve talihe bağlı ve bir birini mütenakız kurun-ı vustaî fıkıh kaidelerine merbut [bağlı] bulunmaktadır. Cumhuriyet Türk adaletinin bu keşmekeşten, yokluktan ve pek iptidaî vaziyetten kurtarılmasını inkılâbın ve asr-ı hazır medeniyetinin icabına muvafık yeni bir Türk Kanun-ı Medenîsi'nin sür'atle vücude getirilmesini ve takninini [yasalaştırılmasını] zarurî kılmıştır.

Oysa, hukukî homojenlik büyük faydalar sağlar. Mahmut Esat bu tür faydaların hukukî öngereklerini şöyle anlatır: "Bu saydığımız kanunlarda esas, din ile devletin mutlak surette ayrılığıdır. İsviçre, Almanya, Fransa siyasî ve millî vahdetlerini [birliklerini] iktisadî, içtimaî halâs ve inkişaflarını [kurtuluş ve gelişmelerini] Kanun-u Medenîlerini neşretmekte tarsin ve takviye eylemişlerdir [sağlamlaştırmış ve güçlendirmişlerdir]." Esat, Avrupa bağlamında mahallî din ve geleneklere dayalı olacak alternatif bir hukukî heterojenlik durumunun "istenmemiş, istenememiş, hâtırlara gelmemiş" olduğunu ileri sürer. Bu meselede liderlerin iradesi kesindir. Geri kalmış ve kafa karıştırıcı kanunları ortadan kaldırarak birliğe ulaşma -Türkiye'nin siyasî birliğini güçlendirme- ihtiyacı, Mahmut Esat'ın sözleriyle, dinle devletin ayrılmasını gerektirir. Laiklik uygulamalarında dini devlete bağlayan bağlar göz önünde bulundurulduğunda, Mahmut Esat din ile devlet dese bile, burada din ile devletin hukukî sistemini kastetmektedir şüphesiz.

Mahmut Esat'ın güçlü bir biçimde ifade ettiği üçüncü argümanı ise, dinin bir kere hukukî iktidar alanından çıkarıldıktan sonra, "hakikî ve müebbet bir taht olan" vicdan alanına yerleştiğidir. Bu, CHF liderlerinin ele aldığım bütün belgelerinde rastlanan bir temadır. Kemalistlere göre, (dinî teori ve pratik

sıfatıyla) din ile (dünya, siyaset ve millet işleri sıfatıyla) devleti birbirinden ayırmanın doğal sonucudur. Dinin vicdan alanına havale edilmesi, aynı zamanda, Mahmut Esat'ın sözleriyle, "asr-ı hazır medeniyetinin eski ile yeniyi birbirinden ayıran farikalarından biri"ydi.[78]

İkinci ve üçüncü argümanlar şu pasajda özetlenir:

> Şüphe yoktur ki: kanunların gayesi herhangi bir örf ve âdet veya yalnız vicdanla alâkadar olması icap eden ahkâm-ı diniye değil, siyasî, içtimaî, iktisadî, millî vahdetin her ne bahaya olursa olsun temin ve tatminidir. Asr-ı hazır medeniyetine mensup devletlerin ilk farikası [özelliği] din ile dünyayı ayrı görmektir. Bunun aksi, devletin kabul ettiği din esaslarını kabul etmeyen kimselerin vicdanlarına tahakküm olur. Bunu asr-ı hazır devlet telâkkiyatı [anlayışı] kabul edemez. Din, devlet nazarında vicdanlarda kaldıkça muhteremdir ve masundur [korunur]. Dinin hüküm halinde kanunlara girmesi tarihin seyrinde ekseriya tacidarların, mütegallibenin, kavilerin [hükümdarların, zorbaların ve güç sahiplerinin] keyif ve arzularını tatmine vasıta olmasını istilzam etmiştir. Dini dünyadan ayırmakla asr-ı hazır devleti, beşeriyeti tarihin bu kanlı beliyesinden [belalarından] kurtarmış ve dine hakikî ve müebbet bir taht olan vicdanı tahsis etmiştir. Bahusus [özellikle] muhtelif dinlere mensup tebaayı ihtiva eden devletlerde tek bir kanunun bütün câmiada tatbik kabiliyetini ihraz edebilmesi için bunun din ile kat'-ı münasebet etmesi [ilişkisini kesmesi] hâkimiyet-i milliye için de bir zarurettir. Çünkü kanunlar dine müstenit olursa vicdan hürriyetini kabul mecburiyetinde bulunan devlete, muhtelif dinlere salik [bağlı] tebaası için ayrı ayrı kanun yapmak icap eder. Bu hal asr-ı hazır devletinde şart-ı esasî olan siyasî, içtimaî, millî vahdete küllîyen münafidir [tümüyle aykırıdır].

Bu pasajdaki "bahusus muhtelif dinlere mensup tebaayı ihtiva eden devletlerde tek bir kanunun bütün câmiada tatbik

78 Ayrıca bkz. Bozkurt, "Türk Medenî Kanunu Nasıl Hazırlandı?", s. 13.

kabiliyetini ihraz edebilmesi için bunun din ile kat'-ı münasebet etmesi hâkimiyeti milliye için de bir zarurettir" cümlesi de din ile devletin hukukî sistemini birbirinden ayırmanın dördüncü gerekçesini ima eder. Bu CHF'nin, Türkiye'nin dinî heterojenliğini dinle devleti ayırmayı gerektiren nedenlerden biri olarak gördüğünü gösterir. Ama, bu cümle CHF liderlerinin dinle devleti birbirinden ayırmaya yönelik bir politika ilan etme ve izleme kararlarını etkilemiş olan başka kaygıları da ima ediyor olabilir.

Bu kaygılar, Türkiye'nin 1922 Kasım'ı ile 1923 Temmuz'u arasında Lozan'daki müzakereler sırasında işgal kuvvetlerine verdiği sözlerle ilgilidir. Mahmut Esat "Layiha"da bu meseleden çok kısa bahseder, ama Türk Medenî Kanunu'nun on beşinci yıldönümü vesilesiyle yazdığı, "Türk Medenî Kanunu Nasıl Hazırlandı?" adlı bir yazıda, yabancıların ve "farklı dinlere mensup tebaa"nın hukukî konumu meselesinin Lozan'da gündeme geldiğini söyler.

Bu kaygıları anlamak için biraz geçmişe dönmek gerekir. Cumhuriyetten önce, Osmanlı İmparatorluğu, yabancı güçlerin hem Osmanlı topraklarında oturan kendi vatandaşları hem de kendileriyle aynı dine mensup diğer milletlere mensup azınlıklar üzerinde özel iktisadî ve hukukî imtiyazlar elde etmelerine izin vermişti. İktisadî imtiyazlar ünlü kapitülasyonlarla tezahür etmişti. Shaw'un "Osmanlı tarihinin en meşum belgelerinden biri" olarak betimlediği Küçük Kaynarca Antlaşması'nın yarattığı sonuçlar da hukukî imtiyazlara örnek oluşturur. Bu antlaşmada, Rusya ve Osmanlılar Kırım'ın bağımsızlığı konusunda anlaşmışlardı. Bazı toprak tavizleri karşılığında "sultan çariçeye İstanbul'da bir Ortodoks Kilisesi inşa etme ve kendi himayesi altına alma hakkını vermek zorunda kaldı. Bu sonradan Rusların imparatorluktaki bütün Ortodoks Hıristiyanları himayesi altına aldığı şeklinde yorumlandı ... ve bir sonraki yüzyılda Rusya'yı kendi çıkarları adına Osmanlıların içişlerine karışmaya teşvik etti." Türkler Lozan'da Ruslarla müzakerede bulunmuş olmasalar da, bu tarihi biliyorlardı ve Türkiye'nin yeni devletin kapsadığı top-

raklar üzerindeki egemenliğinin tanınmasını sağlamaya kararlıydılar.[79]

Lozan Antlaşması Türkiye'deki gayri Müslim ve gayri Türklere yönelik her türlü özel hukukî kurum ve kanunu ortadan kaldırdı. Türkiye hukuk reformu yoluyla bu kişilerin anayasal haklarını korumakla yükümlü olduğunu ilan etti. İsviçre Medenî Kanunu'nun kabul edilmesiyle bu yükümlülüğün bir kısmı yerine getirilmiş oldu.

Kemalist lider kadrolarının Lozan'da üzerinde anlaşmaya varılan koşullara uyulacağını göstermeye çalıştığı açıktır. Bozkurt bahsettiğimiz yazısında şunları söyler:

> Kapitülasyonları kaldırma konusu gündeme geldiğinde, yabancı devletler hukuk sistemimizin geri kalmışlığına ve dinî temellere dayandığına işaret ederek haklı isteklerimizi reddettiler. Kanunların *layık* olmasının, asrî devlet fikrinin icabı olduğunu söylüyorlardı. Sizin kanunlarınız [diyorlardı], dinî temellerden alınmış. Tebaamızı Müslüman dininin akaidine teslim edemeyiz. Bizler Hıristiyan olduğumuz halde, kendi memleketlerimizde bile Hıristiyan hukuk sistemini kaldırdık. Kendi tebaanıza dinî kanunları tatbik edebilirsiniz. Ama başka dinlere men-

79 Shaw, *History*, Cilt 1, 250. Yabancılar, Osmanlı İmparatorluğu ile Fransa (18 Şubat 1536), İngiltere (3 Mayıs 1590) ve Habsburg İmparatorluğu (20 Haziran 1685) arasında imzalanan Kapitülasyon Anlaşmaları sonucunda kendi konsoloslukların hukukuna tâbi olmuşlardı. Fransızlarla yapılan ilk anlaşmada, Fransızların elde ettiği ticari faydaların yanı sıra "Fransız konsoloslarına, padişahın egemenliği altındaki topraklarda yaşayan Fransız uyruklu kişiler arasında ortaya çıkan her türlü davayı, Osmanlı memurları ve hakimlerinin müdahalesi olmadan, görme ve hükme bağlama hakkı verilmişti, ama bu memur ve hakimlerin, talep edildiğinde, verilen hükümlerin uygulanmasına yardım etmelerine izin verilmişti. Müslüman tebanın dahil olduğu medenî hukuk davaları Osmanlı mahkemelerinde, Şeriat'a göre görülmek zorundaydı, ama avukatların Fransız konsolosluğu temsilcilerinden tavsiye almasına izin verilmişti. Ceza hukuku davalarında ise, Fransız uyruklular Osmanlı hakimlerinin önüne çıkarılmıyor, sadrâzama ya da onun temsilcisine gönderiliyorlar ve bu durumda Osmanlı ve Fransız uyrukluların tanıklıklarına eşit ağırlık tanınıyordu. Oysa Müslüman mahkemelerinde Müslümanların tanıklıklarına özel bir ağırlık veriliyordu" (Shaw, *History*, Cilt 1, 97-98; krş. 29, 163, 182, 189). Shaw, Sultan Beyazıt ile Venedikliler arasında 15. yüzyılda yapılan ve Venediklilere özel bir ekonomik statü tanıyan anlaşmaların, kapitülasyonların öncüsü olduğunu ileri sürer.

sup tebaanıza bunları dayatamazsınız. Yirminci asır böyle bir telâkkiyi kabul edemez. Vicdanlar hür olmalıdır.[80]

Bu sözler, Türkiye'nin hukukî ve millî egemenliğine saygı gösterilmesini sağlama amacı ile hukuk işlerinde dinle devleti birbirinden ayırma amacı arasındaki kavramsal bağı ifade etmektedir. Bozkurt bu sözlerin hemen ardından, Batılı güçlerin, yeni medenî kanunun benimsenmesiyle bağlantılı tek taleplerinin bu olduğunu ileri sürer. Ayrıca, diğer ülkelerin dinle devletin ayrılmasıyla ilgili taleplerini, çabucak, millî birliğe ulaşma hedefine bağlayarak yorumlar. Kullandığı dil, CHF liderlerinin Türk devletindeki hakim güçler olarak sahip oldukları yeni konumu hangi çerçeve içinde kavradıklarını gayet iyi gösterir:

> Başka birçok şey söylediler. Ama burada onları anlatmaya lüzum yok. Konumuzla alâkalı olanları bunlar.
>
> Yabancıların da baş eğeceği bu adalet organının karakteri ne olacaktı? Hangi muhtemel şekli alacaktı?
>
> Bunu tek kelimeyle söyleyebiliriz: *Layık.*
>
> Asrî devletleri geçmiştekilerden ayıran en önemli özelliğin bu olduğunu biliyoruz.[81]

CHF'nin 1927 tarihli nizamnamesinde "itikadat ve vicdaniyatı, siyasetten ve siyasetin mütenevvi ihtilâtatından kurtarma" ihtiyacını vurgulayan önermenin ardında dinî ve millî ("yabancı") heterojenlik kaygıları da yatıyor olmalıydı. Gerçekten de, Lozan'daki müzakereler ve yukarıda kontrol açıklamasını incelerken gözden geçirdiğimiz dinî-siyasî ve dinî-millî muhalefetlerle yaşanan çatışmalar, nizamnamede dikkate alınan olası çatışma alanlarının Türkiye'nin içinden olduğu kadar dışından da kaynaklandığını gösterir.

Bu kaygıların ötesinde, tarihsel kayıtlar Kemalistlerin o dönem Türkiye sınırları içinde İslâm'ın (ve genelde dinin) -ken-

---

80 Bozkurt, "Türk Medenî Kanunu Nasıl Hazırlandı?" s. 9-10; krş. Bozkurt, *Atatürk İhtilâli*, s. 339 ve sonrası. Burada yalnızca "hukuk sistemi"nin öne çıkarıldığına dikkat edelim.

81 Bozkurt, "Türk Medenî Kanunu Nasıl Hazırlandı?" s. 9-10.

dilerininki de dahil- birçok yorumu olduğunu düşündüklerini göstermektedir. 1925 isyanı ve kültürel ve kurumsal reformlara din özgürlüğü adına yapılan itirazlar buna dair kanıtlar sunar. Genel doktrin düzeyinde de, İslâm hakkında Alevilerin yaptığı yorumlarla Sünnilerin yaptığı yorumların dinî-siyasî formları arasında önemli karşıtlıklar vardır; her zaman nüfusun önemli bir kesimini oluşturmuş olan (bugünün nüfusunun yüzde yirmisinin Alevi olduğu tahmin edilmektedir) Aleviler ve Türkiye'de halk İslâm'ı içindeki kimi kesimler, Kemalist laikliğin klerikalizm karşıtı eğilimlerine genelde olumlu bakmışlardır.

Dolayısıyla, Kemalist laiklik çerçevesi içinde dinden ayrılması gereken dünyevî işlerden bazılarını ve bu ayrılmanın amaçlarını şöyle özetleyebiliriz: CHF'nin muasır medeniyetin icapları hakkında yaptığı yoruma uygun olarak ve CHF'nin hegemonyasını ve hukukî, toplumsal, eğitsel, kültürel ve iktisadî meselelerde millî amaçların neler olduğu konusunda yaptığı tanımları güvence altına almak için ve millî hareketin içinde varolduğu iç ve dış siyasî koşullarda millî egemenliğe saygı gösterilmesini sağlamak için; din eski iktidar konumundan uzaklaştırıldı, keyfî, karışık, iptidaî ve ortaçağa yaraşır bir yönetime, atalete neden olan ve Türk halkına zarar veren bir pranga gözüyle bakıldığı için dinin hukukî, toplumsal, kültürel ve iktisadî alanların teori ve pratiğini belirlemesine son verildi. Bu kavramsal çerçeve içinde, yeni laiklik politikalarını, pratiklerini ve kurumlarını hayata geçiren aktörler tarafından ifade edilen ve dinî teori ile pratiği devlet ve millet işlerinden ayırmakla ilgili ayrılıkçı savların bazılarına, CHF'nin dinî işleri eski iç içe geçmişlik konumundan en azından kısmen çıkarmaya yönelik çabalarına ilişkin doğru nitelemeler gözüyle bakılmalıdır. Kısacası, Kemalist laiklikte din devletten bir ölçüde ayrılmıştır.

Ayrıca, yukarıda ele aldığımız geri kalan temalar da laiklik siyasetinin bu çerçevesinden türerler. Siyasetten "kurtarılan" din (dönemin en önemli metinlerinde, yani Medenî Kanun'un Esbab-ı Mucibe Layihası'nda, Mustafa Kemal'in *Nutuk*'unda ve resmî parti programlarında yer alan bir temadır bu), devletin Diyanet İşleri Reisliği gibi kurumlar aracılığıyla aktif bir bi-

çimde himaye altına alacağı vicdanda, kendine güvenli bir yuva bulur. Bundan dolayı, en önemli aktörler ve parti propagandistleri tarafından ifade edildiği gibi, laiklik tanrıtanımazlık değildir; onların kavram ve iktidar çerçevesi içinde, laiklik ilerici, medenî, ileriye dönük bir millî kalkınma ilkesi iken, laiklik karşıtlığı gayri medenî ve geriye dönük bir tavırdır. Son olarak, dünyevî işlerden ayrılmış ve vicdan alanı içinde kalan din laikliğin ilerici amaçlarıyla uyumludur.

Dini, anayasal, eğitsel, sosyokültürel ve hukukî devlet etkinlikleri alanlarında dünyevî işlerden ayıran laiklik siyaseti, esasen, CHF'nin devleti ve toplumu ve bir dereceye kadar da vicdan alanını kendi kontrolü altına alma çabalarından bütünüyle ayrı tutulamaz. Kemalist laiklikte ayrılmanın anlamı kaçınılmaz olarak CHF idaresi içine yerleşmiştir.

HERMENÖTİK BİR KATKI: KURUCU GERİLİM VE ÖRTÜŞME

2. bölümde ileri sürdüğüm gibi, siyasî hayatın çeşitli boyutlarını, bu boyutları kuran öznel ve öznelerarası, ortak ve ihtilaflı anlamları dikkate almaksızın yeterince açıklamak mümkün değildir. Betimlemiş olduğum bütün hermenötik sınırlar içinde, bu anlamlara dair bir yorum sunmaksızın, başkalarının siyasî hayatlarını mı, yoksa kendimizinkini mi açıklamakta olduğumuzdan emin olamayız. Doyurucu bir siyaset açıklaması, siyasetin ona katılanlar için taşıdığı anlamları ve önemi -kimliği- betimlemelidir.

Türkiye'deki laiklik siyasetiyle bağlantılı eylemler, politikalar, ilişkiler ve kurumlar, ayrılma kadar kontrol tarafından da kurulmuşlardır. Türk laikliğinin ayrılma boyutlarını kuran ayrılıkçı anlamlar, kontrol boyutlarını kuran kontrol anlamlarıyla örtüşür. Ancak, dinle devletin birbirinden tamamen ayrıldığını ilan eden parti yetkililerinin dile getirdikleri bazı ayrılıkçı iddiaların, kontrol boyutlarının üzerini kapatma çabaları gibi göründükleri hesaba katıldığında, bu boyutların paylaştıkları kavramsal alan da kavramsal gerilimlerle yüklüdür. Bütün bunları yorumlayıcı açıdan dile getirecek olursak, söz konusu

ayrılıkçı iddialar kontrol boyutlarının üzerini kapattıkları sürece düzeltilebilir ya da bir kenara konabilirler. Bunları çürütecek yeterince kanıt vardır (sözgelimi, öznelerarası bir biçimde anlaşılan, laikliğin iktidar ilişkileriyle bağlantılı kontrol anlamları). Hem yorumlayıcı açıdan hem de kurumsal olarak, yeni devlet dinî sorumluluklar üstlenmiştir. Kontrol açıklamasının erdemlerinden biri de, laikliğin başarıları konusunda, laiklik siyasetinin hem katılımcıları hem de gözlemcileri tarafından dile getirilen kurumsal ayrılık iddialarını başarılı bir biçimde boşa çıkarmasıdır.

Demek ki, ayrılma ile kontrol arasındaki gerilim, laikliğin birbirinden analitik amaçlarla ayrılabilen ama pratikte birbiriyle bağlantılı olan iki yönünde yatmaktadır: Laiklik siyasetiyle bağlantılı kontrol ilişkilerini yerleştirmiş olan aktörlerin bu ilişkilerin en önemli boyutlarından bazılarını gerçekten de ayrılma ilişkileri olarak görmüş olmaları ve meşru bir biçimde din ile devlet işleri arasındaki bazı ayrımları gerçekleştirmiş olduğu düşünülen bazı ayrılma politikalarının, CHF kontrolü altında, bu kontrolü güçlendirecek biçimde sürdürülmüş olması.

Eğitim politikaları ilk tür gerilimin iyi bir örneğidir. Dinî teori ve pratik partinin yönlendirmesiyle (siz, kontrolüyle, diye okuyun) yeni birleştirilmiş olan millî eğitim sisteminin dışına çıkarılırken [eğitim sisteminden ayrılırken diye okuyun], önceki dinî okullar (mektep ve medreseler) kapatılmıştır. Tevhid-i Tedrisat Kanunu, aynı zamanda, Maarif Vekâleti'ne partinin yeni tanımlanmış olan dinî eğitim politikasına uygun ayrı ve yeni okullar açma yetkisi veriyordu. Bu kurumsal yapılardaki kontrol ilişkileri kısmen, ayrılma ilişkileri olarak anlaşılıyordu. Medenî Kanun ikinci gerilim türüne uygun düşen bir örnektir: Hukukî tekbiçimliliği (millî birliği) yaratma ve yeni hükümetin dış güçler tarafından kabul edilmesini sağlama; yani Türkiye'deki yeni otoritelerin kontrolünü artırma adına din hukuktan çıkarılmıştı.

Kısacası, ayrılma ve kontrol kavramları birbirlerinden tamamen ayrılamaz. Ama bu aynı zamanda, bunların herhangi birinin de ortadan kaldırılamayacağı anlamına gelir. Kontrol iliş-

kileri içindeki ayrılma boyutlarını, hem a) bu kontrol ilişkilerinin bile anlamlı bir biçimde ayrılma ilişkileri olarak kurulmuş olduklarını, hem de b) ayrılma ilişkilerinin kontrol yapısını güçlendirmede rol oynamış olduklarını kavrayacak bir biçimde anlamamız gerekir. Hermenötik bir perspektiften bakıldığında, laiklikle ilintilendirilen politika ve pratikler, bu anlayışlar olmasaydı neyseler o olmazlardı.

Dolayısıyla, ayrılmayı hedeflemesi istenen boyutlar, kontrol açıklaması tarafından yeterince ele alınmış ya da açığa çıkarılmış değildir. Laikliğin ayrılıkçı boyutlarına ilişkin olarak benim yaptığım açıklama, işte bu anlamda, hermenötik boşluklarını doldurarak konrol açıklamasını derinleştirmeye çalışmaktadır. Laiklik, kontrol açıklamasının kavramlarıyla yeterince açıklanmamaktadır.

Benim açıklamam, laikliğin bazı çelişkiler içerdiği gibi bir açıklama değildir. Bu bazı açılardan doğru olabilir, ama benim amacım Kemalist laiklerin kendi kendilerini anlama tarzları ile belli iktidar dinamikleri arasındaki ilişkiyi kavramak; sadece söz konusu dinamiklerde mevcut olan anlamları betimlemek değil. Üstelik, meta-ampirik düzeyde, belli politikalar, pratikler ve kurumsal ilişkilerin, tam da tahayyül ediliş biçimleri içinde ayrılma ve kontrol arasında kavramsal bir gerilim olduğu için (bu gerilime rağmen değil) neyseler o olduklarını ayrıntılarıyla açıklamaya çalışıyorum. Türkiye siyasetinde laikliği söz konusu gerilimin kurduğunu bile söyleyebiliriz: Türkiye'nin laiklik siyasetiyle ilintili belli politikalar, pratikler, ilişkiler ve kurumlar, ayrılmayı, genel bir kontrol yapısı içinde gerçekleştirmişler ve bu yapının özgül yönleri onlara katılanlar tarafından, en azından kısmen, ayrılmayla bağlantılı yönler olarak görülmüştür. Kurucu örtüşmeyle işte bunu kastediyorum. Literatürde, din ile devlet arasındaki iktidar ilişkileri konusunda birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan iki kutup olduğu düşünülürken, bu ilişkilerin eyleyicilerinin özkavrayışları içinde böyle iki ayrı kutup yoktu. Ayrılmanın taşıdığı anlamlar ve laikliğin ayrılma amaçları tarafından kurulmuş olan boyutları, kontrolün taşıdığı anlamlarla ve laikliğin kontrol amaçları

tarafından kurulmuş olan boyutlarıyla ayrılmaz bir biçimde bağlantılıdır.[82]

Bu bulgunun önemi büyüktür. Örneğin, laikliğin hem ayrılma hem de kontrol boyutlarını anlamaksızın Türkiye'nin laiklik siyaseti içinde sonradan meydana gelen gelişmelerin tarihini açıklamak imkânsızdır. 1923'ten beri Türkiye'deki laiklik tartışmasının dinamik odak noktasını, ayrılma ile kontrol arasındaki kavramsal gerilim sağlamıştır. Gerilimin nasıl çözüldüğüne bağlı olarak (bu da tarihsel olarak siyasî-ideolojik bağlılıklara ve hermenötik olmayan tavırlara bağlı olmuştur), Kemalist laikliğin yaptıkları, laiklik siyasetinin birçok katılımcısı ve bu siyasete katılmasa da anlamaya çalışan gözlemciler tarafından farklı farklı yorumlanmıştır. Temel nokta, tıpkı kontrolle ayrılmanın örtüşmesi gibi, CHF'nin otoriter siyasî eğilimlerinin de izlediği laik ayrılıkçı siyasetle örtüşmesidir. CHF otoritarizminin bazı muhalifleri bu ayrımı sık sık gözden kaçırırken, CHF savunucuları da kontrolden çok ayrılmayı öne çıkarırlar.[83]

Recep Peker'in, laiklikle ilintili birçok reformun Türk inkılâbının merkezini oluşturduğunu düşünmesi tesadüf değildir. Peker 1931 tarihli "İzah"ında Kemalizmin inkılâpçılık ilkesini açıklarken, daha önce laiklik ilkesi içinde anlattığı reformların, cumhuriyetin yeni kimliği için, neredeyse cumhuriyetin kurulması kadar önemli olduğunu belirtmiştir: "İnkılâbın en büyük ve en kıymetli eseri cumhuriyettir. Fakat bu büyük ese-

82 David Kushner'in ulaştığı sonuç, bundan biraz farklı olmakla birlikte, aradaki karşılıklı ilişkiyi ifade etmeye neredeyse diğer bütün yorumlardan daha fazla yaklaşır: "Amaçları, din işleri üzerindeki devlet kontrolünü bırakmaksızın... dinî bir kişisel inanç ve ibadet meselesine dönüştürüp toplumsal ve siyasî kurumları biçimlendirmekte oynadığı rolü ortadan kaldırmaktı" ("Turkish Secularists," 89). Bu iddianın sınırlarına yukarıda değinmiştim. Dinî tamamen özel bir mesele haline getirme ya da dolayısıyla "toplumsal ve siyasî kurumları biçimlendirmekte oynadığı rolü ortadan kaldırma" çabasının sürdüğüne dair hiçbir kanıt yoktur. Türkiye'nin laiklik siyaseti bu bakımdan tek örnek değildir şüphesiz.

83 Ayrılma kavramının tartışmada taşıdığı önem için bkz. Adnan Adıvar, "Ten Years"; Reed, "Revival of Islam," s. 279; Tachau ve Ülman, "Attempt to Reconcile," s. 164.

rin yanında, yeni medenî kanunun ve adlî kanunların yapılması, şerî mahkemelerin, medreselerin kapatılması, tek mahkeme ve tek mektep usullerinin konması, dervişliğin men edilmesi, tekke ve türbelerin kapatılması, şapka giyilmesi ve nihayet yeni Türk harflerinin kabul olunması, hiçbiri ötekinden ehemmiyetsiz olmıyan ve her biri diğerini tamamlıyan bir sıra inkılâp semereleridir." Peker'in yaptığı sıralama, CHF'nin kendi inkılâpçılık anlayışı gereği verdiği mücadelede, laiklikle ilintili reformların -laikliğin hem kontrol boyutlarını hem de onunla bağlantılı ayrılma boyutlarını tanımlayan reformlarınmerkezî yerini vurguluyor.[84]

Bunlar göz önünde bulundurulduğunda, kontrol açıklamasının laikliğin kimliğini betimleme konusunda epeyce yetersiz kaldığı anlaşılmaktadır. Yönetici kadronun Türk inkılâbında kazandıkları en önemli başarılar olarak gördükleri şeylerin bazıları, laikliğin, kontrol açıklaması tarafından yeterince açıklanmamış olan özellikleridir. Hatta, Türk inkılâbının kazandığı başarıların, laikliğin, en azından kısmen kontrol olarak değil, ayrılma olarak kavramsallaştırılması gereken boyutlarında yattığını bile söyleyebiliriz. Bunu görmeden, aktörlerin kendi yapıp ettiklerini nasıl olup da bir inkılâp diye gördüklerini anlamak mümkün değildir.

KEMALİZMDE VE İNGİLİZCE SOSYAL BİLİMDE ORTAK ANLAYIŞLAR

Demek ki, Kemalist laikliğin çeşitli yorumlara açık kurucu boyutları vardır. Bizi bu meselenin sosyal bilim literatüründeki alımlanış biçimi de ilgilendirmektedir. Aslında, CHF'yi yargılayan, İngilizce yazan Batılı sosyal bilim jürisi kararını Kemalist reformlar (onları yeterince anlamaksızın) lehine vermiştir. 1925'ten beri Türkiye hakkındaki sosyal bilim literatürünün tarihi üzerine yapılacak bir araştırma, Türk siyasetinin etkili olmuş gözlemcileri arasında laiklik siyasetinin önemini vurgu-

84 Metin ve yorum şuradan: Parla, *Resmî Kaynaklar*, s. 117-19; 120-22.

layan ve Kemalistlerle ortak bir anlayışı ifade eden bir görüşün hakim olduğunu gösterecektir. CHF'nin bu alandaki politikalarına, Türkiye'nin (eski, kaderci ve İslâm'ın hakimiyetindeki) bir medeniyetten (yeni, modern ve bilimin hakimiyetindeki) bir başka medeniyete geçerken olgunlaşmasını çabuklaştıran temel unsur olarak bakılmıştır.[85]

Bu görüş, (İngilizce yazan çevrelerdeki) İslâm'ın ilerlemeyle bağdaşmadığı ve dolayısıyla geçmişe (ya da özel alana) havale edilmesi gerektiği anlayışına dayanıyordu. Ayrıca, literatürde karşılaşılan açıklamalar CHF'nin meşruiyet iddialarının amaçlarını, ilgilerini ve kaynaklarını açık açık onaylıyor ve 1920-1935 dönemini tarihteki en büyük devrimlerden biri ya da geçmişten radikal bir kopuş olarak adlandırıyorlardı. Mustafa Kemal, kendine özgü bir iç modernleşme dinamiği olan bir sürecin katalizörü olarak ya da pragmatik bir simyacı olarak görülüyordu. Ortadoğu siyasetinin vukuf sahibi iki gözlemcisi, Alan Richards ve John Waterbury, 1950'lerin ve 1960'ların

85 Olgunlaşma konusunda krş. "Ben Türkiye'yi rüştünü ispat etmekte olan bir ülke olarak görüyorum" (Webster, *Turkey of Atatürk*, s. 288). Medeniyet konusunda krş. "Burada, gözlerimizin önünde bir medeniyet değişimi gerçekleşiyor; Arabistan'da doğan ve dinle siyasetin birliği üzerine kurulu olan pratikler terk ediliyor ve Avrupa'da gelişen ve dinle siyasetin ayrılığı üzerine kurulu olan bir örüntü benimseniyor" (Allen, *Turkish Transformation*, s. 206). Kadercilik konusunda ise Webster, Allen ve Lerner'ın ilk dönem siyasî ve toplumsal çalışmalarında *kısmet* kavramı üzerinde özellikle durmaları ilginçtir. Kısmet, teozofik ve Mardin'in deyimiyle mitopoetik anlamlarla dolu bir kavramdır. Yukarıda bahsedilen yorumcular *kısmet*'i, Türkiye'nin gelişimi ve hatta Türklerin bireysel psikolojisi için kalkış noktası olarak kabul etmişlerdir. Webster buna "hiçbir şey yapmama kaderciliği"; Robinson ise "dogmatik kadercilik" demiştir (Webster, *Turkey of Atatürk*; Robinson, "Lesson of Turkey," s. 36; krş. Allen, *Turkish Transformation*, s. 206). İslâm'ın hakimiyeti teması ise en azından 1950'lerin ortalarına kadar, özellikle de Kemalistlerin yaptığı gibi bir inanç olarak İslâm ile rejim-karşıtı bir güç olarak İslâm arasında bir ayrım yapmayan çalışmalarda çok yaygındır. Webster İslâm'ı "dekadan" bir din, bir "kâbus" olarak adlandırmıştır (*Turkey of Atatürk*, s. 69). Allen İslâm'ın "ilerlemenin önündeki bir set" olabileceğini belirtmiştir (*Turkish Transformation*, s. 85). Bu tema daha sonraları bile literatürdeki varlığını kısmen sürdürmüştür. Örneğin, "Türkiye'de din ve siyasî kültür" hakkında yapılan yakın tarihli bir çalışmada, bir siyaset bilimci şöyle yazmaktadır: "İslâm, takipçilerine toplumu değiştirmeyi öğretmez" (Turan, "Religion and Political Culture," s. 48). "Yeni, modern, aktif ve bilimin hakimiyeti altında" nitelemelerinin hepsi literatürde rastlanan daha önceki kavramlara bitişirler.

modernleşme ve ulus-inşa etme literatürünün "ruhen, Atatürk tarafından kaleme alınabileceğini" söylemişlerdir.[86]

Aslında, Türkiye'nin seküler siyaseti konusunda literatürdeki yorumlara bakıldığında, Atatürk ve CHF liderleri, İslâm'la ilintili bütün fikirlerin, simgelerin vs. bir siyasî iktidar konumu kazanmış olsalardı, Türkiye'ye Batı dünyasında itibar kazandırmayacakları yargısını vermekle haklı çıkmış görünüyorlar. Hans Kohn "devlet yapısının çağ açıcı bir geçiş dönemine girildiğini gösterir biçimde bütünüyle değiştiği" gözleminde bulunuyordu. CHF, diyordu, "bugün bütün Doğu ülkelerinde büyük bir atılım yapan ve her yerde bir buçuk yüzyıl önce Avrupa'da yerine getirdiği görevin aynısını, yani dindar ve feodal Ortaçağ'ın karanlığını aşma görevini yerine getiren sekülarizm ve liberalizm ruhuyla doludur. Adeta çok havasız kalmış bir odada pencereler birdenbire açılıyor." Daniel Lerner, geçiş dönemindeki bir ulus olarak Türklerin geleneksel deliklerinden çıkarak tarihe girdiklerini ilan ediyordu. Gelenek "[modern insanın] işi olmadığı için" Türklerin yakında kamusal meseleler hakkında görüş sahibi olacakları öngörüsünde bulunuyordu. Walter Weiker 1963'te, yapıtının bütününe egemen olan havaya uygun şekilde şöyle yazıyordu: "Atatürk'ün 1920'ler ve 1930'larda yaptığı reformların, cumhuriyetin ilanından beri Türk halkının toplumsal ve iktisadî iyileşmesi konusunda sağlanmış olan başarıların olmazsa olmaz önkoşulu olduğu konusunda kesinlikle fikir birliğine varmak gerekir." Rustow ise şöyle yazıyordu: "Özetle, liderlikteki sürekliliği radikal yön değişikliği ile birleştiren Atatürk devrimi, Türkiye'nin 1. Dünya Savaşı'ndaki yenilgisini ve İstiklâl Savaşı'ndaki zaferini, çürüyen, geleneksel, hanedanlığa ve teokrasiye dayalı bir imparatorluğu capcanlı modern bir ulus-devlete dönüştürmek için büyük bir fırsat olarak kullandı."[87] Bu değerlendirmelerin so-

86 Frey, *Political Elite*, s. 3; Weiker, *Modernization*, s. 110; Webster, *Turkey of Atatürk*; s. 69, 240, 245 ve sonrası; Richards ve Waterbury, *Political Economy*, s. 347.

87 Rustow, "Turkey's Liberal Revolution," s. 10; Kohn, "Ten Years," s. 148, 154-55; "geleneksel delikler," Lerner, *Passing*, s. 30, 33, 70-71; Weiker, *Turkish Revolution*, s. 154; Weiker, *Modernization*, s. 110; Weiker, "Turkey, the Middle

nucunda, Türkiye'nin siyasî evrimi, İslâm dünyasında sekülarizm, İslâm'ın modernleşmesi ve Batıdışı bir bağlamda Batılılaşma için (ayrıca savaş sonrası demokrasi, iktisadî büyüme ve hızlı ve sürekli kalkınma için de) bir model olarak görülmeye başladı.[88]

Çok partili dönemde, İslâm'ın kamusal hayattaki mevcudiyetine (ya da kalıcılığına) ilişkin işaretler görüldüğünde, Türkiye medeniyetlerin uyumlu bir biçimde kaynaşması (Lewis) ve gelenek ve modernlik formlarının iç içe geçmesi (Rustow) için bir test yeri haline geldi. Aslında, Türk-İslâm sentezi, Türkiye'de 1980'lerde yaygınlık kazanmadan çok önceleri Kemalist projeyi sempatiyle karşılayan, İngilizce yazan yorumcular tarafından tartışılmıştır. Kemalistlerin -aslında, yukarıda belirtildiği üzere, Mustafa Kemal'in- laiklik anlayışlarını dile getiren Lewis, 1951'de şöyle yazıyordu:

> Temel toplumsal ve kültürel reformlara şimdiye kadar dokunulmamıştır, ama dinî canlanmanın artması bunları pekâlâ tehlikeye düşürüp Türkiye'nin bütün geleceği açısından geniş kapsamlı sonuçlar doğurabilir. Türk halkının son otuz yılın devrimci değişikliklerinden sonra yeniden dengesini kurup geçmişten miras aldığı ve yeni edindiği değerleri uyumlu bir

---

East, and Islam," s. 20. Krş. Tachau, "Gelenekten bundan daha radikal bir kopuş hayal etmek zordur..." (Turkey, 38).

88 Bkz. Karpat, *Turkey's Politics*, s. 63, 452; Allen, *Turkish Transformation*, s. 63; Kohn, "Ten Years," s. 152; Toynbee, *Survey*, s. 73; Rustow, "Near East," s. 523; Rustow, "Turkey's Liberal," s. 5; Lewis, "Önsöz," Rustow, *Turkey*, xi.

Bu tavır doruk noktasına (SSCB-sonrası Orta Asya üzerinde kontrol kurmak için verilen mücadele esnasında) ABD hükümetinin şunu ilan etmesiyle ulaşmıştır: "Türkiye'nin eski Sovyetler Birliği ülkeleri için bir model olabileceğini düşünüyoruz, çünkü Türkiye bir serbest piyasa ekonomisine sahip, demokratik, seküler bir devlet; söz konusu ülkelerin de bu doğrultuda gittiğini görmekten memnun oluruz" (Yasama brifing şebekesi, 10 Şubat 1992). Türkiye batısındaki, yeni Avrupa Birliği üyesi ülkelere katılma isteğini belirttiğinde, Türkiye'nin demokratik seküler denen modelinin Batılı ülkeler tarafından Batılı olmayan ülkelere model gösterildiğini de belirtmek gerekir (krş. Eickelman, "Re-Imagination of the Middle East," 5-6; ve Wright, "Islam, Democracy, and the West," 142). Politikayla bağlantılı söylem artık yüzünü "sivil toplum"a dönmüş durumdadır (özellikle bkz. Lewis, "Why Turkey Is The Only Muslim Democracy)."

biçimde kaynaştırması için muhtemelen, İslâm'ın belli ölçüde restore edilmesi şarttır. Eğer bugün Türk halkı ve yöneticileri böyle bir sentezi başarabilirlerse, yalnızca Türkiye'ye değil, bütün İslâm dünyasına hizmet etmiş olacaklardır. Maalesef henüz böyle bir sentezin gerçekleştiğine dair çok az işaret vardır ve İslâmî canlanmanın liderlerinin çoğu, baskın hale geldiği takdirde son otuz ya da daha fazla yılda yapılmış şeylerin çoğunu bozabilecek gerici ve yabancı düşmanı bir inanca sahiptirler.[89]

Kemalizmin önemine ilişkin bu değerlendirmeler göz önünde bulundurulduğunda, etkili olmuş bazı yorumcuların Türkiye'de dinle devletin birbirinden ayrılmış olduğunu ilan ederek Kemalistlere katılmaları şaşırtıcı değildir. Bu yorumcuların Kemalist projenin tarihsel önemine ilişkin anlayışları, büyük ölçüde aynı pozitivist metodolojiyi paylaştıkları ve bu meseleler konusunda dünya karşısında benzer tarihsel tavır takındıkları için, ateşli Kemalistlerin anlayışlarına dikkate değer ölçüde benzer. Kemalistlerin Türk alfabesini ve dilini değiştirmek için gösterdikleri gerekçenin, literatürde aynen tekrarlanması tesadüf değildir (siyaset ile dil arasındaki kurucu ilişkinin değerden düşmesi konusunda bkz. 2. bölüm). Mustafa Kemal'in Arap alfabesini bir dizi anlaşılmaz işaret olarak gören değerlendirmesini onaylayarak aktaran Lewis, bunun "temelsiz denemeyecek" bir iddia olduğunu söylemiştir. Lewis, Arap alfa-

89 Lewis, "Islamic Revival in Turkey," s. 39. Lewis sözlerine, medeniyetler arasındaki ilişkiler konusunda şimdilerde yürütülen tartışmayı önceler gibi görünen bir yorumla devam eder: "Diğer Müslüman ülkelerinde olduğu gibi, Türkiye'de de, Batı'yla Doğu'nun en iyi unsurlarını bir 'sentez'e ulaştırmaktan ümitle bahsedenler vardır. Bu beyhude bir ümittir -tarihte medeniyetler arasındaki çatışma seçilmiş en iyi unsurların bir araya getirilmesiyle sonuçlanmaz çoğunlukla; daha çok, iyi, kötü ve kayıtsız bütün unsurların karmakarışık bir biçimde yan yana varolmasıyla sonuçlanır. Ama dinî inancın modern düşünce ve hayat düzeyinde gerçekten yeni bir canlılık kazanması imkân dahilindedir. Türk halkı, sağduyusunu ve doğaçlama gücünü kullanarak, İslâm ile modernizm arasında, hem babalarının özgürlük ve ilerleme yolunu hem de büyükbabalarının Tanrı yolunu çatışma yaşamaksızın izlemelerini sağlayacak işlevsel bir uzlaşma bulabilirler" (39-40). Krş. Tachau, *Turkey*, ve Weiker, *Modernization*, s. 66-67, 246-47.

besinin "Türkçe'nin seslerine uymadığı"nı, "öğretilmesinin zor" olduğunu, "matbaa işlerinde hep sorun çıkardığı"nı yazmıştır. Oysa, Latin alfabesi "açık seçik, basit ve fonetiktir" ve okuma yazma oranlarını ve kültürel genişlemeyi artırması muhtemeldir. Keza, Dodd da "Arap alfabesinin kullanışsızlığı"ndan bahsedip dil reformlarının "hem İslâm ve Arap mirası ile aradaki güçlü bağı kopardığını, hem de okuryazarlığı artırmayı kolaylaştırdığı"nı iddia etmiştir.[90]

Bizi ilgilendiren soru şudur: Türkiye hakkında İngilizce yazan yorumcular ile Türkiye'deki Kemalist siyasî güçler arasındaki anlayış ortaklığı, söz konusu yorumcuların yaptığı kurumsal ayrılma olarak sekülerleşme açıklamasını doğrulamış mı olmaktadır? Dolayısıyla, bu yabancı yorumculara laikliğin ayrılma boyutlarının niteliğini ve önemini (kontrol açıklamasının yapamadığı bir biçimde) yakalamış olma payesini mi vermemiz gerekiyor? Ayrılmanın laikliğin kurumsal kontrol ilişkilerini kuran anlayışlardan biri olduğunu ileri sürmüştüm. Şimdi ele alınması gereken şeyse, İngilizce yazan yorumcuların devletle dinin birbirinden ayrılmış olduklarını ilan etmekte ne ölçüde haklı olduklarıdır.

---

90 Lewis, *Emergence*, s. 279; Dodd, *Politics and Government*, s. 22. Akural, aralarında Türk "Kemalist tarihçiler"in de bulunduğu birçok kişiyle birlikte, Lewis'i, Heyd'i ve dolaylı olarak da Dodd'ı bu mesele hakkında gerekli ehliyete sahip olmaksızın konuşmakla eleştirir. "Türkiye çalışmaları alanındaki tarihçiler ve sosyal bilimciler, okuma yazma öğretme yöntemleri hakkındaki kavrayışları son derece sınırlı olmasına rağmen, alfabe reformlarını Batılılaşma yolunda ileri doğru atılan bir adım olarak zikretmekte tereddüt göstermezler ve Latin alfabesinin okuma ve öğretim konusunda gerçekte ne kadar etkili olduğu konusunda hiçbir soru yöneltmezler." Akural ruhdilbilim araştırmalarından alıntılar yaparak okumanın seçici bir süreç olduğunu ileri sürer; bu süreç içinde, okur yazılı dildeki ipucu sistemlerini "yazılardan numuneler çıkarmak, söz konusu ipuçları temelinde öngörüde bulunmak ve sonra da bu öngörüyü sonradan gelen yazılı işaretlere, sözdizimsel ve anlamsal malumata uyup uyınadığına göre onaylamak ya da düzeltmek için" kullanır. "Zekâ, kitaplarla yaşanan daha önceki deneyimler, toplumsal ve siyasî mülahazalar ve öğretim yöntemleri gibi dilsel-olmayan etkenler de öğrenme hızını büyük ölçüde etkiler. Ayrıca, bir kere okuma yeteneği kazanıldıktan sonra, okuma işlemi Arap alfabesini kullanan Osmanlı Türkçesi'nde de, Latin alfabesi kullanan modern Türkçe'de olduğu kadar etkili bir biçimde yürümektedir" ("Kemalist Views," s. 135-36).

Geçerli bir laiklik açıklaması için devlet ile din arasındaki ilişkilerin laiklik siyasetinin kurucu çerçeveleri içinde ayrılma ilişkileri olarak kavrandığını anlamak vazgeçilmez önemde olsa da, "kurumsal ayrılma olarak sekülarizm" açıklamasından yana olan, İngilizce yazan yorumculara, laiklik siyasetinin bu yönünü açıklama itibarını vermek de hata olur. İngilizce yazan yorumcularla rejim taraftarlarının laikliğin önemi konusunda paylaştıkları ortak anlayış, çoğunlukla açıklayıcı bir çerçeve içinde sosyal bilimin nesnelci söylemine yönelik bir katkı olarak kendini göstermesine rağmen, bir açıklama kılavuzu değildi. Kurumsal ayrılmanın gerçekleştiğini ilan eden, Lerner'inki gibi iddialar bir açıklama amacı taşımalarına rağmen, yapısal ilişkilere dair betimlemeler olarak açıklayıcıydılar; söz konusu ilişkileri kuran anlayışlara dair betimlemeler olarak değil.

Bu tür betimlemelerde tezahür eden, dil ile siyaset arasındaki dışlayıcı ilişki, siyasî kurumların incelenmesine yönelik hermenötik olmayan yaklaşımların ayırıcı özelliğidir. Üstelik, modern siyaset biliminin son döneminde, bu yaklaşımlar, modern siyaset tarihinden (dinle devletin birbirinden ayrılması gibi) belli sonuçlar çıkacağı konusunda tarihsel beklentiler taşıyorlardı. Bense, hermenötik yaklaşımların siyasî modernliğe ilişkin olarak tek bir doğrultu gösteren bu ya da başka bir görüşü savunamayacaklarını ileri sürüyorum. Tarih, İngilizce literatürde bulunan ve karşılaştırmalı çalışmalarda bir standart olarak dayatılan dar seküler modernizm versiyonundan daha açıktır ve böyle ele alınması gerekir. Sosyal bilimler alanında siyasî açıklama işiyle uğraşan hermenötik olmayan yaklaşımların nihaî sonucu, kurucu anlamları açıklayamamak olmuştur. Hermenötik olmayan yaklaşımlar hem ele aldıkları konunun tikel özelliklerini, hem de bunların katıldıkları siyasî ve tarihsel dinamikler içindeki önemlerini anlama konusunda her zaman yetersiz kalacaklardır. Bu Türkiye'deki laiklikle ilgili araştırmalar için de geçerlidir.

İngilizce literatürde bu genellemelerime aykırı düşen örnekler de vardır. Mesela, Walter Weiker 1963'te, Türkiye'de sekülarizmin "neredeyse dinin kamu hayatından tamamen dışlan-

ması anlamına gelecek şekilde yorumlandığı"nı ileri sürmüştür. Bu niteleme, ayrılmanın yukarıda ele aldığım kurucu anlamlarından birine yakın düşmektedir. Burada "neredeyse" sözcüğü önemlidir. Weiker Kemalistlerin dini siyasetten bütünüyle dışlamamış olmaları olasılığına açık kapı bırakır, ama kurucu kontrol anlamlarına hiçbir biçimde işaret etmez. Laikliğin yaptıklarının betimlemesi olarak yine ayrılma açıklamasının bir biçimi sunulur. Aynı açıklama alışkanlığı, Rustow'un "Atatürk'ün sekülarizm ilkesi"ne ilişkin son tarifinde de bulunabilir. Rustow şöyle yazar: "Yarım yüzyıl önce, Osmanlı teokratik düzeninin savunucuları, dinin kendisine yönelik bir saldırı olarak baktıkları sekülarizmden fena halde rahatsız olurlarken, Atatürk, dinle siyaseti ayırma ve seküler eğitim verme politikasının dine karşı herhangi bir husumeti ima etmediğinde ısrar ediyordu."[91] 1957'de geliştirdiği çığır açıcı kontrol açıklamasıyla laikliğin anlaşılması konusunda büyük katkılarda bulunmuş olan Rustow, konuyu ele alırken en azından sekülarizmin anlamını açıklıyor. Oysa, Weiker'in İslâm ve sekülarizm hakkındaki bir politika tartışmasını betimlediği 1963 tarihli analizinde, sekülarizm kavramı sık sık herhangi bir kavramsal açımlamaya tâbi tutulmaksızın kullanılmaktadır - zaten literatürde kavramı tanımsız bırakma yönünde ciddi bir eğilim söz konusudur. Yine de, Weiker ile Rustow'un ayrılma kavramını, daha güçlü kurucu kontrol kavramından ayrı olarak aydınlatmış olmaları, hermenötik olmayan yaklaşımların belli bir türünün hermenötik tarafından verimli bir biçimde derinleştirilebileceğini göstermektedir.[92]

İlginçtir, hermenötik açısından bakıldığında, güçlü kontrol açıklaması yine de yetersiz kalmaktadır. Daha önce de belirtti-

---

91 Rustow, "Turkish Democracy in Historical and Comparative Perspective," 10; krş. "A Democratic Turkey Faces New Challenges," 61. Weiker, *Turkish Revolution*, 4.

92 Weiker, *Turkish Revolution*, 9; bu eleştiriden Rustow'un da bütünüyle muaf tutulamayacağını da belirtelim. 1979'da politika-odaklı bir yazısında o da Türk devletini seküler olarak betimlemiştir ("Seküler bir devlet içindeki Müslüman bir halk"); bkz. "Turkey's Travails," 92. Bu tür yerlerde kavram kullanımına her zaman pek dikkat edilmediğinin farkındayım.

ğim gibi, bu açıklamanın savunucuları Türkiye'de devlet ile din arasındaki kontrol ilişkilerine dair güçlü bir betimleme sunmaktadırlar, ama onların da her zaman hermenötikle ilgilenmiş oldukları söylenemez. Genellikle, hermenötik olmayan ilkelerin yön verdiği yapısal açıklamalar sunarlar. Bu, ayrılmayı kontrol olarak yeniden betimlemekle ve böylece devlet ile din arasındaki iktidar ilişkilerini belirlemekle ilgilendiklerini açıkça ifade etmelerinde bariz bir biçimde görülür. Ama bu kurucu kurumsal ayrılma boyutlarına gerekli dikkat gösterilmeksizin yapılır. Benim sunduğum açıklama, laiklik anlayışındaki bu boşluğu dolduruyor.

Ayrılma açıklaması yetersiz kalmaktadır, çünkü devlet ile din arasındaki temel kurumsal ve yorumsal dinamikler, Kemalistleri dinî meselelere bulaştırmış olan kontrol ilişkileri olarak kavranmıştır. Doktrin ve pratiği İslâm adına yönlendirmekle görevlendirilmiş bir diyanet işleri makamı kurmak, İslâm'ı ya da genelde vicdan meselelerini özelleştirmek değildir. Kontrol açıklaması da, farklı bir nedenle yetersiz kalır. Kontrol ilişkileri, aktörler tarafından, kısmen, dini belli alanlarla arasında eskiden varolan iç içe geçmişlikten ayırma anlamında, ayrılma ilişkileri olarak anlaşılıyordu. Bu anlayışlar olmadan, söz konusu ilişkiler bugünkü niteliklerini taşımazlardı.

Dolayısıyla, Türkiye'deki laiklik siyasetine ilişkin güçlü bir açıklama, bu siyasette ifade edilen kontrol boyutlarını da ayrılma boyutlarını da açıklamalıdır. Sadece birini saptamak yetmez. Her iki boyut da karşılıklı olarak ve karmaşık bir biçimde, Türkiye'de laiklikle bağlantılı iktidar ilişkilerini, siyasî tarihi, sosyolojik etkiyi ve jeopolitik gerçeklikleri kuran anlamlar matrisini meydana getirir. Üstelik bu karmaşık boyutları gözden kaçırmak, Türkiye'nin laiklik dinamiği içindeki siyasî tarihine ve gelecek imkânlarına bakış açımızı gereksiz yere daraltmak olur. Yukarıda işaret edildiği üzere, tek parti dönemi sona erdikten sonraki dönem için, hem kontrolle hem de ayrılmayla ilgili kavramsal akımlar takip edilmelidir. Bunlar gözler önüne serilen dinamiğin en önemli temalarıdır. Analizlerimize bu iki kurucu çerçeveyi de yeterince dikkate almadan başlar-

sak laikliği anlamak için gerekli donanımdan yoksun kalmış oluruz.

ELEŞTİREL, KARŞILAŞTIRMALI, AÇIKLAMAYA YÖNELİK BİR DEĞİŞİKLİK: SEKÜLARİZM DEĞİL LAİSİZM

Bölümü bitirmeden önce, hermenötiğin Türkiye'nin laiklik siyasetini inceleme konusunda sağladığı ve modern siyasetteki bütün seküler modern imkânlar hakkındaki incelemelere de genelleştirilebilen bir son avantajı dile getirmek istiyorum. 2. bölümde, başkalarının siyasî hayatlarını açıklamanın başlıca amacının, onların kavramlarını (bunun getirdiği bütün doğal sınırlama ve alışverişlerle birlikte) kendi kavramlarımız arasına katmak olduğunu ileri sürmüştüm. Anlama, Gadamer ve Taylor'ı izleyerek söylersek, ufuklarımızı, öteki hakkında doğru bir şey söyleyebilecek hale gelebileceğimiz ölçüde kaynaştırdığımız zaman ortaya çıkar. Bu süreç, Taylor'ın hermenötik siyaset teorisinin merkezî talebi adını verdiği şeyi, yani "kendi açıklama dilimizi konumuz olan öznelerin özkavrayışlarıyla karşı karşıya getirmemizi" içerir. Bu karşı karşıya geliş içinde, bizim ("açıklayıcı"nın) başvurduğumuz kavramsal diller ve dolayısıyla siyasî imkânlara dair anlayışımız, özgün dilimizin ötesine geçecek şekilde genişler (ve daha da genişletilmeye açıktır).

Bu bölümde, Türkiye'deki laiklik siyasetinde ayrılmanın kurucu anlamlarının, bizim bu politika hakkındaki açıklamamıza, yani laikliği anlamak için kullandığımız dile katılması gerektiğini göstermeye çalıştım. Bölümü bitirirken de, başkasına ilişkin olarak doğru olan bir şeyin bu şekilde kendi dilimize katılması işinin, laiklik kavramının kendisi için de yapılması gerektiğini ileri süreceğim.

Yorumcular yıllardır, laisist pratiklerin kurucu boyutları konusunda yetersiz analizler yapmalarının yanı sıra, laiklik terimini İngilizce'ye sekülarizm olarak çevirmekten kaynaklanan muğlaklıklara da yeterince dikkat etmemişlerdir.

Laiklik kavramı, Fransızca'daki *laique* ve *laicité* (İspanyolcası *laicidad,* İtalyancası *laicità*) sözcüklerinden türemiştir ve İn-

gilizce'ye *laicism* (Fransızcası *laicisme*) olarak çevrilebilir. Bu kavram İngilizce'nin söz dağarcığına bütünüyle yabancı değildir. Kemalistlerin Fransız deneyiminden aldıkları laisizmin çekirdek anlamı, din görevlisi olmayan kesimlerin din üzerinde kontrolünü ima eder.[93]

Oysa, sekülarizm, en azından İngilizce bağlamlarda, tam olarak aynı anlamı taşımaz. "Lay" kavramı, seküler kavramıyla tam olarak eşanlamlı değildir. İlk kavram din adamları tabakasının (Hıristiyanlarda "ruhban sınıfı", Yahudilerde "hahamlık", Müslümanlarda "ulema"nın) dışında kalan "halk"a karşılık gelir. Örneğin, "lay" [halktan] bir insan dindar olabilir. Oysa seküler dindışı, hatta din karşıtı anlamlarına gelebilir. Aslında, sekülarizm genellikle dinî ahlâkî doktrinlerine karşı dindışı ahlâkî doktrinleriyle birlikte anılır. Ayrıca, İngilizce'de anayasal bir kavram olarak "sekülarizm" terimi din ile devlet arasındaki ayrılmaya karşılık gelebilirken, laisizm devlet üzerindeki din görevlisi olmayan kesimlerin egemenliği anlamına gelebilir. Son olarak, seküler siyasî pratikler, anayasal anlayıştan ayrı olarak, bütünüyle din karşıtı olabilir; ama laik dinî pratikler bazı anlamlarda klerikalizm karşıtı ve din karşıtı olabilir, ama seküler pratikler gibi ille de din karşıtı olmaları gerekmez. Bunlar, aradaki birçok farktan sadece birkaçıdır.[94]

---

93 Fransız deneyiminin etkisine dair bazı kanıtlar, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna ilişkin kimi kavramsallaştırmalarda, örneğin Medenî Kanun'un Esbab-ı Mucibe Layihâsı'nda bulunabilir. Birtek "Türkiye Cumhuriyeti, Üçüncü Cumhuriyet'in yaygın bir model olduğu bir dünyada kurulmuştur" diye yazar ("Turkish Adventures," 112). Ayrıca krş. Keyder, "The Political Economy of Turkish Democracy," *New Left Review* 115 (Mayıs-Haziran 1979): 3; Adnan Adıvar, "Ten Years," s. 244, 251; Özbudun, "Established Versus Unfinished Revolutions," s. 394.

94 İslâm'da bir ruhban sınıfının olup olmadığı konusunda bir tartışma vardır. Katı ortopraksi bir yana bırakılırsa: "Hukuk alanında bir uzmanlar topluluğu, ortodoksiyi ve devlette şeriatın uygulanma biçimini denetleyen ilahiyatçı-hukukçular topluluğu vardır" (Arkoun, *Rethinking Islam*, 67).

Laisizm ile sekülarizm arasındaki fark, bir zamansal ölçek farkı olarak *görülebilir*. Belki laisizm sekülarizm yolunda atılmış bir adımdır. Belki de klerikalizm-karşıtlığının son aşamasıdır. Klerikalistlere (din görevlilerinden farklı bir gruptur) göre, bu muhtemelen geriye götürücü bir hamledir. Sekülaristlere göre ise doğru yönde atılmış bir adım olabilir. Laisistler ise, bunun yalnızca doğru olduğunu öne sürebilirler.

Yorumcuların çoğu Türkiye'deki laikliği sekülarizmle eşanlamlı ve onun yerine tam olarak geçebilecek şekilde ele alır. Örneğin, laisizme gönderme yapan Philip Robins Atatürk'ün devletinin formel olarak seküler olduğunu söyler. Walter Weiker (ve daha birçok kişi) Kemalist sekülarizmden bahseder; Çağlar Keyder "lay" kontrolünün merkezinin münhasıran seküler olduğunu ileri sürer. Ayrıca, çok partili döneme ilişkin, laikliği Atatürk'ün izlediği sekülarizm politikası olarak tercüme eden değerlendirmeler mebzul miktardadır. Bunların çoğu yalnızca betimleyici önermeler değildir; Türkiye'de "seküler" siyasetin gelişimini incelerler. Rustow CHP'nin 1947 kongresi sırasında laiklik hakkında yapılan eleştirel değerlendirmeleri "sekülarizmi yeniden tanımlama arayışı" olarak betimler; Kemal Karpat CHP'nin "sekülarizm anlayışı"nın yoğun eleştirilerle karşılaştığından bahseder. Sonuçta, muhalefetteki Demokrat Parti sekülarizmi geri plana atarken, CHP'nin sekülarizmi yumuşattığı söylenir. Her iki partinin de dine ilgi gösteren politikalara verdikleri destek yüzünden "sekülarizm meselesinden siyasî amaçlarla ödünler vermiş" oldukları söylenir. Weiker -"genelde sekülarizmin artık başlı başına bir mesele olmaktan çıktığı konusunda genel bir uzlaşma vardır" dedikten birkaç yıl sonra- bu gerilemelere rağmen, Türkiye'de sekülarizmin yerleşiklik kazanmış olduğunu ileri sürer. Richard Tapper aynı fikirde değildir, 1980'lerde "katı geleneksel sekülarizm"in (Kemalist sekülarizm kastediliyor) tartışma konusu edildiğini belirterek sekülarizmin yeni baştan tanımlanmakta olduğunu iddia eder. Belki de laiklik ile sekülarizm arasındaki ayrımın farkında oldukları için Marguiles ve Yıldızoğlu buna katılmazlar. 1980'lerden önce "sekülarizm kavramının sorgulanmaya açık olmadığı"nı ileri sürerler.[95]

Sırasıyla Rustow ve Ergun Özbudun'dan aldığımız şu iki yorum laikliğin genelde nasıl betimlendiğini örnekleyecektir:

95 Robins, *Turkey and the Middle East*, s. 4, 11; Weiker, *Modernization*, s. 107; Keyder, "Class and State," s. 207-8; "Politics and Islam," s. 94; Karpat, *Turkey's Politics*, s. 272-73; Bahrampour, *Turkey: Political and Social Transformation*, s. 22; Toprak, *Islam and Political Development*, s. 79; Weiker, "Turkey, the Middle East, and Islam," s. 27; Weiker, *Modernization*, s. 105; Tapper, Introduction, s. 1; Marguiles ve Yıldızoğlu, "Political Use of Islam in Turkey," s. 17.

> Atatürk'ün döneminden beri, sekülarizm hem ülkenin anayasası ve yasalarında hem de elitlerin siyasî bilincinde köklü bir yer edinmiştir.
>
> Yarım yüzyıldan fazla bir süredir Türkler açıkça Batılı bir model üzerine kurulmuş seküler, millî, cumhuriyetçi bir devlette yaşamaktadırlar.[96]

Benim çalışmam, laiklik, ayrılma olarak sekülarizmden ibaret olsa bile, bu terimin anlamını İngilizce literatür bağlamında açımlamaksızın Türkiye'ye seküler bir devlet demenin, laiklik siyasetinin tarihini ve niteliğini anlamaya yetmeyebileceğini gösterir. Bu, özellikle "Kemal Atatürk'ün sekülarizmi"ne ilişkin betimlemeler ve Dodd'un reformların "siyasî hayatı sekülerleştiği" ya da Jacob Landau'nun "Atatürk'ün hedefi modern seküler bir devletti" şeklindeki iddiaları türündeki iddialar için geçerlidir. Hedef sekülarizm olsaydı bile -benim açıklamama göre, değildi- bunun aracı olarak laikleştirmeyi ihmal etmek yanlıştır. Özetle, laikliğin kimliğini, onu sekülarizm olarak çevirerek ifade etmek belki anlamının bir kısmını doğru aktarır, ama yeterli bir kısmını değil. Aslında, kafa karışıklığımızı artırır.[97]

Türkiye'nin seküler devletinin son dönemlerdeki bazı yorumcuları, bu devletin saldığı ünle çelişen pek de seküler sayılamayacak boyutları olduğunu görmüşlerdir. Türkiye'nin laiklik siyasetine ilişkin yeni bir açıklamanın ortaya çıkması, Türkiye'nin seküler olma iddiasına yönelik bir şüpheyi ifade eder. Türkiye'nin bazı yorumcuları ortada bir "sözde seküler devlet" görmektedirler (bu yaklaşıma "sözde açıklaması" adını vereceğiz). Diyanet İşleri Reisliği'ni "sözde seküler Türk devletinin bir birimi" olarak betimleyen David Barchard bu açıklamanın şüpheciliğini gayet iyi ifade etmektedir. Tapper'in sorduğu soruda da aynı şüphecilik gözlenir: "Kendi kendilerine verdikle-

---

96 Rustow, "Turkey's Travails," s. 92; Özbudun, "Postauthoritarian Democracies," s. 329.

97 Dodd, *Democracy and Development*, s. 48; "Atatürk'ün hedefi modern seküler bir devletti," Landau, "Introduction," xiv.

ri 'seküler devlet' adı modern Türkiye'ye ilişkin bir betimleme ya da siyasî bir ilke olarak hâlâ ne ölçüde geçerli sayılabilir?" Bu şüpheci eğilimin Türkiye'de daha 1940'ların sonlarında bile dile getirildiği görülmektedir. Bunun farkına varan az sayıda yabancı gözlemciden biri, laikliği eleştirenlerin imamların maaşlarını ödemek için kendi vergilerinin kullanılmasını "pek de laikliğe uygun" bulmadıklarını belirten Howard Reed'di.[98]

Bizi yanlış yönlere götürmesi muhtemel kavramların yarattığı bu kafa karışıklığı ortamında, hermenötik yaklaşımın açıklama dilimize başka kavramlar katma ilkesi özellikle önem kazanmaktadır. Ancak bu iş biraz güçtür, çünkü "laiklik" sözcüğü İngilizce'ye "secularism" olarak çevrilmektedir. Türkçe'de bu iki kavram genellikle iç içe geçmiştir. Örneğin Mardin, "anayasal laiklik ya da sekülarizm ilkesi"nden bahsetmektedir. Neredeyse bütün metinler, seminerler, gazete yazıları ve konuşmalarda "laiklik" terimi "sekülarizm" olarak çevrilmektedir. Dolayısıyla, dışarıdan bakıldığında ayrılma ile kontrol arasında temel bir ayrım varmış gibi görünürken, Türkçe'deki laiklik kavramı da Türkiye'nin laiklik siyaseti de böyle bir ayrım içermez. Fransızca konuşanlar bile İngilizce terimi kullanarak Cumhuriyet'in "katı sekülarizmi"nden bahsederler. Dildeki bu durum Türkiye'deki kurucu anlamları yansıtır, ama bütün yorumcuları - Türkiye'nin laiklik siyasetine katılanlar kadar bu katılımı anlamaya çalışan, farklı dillerden gözlemcileri de- bir açmaza sokar. Söz konusu ayrıma dikkat eden nadir laiklik yorumcularından birinin şu sözleri bu açmazı iyi gösterir: "Türkçe'de sekülarizm, genelde kilise ile devletin ayrılmasına karşılık gelen Amerikan teriminin eşdeğeri değildir. Daha çok Avrupa'ya özgü laisizm anlayışına dayalı olan bir kavramdır ve bu kavrama göre dinî pratik ve kurumlar devlet tarafından düzenlenir ve idare edilir." Bu yorum laikliğin yukarıda anlattığım bazı yönlerini karanlıkta bırakır. Birincisi, din kurumlarının devletin idaresine tâbi ol-

98 "Sözde seküler devlet," Barry Rubin'den aktaran "U.S. Remains Moscowcentric," *New York Times*, 31 Mayıs 1992; "sözde seküler Türk devletine bağlı bir başkanlık," David Barchard, "Muslims, Be Men Not Mice," *Spectator* (10 Şubat 1990): 14; "pek de laikliğe uygun," Reed, "Revival of Islam," s. 278.

mak yerine, devletin içinde yer aldıklarını karanlıkta bırakır. Bunlar tamamen bağımsız kurumlar değildirler. İkincisi, bu düzenleme ve idare etme veçheleri, belli ayrılma veçhelerini de haiz bir kontrol olarak anlaşılmaktadır.[99]

Ama bunların ötesinde, açmaz açık seçik ortadadır: Türkçe bilen İngilizce yazan bazı araştırmacılar gibi laisizmi sekülarizm olarak mı çevirmeyi tercih etmeliyiz? Yoksa, laikliği laisizm olarak çevirmeyi mi tercih etmeliyiz? İlkini tercih edersek, Türkiye'deki durumu sekülarizmin alternatif bir biçimi olarak kabul etmiş oluruz; ikincisini tercih edersek, bu durumu laisizmin bir biçimi olarak tanımlamamız gerekir. Hermenötik çerçevesi içinde her iki olasılık da mevcuttur, ama belki de biri ötekine yeğlenebilir.

Bu tercih salt bir anlambilim meselesi değildir. Yukarıda söylediğim gibi, Türkiye'de laiklik, devleti dinî meselelere kurumsal olarak bağlayan ve yorumlama açısından dikkate alınması gereken temel bir unsur haline getiren bazı siyasî iktidar ilişkilerinden oluşmaktadır. Dolayısıyla, kavramlar olası yanlış anlaşılmalardan kurtarılırsa, laiklik İngilizce konuşan yorumcular tarafından daha iyi anlaşılabilir. Bu nedenle, laiklik laisizm olarak çevrilmeli ve böyle ele alınmalıdır. Eğer seküler kavramını ille de bir yerlere katmamız gerekiyorsa, laikliği hem sekülarist hem de sekülarist olmayan eğilimleri olan bir laisizm olarak tanımlamaya elveren kurucu anlamlar mevcuttur.

En basit sözcüklerle ifade edecek olursak, hermenötik bir yaklaşım Türk devletinin açıkça ortaya koyduğu ilkeyi daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Ama aynı zamanda Türkiye'nin laisist siyasetinin en önemli uğraklarından bazılarını daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. CHP üyeleri 1947 Kongresi'nde sekülarizmi değil laisizmi yeniden yorumlamışlardır (devletin birleştirilmiş eğitim sisteminde çeşitli biçimlerde dinî eğitimi verilmesine verdikleri desteğin artmasıyla çakışan bir yorumdur bu). Demokrat Parti'nin reformları sekülarizm-

99 Mardin, *Religion and Social Change*, s. 96; Eric J. Rouleau, "Turkey: Beyond Atatürk," *Foreign Policy* (Yaz 1996): 70; "Türkçede," Abadan-Unat, "The Impact," s. 3-4.

den çok laisizmi yeniden tanımlamıştır (nitekim, parti, devlet tarafından din eğitimi verilmesine sunduğu destek konusunda daha da ileri gitmiştir). İlkay Sunar ile Binnaz Toprak'ın DP'nin Türkiye'deki laisizm üzerindeki etkisi hakkındaki şu sözleri örnek niteliğindedir: "DP, CHP'yi vatandaşların ibadetlerine müdahale etmekle eleştiriyor, laisizmin dini siyasetten ayırmakla yetinmediğini, pratikte [CHP iktidarında] ibadetlere müdahale etmek ve bunlara karşı olumsuz bir tavır takınmak anlamına geldiğini ileri sürüyordu."[100] Şüphesiz, ibadetlere karşı olumsuz bir tavır takınmak seküler bir tavır olacaktır. Ama, yukarıda yaptığım değerlendirmenin gösterdiği gibi, bunun Türkiye'deki bazı İslâm biçimleri için doğru olmakla birlikte, genelde Kemalist laiklik için doğru olup olmadığı belli değildir.

Sunar ve Toprak'ın sözlerinin ima ettiği gibi, laikliği laisizm olarak kavramsallaştırmak, kontrol ile ayrılma arasındaki ihtilaflı boyutları, kökleri en azından Ziya Gökalp'in modern devletin dinle siyaseti birbirinden ayıran devlet olduğu üzerindeki ısrarına kadar giden (Türkiye'nin siyasî tarihi içinde rastlanan sekülarizm türlerinden biri de budur) ihtilafı anlamamızı da sağlar. 20. yüzyıl boyunca, dindışı kesimlere ait Türk eliti Türkiye'nin dinî kurumlarının ve din hayatının yapısı ve yönetilmesi üzerinde kavga etmiştir. Lakliği bir laisizm biçimi olarak düşündüğümüzde bu şaşırtıcı bir olgu değildir, ama laikliği sekülarizm olarak gören bazılarını irkiltebilir.

Türkiye'nin tutarlı bir biçimde laisist bir devlet olarak görülmesi gerektiğini Türkiye hakkında İngilizce yazan hiçbir yorumcu söylememiştir. Bernard Lewis şunları yazarak bu kavramı İngilizce literatüre sokmaya çalışmıştır: "Kemalist din politikasının temeli laisizmdi, dinsizlik değil; bu politikanın amacı

100 Sunar ve Toprak, "Islam in Politics," s. 429-30. Sunar da Toprak da bu açıdan yeterince tutarlı değillerdir. Krş. Toprak, *Islam and Political Development*, 1. bölüm. Birtek ve Toprak şöyle yazarlar: "Devlet politikası olarak radikal sekülarizm...Türkiye'deki cumhuriyetçi ethosun temel yönlerinden biri olmuştur" ("Conflictual Agendas," 194); Sunar ve Sayarı ise şöyle: "1923'te seküler Türk cumhuriyetinin kurulması..." (Sunar ve Sayarı, "Democracy in Turkey," 168-69).

İslâm'ı yok etmek değil, kurumsal gücünü yok etmek -dinin ve temsilcilerinin siyasî, toplumsal ve kültürel meselelerdeki iktidarına son verip bu iktidarı inanç ve ibadet meseleleriyle sınırlamaktı. Kemalistler, İslâm'ı dinin modern Batılı bir ulus-devletteki rolüne böylece indirgeyerek, dinlerine daha modern ve daha millî bir biçim vermeye de çalışmışlardır." Lewis'in Atatürk deneyimi hakkında yaptığı tarihsel betimlemelere tutarlı bir biçimde seküler değil de, laik kavramını sokması kuşkusuz yerinde bir tutumdur. Ama Lewis'in açıklaması bu açılardan diğer açıklamaları aşsa da yetersiz kalmaktadır. Laisizmin amacının dinin kurumsal gücünü yok etmek olduğu, hele hele dinin ve temsilcilerinin siyasî meselelerdeki iktidarına son vermek olduğu su götürür. Aynı şey, dini, inanç ve ibadet meseleleriyle sınırlama ya da modern Batılı bir ulus-devletteki rolüne indirgeme gibi muğlak ifadeler için de geçerlidir.[101]

Çevirileri sekülarizmden laisizme dönüştürmek yetmez. Laiklik siyasetinin kurucu içeriği de aydınlatılmalıdır. Bu bölümün başında sunduğum açıklamada Simon Bromley'nin yaptığı hata budur. Kontrol ve ayrılmayı karşılaştıran Bromley şöyle der: "Aslında, devletin militan sekülarizmi, Din ile Devlet'in kurumsal olarak birbirinden ayrılmasından ya da kişisel inancın gerilemesinden çok, dinî hayat üzerindeki katı devlet kontrolü ve kamu meselelerinde katı bir laisizm anlamına gelmiştir." Lewis de, Türkiye'de *laicité*'nin -Lewis bunu din ile devlet arasındaki ayrım ilkesi olarak tanımlar- "aralarında İslâm'ın kurumsal gücünün yok edilmesinin de bulunduğu bir dizi radikal önlemle Atatürk tarafından gerçekleştirildiği"ni ileri sürerken benzer bir hata yapar.[102]

Kimileri Atatürk deneyiminin biricikliğini, Rustow'un sözleriyle, bünyesinde sekülarizmin "Batı'daki kilise ve devlet ayrımından daha sert" bir yer işgal ettiği bir devlet kurma konu-

101 Lewis, *Emergence*, s. 412; "Europe and Islam," "Islamic Revival," s. 121. Türkiye'deki *laisizmin* "devleti dinden katı bir biçimde ayırıp dinî bireyin vicdanına havale ettiği"ni söyleyen Birtek'le krş. ("Turkish Adventures," s. 133).

102 Bromley, *Rethinking*, s. 125-26; Lewis, "Why Turkey Is the Only Muslim Democracy," s. 46.

sunda militanca bir tavır takınılmasıyla açıklamaya çalışmışlardır.[103] Bu tür açıklamalar yapısal, siyasî ve kültürel kontrolün otoriter boyutlarını geri plana atarlar. Yukarıdaki kontrol açıklamalarında söz konusu farklılık genellikle şu sözlerle ifade edilir: Batı'da sekülarizmin tek bir anlamı olduğu varsayıldığında (halbuki tek bir anlamı yoktur), Türkiye'nin seküler devleti "Batılı anlamda sekülarizmden farklıdır."

Toprak, Türkiye'ye yarı-seküler bir devlet olarak bakarsak Türkiye'nin benzersizliğini kavrayabileceğimiz yönünde ilginç bir öneride bulunmuştur: "Dinle devletin birbirinden ayrılmasının, devletin dinî hayata karışmasını tanım gereği dışladığı ilkesini kabul ediyorsak, Bülent Daver'in Türkiye Cumhuriyeti'nin yarı-seküler bir devlet olduğu şeklindeki görüşüne katılmamız gerekir. Türkiye'nin sekülarizm tarzı benzersizdir ve böyle kavranması gerekir."[104]

Bu tür önerilerdeki sorun, hepsinin laiklik tarafından yaratılan devlet merkezinin dindışı olduğunu ya da dinin bütünüyle şahsa özel hale geldiğini ima eder görünmeleridir. Bu bazı bakımlardan doğru olabilir, ama laikliğin genel gerçekliklerini yeterince betimleyemez.[105]

Seküler kavramı su götürmez bir biçimde dindışını, bir ölçüde de dinî inancın özelleşmesini ima eder; yarı-dindışı bir devlet merkezinden bahsetmek anlamlı mıdır? Yoksa, laik bir merkezden bahsetmek daha mı doğru olur? Ben ikincisini tercih ediyorum. Toprak'ın "yarı-seküler" terimini seçmesinin ardında, öyle anlaşılıyor ki, Türkiye'nin diğer bağlamlardan görece farklı olduğunu gösterme isteği yatıyor. Bana göre ise, bu-

---

103 Rustow, *Turkey*, s. 29.

104 Toprak, *Islam and Political Development*, s. 47.

105 Berkes hedefin "*mümkün olduğu kadar* seküler olacak yeni ve modern bir devlet ve toplum yaratmak" olduğu şeklinde yorumlandığını belirtir. "Bu, dinî kaygılara yer bırakılmayacağı ve bir Müslüman ile bir gayri Müslim arasında hiçbir fark olmayacağı anlamına geliyordu. Gerçekte bunlar yalnızca ilke ve teori düzeyinde kaldılarsa da...kaçınılmaz olarak sonraki eylemleri etkileme ve yönlendirme gücüne sahip oldular" (vurgu sonradan eklendi, Berkes, "Historical Background," s. 65). Bu sağlam bir fikirdir: "mümkün olduğu kadar seküler"; ama meseleyi yeterince netleştirmez.

rada "yarı" terimiyle laikliğin kurumsal ilişkilerinin kontrol boyutları gösterilmek ve bu iki alanı birbirinden bütünüyle ayıran devletlerde böyle boyutların olmadığına dikkat çekilmek isteniyor. Ancak bu kavram, bu kontrol boyutlarının, yarı-özerk bir tâbiyet anlamında devlete bağlı olmaktan çok, yapısal ve kavramsal olarak devlet şemsiyesiyle bütünleşmiş olduklarını yeterince dikkate almaz. Seküler kavramını, laisizm içine yerleştirmeden kullanarak laikliğin niteliği yeterince kavranamaz.

Türkiye'nin laiklik siyasetine ilişkin bütün açıklamalarda laikliğin sekülarizm olarak kavramsallaştırılması, birinci bölümde eleştirdiğim seküler modern önyargıların kalıcı etkisini açığa vuruyor. Yorumcular teokrasinin olmadığı her yerde seküler sonuçlar görmekte ısrar ediyorlar. Bu (Osmanlı İmparatorluğu'nun bir teokrasi olup olmadığı sorusunu bir yana bırakırsak) Türkiye'nin laiklik siyaseti hakkındaki literatür için de geçerli, ben bunun başka bağlamlarda da büyük ölçüde geçerli olduğunu düşünüyorum. Teokrasinin ardından hemen (doğal olarak? zorunlu olarak?) sekülarizmin geldiği yargısı siyasî açıklamada bazı kafa karışıklıkları yaratıyor; yani bizleri teokratik olmayan siyasetteki çeşitlilikleri saptayamayacak, din ile vicdan ve siyaset meseleleri arasındaki ilişkiye yapı kazandıracak teokrasi-dışı ve teokrasi-sonrası olasılıkları saptayamayacak ölçüde körleştiriyor. Dolayısıyla, Türkiye'deki laiklik siyasetine ilişkin ayrılma açıklaması da, (biraz farklı bir biçimde olsa bile) kontrol açıklaması da, modern siyasî tarihinin belli seküler ve modern sonuçları olduğuna ilişkin önyargılar tarafından desteklenen hermenötik olmayan analitik eğilimler sergiliyor.

Laikliğe laisizm demek tam olarak doğru olmayabilir -örneğin, Türkiye'nin laisizminin, Fransa'nın laisizminin tersine, ancak belli bir ölçüde klerikalizm karşıtı olduğu vurgulanabilir (Diyanet İşleri Reisliği devlet içinde kalmıştır). Ama onu - açıkça, devletin kendi kurumsallaşmış dinine ille de düşman olmadığını ima ederek- bir ölçüde klerikalizm-karşıtı olarak görerek, laikliğin kimliğine çoğu yorumcudan daha fazla yaklaşmış oluruz. Örneğin, Kemalist rejimde "saf seküler Batılı-

laşmaya yönelik kastî ve kapsamlı deneyler yapılmamıştır." Keza, laikliği hem ayrılma ilişkileri hem de kontrol ilişkileri tarafından da kurulan bir şey olarak görerek de, Türkiye'nin "benzersizliği" konusunda daha doğru bir açıklamaya ulaşmış oluruz. Siyasette dini (elitlere göre devletin menfaatleri için) kullanmaya yönelik yapılar ve niyetler varolduğu gibi, (aynı nedenle) dinin kurumsal gücünü yok etmeye yönelik yapılar ve niyetler de vardı.[106]

Türk siyasetinde İslâm'ın günümüzde gördüğü işlevleri ele

106 "Saf seküler....yapılmamıştır," Rahman, *Islam and Modernity*, s. 95. Dinî siyasî olarak kullanma iradesi, Türkiye'de daha seküler bir siyaset görmek isteyen birçok kişiyi rahatsız eden bir meseledir. Ortadoğu siyasetinde laik elitler hakkında yapılan karşılaştırmalı çalışmalarda, "İslâm'ın araçsal kullanımı" genelde bir rejimin meşruiyetini artırma çabası olarak açıklanmıştır (Hudson, "Islam and Political Development," s. 16; Turan, "Religion and Political Culture," 42). Türk siyasetinin Anglosakson yorumcuları çok partili dönemde "İslâm'ın kullanımı"nı, "siyasî avantaj" elde etmeyi sağlayan bir araç olarak görmüşlerdir -yani, oy kazanmayı, akrabalık ve kollamacılık ilişkilerini korumayı, bölgesel grup ve tarikatları ödüllendirmeyi sağlayan bir araç, yani "bütünleştirici bir güç" olarak; Türk halkının ahlâkî ihtiyaçlarını karşılayacak; komünizmle ve sağcı ve solcu, muhalif ve bölücü, solidarizm-karşıtı siyasî eğilimlerle (Kürt milliyetçisi eğilimler de buna dahildir) mücadele edecek ve daha genelde iktidarın diğer adaylarını bertaraf edecek bir araç olarak. *Bunların hiçbiri Türkiye'ye özgü değildir.* Dodd şöyle yazmıştır: "Meselenin özü şöyle görünüyor: Komünizm karşıtı alarm zillerinin artık devamlı çalındığı bir ülkede, din koruyucu bir ilaç gibi görülebilir" (*Political Development*, s. 307-9). Bkz. Sunar ve Toprak, "Islam in Politics," s. 429; Heper, *State Tradition*, s. 353; Rustow, "Politics and Islam," s. 93; Karpat, *Turkey's Politics*, s. 276; Bianchi, *Interest Groups*, s. 105; Barchard, *Turkey and the West* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1985); Parla, *Social and Political Thought*; Kushner, "Turkish Secularists," s. 94; Şaylan, *Religion and Politics*, s. 16; Ahmad, "Politics and Islam," s. 13, 18; Abadan-Unat, "Impact," s. 187-88.

"İslâm'ın kullanımı" Türkiye'nin bazı yorumcuları için o kadar sorun olmamıştır, zira bu yorumcular İslâm'ı ve "sistem içinde meşru seçenekleri olan" "meşru hak" kavramını, Türkiye'nin demokratik süreçlerinin ayrılmaz bir bileşeni olarak görmüşlerdir (bkz. Üstün Ergüder, "The Motherland Party, 1983-1989," *Political Parties and Democracy in Turkey*, ed. Metin Heper ve Jacob M. Landau [Londra: I. B. Tauris, 1991], s. 153). Dalacoura'nın belirttiği gibi, "1980'deki askerî darbenin lideri ve sonraları Cumhurbaşkanı olan General Evren bile... konuşmalarında Kuran'dan alıntılara yer veriyordu ve okullarda din eğitimini zorunlu hale getirmeye karar vermişti. Ne de olsa, Türkler dindar bir halktır. Ama bu seküler devleti yıkıp İran örneğini takip etmek istedikleri anlamına gelmez" ("Turkey and the Middle East," 216). Dalacoura bunları, Türkiye ile Ortadoğu'daki ülkelerin 1980'lerde İran örneğini izleyip izlemeyecekleri sorusuna cevaben söyler.

alan İlter Turan şöyle der: "Din siyasî iktidarın kullanılabileceği çerçeveyi sunar; hükümet otoritesine ve devlet memurlarına saygı gösterme ve hükümetin buyruklarına uyma gibi değerleri içeren bir toplumsal denetim biçimidir...[örneğin] siyasî otoriteye itaat edilmesini sağlayan birçok yoldan biridir; toplumdan olumlu siyasî davranışlar çıkarmak için kullanılan bir simgeler, fikirler ve anlamlar kaynağıdır; ... [özetle] faydalı veya gerekli görüldüğü her zaman 'devlet amaçlarıyla' seferber edilebilecek bir kaynaktır." Laikliği bir laisizm biçimi olarak gören bir gözlemciyi bunların hiçbirinin şaşırtmaması gerekir. Ayrıca, şapka reformlarının kafanın içindekileri de bütünüyle değiştirme gibi bir amacı olmayabileceğini de görüyoruz (bu sözü Philip Hatti'den aldım).[107] Kısacası, laikliği laisizm olarak görüyoruz. Bunu yapmak demek Türkiye'nin siyasî hayatı içindeki laisizm çerçevelerini daha iyi açıklayabilmek ve laisizmin bu yönünü oluşturan politika, pratik, ilişki ve kurumlara katılmanın nasıl bir şey olabileceğini daha iyi anlamak demektir. En azından bir başlangıçtır.[108]

Son olarak, Türkiye'deki laisizm biçimini yorumlayan herkesin Türk deneyimini inceleyerek küresel bağlamda seküler siyasetle ilişkili ayrımlar hakkında daha fazla şey öğrenmesi konusunda da daha kötü bir durumda sayılmayız. Laisizmin, onun varlığının farkında olmayan izleyici kitlesi için zayıf bir açıklayıcı kavram olduğu yolundaki beklenebilir itiraz pek muteber sayılmaz. Kemalistlerin kendi laisizm projelerini

---

107 Philip K. Hitti, "Foreword," *Near Eastern Culture and Society: A Symposium on the Meeting of the East and West,* ed. T. C. Young (Princeton: Princeton University Press, 1951).

108 Turan, "Religion and Political Culture," s. 42. Turan birkaç örnek verir (bunların tek parti dönemindeki kökleri için yukarıya bkz.): "Din uğruna verilen bir savaşta ölen bir kişi şehit olur ve doğrudan cennete gider. Artık bu simge dinî sözcük dağarcığından ödünç alınıp kamu görevi yaparken ölen her türlü devlet memurunu tanımlamak için kullanılmakta ve böylece devlet hizmeti Allah davası katına yükseltilmektedir. Keza, Cuma hutbeleri vatandaşları hükümeti destekleyen eylemler yapmaya davet etmek için kullanılmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı imamlara, vatandaşları, söz gelimi vergilerini vermeye ya da silahlı kuvvetlere destek amacıyla kurulmuş vakıflara katkıda bulunmaya teşvik eden örnek hutbeler göndermektedir" (42).

Fransızların klerikalizm karşıtı deneyiminin terimleriyle betimlemeyi tercih etmiş olmaları, siyaset ile din arasındaki ilişkilerin karşılaştırmalı analizinde ihmal edilemeyecek bir öneme sahip olan hermenötik bir olgudur. Siyasî hayatı yorumlayıcı açıdan ele alarak, sadece Kemalist laiklik anlayışımızı değil, aynı zamanda sekülerleşme siyaseti içindeki küresel kavramsal ve pratik imkânlara ilişkin kavrayışımızı da derinleştirmiş oluruz. Ayrıca, bu çalışmanın tamamı hermenötik projesinin siyaseti anlama misyonunun eleştirel ve gerçekten karşılaştırmalı boyutlarının birbirinden ayrılamaz olduğunu da vurgular.

SONUÇ

Eleştirel, Karşılaştırmalı, Seküler Bir Hermenötiğe Doğru

Bu çalışmanın amacı, modern siyasî imkânları açıklama konusunda hermenötiğin ne denli vazgeçilmez önem taşıdığını göstererek, çağdaş dinci siyaset etrafındaki şaşkınlığı anlamlandırmaktır. Vazgeçilmez derken şunu kastediyorum: Siyasî hayatı kuran kavramlara ilişkin bir açıklama sunmak, bu hayatı anlamış ya da açıklamış olma yolundaki her türlü iddianın zorunlu koşuludur. Bu çalışmada siyaset araştırmasında hermenötiğin birleştirici olma iddiasını, siyasetin çeşitli boyutları karşısında bir açıklamanın nasıl olması gerektiğini ve hermenötik yaklaşımın modern siyaset incelemeleri alanındaki daha kapsamlı eleştiri ve karşılaştırma kaygılarına nasıl katkıda bulunabileceğini araştırdım. Ayrıca hermenötik siyaset araştırmasının, elimizdeki konuyu daha iyi açıklamamızı ve bizi tekil değil, alternatif ve ihtilaflı sonuçlar açısından düşünmeye yönlendirerek, modern siyaseti açıklamaya çalışırken başvurduğumuz kavramsal çerçevelerimizi -Gadamer'in terimleriyle, bilincine varabileceğimiz önyargılarımızı- genişletmemizi sağladığını da ileri sürdüm.

Birçok kişi gibi ben de salt soyut teorilere dayanarak akıl yürütmekle yetinmediğim için, hermenötik siyaset araştırmasının vazgeçilmezliğini, modern siyasetin Türk seküler düşün-

ce ve pratiğinden çıkarsanan yönlerini (seküler olan-dinî olan menzili içindeki bir anlam matrisi tarafından karmaşık bir biçimde kurulan yönleri) inceleyerek gösterdim. Ziya Gökalp'in düşüncesi hakkındaki yorumların ve Türkiye'nin seküler siyasetiyle bağlantılı pratiklerin tarihî gelişimlerini aktararak, İngilizce üretilen sosyal biliminin Türkiye'nin deneyiminin bu iki önemli özelliğini sekülerleşme sorunsalı içinde açıklama çabalarını, hermenötik olmayan açıklama eğilimlerinin ve modern siyaset tarihi hakkındaki "seküler modern" önyargıların şekillendirmiş olduğunu ileri sürdüm.

Türkiye'de seküler bir geleceğin siyasî, kültürel ve bilimsel önkoşullarını dile getirmeye çalıştığı için önemli olan Gökalp'in yapıtı, söz edimlerini yorumlamaya yönelik hermenötik yaklaşımı göstermek için seçildi. Türkiye'nin sekülarizm modeli (daha doğrusu, Türkiye'nin laisist siyaseti) ise siyasî pratikler, politikalar ve kurumları (yani, karşılaştırmalı siyaset bilimin genelde meşgul olduğu alanı) açıklamada hermenötiğin vazgeçilmez bir önemi olduğunu göstermek için tercih edildi.

Her iki konuda da, hermenötik araştırmanın bunların kimliği ve karakteri konusunda İngilizce literatürde daha önceleri ulaşılmış olanlardan daha iyi bir anlayış ve açıklama getirdiğine işaret ettim. Ayrıca bunların Türk siyaseti içindeki ve karşılaştırmalı siyaset teorisinin ve siyasetin teorik ve pratik kaygıları içindeki önemini anlattım. Örneğin, Gökalp'in İslâm'ın modernleşme ve milliyetçilik koşullarında dayanma yeteneğine ilişkin düşünceleri hakkındaki incelemem, hermenötik hamlenin, modern siyaset koşullarında dinin ya özel alana girmesi ya da bütünüyle ortadan kalkması gerektiği şeklindeki görüşle eleştirel bir biçimde hesaplaşmayı sağladığını gösteriyor. Türkiye'de cumhuriyetin ilk yıllarındaki laisizm kavrayışının kurucu boyutları hakkındaki incelemem ise, sekülerleşme sorunsalı içindeki kurumsal imkânların, modernlik konusundaki siyaset bilimi literatüründe bulunan "yapısal ayrılma olarak sekülerleşme" yargılarının kuşatabildiklerinden daha fazla olduğunu gösteriyor.

Bu iki inceleme, hermenötiğin, Türkiye'deki sekülarizmle bağlantılı tarihsel, teorik ve siyasî ihtilafa damgasını vurmuş olan incelikleri ve nüansları daha derinden kavramayı sağladığını gösteriyor. Gökalp'in fikirleri, sıradan insanların büyük ölçüde farkında olmadığı sekülerleştirici, sosyolojik gerçeklikleri bu insanların yaşanmış gelenekleriyle ilintilendirme konusunda yeterince takdir edilmemiş bir yeteneğe dayanır. Gökalp'e göre, bu gelenekler, geniş kapsamlı değişim koşullarında hayatî bir bütünlük taşıyordu. Hem milliyetçilik öncesi Osmanlı gerçekliklerinin hem de milliyetçi ortamın ürünü olan Gökalp, Türkiye için, gittikçe müşterekleşen medeniyet alanı içinde milletin ve onun kültürünün evrim potansiyelinin gelişmesine imkân verecek bir gelecek tarif etmiştir. Gökalp'in siyasetle dini birbirinden, dine Türklerin etik sistemi olarak değer yükleyen ve önceliği kültürün evrimi üzerine yerleştiren bir çerçeve içinde ayırmayı düşünebilmiş ve sonra da bu ayrılmayı Türkiye'nin millî gelişimi için bir önkoşul haline getirebilmiş olması, onun Türkiye'de sekülarizm teorisyeni olma statüsünü hak ettiğinin kanıtıdır.

Ayrıca, Gökalp, modern devletin, uluslararası medeniyeti kendi kültürel çerçevesi içinde özümsemek istediği için dinle devleti birbirinden ayırdığını ısrarla öne sürer. Bu görüş, kendi kültürel modernleşme anlayışını hayata geçirmek için din üzerindeki devlet kontrolünü kurumsallaştırmış olan Kemalist laisist siyasetin karşısında yer alır. (Aslında, Gökalp'in düşüncesini incelemiş olan siyaset bilimcileri ve sosyal bilimciler, Gökalp'in modern medeniyet içinde evrimleşen bir Türk kültüründe yer alan bir etik sistemi olarak İslâm'ın sahip olduğu kamusal önem hakkındaki görüşünü dikkate almış olsalardı, Kemalizmin laisist kontrol siyasetinin doğasını ve hedeflerini inceleyecek eleştirel bir açıya sahip olabilirlerdi.)

Gökalp'in düşüncesinde ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin laisizmiyle bağlantılı siyasette ifade edilmiş olan kurucu anlamlar, hep birlikte, Türkiye'de laikleş(tir)me süreçlerinin içlerinde gerçekleştiği kavramsal sınırları oluştururlar. Kemalistler, dinle devleti birbirinden ayırma işini, kamu işlerinin bazı yön-

leri ile din teorisi ve pratiğini birbirinden ayırması amaçlanan reformlar yapacak kadar ciddiye almışlardı. Ama bu ayrılma boyutları, Kemalist laisizmin kontrol karakterini temelden zayıflatmaya yeterli değildi. Özgün kavranışıyla, laisizm onu şekillendirmiş olan Kemalist otoritarizm siyasetinden hiçbir zaman kaçamamıştır.

Kemalistler İslâm karşısında bir yönetim ve denetleme yapısını kurumsallaştırmışlardır. Atatürk döneminde din ile devlet arasında bir ayrılma söz konusu olmamıştır -bir devlet ve toplum kontrolü yapısı içinde yalnızca kısmî ayrılma alanları gelişmiş ve bu alanlar bazı açılardan devlet kontrolünü artırmıştır. "Dinin kurumsal gücünü yok etme" sözü, buradaki kurumsal gücünü yeniden kurma mekanizmalarını anlatmaya yetmez. Aslında, bütün etiketler yetersiz kalmaktadır; konuya ilişkin neredeyse hiçbir değerlendirme kurucu karmaşıklığı yeterince açıklayamamaktadır: Kontrol, ama sadece kontrol değil; ayrılma, ama bir kontrol yapısı içinde; kurumsal gücünü yok etme, ama sonra kurumsal gücünü yeniden kurma; klerikalizm-karşıtı, ama sadece bir dereceye kadar; özelleştirme teşvik edilmiş, ama kurumsal ya da ideolojik olarak desteklenmemiştir vs. vs. Türkiye'de laiklikle bağlantılı politikalar, uygulamalar, ilişkiler ve kurumlar, devlet üzerindeki ve Türk millî geleceğinin tanımı üzerindeki kontrolü ele geçirme projesi içinde kavramsallaştırılmışlardır. Bu boyutları sadece hermenötik bir yaklaşım aydınlatabilir. Aslında, Türkiye'de laikliği konu alan ve bu kurucu boyutları daha çok kavramsal ayrıntıyla açıklamayı hedefleyen başka çalışmalar yapılması gereklidir.

Gökalp'e ve laikliğe ilişkin yorumların tarihi içinde, dar bir biçimde tasarlanmış seküler modern beklentilerin, hermenötik olmayan araştırma tarzları tarafından desteklenen engelleyici önyargılarının, Türkiye'deki seküler düşünce ve pratiğin bu iki can alıcı özelliğine dair yetersiz bir açıklama yapılmasına yol açtıkları açıkça ortadadır.

Mevcut literatürde -hem genelde siyaset bilimindeki hem de Ortadoğu araştırmalarındaki- hermenötik olmayan yaklaşımla-

ra ya da dar seküler modern yargılara yönelik eleştirilere rastlanmaktadır. Ancak, yukarıda da belirttiğim gibi, ben bu eleştirilerin bazı formülasyonlarına katılmıyorum. Örneğin, Türkiye bağlamında, hermenötik açıdan yeterli görülmeyen çalışmalara yönelik eleştiriler sıklaşmıştır. Bu eleştiriler, Osmanlı-Türk tarihinin incelenmesinde dil eğitimine duyulan ihtiyacın farkına varılmasından beslenirler. 1970'lerin başlarında, siyaset bilimi çalışmalarında verilen bu tür eğitimlerin hedeflerinden biri, araştırmaları (aile, eğitim, meslek gibi nesnel olduğu düşünülen göstergelere dayalı) toplumsal arka plan analizlerinin ötesine geçirip tavırları, toplumsallaşma biçimlerini ve genel kültürel, davranışsal ve siyasî normları yakından inceleyecek değer incelemelerine dönüştürmekti. Türk siyasî hayatının açıklanması konusunda, bu değişim büyük ölçüde hermenötik olmayan siyasî araştırmalarla sınırlı kalmıştı.[1]

Bu alanda hermenötik olmayan eğilimlerden uzaklaşma, Şerif Mardin'in siyasî ve sosyolojik çalışmaları merkezden çevreye yönlendirmesiyle gerçekleşti. Mardin'in yapıtları, Türkiye üzerine ve Türkiye'de yapılan araştırmaların -ona göre bunların İslâm'ın sosyolojik dinamiğini anlama konusunda hiçbir girişimde bulunmadıkları aşikârdır- pozitivist ve seküler yönelimlerini açıkça reddeder. Tapper buna, Türkiye'de İslâm'ın rolü hakkındaki çalışmaların, salt siyasî partiler, seçimler ve devlet merkezli değişkenler üzerinde odaklandıkları için, İslâm'ın

1 1970'lerde daha fazla dil eğitimine ihtiyaç duyulduğunu ifade eden çalışmalar arasında şunlar vardı: Stanford Shaw, "Ottoman and Turkish Studies," s. 124-26 ve Rustow, "Middle East", Frey, *Turkish Political Elites*, s. 10; Tachau ve Good, "Anatomy of Political and Social Change," s. 552; Lewis J. Edinger ve Donald D. Searing, "Social Background in Elite Analysis: A Methodological Inquiry," *American Political Science Review* 61 (1967) ve Weiker, "Modern Turkish Studies," s. 16.

Anglosakson çalışmalarında, cumhuriyet döneminde J. K. Birge tarafından başlatılan ve 1950'lerde Howard Reed tarafından daha ilerilere götürülen buna paralel bir gelenek, Türkiye'de dinin ve dinî değişimin tarihini betimlemekle ilgilenen bir gelenek olmuştur her zaman. Bkz. Birge ve Reed'in çalışmaları. Winder'ın, bir zamanlar din incelemelerinin Ortadoğu çalışmalarının önemli bir parçasını oluşturduğu şeklindeki saptaması, Allen'ın çalışmasını da bu çalışmalar sınıfına yerleştirmemize izin verir. Bkz. Winder, "Four Decades," s. 40-59; Allen, *Turkish Transformation*.

Türk halkının hayatı içindeki anlam ve önemini yeterince açıklamadıklarını ekler.[2]

Bu eleştirilerin yanı sıra, Türk siyasetinin gözlemcileri geleneğin yerine modernliğin geçmesini bekleyen bazı ilk dönem araştırmacılarının beklentilerini uzun zamandır eleştirmektedirler. Rustow, Türkiye örneği hakkındaki çalışmalarından yola çıkarak gelenek ve modernliğe karma bir yaklaşımı savunmuştur. Binnaz Toprak, İslâm ile Türkiye'deki siyasî gelişme arasındaki karmaşık ilişkiye dair bir çalışmayla bu öneriyi izlemiştir. Keza, Huri İslamoğlu ve Keyder aşamalara dayalı modernleşme teorisinin, kapitalizmin nüfuz edişinin etkisini ve Osmanlı-Türk bağlamının dünya ekonomisi karşısındaki çevresel statüsünü teorize edememesini eleştirmişlerdir. Söz konusu yazarlar, Bernard Lewis'in, bir zamanlar "Türkiye Cumhuriyeti olgusunun eksiksiz ve tatmin edici bir açıklaması" olarak nitelenen 1961 tarihli kitabına, "modernleşme literatürünün önemli bir kısmında bulunan siyasî ve ideoloik vurgu"nun aşırı ağır bastığı bir "üstyapısal analiz" örneği olduğu gerekçesiyle karşı çıkarlar.[3] Benim çalışmam bu iki tür eleştiriye de itiraz eder.

Türkiye hakkındaki çalışmalardaki hermenötik olmayan yetersizlikleri eleştirenlerin tersine, ben hermenötik yaklaşımın yalnızca çevre konumundaki (sözcüğün yeni muhafazakâr anlamında) geleneklerin incelenmesi için değil; "merkez"deki siyasî olguların iştirak ettiği gelenekler dahil bütün geleneklerin incelenmesi için vazgeçilmez önem taşıdığını kabul ediyorum. Hermenötik yaklaşım -dar bir biçimde seküler ya da dinî- tek bir tarih okumasını bütünüyle destekleyemez. Bazı hermenötikçiler, hermenötiğin ortaya koyması gereken bütün alternatifleri eleştirel bir biçimde açımlamayı unutarak, muhafazakâr

2 Alıntılar şu çalışmalardan: Mardin, *Religion and Social Change*, s. 41; "Islam in Mass Society," s. 167; ve Tapper, *Islam in Modern Turkey*, s. 2. Bu kaygıların yönlendirdiği literatür büyümektedir.

3 Rustow, "Turkey"; Toprak, *Islam and Political Development*; İslamoğlu ve Keyder, "Agenda," s. 46-47; G. Lewis, "Book Review of *The Emergence of Modern Turkey*," *International Affairs* 38 (1962): 107.

anlamda geleneğin, tarih (ya da medeniyet, kültür, anavatan, ekonomi ya da coğrafya) olduğunu ileri sürerler. Hermenötik araştırmanın eleştirel yönü hâlâ daha fazla teorize edilmeye muhtaçtır; ama sanıldığından da daha gelişkindir. Mardin'in Türkiye'de "din adamı olmayan birçok gencin" yaptığı İslâmî araştırmalara "kendi Müslüman kültürlerini zenginleştirmeye yönelik hermenötik bir araştırma adı verilebileceği" şeklindeki yorumu, benim geliştirdiğim yorumlayıcı yaklaşımın perspektifinden bakıldığında, bu sınırlı teorizasyonu temsil etmektedir. Hermenötik araştırma gelenek/modernlik ikiliğinin salt bir tarafında yapılamaz. Bu ikiliği yeniden üretmek yerine, her iki ucu da açar.[4]

Bana kalırsa, siyasî açıklama alanında pozitivizm ve siyasî hayatın incelenmesine yönelik diğer hermenötik olmayan ya da hermenötik karşıtı yaklaşımlar sadece muhafazakâr bir biçimde anlaşılanları değil, bütün gelenekleri marjinalleştirmişlerdir. Yani, din ve dinci siyaset hayatına dair hermenötik çalışmalara ne kadar muhtaçsak, seküler siyasete -genelde insanların hayatları içindeki anlam ve önemine- dair hermenötik çalışmalara da o kadar muhtacız. 1. bölümde ileri sürdüğüm gibi, modernlik hakkındaki engelleyici seküler modern yargılar, çok sık olarak, sekülarizm ve modernizme dair olası -ve tartışmaya açık- açıklamalardan biri olarak değil, sekülarizm ve modernizmin hakikati olarak algılanıyorlar. Hem sekülarizmle hem de dinle bağlantılı kavramlar ve pratikler hermenötik açısından ele alınmalıdır. Körleştirici ikili ayrımlar yıkılmalıdır. Teokrasi sonrası ve teokrasi dışı imkânlar arasında, siyaset ile din arasındaki ya da siyaset ile bütün vicdan meseleleri arasındaki ilişkiyi kavramsallaştırmaya ve düzenlemeye yarayacak çok şey, bu kategorilerin yakalayabileceğinden çok

4 Mardin, "Islam in Mass Society," s. 168. Mardin'in cümlesinin bütünü şöyledir: "1980 sonrası dönemde birçok laik gencin kendi Müslüman kültürler zenginleştirmeye yönelik hermenötik bir araştırmaya girmiş olması ve Batılı felsefî söylemi ciddiye alması, [Türkiye'deki genel sekülerleşme eğilimleri] meselesinin diğer yönünü gösterir." Oysa, hermenötik sadece din ve kültürün tarafına yerleştirilemez. Türkiye'de bile, ilgi alanına Mardin'in "Batılı felsefî söylem" dediği şey de dahil olmalıdır.

daha fazla şey vardır. Hermenötiği uygulamak, önümüzdeki sekülerleşme sorunsalı içindeki olasılıkları daha derin değerlendirmeyi sağlar.

Benim savım ile modernleşme teorisiyle bağlantılı tarihsel beklentileri eleştiren literatür arasındaki fark, benim meselenin yalnızca ideolojiyle ilgili olmadığında ısrar etmemdir. Yorum sorununu yalnızca bu terimlerle kavramak, ileride onunla karşılaşmaktan kaçınmayı sağlamayacaktır. Sorun, modernlik hakkındaki siyaset bilimi araştırmalarının çoğunda kurucu bir rol oynayan ve hermenötik olmayan yaklaşımlar tarafından desteklenen yorumlayıcı önyargılardan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, tarihsel zorunluluk varsayımındaki güçlük, basitçe diğer değişkenlere bakarak ya da farklı bir ideolojik vurguda bulunarak ortadan kaldırılamaz. Araştırma karşısındaki tavrımızda bir değişim olmasını gerektirir; böyle bir değişim de yetersiz, aşırı genelleştirilmiş gelenek ve modernlik kavramlarının yapıbozuma uğratılmasını gerektirecek, siyasî değişimin incelenmesi için daha geniş bir sözcük dağarcığı yaratacak ve sahiden değişmiş bir tarihsel olasılık anlayışı yaratacaktır.

Bu kitabın, Türkiye çalışmaları ve genelde siyaset biliminin dinci siyaseti yorumlama hakkındaki mülâhazaları içinde bir benzerinin bulunmayışı; seküler modernlik anlayışlarına yönelik bir eleştiriyle onu anlamak için kullanılan yöntemlere yönelik bir eleştiriyi birleştirmeye, siyasî açıklama alanında bu ikisinin bir araya gelerek yol açtığı kötü etkileri sergilemeye ve bu etkileri aşarak modernlikte siyasete ilişkin daha eksiksiz ve güçlü açıklamalara ulaşabilmek için hermenötiğin ne kadar vazgeçilmez bir önem taşıdığını göstermeye çalışmış olmamdan kaynaklanıyor.

Bu sav, Türkiye'deki ve başka yerlerdeki dinci siyaseti ve onun karşısındaki şaşkınlığımızı anlamak için önemlidir. Köktendinciler denenler de dahil birçok dinci siyaset hareketi yükselişte dir, çünkü yorumcularının çoğu gibi onlar da modernliğin seküler olanı getirdiği görüşündedirler. Şimdi sekülarizm başarısız olduğuna göre, derler, dinci siyaset -hatta köktendincilik- gayet anlamlıdır. Gidilecek "yol" odur. Peki

ama, ya açıkça seküler olduğuna inandığımız şeyin öyle olmadığı ortaya çıkmışsa -sekülerleştirici eğilimler içerdiği, ama Türkiye'de olduğu gibi, dinle ilgilendiği ve onun üzerinde kontrol kurduğu için gerçek anlamda seküler olmadığı ortaya çıkmışsa ne olacak?

Bundan dolayı, Türkiye'de ve başka bağlamlarda dinci siyasetin yükselişi, seküler olanın başarısızlığı anlamına gelmiyor; farklı din yorumlarına sahip olanlar ile bunları kurumsallaştırmaya çalışanlar arasındaki ya da stratejiyi hesaba katarak daha kaba bir biçimde ifade edersek, İslâm'ı belli bir biçimde kullananlar (mesela Türkiye'nin, siyasetin bazı boyutlarını sekülerleştirmeyi amaçlayan laisist kurucuları) ile başka bir biçimde kullanmak isteyenler arasındaki bir ihtilafı ifade eder. Dindar ve dindar olmayan sekülerleşme teorisyenlerinin tahayyül ettikleri seküler siyasî sistem henüz ortaya çıkmış değildir. Şaşkınlığımızın temelinde yatan gerekçeler bizim sandıklarımız değildir. Dinci siyasetin yükselişi, dinin siyasî önemini bütünüyle kaybetmiş olduğu fikri kadar garip değildir.

Modern siyasetin sekülerleşme sorunsalı içindeki imkânlara dair anlayışlarımızı düzenlemek için daha geniş bir kavramsal çerçeveye ihtiyacımız var. Eğer gerçekten karşılaştırmalı sekülerleşme teorileri arıyorsak, örneğin Ziya Gökalp'in yaptığı o ufuk açıcı medeniyet-kültür ayrımını ve ayrıca laisizm kavramını dilimize katmamız gerekir. Bunu yaptığımızda, bilincimize yerleşmiş sekülerleşmenin tarihsel kaçınılmazlığı olgusuna dair daha karmaşık bir tabloyla karşılaşırız. Seküler denen bir çağda dinci siyaseti yorumlama konusunda hermenötiğin vazgeçilmezliği burada yatar. Türkiye'nin laisist düşünce ve pratikle yaşadığı deneyimden alınan örnekler, hermenötik araştırmanın bizi tarihsel zorunluluğun dar formlarından nasıl kurtarabileceğini gösterir. Bu nedenle, sorunu yalnızca yöntemde görenlere karşı, ben hataların modern siyaset araştırmasının kurucu tarihsel yargılarında yattığını ileri sürüyorum. Sorunu bir ideoloji sorunu olarak görenlere karşı da, siyasî araştırmayı kuran anlayışları ve siyasî açıklama karşısında takındığımız tavrı temelden yeniden düşünme çağrısında bulunuyorum.

Açık ki, Türkiye'nin diğer ülkeler için model olma statüsü ne olursa olsun, farklı dinlerin talepleri ile siyaset arasında bağ kurmaya ilişkin sorunlar Türkiye'ye özgü değildir. Başka bağlamlardaki sorunları bu sorunsal içinde anlamak, sekülerleşme sorunsalı içinde modern siyasetin kavramsal ve tarihsel ana hatlarını yeterli bir biçimde ortaya çıkarabilmek için hermenötik yaklaşımı benimsememiz gerektirir. Siyasî ve iktisadî programlar dünyanın dört bir yanına hızla yayılırken, modern siyaseti inceleyenler bu siyasetin kurucu boyutlarını anlama yeteneklerini geliştirmelidirler. Bir başkasının kavramsal alanına daha iyi katılabilme yeteneği, dayatma ve hiyerarşik değil, müzakereye daha açık ve katılımcı geleceklere kapı açabilir. Bu yapıldığında, ortak kamusal alanların farklı yerlere yerleşmiş sakinleri arasında ortak bir çerçeve belirlemeye çalışan bir seküler siyaset versiyonunun mümkün olduğu görülecektir. (Şüphesiz, her zaman alternatif sonuçlar çıkması da mümkündür. Ama en azından hata yalnızca, daha iyi anlamaya çalışmamış olmaktan kaynaklanmayacaktır.)[5]

Sekülarizmin modernlik için hâlâ uygulanabilir bir seçenek olduğu ve hatta hâlâ incelenmeye değer olduğu iddiama karşı çıkabilecek birçok kişi vardır. Seküler siyaseti reddetmenin çeşitli nedenleri vardır. Bunlardan bazıları, sekülarizmin anlamının keyfi bir biçimde "dünya işlerindeki sorunların çözülmesi" olarak daraltılmasından kaynaklanır. Buna bağlı olarak da, sekülarizmin benzersiz bir şey olmadığı ve birçok farklı din, günlük hayatın akışıyla en az onun kadar ilgilendiği için seküler siyasetin yerine kolayca seküler yönelimleri olan dinlerin geçirilebileceği ileri sürülür. Sekülarizmi reddedenlerin bazıları da, onun siyasetteki ahlâkî meselelere maddî meseleler kadar öncelik vermediği şeklindeki indirgeyici iddiadan yola çıkarlar. Bu nedenle de sekülarizmin, zamanımızın ahlâkî-siyasî açmazlarını çözmeye pek bir katkıda bulunmadığını iddia ederler. Kimileri de sekülarizmi, özellikle gelişmekte olan dünyada, seküler projelerin otoriter bir siyasetle birlikte yürü-

5 Burada ima edilen siyaset kavrayışına ilişkin, ulaşılması kolay bir değerlendirme için bkz. örneğin Crick, *In Defence of Politics*.

tülmüş olması yüzünden reddederler. Örneğin, Gayatri Spivak "emperyalizm ile sekülarizm arasındaki bağlantı"yı kesin olarak mevcut sayabileceğimizi düşünür. Bu tür iddialara Türkiye bağlamında da rastlanır; otoriter bir laisizm biçimi dikkatsizce sekülarizmle özdeşleştirilince, sekülarizmin çağdaş ahlâkî-siyasî meseleler için taşıdığı önem de reddedilir.[6]

Bu tür kavramsallaştırmalara karşı, hermenötik yaklaşımı benimseyen siyaset araştırmacıları, modern siyasette seküler ve sekülerleştirici siyasî ve ahlâkî geleneklerin içeriğini ve uygulanabilirliğini net bir biçimde göstermeye hazır olmalıdırlar. Bu göründüğü kadar ihtimal dışı bir şey sayılmaz. Sekülarizm kavramının karşılaştırmalı siyaset araştırması alanındaki gücünü yitirmesinin nedenlerinden biri de, insan vicdanının kendini bütünüyle ifade etmesini garanti altına alacak (bağlama özgü) koşulları yaratma kaygısından uzaklaşmış olmasıdır. Dinci siyaset söylemleri -zaman zaman yeterli özeni göstermeden bu söylemleri sorgusuz sualsiz kabul eden çoğulcu akademisyenlerin de yardımıyla- bu özgürlüğün dini terk etmeyi gerektirmesi olasılığını gündeme getirdiği için sekülarizmi tehditkâr bir şey olarak görmektedirler. Vicdanın özgürce kullanılabilmesini sağlayacak koşulları güvence altına alma gibi bir dertleri olmadığı halde seküler olduklarını iddia eden otoriter rejimler de, bu yorumu doğrulamak için ellerinden geleni yapmışlardır.[7]

Bu kavramsal durumun (kolayca tersine çevrilemeyen bir durumdur bu) daha başka boyutları da vardır. Yine de, otori-

---

6 Gayatri Spivak, *Outside the Teaching Machine* (New York: Routledge, 1993), s. 194. Spivak'in iddiasının Hindistan bağlamındaki önemini anlamak için bkz. özellikle Van Der Veer, *Religious Nationalism*; Madan, "Secularism in Its Place" ve Nandy, "Politics of Secularism." Van Der Veer'in Hindistan'da devletin hangi açılardan seküler olmadığına ilişkin değerlendirmesi (s. 23) bu bakımdan özellikle önemlidir. Burada ilgilenilmesi gereken iktidar ilişkilerine dair daha genel bir tartışma için bkz. Nelly Richard, "Postmodernism and Periphery" ve Hall, "West and the Rest," s. 184-228. Bu literatürde vurgulandığı gibi, Spivak'in kaygılarının bütünüyle bir kenara atmak yerine, hermenötik araştırma ile biçimlendirmek gerekir. Seküler eğilimleri olan dinler hakında bkz. örneğin Eickelman ve Piscatori, *Muslim Politics*, s. 53.

7 Bu bakımdan önemli bir karşılaştırmalı analiz için bkz. Zubaida, "Religion, the State, and Democracy," s. 51-63.

ter siyasetin, dinci siyaset söylemlerinden kaynaklanan ve kastî olarak ortalığı bulandıran eleştirilerden kendini kurtarmış bir sekülarizm anlayışıyla bağdaşmayacağı belirtilmelidir. Vicdan meseleleri ister dinî, ister dindışı, ister din karşıtı, ister dinle hiçbir ilgisi olmaksızın siyasî bir nitelik arz etsin, vicdan özgürlüğünün kullanılmasının önündeki mevcut engelleri kaldırabilecek demokratik, seküler koşulları teorileştirme ihtiyacına, sekülarizm hakkındaki tartışmalara egemen olan kavramsal tıkanma müdahale etmemelidir.

Dolayısıyla, sekülerleşme sorunsalı içinde siyasetin kapsamına ilişkin daha geçerli, hermenötiğe daha duyarlı açıklamalar getirme ihtiyacının yanı sıra, modernlikte siyaset ile vicdan arasındaki mevcut ve alternatif ilişkiler hakkında geniş ve eleştirel bir biçimde düşünmeyi sağlayacak bir dil ve yetenek geliştirme ihtiyacı da söz konusudur. Siyaset araştırması alanında hermenötik yaklaşımın siyasî-ahlâkî kanadını, modern siyasete yönelik yeniden canlılık kazanmış, tarihsel bilinci olan, bağlamı gözeten, siyasî olarak sorumluluk sahibi ve felsefî olarak savunulabilir bir seküler eğilim oluşturabilir.

EK

Türk Medenî Kanunu'nun Esbab-ı Mucibe Layihası

Hal-i hazırda Türkiye Cumhuriyeti'nin müdevven [kodifiye edilmiş] bir Kanun-ı Medenîsi yoktur. Yalnız, akitlerin küçük bir kısmına temas edebilen Mecelle vardır. 1851 maddedir. 8 Muharrem 1286 [1870] tarihinde yazılmağa başlanmış ve 26 Şaban 1293 [1877] tarihinde ikmal edilerek mevki-i mer'iyete vazolunmuştur [yürürlüğe konmuştur]. Denilebilir ki; bu kanunun ihtiyac-ı hazıraya tevafuk eden [bugünün ihtiyacını karşılayan] ancak 300 maddesidir. Mütebakisi [geri kalanı] memleketimizin ihtiyacını ifade edemiyecek kadar iptidaî bir takım kaidelerden ibaret olduğundan tatbik edilmemektedir. Mecellenin kaidesi ve ana hatları, dindir. Halbuki, hayat-ı beşer, her gün, hattâ her an esaslı tahavvüllere [değişimlere] maruzdur. Bunun tahavvüllerini, yürüyüşünü hiçbir zaman bir nokta tarafında tesbit etmek ve durdurmak mümkün değildir. Kanunları dine müstenit olan devletler kısa bir zaman sonra memleketin ve milletin mütalebelerini [isterlerini] tatmin edemezler. Çünkü dinler, lâyetegayyer [değişmez] hükümler ifade ederler. Hayat yürür; ihtiyacat sür'atle değişir, din kanunları, mutlaka ilerliyen hayatın huzurunda şekilden ve ölü kelimelerden fazla bir kıymet, bir mânâ ifade edemezler. Değişmemek, dinler için bir zarurettir. Bu itibarla dinlerin sadece bir

vicdan işi olarak kalması, asr-ı hazır medeniyetinin esasatından ve eski medeniyetle yeni medeniyetin en mühim farikalarından birisidir. Esaslarını dinlerden alan kanunlar tatbik edilmekte oldukları camiaları nazil oldukları [indikleri] iptidaî devirlere bağlarlar ve terakkiyata mâni bellibaşlı müessir ve âmiller [etkenler] sırasında bulunurlar. Türk milletinin mukadderatını asr-ı hazır içinde dahi Kurun-ı Vusta ahkâm ve kavaidine raptetmekte [Ortaçağ hükümlerine bağlamakta], dinin lâyetegayyer ahkâmından mülhem olan ve ulûhiyetle [tanrılıkla] daimî temas halinde bulunan kanunlarımızın en kuvvetli müessir olduklarına şüphe edilmemelidir. Millî hayat-ı içtimaiyenin nâzımı [toplumsal hayatın düzenleyicisi] olan ve yalnız ondan mülhem bulunması icap eden müdevven bir Kanun-ı Medenî'den Türkiye Cumhuriyeti'nin mahrum kalması ne asr-ı hazır medeniyeti icabatile ne de Türk ihtilâlinin istilzam ettiği [gerektirdiği] mânâ ve mefhumla kabil-i telif değildir [bağdaştırılamaz]. Asr-ı hazır devletini iptidaî siyasî teşekküllerden ayıran farikalardan birisi de, câmianın mukadderatında tatbik edilen kavaidin taknin edilmiş [kuralların kanunlaştırılmış] olmasıdır. Bedavet [göçebelik] devirlerinde, ahkâm müdevven değildir. Hâkim, örf ve âdetle hüküm verir. Mecellenin maruz 300 maddesi istisna edilmek şartile Kanun-ı Medenî mebhasinde Türk cumhuriyeti hâkimleri derme çatma fıkıh kitaplarından ve din esasatından istinbat ve istihraç [çıkarımda bulunmak] suretiyle icra-yi kaza etmektedirler [yargılama yapmaktadırlar]. Türk hâkimi hükümlerinde muayyen bir içtihat, bir kavil ve bir esas ile mukayyet değildir. Binaenaleyh herhangi bir mesele etrafında memleketimizin bir mahallinde verilen hükümler birbirinden ekseriya farklı ve mütenakız [çelişkili] bulunmaktadır. Netice itibariyle Türkiye halkı, adaletin tatbikinde ıttıratsızlığa ve mütemadî tezebzübe [düzensizliğe ve sürekli karışıklığa] maruz kalmaktadır. Halkın mukadderatı muayyen ve müstakâr [istikrarlı] bir adalet esasına değil, tesadüfe ve talihe bağlı ve birbirini mütenakız kurun-ı vustaî fıkıh kaidelerine merbut [bağlı] bulunmaktadır. Cumhuriyet Türk adaletinin bu keşmekeşten, yokluktan ve pek ip-

tidaî vaziyetten kurtarılmasını inkılâbın ve asr-ı hazır medeniyetinin icabatına muvafık [gereklerine uygun] yeni bir Türk Kanun-ı Medenîsi'nin sür'atle vücude getirilmesini ve takninini zarurî kılmıştır. Bu maksatla ihzar olunan Türk Kanun-ı Medenîsi kavanin-i medeniye [medenî kanunlar] sırasında en yeni, en mükemmel ve halkçı olan İsviçre Kanun-ı Medenîyesinden ahiz ve iktibas olunmuştur. Bu vazifeyi Adliye Vekâleti'nce verilen direktifler dahilinde memleketimizin güzide hukukşinaslarından mürekkep hususi bir encümen ifa eylemiştir.

Asr-ı hazır aile-i medeniyetine mensup milletlerin ihtiyaçları arasında esaslı bir fark yoktur. İçtimaî ve iktisadî daimî temaslar beşerin büyük ve medenî bir kütlesini bir aile haline getirmiş ve getirmekte bulunmuştur. Prensipleri yabancı bir memleketten iktibas edilmiş olan Türk Kanun-ı Medenî lâyihasının mevki-i mer'iyete vaz'ından [yürürlüğe konmasından] sonra memleketimizin ihtiyacatiyle kabil-i telif olmaması müddeası varit [iddiası geçerli] görülmemiştir. Bahusus İsviçre Devleti'nin muhtelif tarih ve an'anata [ananeler] mensup Alman, Fransız ve İtalyan ırklarını ihtiva etmekte olduğu malûmdur. Bu kadar, hattâ hars itibariyle dahi yekdiğerinden farklı bir muhitte tatbik elâstikiyetini gösteren bir kanunun Türkiye Cumhuriyeti gibi yüzde doksan itibariyle mütecanis [homojen] bir ırkı ihtiva eden bir devlette tatbik kabiliyetini bulabilmesi şüphesiz görülmüştür. Bundan başka mütemeddin [medenîleşmiş] bir milletin mütekâmil bir kanununun Türkiye Cumhuriyeti'nde cây-i tatbik [uygulama yeri] bulamayacağı nokta-i nazarı [görüşü] sakat görülmüştür. Bu tez Türk milletinin medenî kabiliyeti haiz olmadığını ifade eden bir mantık silsilesine müncer [dayanıyor] olabilir. Halbuki hâdiselerin hakikatı, hal ve tarih bu müddeanın tamamen zıddınadır. Türk teceddüt [yenilik] tarihi şahit tutularak denebilir ki: Türk milleti asr-ı hazırın mukteziyatına mutabık [gereklerine uygun] olarak vücude getirilen makûl ve salim ve akıl ve zekâ ile müterafik [bağdaşan] yeniliklerden hiç birisine [aykırı] muarız kalmamıştır. Bütün bu teceddüt tarihimizin seyrinde âmmenin menafii [kamunun çıkarları] mülâhazısile vücude

getirilen yeniliklere yalnız, menfaatleri muhtel olan [zarar gören] zümreler mücadil vaziyetinde kalmışlar [karşı çıkmışlar] ve halkı din namına, sakim [yanlış] ve bâtıl itikadat namına idlâl ve ifsat eylemişlerdir [yanlış yola yöneltmişlerdir]. Unutmamak lâzımdır ki Türk milletinin kararı muasır medeniyeti bilâ kayd ü şart tekmil [kayıtsız şartsız bütün] prensipleri ile kabul etmektir. Bunun en bâriz ve canlı delili inkılâbımızın kendisidir. Muasır medeniyetin Türk câmiasiyle kabil-i telif olmıyan noktaları görülüyorsa bu, Türk milletinin kabiliyet ve istidadındaki noksandan değil, onu fuzulî bir surette ihata eden [kuşatan] kurun-ı vustaî teşkilât ve dinî müdevvenat ve müessesattandır [kodlarından ve kurumlarından].

Nitekim muasır medeniyetle Mecelle ahkâmı şüphe yoktur ki, kabil-i telif değildir. Fakat Mecelle ve buna makîs [benzeyen] sair müdevvenat ile Türk milleti hayatının müterafik [uygun] olmadığı da aşikârdır. Adliye Vekâleti en yeni ve en mükemmel olan İsviçre Kanun-ı Medenîsi'nin milletimizin şimdiye kadar bağlı kalan vâsi [engin] zekâ ve kabiliyetini tatmin edecek ve ona hakikî bir cevelangâh ve bir saha olabilecek bir eser-i medenî olarak görmektedir. Bu kanunda milletimizin duyguları ile istinas etmiyecek [uyum sağlamayacak] hiçbir nokta tasavvur etmemektedir.

Şu ciheti de işaret etmek lâzımdır ki: muasır medeniyeti almak ve benimsemek kararıyla yürüyen Türk milleti, muasır medeniyeti kendisine değil, kendisi muasır medeniyetin icabatına her ne bahaya olursa olsun ayak uydurmak mecburiyetindedir. Yaşamak kararında olan bir millet için bu, şarttır. İhzar olunan [sunulan] bu lâyiha bu icabatın aksam-ı mühimmesini [önemli kısımlarını] ihtiva etmektedir. Örf ve âdete ve göreneklere suret-i mutlakada bağlı kalmak dâvası beşeriyeti en iptidaî vaziyetinden bir adım ileri götüremiyecek kadar tehlikeli bir nazariyedir. Hiçbir mütemeddin millet böyle bir akide etrafında kalmamış ve hayatın icabatına tevfik-i hareketle [uygun düşen hareketle] zaman zaman kendini bağlıyan örf ve âdetleri yıkmakta tereddüt etmemiştir. (Hakikatlar karşısında âbâ ve ecdadından mevrus [atalarından kalan] itikatla-

ra bağlı kalmak akıl ve zekâ icabatından değildir.) Esasen ihtilâller bu hususta en müessir bir vasıta olarak istimal edilmişlerdir [kullanılmışlardır].

Alman Kanun-ı Medenîsinin tatbikinden evvel Almanya, hukukî ahkâm noktasından merkezde Bizans'ın 1500 sene evvel yapılmış Roma hukukuna tâbi idi. Bu hukuka, bir de millî hukukun millî ve mahallî metinleri inzimam ediyordu [ekleniyordu]. Şarkta ve şimalde Roma hukuku ve mahallî metinlerle karışık bir halde Prusya hukuku vardı. Mütebaki aksamda [kalan yerlerde] Fransa hukuku mer'i [geçerli] idi. Alman ahalisinin %33'ü Roma hukukuna, %43'ü Prusya hukukuna, %7'si Saksonya hukukuna, %17'si Fransa hukukuna tâbi idi. Alman Kanun-ı Medenîsi'nin tatbikinden evvel Alman hukuk lisanı Lâtince, Fransızca, Yunanca ve mahallî Alman lisanlarınca idi. Bavyera'da yalnız nikâh mukavelesi hakkında 70 ilâ 80 usul vardı. Hâkim için bu metinlerin hepsinden ayrı ayrı haberdar olmak imkânı yoktu. Alman Kanun-ı Medenîsi'nin neşrinden evvel Almanya'da bir adamın herhangi bir hâdisede hangi ahkâma tâbi olacağını bilmesi imkânı mevcut değildi. Almanya hukukşinasları bu bin bir çeşit ve asırlardan müdevver [devralınan] hukuktan, Kanun-ı Medenî ile memleketlerini bir hamlede kurtardılar ve bütün Almanya için tek bir Kanun-ı Medenî yaptılar.

Kanun 3 Temmuz 1896'da neşrolundu ve Millet Meclisi'nce toptan kabul edildi. Örf ve âdetçilere göre Alman Kanun-ı Medenîsi lâyihası pek nazarî ve amelî noktadan [uygulama açısından] kıymetsiz telâkki olundu. Halbuki tetkik neticesinde bu kanundan kendileri dahi bir tek esası oynatmak imkânını göremediler.

Fransız Kanun-ı Medenîsi de bir inkılâp mahsulüdür. O da eski ahkâmı, örf ve âdetleri çiğneyerek yeni düsturlar vazetti [ilkeler getirdi]. Sınıf ve arazi imtiyazlarının lağvı ve hukuk-ı ailenin Kilise'nin elinden alınması bu kanunun belli başlı yeniliklerinden oldu. Kanun-ı Medenîsi'nin neşrinden evvel Fransa mahallî ve mektup [yazılı] ve birbirinden çok farklı örflerle idare ediliyordu; cenubda Roma zamanından kalma

ahkâm, şimalde Cermen mıntıkalarından gelme kaideler vardı. Fazla olarak münasebat-ı medeniyede [medenî ilişkilerde] her mıntıkanın kendisine mahsus ahkâmı mevcut idi. Fransız ihtilâlinin itikad-ı batılaya kahir [ezici] bir darbesi olan Kanun-ı Medenî bütün eskilikleri sildi ve yerine yeni ahkâm ve kaideler vazeyledi. Fransa Kanun-ı Medenîsi'nin en çetin hasmı Kilise olmuştu. Çünkü bu kanun Katolikliğin münasebat-ı medeniyede bilhassa aile hukukundaki hâkimiyetini selbediyordu [ortadan kaldırıyordu].

İsviçre, Kanun-ı Medenîsi'nin neşrinden evvel kantonlarının adedi kadar kanunlara sahip idi. İsviçre Kanun-ı Medenîsi muhtelif örf ve âdetleri ihtiva eden bu kanunların hepsini birden hükümden iskat etti [geçersiz kıldı] ve yerlerine, bambaşka, tek bir Kanun-ı Medenî koydu. Bu üç büyük hareket bütün hayatı ölü an'anelere bağlamak isteyen "Tarihî Mekteb"in son kahhari [ağır] hezimeti oldu. Bu misalleri vermekten maksat, zamanın icabatına ve medeniyetin mukteziyatına göre milletlerin örf ve âdetlerine bir hamlede nasıl veda ettiklerini ve bu vedaın zannedildiği gibi mazarrat [zararlar] ve tehlikeyi değil, büyük menfaatler istilzam eylediğini [getirdiğini] canlı bir surette göstermektir. Hayatın icabatına uymıyan örf ve âdatta [adetlerde] ısrardır ki milletler için bais-i felâket [felâket kaynağı] olur. Bu saydığımız kanunlarda esas, din ile devletin mutlak surette ayrılığıdır. İsviçre, Almanya, Fransa siyasî ve millî vahdetlerini [birliklerini] iktisadî, içtimaî halâs ve inkişaflarını [toplumsal kurtuluş ve gelişmelerine] Kanun-ı Medenîlerini neşretmekte tarsin ve takviye eylemişlerdir [sağlamlaştırmışlardır]. Bu hayatî zaruretler karşısında eski örflerin, mahallî ve me'lûf [alışılmış] ahkâmın ve dinî itiyatların idamesi bu memleketlerden hiçbirinde hattâ İsviçre gibi ârâ-yı âmmenin [kamuoyunun] en vâsî derecesinde hüküm sürdüğü bir memlekette bile istenmemiş, istenememiş, hâtırlara gelmemiştir.

Şüphe yoktur ki: kanunların gayesi herhangi bir örf ve âdet veya yalnız vicdanla alâkadar olması icap eden ahkâm-ı diniye değil, siyasî, içtimaî, iktisadî, millî vahdetin her ne bahaya olursa olsun temin ve tatminidir. Asr-ı hazır medeniyetine

mensup devletlerin ilk farikası [özelliği] din ile dünyayı ayrı görmektir. Bunun aksi, devletin kabul ettiği din esaslarını kabul etmeyen kimselerin vicdanlarına tahakküm olur. Bunu asr-ı hazır devlet telâkkiyatı [anlayışı] kabul edemez. Din, devlet nazarında vicdanlarda kaldıkça muhteremdir ve masundur [korunur]. Dinin hüküm halinde kanunlara girmesi tarihin seyrinde ekseriya tacidarların, mütegallibenin, kavilerin [güçlülerin] keyif ve arzularını tatmine vasıta olmasını istilzam etmiştir. Dini dünyadan ayırmakla asr-ı hazır devleti, beşeriyeti tarihin bu kanlı beliyesinden [belasından] kurtarmış ve dine hakikî ve müebbet bir taht olan vicdanı tahsis etmiştir. Bahusus muhtelif dinlere mensup tebaayı ihtiva eden devletlerde tek bir kanunun bütün câmiada tatbik kabiliyetini ihraz edebilmesi için bunun din ile kat-ı münasebet etmesi [ilişkisini kesmesi] hâkimiyet-i milliye için de bir zarurettir. Çünkü kanunlar dine müstenit olursa [dayanırsa] vicdan hürriyetini kabul mecburiyetinde bulunan devlete, muhtelif dinlere salik [bağlı] tebaası için ayrı ayrı kanun yapmak icap eder. Bu hal asr-ı hazır devletinde şart-ı esasî olan siyasî, içtimaî, millî vahdete külliyen münafidir. Hatırlamak icap eder ki: devlet yalnız tebaası ile değil; ecnebilerle de temastadır. Bu takdirde onlar için kapitülasyon namı altında ahkâm-ı istisnaiye [istisnaî hükümler] kabul etmek zarureti hasıl olur. Lozan muahedesi ile ilga olunan kapitülasyonların memleketimizde ibkası [devam ettirilmesi] için ecnebiler tarafından sarfedilen esbab-ı mucibenin [gerekçelerin] en mühim ciheti bu nokta olmuştur. Bundan başka Fatih Sultan Mehmet devrinden son zamanlara kadar gayri Müslim tebaa hakkında tatbik edilen ahkâm-ı istisnaiyeye de bilhassa bu dinî vaziyet bais olmuştur. Halbuki yeni Türk Kanun-ı Medenîsi lâyihasının ihzarı vesilesile memleketimizde mevcut ekalliyetler Lozan muahedesinin kendilerine kabul ettiği haklardan sarf-ı nazar ettiklerini [vazgeçtiklerini] Adliye Vekâleti'ne bildirmişlerdir.

Teceddüt tarihimizde kıymeti olan bir hâdiseyi şuracıkta zikretmek isteriz. Ali Paşa, Fransız Kanun-ı Medenîsi'nin Türkiye için aynen kabulünü vaktiyle Sultan Aziz'e teklif etmiş,

fakat Cevdet Paşa'nın müdahalesile bu büyük teşebbüs akim [sonuçsuz] kalarak yerine Mecelle ikame olunmuştur. Esasen tekmil endişesi şahsî menfaatlerinden ibaret olan ve riyayı şiar ittihaz edinen [ilke edinen] saltanat idaresi için milletin hakikî menfaati icabatını nazar-ı dikkate alarak karar verilmezdi.

Asr-ı hazırın medenî milletlere tanıdığı tekmil hukuku, [bütün hakları] cihan-ı medeniyetten bilâ kayd ü şart talep ederken bu hukukun istilzam ettiği vezaif-i medeniyeyi [getirdiği medenî vazifeleri] de Türk milleti yeni Kanun-u Medenîsi ile kendi eliyle kendisine tahmil etmiş [yüklemiş] bulunuyor. Bu kanun lâyihasının mânalarından birisi de budur. Türk milletinin mümessil-i âlisi [yüksek temsilcisi] olan Büyük Meclis'in nazar-ı tasvip ve tasdikine [onayına] arzedilen Türk Kanun-ı Medenî lâyihası mevki-i mer'iyete vazedildiği gün milletimiz on üç asrın kendisini çeviren itikadat-ı sakimesinden ve tezebzüblerinden [karışıklıklarından] kurtulmuş, eski medeniyetin kapılarını kapıyarak hayat ve feyiz bahşeden muasır medeniyetin içine girmiş bulunacaktır. Adliye Vekâleti bu kanunu hazırlamakla inkılâp ve tarih huzurunda millî vazifesini ifa ve Türk milletinin hakikî menfaatlerini ifade etmiş olduğunda şüphe etmemektedir.

Adliye Vekili
MAHMUT ESAT

Seçilmiş Kaynakça

Abadan-Unat, Nermin. "The Impact of Legal and Educational Reforms on Turkish Women." *Women in the Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed. Nikkie R. Keddie, 177-94. New Haven: Yale University Press, 1991.

—. ed. *Women in Turkish Society*. Leiden: E. J. Brill, 1981.

Abdel-Malek, Anouar, ed. *Contemporary Arab Political Thought*. Londra: Zed, 1983.

Abrahamian, Ervand. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Adıvar, Abdülhak Adnan. "Ten Years of Republic in Turkey." *Political Quarterly* 6 (1935): 240-52.

—. "The Interaction of Islamic and Western Thought in Turkey." Young, *Near Eastern Culture and Society*.

Ahmad, Feroz. *The Turkish Experiment in Democracy, 1950-1975*. Boulder: Westview, 1977.

—. "Politics and Islam in Modern Turkey." *Middle East Studies* 27, no. 1 (1991): 3-21.

—. "The Progressive Republican Party, 1924-1925." Heper ve Landau, *Political Parties and Democracy in Turkey*.

Akural, Sabri. "Kemalist Views on Social Change." Landau, *Atatürk and the Modernization of Turkey*.

Allen, Henry Elisha. *The Turkish Transformation: A Study in Social and Religious Development*. Chicago: University of Chicago, 1935.

Almond, Gabriel A. "Comparative Political Systems." *Journal of Politics* 18 (1956): 391-408.

—. *A Discipline Divided*. Beverly Hills: Sage, 1990.

Almond, Gabriel A. ve James S. Coleman, ed., *The Politics of Developing Areas*. Princeton: Princeton University Press, 1960.

Almond, Gabriel A. ve J. Bingham Powell, ed., *Comparative Politics: A Developmental Approach*. Boston: Little, Brown, 1966.

Anderson, Lisa. "Policy-Making and Theory Building: American Political Science and the Islamic Middle East." Sharabi, *Theory, Politics and the Arab World.*

Ansay. T. *Introduction to Turkish Law*. Ankara: Society of Comparative Law and Middle East Technical University, Faculty of Administrative Sciences, 1966.

Arai, Masami. *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*. Leiden: E. J. Brill, 1992.

Arat, Yeşim. "Islamic Fundamentalism and Women in Turkey." *Muslim World* 80, no.1 (1990): 17-23.

Arendt, Hannah. *Between Past and Future*. New York: Penguin, 1956.

Arjomand, Said Amir. *The Turban for the Crown*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Arkoun, Mohammed. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder: Westview, 1994.

Asad, Talal. "Religion and Politics: An Introduction." *Social Research* 59, no. 1 (Bahar 1992): 1-18.

Atatürk. *A Speech Delivered by Ghazi Mustapha Kemal, President of the Turkish Republic*. Leipzig, Germany: K. F. Koehler, 1929.

Bahrampour, Firouz. *Turkey: Political and Social Transformation*. New York: Theo. Gaus' Sons, 1967.

Ball, Terence, ed. *Idioms of Inquiry*. Binghamton: State University of New York Press, 1987.

Ball, Terence ve James Farr, ed. *After Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Ball, Terence, James Farr ve Russell L. Hanson, ed. *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Barchard, David. *Turkey and the West*. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1985.

Bauman, Zygmunt. *Hermeneutics and Social Science*. New York: Columbia University Press, 1978.

Baynes, Kenneth, James Bohman ve Thomas McCarthy, ed. *After Philosophy: End or Transformation?* Cambridge: MIT Press, 1989.

Bendix, Reinhardt. "Tradition and Modernity Reconsidered." *Comparative Studies in Society and History* 9, no. 2 (1967): 292-346.

Berkes, Niyazi. "Ziya Gökalp: His Contribution to Turkish Nationalism." *Middle East Journal* 8, no. 4 (1954): 375-90.

—. "Historical Background of Turkish Secularism." *Islam and the West*, ed. Richard N. Frye, 41-68. Lahey: Mouton, 1957.

—. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press, 1964.

—. ed. *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*. New York: Columbia University Press, 1959.

Berlin, Isaiah. *Historical Inevitability*. Londra: Oxford (August Comte Anma Konferansı. No. 1, 12 Mayıs 1953'te London School of Economics and Political Science'da sunulmuştur), 1955.

Bernstein, Richard J. *The Restructuring of Social and Political Theory.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1976.

—. *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

Bianchi, Robert. *Interest Groups and Political Participation in Turkey.* Princeton: Princeton University Press, 1984.

Bill, James A. *The Politics of Iran: Groups, Classes, and Modernization.* Columbus: Charles E. Merrill, 1972.

—. "Power and Religion in Revolutionary Iran." *Middle East Journal* 36, no. 1 (Kış 1982): 22-47.

Bill, James A. ve Carl Leiden, *Politics in the Middle East.* Boston: Little, Brown, 1979.

Bill, James A. ve Robert Springborg, *Politics in the Middle East*, 3. basım. Glenview, Ill.: Scott, Foresman/ Little, Brown Higher Education, 1990.

Binder, Leonard. "Prolegomena to the Comparative Study of Middle East Governments." *American Political Science Review* 51 (1957): 651-68.

——, ed. *Crisis and Sequences in Political Development.* Princeton: Princeton University Press, 1971.

—. "The Natural History of Development Theory." *Comparative Studies in Society and History* 28, no. 1 (1985): 3-32.

—. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies.* Chicago: University of Chicago Press.

Birge, John Kingsley. *The Bektashi Order of Dervishes.* Londra: Luzac, 1937.

—. "Secularism in Turkey and Its Meaning." *International Review of Missions* (Ekim 1944): 462-32.

—. "Islam in Modern Turkey." *Islam in the Modern World: A Series of Addresses Presented at the Fifth Annual Conference on Middle Eastern Affairs,* ed., Dorothea Seelye Franck. Washington, D.C.: Middle East Institute, 1951.

Birtek, Faruk. "The Turkish Adventures in the Durkheimian Paradigm: Does History Vindicate M. Labriola?" *Il Politico* (University of Pavia, İtalya) 56, no. 1 (1991): 17-146.

Birtek, Faruk ve Binnaz Toprak. "The Conflictual Agendas of Neo-liberal Reconstruction and the Rise of Islamic Politics: The Hazards of Rewriting Modernity." *Praxis International* 13, no. 2 (1993): 192-212.

Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique.* Londra: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Bozkurt, Mahmut Esat. "Esbab-ı Mucibe Lâyihası". Yavuz, *Medenî Kanun*, 3-10.

—. *Atatürk İhtilâli.* Ankara: Altın Kitaplar, 1944 [yeni basım 1967].

—. "Türk Medenî Kanunu Nasıl Hazırlandı?" *Medenî Kanunun XV. Yıldönümü*, ed. H. A. Yücel, 9-20. İstanbul: Kenan Matbaası, 1944.

Bromley, Simon. *Rethinking Middle East Politics: State Formation and Development.* Cambridge: Polity, 1994.

Bruce, Steve, ed. *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis.* Oxford: Oxford University Press, 1992.

Bruns, Gerald. *Hermeneutics: Ancient and Modern*. New Haven: Yale University Press, 1992.

Bucknill, J. A. S. ve H. A. S. Utidnian. *The Imperial Ottoman Penal Code*. Londra: Humphrey Milford, 1913.

Burke, Peter, ed. *New Perspectives on Historical Writing*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1992.

Cantori, Louis J. ve Andrew H. Ziegler Jr., ed. *Comparative Politics in the Post-Behavioral Era*. Boulder: Lynne Reinner, 1988.

Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Chambers, Richard L. "The Ottoman Ulema and the Tanzimat." *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, ed. Niki R. Keddie, 33-46. Berkeley: University of California Press, 1972.

Collini, Stephan, Donald Winch ve John Burrow. *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth Century Intellectual History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Comte, Auguste. *A General View of Positivism*. Centenary ed. New York: Robert Speller & Sons, 1975 [1865].

Crick, Bernard. *In Defense of Politics*, 4. basım. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Dalacoura, Katerina. "Turkey and the Middle East in the 1980s." *Millennium: Journal of International Studies* 19, no. 2 (1990): 207-27.

Dallmayr, Fred R. *Language and Politics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

Dallmayr, Fred R. ve Thomas McCarthy, ed. *Understanding Social Inquiry*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977.

Deutsch, Elliot, ed. *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991.

Devereux, Robert. *The Principles of Turkism*. Leiden: E. J. Brill, 1968.

Dodd, C. H. *Politics and Government in Turkey*. Berkeley: University of California Press, 1969.

—. *Democracy and Development in Turkey*. North Humberside, Ingiltere: Eothen, 1979.

Dryzek, John ve Stephen T. Leonard. "History and Discipline in Political Science." Easton vd., *Regime and Discipline*, 27-48.

Dunn, John. *Modern Revolutions: An Introduction to the Analysis of a Political Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

—. "Practicing History and Social Science on 'Realist' Assumptions." *Action and Interpretation: Studies in the Philosophy of the Social Sciences*, ed. Christopher Hookway ve Philip Pettit. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

—. *Political Obligation in its History Context: Essays in Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

—. *Interpreting Political Responsibility: Essays, 1981-1989*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

—. *The History of Political Thought and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Earle, Eduard Mead. "The New Constitutions of Turkey." *Political Science Quarterly* 40 (1926): 73-100.

Easton, David. The Political System: An Inquiry into the State of Political Science. New York: Alfred A. Knopf, 1953.

—. *A Systems Analysis of Political Life*. New York: Wiley & Sons, 1965.

Easton, David, John G. Gunnell ve Luigi Graziano, ed. *The Development of Political Science: A Comparative Survey*. New York: Routledge, 1991.

Easton, David, John G. Gunnell ve Michael Stein, ed. *Regime and Discipline: Democracy and the Development of Political Science*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.

Eickelman, Dale. "The Re-Imagination of the Middle East: Political and Academic Frontiers." *Middle East Studies Association Bulletin* 26 (1992): 3-12.

Eickelman, Dale ve James Piscatori. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Eisenstadt. S. N. "Breakdowns of Modernization." *Economic Development and Cultural Change* 12, no. 4 (1964): 345-67.

—. *Modernization: Protest and Change*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966.

—. "Post-Traditional Societies and the Continuity and Reconstruction of Tradition." *Daedalus* 102, no. 1 (1973): 1-28.

—. ed. *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of New York Press, 1986.

—. ed. *Patterns of Modernity*. Cilt 1. New York: New York University Press, 1987.

—. "Cultural Tradition, Historical Experience, and Social Change: The Limits of Convergence." *The Tanner Lectures on Human Values*, ed. M. McMurrin, 443-505. Salt Lake City: University of Utah Press, 1990.

El-Affendi, Abdelwahab. "Studying My Movement: Social Science Without Cynicism." *International Journal of Middle East Studies* 23 (1991): 83-94.

Eralp, A., M. Tünay ve Birol Yeşilada, ed. *The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey*. Westport: Praeger, 1993.

Esman, Milton J. ve Itamar Rabinovich, ed. *Ethnicity, Pluralism and the State in the Middle East*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

Esposito, John L., ed. *Voices of Resurgent Islam*. New York: Oxford University Press, 1983.

Esposito, John L. *Islam and Politics*. Syracuse: Syracuse University Press, 1984.

—. "The Study of Islam: Challenges and Prospects" (Presidential Address, MESA). *International Journal of Middle East Studies* 24 (1990): 1-15.

—. *Islam: The Straight Path*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Evans, Peter, Dietrich Rueschemeyer ve Theda Skocpol, ed. *Bringing the State Back In*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Farr, James. "Marx's Laws." *Political Studies* 34 (1986): 202-28.

—. "Resituating Explanation." Ball, *Idioms of Inquiry*, 45-66.

—. "The History of Political Science." *American Journal of Political Science* 32

(1988): 1175-95.

—. "Political Science and the Enlightenment of Enthusiasm." *American Political Science Review* 82, no. 1 (1988): 50-66.

—. "Understanding Conceptual Change Politically." Ball vd., *Political Innovation*, 24-49.

Farr, James, John G. Gunnell, Raymond Seidelman, John Dryzek ve Stephen T. Leonard. "Can Political Science History Be Neutral?" *American Political Science Review* 84, no. 2 (1990): 587-607.

Farr, James ve Raymond Seidelman, ed. *Discipline and History: Political Science in the United States*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993.

Farr, James, John Dryzek ve Stephen T. Leonard, ed. *Political Science in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Ferejohn, John. "Rationality and Interpretation: Parliamentary Elections in Early Stuart England." *The Economic Approach to Politics: A Critical Reassessment of the Theory of Rational Action*, ed. Kristen Renwick Monroe, 279-305. New York: HarperCollins, 1991.

Finifter, Ada W., ed. *Political Science: The State of the Discipline*, Washington, D.C.: American Political Science Association, 1983.

Flew, Antony. *Thinking About Social Thinking: The Philosophy of the Social Sciences*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. New York: Pantheon, 1980.

—. "What is Enlightenment?" Rabinow ve Sullivan, *Interpretive Social Science*, 157-74.

Fowler, Robert Booth. *Religion and Politics in America*. Philadelphia: American Theological Library Association, 1985.

Frey, Frederick. *The Turkish Political Elite*. Cambridge: MIT Press, 1965.

Gadamer, Hans-Georg. "The Problem of Historical Consciousness." Rabinow ve Sullivan, *Interpretive Social Science*, 82-140.

—. *Truth and Method*. Gözden geçirilmiş 2. basım. Çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, New York: Crossroad, 1989.

Gay, Peter. "The Enlightenment in the History of Political Theory." *Political Science Quarterly* 59, no. 3 (1954): 374-89.

Geertz, Clifford. "The Uses of Diversity." *The Tanner Lectures on Human Values*, ed. M. McMurrin, 251-276, Salt Lake City: University of Utah Press, 1986.

—. "From the Native's Point of View." Gibbons, *Interpreting Politics*, 133-47.

—. *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Gerth, Hans H. ve C. Wright Mills, ed. *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, 1946.

Gibbons, Michael, ed. *Interpreting Politics*. New York: New York University Press, 1987.

Gökalp, Ziya [Tevfik Sedat, takma ad]. "Bugünkü Felsefe." *Genç Kalemler*, no. 2 (Selânik, 1911).

——— [Tevfik Sedat, takma ad]. "Muhiddin-i Arabi." *Genç Kalemler*, no. 8 (Selânik, 1911).

—. [Demirtaş, takma ad]. "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler." *Genç Kalemler*, no. 8 (Selânik, 1911).

—. "Üç Cereyan." *Türk Yurdu* 3, no. 35 (İstanbul, 1913).

—. "An'ane ve Kaide." *Türk Yurdu* 4, no. 39 (İstanbul, 1913).

—. "Cemaat Medeniyeti, Cemiyet Medeniyet." *Türk Yurdu* 4, no. 47 (İstanbul, 1913).

—. "Mefkûre." *Türk Yurdu* 5, no. 32 (İstanbul, 1913).

—. "Halk Medeniyeti." *Halka Doğru* 1, no. 14-15 (İstanbul, 1913).

—. "İslâm Terbiyesinin Mâhiyeti." *İslâm Mecmuası* 1, no. 1 (İstanbul, 1914).

—. "Fıkh ve İçtimaiyat." *İslâm Mecmuası* 1, no. 2 (İstanbul, 1914).

—. "İçtimaî Usul-ü Fıkh." *İslâm Mecmuası* 1, no. 2 (İstanbul, 1914).

—. "Örf Nedir?" *İslâm Mecmuası* 1, no. 14 (İstanbul, 1914).

—. "Kıymet Hükümleri." *İslâm Mecmuası* 1, no. 18 (İstanbul, 1914).

—. "İçtimaî Neviler." *İslâm Mecmuası* 2, no. 20 (İstanbul, 1914).

—. "Ahlâk İçtimaî Midir?" *İçtimaiyat Mecmuası* 1, no. 3 (İstanbul, 1914).

—. "Bir Kavmin Tetkikinde Tâkibolunacak Usul." *Millî Tetebbular Mecmuası* (1915).

—. "Diyanet ve Kaza." *İslâm Mecmuası* 2, no. 35 (İstanbul, 1915).

—. "Dinin İçtimaî Vazifeleri." *İslâm Mecmuası* 3, no. 34 ve 36 (İstanbul, 1915).

—. "Millî Terbiye." *Muallim*, no. 1-4 (İstanbul, 1916).

—. "Millî İçtimaiyat." *İçtimaiyat Mecmuası* 1, no. 1 (İstanbul, 1917).

—. "İçtimaiyat ve Fikriyat: Cemiyette Büyük Adamların Tesiri." *İçtimaiyat Mecmuası* 1, no. 2 (İstanbul, 1917).

—. "Millet Nedir?" *İçtimaiyat Mecmuası* 1, no. 3 (İstanbul, 1917).

—. "Tevfik Fikret ve Türk Renesansı." *Muallim* (İstanbul, 1917).

—. "Asrî Aile ve Millî Aile." *Yeni Mecmua* 1, no. 20 (İstanbul, 1917).

—. "Aile Ahlâkı, Düğün Âdetleri." *Yeni Mecmua* 1, no. 21 (İstanbul, 1917).

—. "Türkçülük Nedir?" *Yeni Mecmua*, no. 28 (İstanbul, 1917).

—. "Hars Zümresi, Medeniyet Zümresi." *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (İstanbul, 1918). "Cemaat ve Cemiyet." *Türk Yurdu* 4, no. 41 (İstanbul, 1918).

—. "Dehaya Doğru." *Küçük Mecmua*, no. 1 (Diyarbekir, 1922).

—. "İlme Doğru." *Küçük Mecmua*, no. 24 (Diyarbekir, Nov. 1, 1922).

—. "Hilâfetin Hakiki Mahiyeti." *Küçük Mecmua*, no. 24 (Diyarbekir, Nov. 1, 1922).

—. "Hilâfetin İstiklâli." *Küçük Mecmua*, no. 25 (Diyarbekir, 1922).

—. "Hilâfetin Vazifeleri." *Küçük Mecmua*, no. 26 (Diyarbekir, 1922).

—. "İktisada Doğru." *Küçük Mecmua*, no. 7 (Diyarbekir, 1923).

—. "Babamın Vasiyeti." *Küçük Mecmua*, no. 17 (Diyarbekir, 1923).

—. "Hocamın Vasiyeti." *Küçük Mecmua*, no. 18 (Diyarbekir, 1923).

—. "Pîrimin Vasiyeti" *Küçük Mecmua*, no. 19 (Diyarbekir, 1923).

—. "İktisadî Mücize." *Küçük Mecmua*, no. 23 (Diyarbekir, 1923).
—. "Millet Nedir?" *Küçük Mecmua*, no. 28 (Diyarbekir, 1923).
—. "Şehir Medeniyeti, Köy Nedeniyeti." *Küçük Mecmua*, no. 30 (Diyarbekir, 1923).
—. "Köy ve Şehir." *Küçük Mecmua*, no. 33 (Diyarbekir, 1923).
—. "İktisadî Vatanperverlik." *Küçük Mecmua*, no. 43 (Diyarbekir, 1923).
—. "Tarihî Maddecilik ve İçtimaî Mekürecilik." *Yeni Gün* (Ankara, 8 Mart 1923).
—. "İnkılâpçılık ve Muhafazakârlık." *Yeni Gün* (Ankara, 17 Mayıs 1923).
—. "Medeniyetimiz." *Yeni Mecmua*, no. 68 (İstanbul, 1923).
—. "Dinî Türkçülük." *Türkçülüğün Esasları* (Ankara, 1923).
—. "Edebiyatımızın Tahrıs ve Tehzibi." *Türkçülüğün Esasları* (Ankara, 1923).
—. "Halka Doğru." *Türkçülüğün Esasları* (Ankara, 1923).
—. "Hars ve Medeniyet." *Türkçülüğün Esasları* (Ankara, 1923).
—. "Hukukî Türkçülük." *Türkçülüğün Esasları* (Ankara, 1923).
—. "İktisadî Türkçülük." *Türkçülüğün Esasları* (Ankara, 1923).
—. "Lisanî Türkçülük." *Türkçülüğün Esasları* (Ankara, 1923).
—. "Millî Dayanışmayı Kuvvetlendirmek." *Türkçülüğün Esasları* (Ankara, 1923).
—. "Millî Vicdanı Kuvvetlendirmek." *Türkçülüğün Esasları* (Ankara, 1923).
—. "Siyasî Türkçülük." *Türkçülüğün Esasları* (Ankara, 1923).
—. "Vatanî Ahlâk." *Türkçülüğün Esasları* (Ankara, 1923).
—. *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*. Trans. Niyazi Berkes. New York: Columbia University Press, 1959.
Gray, John. "On the Contestability of Social and Political Concepts." *Political Theory* 5 (1977): 333-48.
Grondin, Jean. *An Introduction to Philosophical Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press, 1994.
Gunnell, John G. *Between Philosophy and Politics: The Alienation of Political Theory*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1986.
—. "Disciplinary History: The Case of Political Science." *Strategies: A Journal of Theory, Culture and Politics* 4, no. 5 (1991): 182-227.
—. *The Descent of Political Theory* Chicago: University of Chicago Press, 1993.
Gürelli, Nevzat. *The Turkish Criminal Code*. Trans. the Judge Advocates Office of Joint United States Military Mission for Aid in Turkey. South Hackensack, N.J.: Fred B. Rothman, 1965.
Habermas, Jürgen. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon, 1971.
—. "Modernity-an Incomplete Project." In Rabinow and Sullivan, *Interpretive Social Science*.
—. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: MIT Press 1987.
—. *On the Logic of the Social Sciences*. Cambridge: MIT Press, 1988.
Hadden, Jeffrey K., ve Anson Shupe, ed. *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*. New York: Paragon House, 1989.
Hall, Stuart. "The West and the Rest: Discourse and Power." *Modernity: An Intro-*

duction to Modern Societies, ed. Stuart Hall, David Held, Hubert ve Kenneth Thompson, 184-229. Oxford: Basil Blackwell, 1996.

Halliday, Fred. *Iran: Dictatorship and Development*. New York: Penguin, 1979.

—. "The Iranian Revolution and Its Implications." *New Left Review*, no. 166 (1987): 24-39.

Harding, Susan. "Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other." *Social Research 58*, no. 2 (Yaz 1991): 373-93.

Harris, George, S. *Turkey: Coping with Crisis*. Boulder: Westview, 1985.

Hawthorne, Geoffrey. *Enlightenment and Despair: A History of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

—. "Waiting For a Text? Comparing Third World Politics." *Rethinking Third World Politics*, ed. J. Manor. Londra: Longman, 1991.

Held, David. *Models of Democracy*. Cambridge: Polity, 1987.

—. *Political Theory and the Modern State*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

Heller, Agnes. "Modernity's Pendulum." *Thesis Eleven 31* (November 1992): 1-13.

Henrey, K. H. "Glimpses of Turkish Opinion." *Muslim World* 48 (October 1958): 315-21.

Heper, Metin. "Islam, Polity and Society in Turkey: A Middle Eastern Perspective." *Middle East Journal* 35 (1981): 45-63.

—. *The State Tradition in Turkey*. Beverley, North Humberside: Eothen, 1985.

—. "State, Democracy, and Bureacracy in Turkey." *The State and Public Bureaucracies: A Comparative Perspective*, ed. Metin Heper, 131-44. Westport, Conn: Greenwood, 1987.

Heper, Metin ve Ahmet Evin, ed. *State, Democracy, and the Military: Turkey in the* 1980s. Berlin: Walter de Gruyter, 1988.

Heper, Metin ve Jacob M. Landau, ed. *Political Parties and Democracy in Turkey*. London: I. B. Tauris, 1991.

Heyd, Uriel. *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*. Londra: Luzac, 1950.

—. *Language Reform in Modern Turkey*. Kudüs: The Magnes Press, 1954.

Hirschman, Albert O. "The Search for Paradigms as a Hindrance to Understanding." *World Politics* 22, no. 3 (Nisan 1970): 177-94.

Hobbes, Thomas. *The Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Hollis, Martin ve Steve Smith. *Explaining and Understanding in International Relations*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Holt, Robert T., ed. *The Methodology of Comparative Research*. New York: Free Press, 1970.

Holt, Robert T. ve John M. Richardson. "Competing Paradigms in Comparative Politics." Holt ve Turner, *Methodology of Comparative Research*, 21-72. New York: Free Press, 1970.

Holt, Robert T. ve John E. Turner. "Crises and Sequences in Collective Theory Development." *American Political Science Review* 69 (1975): 979-94.

Hudson, Michael C. "Islam and Political Development." *Islam and Political Deve-*

lopment: Religion and Sociopolitical Change, ed. John L. Esposito, 1-24 Syracuse: University Press, 1980.

—. "The Political Culture Approach." *Political Liberalization and Democratization in the Arab World: Vol. 1, Theoretical Perspectives*, ed. Rex Brynen, Bahgat Korany ve Paul Noble, 61-76. Boulder: Lynne Reinner, 1995.

Hume, David. *Essays: Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Classics, 1985.

Huntington, Samuel P. "The Change to Change." *Comparative Politics* 3 (April 1971): 283-322.

—. "The Goals of Development." In Weiner and Huntington, *Understanding Political Development*, 3-33.

—. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72, no. 3 (1993): 22-49.

Ibrahim, Saad Eddin. "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodology and Preliminary Findings." *International Journal of Middle East Studies* 12 (Aralık 1980): 423-53.

—. "Special Report: Crises, Elites and Democratization in the Arab World." *Middle East Journal* 47, no. 2 (1993): 292-305.

İnalcık, Halil. "The Nature of Traditional Society." *Political Modernization in Japan and Turkey*, ed. Robert Ward ve Dankwart A. Rustow, 42-63. Princeton: Princeton University Press, 1964.

Isaac, Jeffrey C. "Current Debate: Is Modernism Destructive? Why Postmodernism Still Matters." *Tikkun* 4, no. 4 (1990): 118-22.

İslamoğlu, Huri ve Çağlar Keyder. "Agenda for Ottoman History." *The Ottoman Empire in the World Economy*, ed. Huri İslamoğlu. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Jackman, Robert A. "Cross-National Statistical Research and the Study of Comparative Politics." *American Journal of Political Science* 29 (February 1985): 161-82.

Jameson, S. H. "Social Mutations in Turkey." *Social Forces* 15 (Mayıs 1936): 482-96.

Jay, Martin. "The Textualist Approach to Intellectual History." *Strategies: A Journal of Theory, Culture and Politics* 4, no. 7 (1991): 7-18.

Johnston, David ve Cynthia Sampson, ed. *Religion: The Missing Dimension of Statecraft*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Kalaycıoğlu, Ersin ve Ali Yaşar Sarıbay, ed. *Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim*. İstanbul: Der Yayınları, 1992.

Kant, Immanuel, *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Kaplan, Lawrence, ed. *Fundamentalism in a Comparative Perspective*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1992.

Karpat, Kemal H. *Turkey's Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1959.

—. ed. *The Political and Social Thought of the Contemporary Middle East*. 2nd ed. Westport, Conn.: Greenwood, 1982.

—. ed. *The Ottoman State and Its Place in World History*. Leiden: E. J. Brill, 1974.

—. ed. *Social Change and Politics in Turkey: A Structural-Historical Analysis*. Leiden: E. J. Brill, 1973.

Kavanaugh, Dennis. "Why Political Science Needs History." *Political Studies*. 39, no. 3 (1991): 479-95.

Keddie, Nikki R. "Ideology, Society and the State in Post-Colonial Muslim Societies." *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, ed. Fred Halliday ve Hamza Alavi. New York: Monthly Review, 1988.

—. ed. *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*. Berkeley: University of California Press, 1972.

—. *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*. New Haven: Yale University Press, 1981.

Keyder, Çağlar. *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development*. London: Verso, 1987.

—. "Class and State in the Transformation of Modern Turkey." *State and Ideology in the Middle East*, ed. Fred Halliday ve Hamza Alavi. New York: Monthly Review, 1988.

Kohn, Hans. "Ten Years of the Turkish Republic." *Foreign Affairs* (Ekim 1933): 141-55.

Kramnick, Isaac, ed. *The Portable Enlightenment Reader*. New York: Penguin, 1995.

Kratochwil, Friedrich. "Regimes, Interpretation and the 'Science' of Politics: A Reappraisal." *Millennium* 17, no. 2 (1988): 263-84.

Krishna, Daya. "Secularism: Sacred and Profane." Deutsch, *Culture and Modernity*, 548-57.

Kushner, David. "Turkish Secularists and Islam." *Jerusalem Quarterly* 38 (1986): 88-106.

Kuyaş, Ahmet. "Book Review: *Turkey and the Middle East* (by P. Robbins)." *Middle East Studies Association Bulletin* 26 (1992): 211-12.

Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. "Post-Marxism Without Apologies." *New Left Review* 169 (1987): 79-106.

Landau, Jacob M., ed. *Atatürk and the Modernization of Turkey*. Boulder: Westview, 1984.

Lapidus, Ira. "Islam and Modernity." Eisenstadt, *Patterns of Modernity*, 89-115.

Lawrence, Bruce. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*. San Francisco: Harper and Row, 1989.

Lenczowski, George. *The Middle East in World Affairs*. 4th ed., Ithaca: Cornell University Press, [1952], 1980.

Lenin, V. I. *The State and Revolution*. New York: International, 1932.

Leonard, Stephen, "The Pedagogical Purposes of Political Science." Farr et al., *Political Science in History*, 66-98.

Lerner, Daniel. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. New York: Free Press, [1958], 1964.

Lerner, Daniel ve R. D. Robinson. "Swords and Ploughshares: The Turkish Army as a Modernizing Force." *World Politics* 13, no. 1 (1960): 19-44.

Leslie, Margaret. "In Defence of Anachronism." *Political Studies* 18 (1970): 443-47.

Lewis, Bernard. "Islamic Revival in Turkey." *International Affairs* 28, no. 1 (1952): 38-48.

—. "History-Writing and National Revival in Turkey." *Middle Eastern Affairs* 4 (1953): 218-27.

—. *The Emergence of Modern Turkey*. Londra: Oxford University Press, 1961.

—. "Foreword." Rustow, *Turkey*, vii-xi.

—. "Europe and Islam." *The Tanner Lectures on Human Values*, ed. M. Mcmurrin, 90-139. Salt Lake City: University of Utah Press, 1991.

—. "Rethinking the Middle East." *Foreign Affairs* 71, no. 4 (1992): 99-119.

—. "Why Turkey is the Only Muslim Democracy." *Middle East Quarterly* 1 (Mart 1993): 41-49.

Lewis, Feoffrey, *Turkey*. 3. baskı. Cambridge: Cambridge University Press, [1955], 1965.

Little, Daniel. *Varieties of Social Explanation*. Boulder: Westview, 1991.

Locke, John. *Two Treatises on Toleration*. New York: Library of Liberal Arts, 1950.

Lovejoy, H. O. *The Turkish Civil Code of 1926 and Its Reception in Rural Turkey*. Lisans tezi, Princeton, 1972.

Lukes, Stephen. *Power: A Radical View*. Atlantic Heights: Humanities Press, 1975.

—. ed. *Power*. New York: New York University Press, 1986.

Lustick, Ian. *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*. New York: Council on Foreign Relations, 1985.

Lynn, William S. *Geographic Ethics: Geography and Moral Understanding*. Doktora tezi, Department of Geography, University of Minnesota, 1997.

Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Machiavelli, Niccolò. *The Prince and the Discourses*. New York: Modern Library, 1950.

MacIntyre, Alasdair. "A Mistake About Causality in Social Science." *Philosophy, Politics and Society*, ed. Peter Laslett ve W. G. Runciman, 48-70. Oxford: Basil Blackwell, 1967.

—. "Is a Science of Comparative Politics Possible?" In *Philosophy, Politics and Society*, ed. Peter Laslett, W. G. Runciman ve Quentin Skinner, 9-26. Oxford: Basil Blackwell, 1972.

—. "Ideology, Social Science and Revolution." *Comparative Politics* 5, no. 3 (April 1973): 321-42.

—. "The Essential Contestability of Some Social Concepts." *Ethics* 84, no. 1 (1973): 1-9.

—. "Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science." *Paradigms and Revolutions*, ed. Gary Gutting. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980.

—. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

—. "The Indispensability of Political Theory." *The Nature of Political Theory*, ed.

David Miller ve Larry Seidentap. Oxford: Clarendon, 1983.

—. "Relativism, Power and Philosophy." In Baynes et al., *After Philosophy*, 385-411. Cambridge: MIT Press, 1987.

Madan, T. S. "Secularism in Its Place." *Journal of Asian Studies* 46, no. 4 (1987): 747-59.

Mardin, Şerif *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Princeton: Princeton University Press, 1962.

—. "Opposition and Control in Turkey." *Government and Opposition* 1, no. 3 (1966): 375-88.

—. "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire." *Comparative Studies in Society and History* II (Haziran 1969): 258-81.

—. "Ideology and Religion in the Turkish Revolution." *International Journal of Middle East Studies* (1971): 204-6.

—. "Center Periphery Relations: The Key to Turkish Politics." *Daedalus* (Winter 1973): 169-96.

—. "Religion and Secularism in Turkey." Özbudun ve Kazancıgil, *Atatürk*.

—. "Turkey, Islam and Westernization." In *Religion and Societies: Asia and the Middle East*, ed. C. Caldarola. Berlin: Mouton, 1982.

—. "Religion and Politics in Modern Turkey." Piscatori, *Islam in the Political Process*, 138-59.

—. "Freedom in an Ottoman Perspective." Heper ve Evin, *State, Democracy and the Military: Turkey in the* 1980.

—. *Religion and Social Change in Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*. Albany: State University of New York, 1989.

—. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, 1895-1908. İletişim: İstanbul, 1992.

—. "Europe in Turkey." *Avrupa Nerede Bitiyor?* ed. Jale Parla. Istanbul: Helsinki Citizens' Assembly, 1993.

—. "Islam in Mass Society: Harmony Versus Polarization." *Politics in the Third Turkish Republic*, ed. Metin Heper ve Ahmet Evin, 161-70. Boulder: Westview, 1994.

Margulies, Ronnie ve Ergin Yıldızoğlu. "The Political Use of Islam in Turkey." *Middle East Report* (Temmuz-Ağustos 1988): 12-17, 50.

Marty, Martin ve Scott Appleby, ed. *The Fundamentalism Project*. Chicago: University of Chicago Press, 1991-1993.

Marx, Karl ve Frederich Engels. *The Communist Manifesto*. New York: Monthly Review, 1964.

—. *The German Ideology*. New York: International, 1970.

Marx, Karl. "On the Jewish Question." *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert Tucker. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Mayer, Lawrence C. *Comparative Political Inquiry: A Methodological Survey*. Homewood, III.: Dorsey, 1972.

—. *Redefining Comparative Politics: Promise Versus Peril*. Beverly Hills: Sage, 1989.

Mehmet, Ozay, *Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery*. Londra: Routledge, 1990.

Migdal, Joel S. "Studying the Politics of Development and Change: The State of the Art." Finifter, *Political Science*, 309-38.

—. *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

Mill, John Stuart. *The Subjection of Women*. Cambridge University Press, 1995.

Mitchell, Timothy. *Colonizing Egypt*. Berkeley: University of California Press, 1991.

Moghadam, Val. *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*. Bloomington: Lynne Reinner, 1993.

Moon, J. Donald. "The Logic of Political Inquiry: A Synthesis of Opposed Perspectives." *Political Science: Scope and Theory (Handbook of Pilitical Science, Vol. 1)*, ed. Fred I. Greenstein ve Nelson W. Polsby, 131-228. Reading, Mass: Addison-Wesley, 1975.

—. "Political Science and Political Choice: Opacity, Freedom, and Knowledge." Ball, *Idioms of Inquiry*, 231-48.

Mueller-Vollmer, Kurt. *The Hermeneutics Reader*. New York: Continuum, 1989.

Nagel, Ernest. *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. Indianapolis: Hacket, 1977.

Nandy, Ashis. "The Politics of Secularism ve the Recovery of Religious Tolerance." *Alternatives* 13 (1988): 177-94.

O'Donnell, Guillermo, Philippe C. Schmitter ve Lawrence Whitehead, ed. *Transitions from Authoritarian Rule: Southern Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Olson, Emilie A. "Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: The Headscarf Dispute." *Anthropological Quarterly* 58, no. 4 (1985): 161-71.

Osborne, Peter. "Modernity is a Qualitative Not a Chronological Category." *New Left Review* 192 (1992): 65-84.

"The Ottoman Constitution." *American Journal of International Law* 2 (Supplement, 1908): 367-87.

Outhwaite, William. *New Philosophies of Science: Realism, Hermeneutics and Critical Theory*. New York: St. Martin's, 1987.

Öncü, Ayşe, Çağlar Keyder ve Saad Edin Ibrahim, ed. *Developmentalism and Beyond*. Kahire: American University of Cairo Press, 1994.

Özbudun, Ergun. "Established Versus Unfinished Revolutions: Contrasting Patterns of Democraticization in Mexico and Turkey." *Authoritarian Politics in Modern Society: The Dynamics of Established One Party Systems*, ed. Samuel P. Huntington ve Clement Henry Moore, 380-405. New York: Basic, 1970.

—. *Social Change and Political Participation in Turkey*. Princeton: Princeton University Press, 1976.

—. "Postauthoritarian Democracies: Turkey." *Competitive Elections in Developing Countries*, ed. Myron Weiner ve Ergun Özbudun, 328-68. Durham: Duke University Press (for the American Enterprise Institute), 1987.

Özbudun, Ergun ve Ali Kazancıgil, ed. *Atatürk: The Founder of a Modern State*. Londra: C. Hurst, 1981.

Parla, Taha. *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*. Leiden: E. J. Brill, 1985.

—. *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları, Cilt 1: Atatürk'ün Nutuk'u*. İstanbul: İletişim, 1991.

—. *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları, Cilt 3: Kemalist ve Tek parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*. İstanbul: İletişim, 1992.

Piscatori, James P., ed. *Islam in the Political Process*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Pitkin, Hanna Fenichel. *Wittgenstein and Justice*. Berkeley: University of California Press 1993 [1972].

Pocock, J. G. A. "The History of Political Thought: A Methodological Inquiry." *Philosophy, Politics and Society*, 2nd series, ed. Peter Laslett ve W. G. Runciman. Oxford: Basil Blackwell, 1962.

—. *Politics, Language and Time*. Londra: Methuen, 1972.

—. "Modernity and Anti-Modernity in the Anglophone Tradition." Eisenstadt, *Patterns of Modernity*, 44-59.

Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies*. Cilt. 1 ve 2. Princeton: Princeton University Press, 1962.

—. *The Poverty of Historicism*. Londra: ARK Paperbacsk [1957], 1986.

Putnam, Hillary. "The French Revolution and the Holocaust: Can Ethics be Ahistorical?" Deutsch, *Culture and Modernity*.

Pye, Lucian. "The Confrontation Between Discipline and Area Studies." *Political Science and Area Studies: Rivals or Partners?* ed. Lucian Pye, 3-22. Bloomington: Indiana University Press, 1975.

Pye, Lucian, and Sidney Verba, eds. *Political Culture and Political Development*. Princeton: Princeton University Press, 1965.

Rabinow, Paul ve William M. Sullivan, ed. *Interpretive Social Science: A Second Look*. Berkeley: University of California Press, 1987.

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Randall, Vicky ve Robin Theobald. *Political Change and Underdevelopment: A Critical Introduction to Third World Politics*. Durham: Duke Universiy Press, 1985.

Reed, Howard A. "Revival of Islam in Secular Turkey." *Middle East Journal* 8 (1954): 267-82.

—. "The Faculty of Divinity in Ankara." *Muslim World* 14, no. 47 (1956-57): 290-312, 22-35.

—. "The Religious Life of Modern Turkish Muslims." *Islam and the West*, ed. Richard N. Frye, 108-148. Lahey: Mouton, 1957.

—. "Secularism and Islam in Turkish Politics." *Current History* 32 (Haziran 1957): 333-38.

—. "Atatürk's Secularizing Legacy and the Continuing Vitality of Islam in Republican Turkey." *Islam in the Contemporary World*, ed. C. K. Pullapilly, 316-39. Indianapolis: Cross Roads, 1970.

Ricci, David. *The Tragedy of Political Science: Politics, Scholarship and Democracy*. New Haven: Yale University Press, 1984.

Richard, Nelly. "Postmodernism and Periphery." *Third Text* 2 (1987-88): 6-12.

Richards, Alan ve John Waterbury. *A Political Economy of the Middle East: State, Class and Economic Development*. Boulder: Westview, 1990.

Ricoeur, Paul. *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*. Çev. Kathleen Blaney, John B. Thomson. Chicago: Northwestern University Press, 1991.

Riggs, Fred. "The Rise and Fall of 'Political Development.'" *Handbook of Political Behavior* 4, ed. S. C. Long. New York: Plenum, 1991.

Robins, Philip, *Turkey and the Middle East*. Londra: Royal Institute of International Affairs and Council on Foreign Relations, 1991.

Robinson, Richard D. "The Lesson of Turkey." *Middle East Journal* 5 (1951): 424-38.

Rodinson, Maxime. *Islam and Capitalism*. New York: Pantheon, 1973.

Root, Michael. *The Liberal Social Sciences*. Oxford: Basil Blackwell, 1973.

Rorty, Richard. "Philosophers, Novelists, and Intercultural Comparisons." Deutsch, *Culture and Modernity*, 3-21.

Rorrty, Richard. J. B. Schneewind ve Quentin Skinner, ed. *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Rose, Richard. "Comparing Forms of Comparative Analysis." *Political Studies* 34 (1991): 446-62.

Ross, Dorothy. *The Origins of American Social Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Rostow, Walt W. *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

Rouleau, Eric. "Turkey: Beyond Atatürk." *Foreign Policy* 103 (Summer 1996): 70-87.

Rudolph, Lloyd I. ve Susanne Hoeber Rudolph. *The Modernity of Tradition: Political Development in India*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

Rustow, Dankwart A. "Politics and Islam in Turkey 1920-1955." *Islam and the West*, ed. Richard N. Frye, 67-107. Lahey: Mouton, 1957.

—. "The Near East." *The Politics of the Developing Areas*, ed. Gabriel A. Almond ve James S. Coleman, 369-530. Princeton: Princeton University Press, 1960.

—. "Turkey's Second Try at Democracy." *Yale Review* 51 (1962-63): 518-38.

—. "Politics and Westernization in the Near East." *The Modern Middle East*, ed. Richard H. Nolte. New York: Atherton [Center of International Studies, Princeton University, 1956], 1963.

—. "Turkey: The Modernity of Tradition." In *Political Culture and Political Development*, ed. Lucian Pye ve Sidney Verba, Princeton: Princeton University Press, 1965.

—. *A World of Nations: Problems of Political Modernization*. Washington, D.C.: Brookings Institution, 1967.

—. "Atatürk as Founder of a State." *Daedalus* 97 (Yaz 1968): 793-828.

—. "The Middle East." *Political Science and Area Studies: Rivals or Partners?* ed. Lucian Pye, 170-80. Bloomington: Indiana University Press, 1975.

—. "Turkey's Travails." *Foreign Affairs* 58 (1979): 82-102.

—. "Turkey's Liberal Revolution." *Middle East Review* 17 (Bahar 1985): 5-11.

—. *Turkey: America's Forgotten Ally*. New York: Council on Foreign Relations, 1987.

—. "Political Parties in Turkey: An Overview." Heper ve Landau, *Political Parties and Democracy in Turkey*, 10-23.

—. "A Democratic Turkey Faces New Challenges." *Global Affairs* 8 (Spring 1993): 58-70.

—. "Turkish Democracy in Historical and Comparative Perspective." *Politics in the Third Tukish Republic*, ed. Metin Heper ve Ahmet Evin, 3-12. Boulder: Westview, 1994.

Sahliyeh, Emile, ed. *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*. Albany: State University of New York Press, 1990.

Schabert, Tilo. "Modernity and History I: What is Modernity" *The Promise of History*, ed. Athanasios Moulakis, 9-21. Berlin: Walter de Gruyter, 1985.

—. "Modernity and History II: On the Edge of Modernity?" *The Promise of History*, ed. Athanasios Moulakis, 22-32. Berlin: Walter de Gruyter, 1985.

Schick, I. ve E. Tonak, ed., *Turkey in Transition*. New York: Oxford University Press, 1987.

Schmitter, Philippe. "Still the Century of Corporatism?" *Review of Politics* 36 (Ocak 1974): 85-121.

Searle, John. *Spech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

—. "Response: Meaning, Intentionality, and Speech Acsts." *John Searle and His Critics*, ed. E. Lepore ve R. V. Gulick, 81-102. Oxford: Basil Blackwell, 1991.

Sen, Amartya. "The Threats to Secular India." *New York Review of Books* 40 (8 Nisan 1993): 26-33.

Serim, Ö., ed. *Milli Eğitim Mevzuatı*. Ankara, Alkim Kitapçılık & Yayıncılık, 1991.

Sewell, William H. "Three Temporalities". *The Historic Turn in the Human Sciences*, ed. Terrence J. McDonald. Ann Arbor: University of Michigan Press, [1991], 1996.

Shapiro, Ian. "Realism in the Study of the History of Ideas." *History of Political Thought* 3, no. 3 (Kış 1982): 535-78.

Sharabi, Hisham, ed. *Theory, Politics and the Arab World: Critical Perspectives*. New York: Routledge, 1990.

Shaw, Stanford J. "Ottoman and Turkish Studies in the United States." *The Ottoman State and Its Place in World History*, ed. Kemal H. Karpat, 118-26. Leiden: E. J. Brill, 1974.

Shaw, Stanford H. ve Ezel Kural Shaw. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Londra: Cambridge University Press, 1977.

Shklar, Judith. "Squaring the Hermeneutic Circle." *Social Research* 53 (1986): 449-73.

Sibley, Mulford Q. *Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought*. New York: Harper and Row, 1970.

Siraj ed-Din, Abu Bakr. "The Islamic and Christian Conceptions of the March of Time." *Islamic Quarterly* 1, no. 4 (1954): 229-35.

Sivan, Emmanuel. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven: Yale University Press, 1985.

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. 2 cilt Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

—. "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives." Rorty et al., *Philosophy in History*, 193-224.

—. *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, ed. James Tully. Princeton: Princeton University Press, 1988.

—. "Language and Political Change." Ball et al., *Political Innovation and Conceptual Change*, 6-23.

Skocpol, Theda. "Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution, and Responses." *Theory and Society* 11 (1982): 265-83.

Smith, Wilfred Cantwell, "Turkey: Islamic Reformation?" Smith, *Islam in Modern History*, 165-207. New York: New American Library, 1957.

—. *The Meaning and End of Religion*. New York: Macmillan, 1963.

—. "Retrospective Thoughts on *The Meaning and End of Religion*." *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality*, ed. Gérard Vallée, 13-19. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1992.

Springborg, Patricia. "Politics, Primordialism, and Orientalism: Marx, Aristotle, and the Myth of the Gemeinschaft." *American Political Science Review* 80, no. 1 (1986): 185-211.

Stirling, Paul. "Religious Change in Republican Turkey." *Middle East Journal* 12 (1986): 395-408.

Sunar, İlkay ve Sabri Sayarı. "Democracy in Turkey: Problems and Prospects." O'Donnell et al., *Transitions from Authoritarian Rule: Southern Europe*, 165-212.

Sunar, İlkay ve Binnaz Toprak. "Islam in Politics: The Case of Turkey." *Government and Opposition* 18, no. 4 (1983): 423-41.

Szyliowicz, Joseph S. "Elites and Modernization in Turkey." *Political Elites and Political Development in the Middle East*, ed. Frank Tachau, 23-68. New York: Wiley & Sons, 1975.

Şaylan, Gencay. *Religion and Politics: Emergence of Fundamentalism in Muslim Societies—The Turkish Case*. Cilt. 3. University of Malta, Valletta: Mediterranean Institute Foundation for International Studies (Mediterranean Social Sciences Network, newsletter), 1989.

Tachau, Frank. "The Face of Turkish Nationalism as Reflected in the Cyprus Dispute." *Middle East Journal* 20 (1959): 473-94.

—. *Turkey: The Politics of Authority. Democracy and Development*. New York: Praeger, 1984.

—, ed. *Political Elites and Political Development in the Middle East*. New York: Wiley & Sons, 1975.

Tachau, Frank ve Haluk Ülman. "The Attempt to Reconcile Rapid Modernization with Democracy." *Middle East Journal* 19 (1965): 153-68.

Tachau, Frank ve Mary-Jo D. Good. "The Anatomy of Political and Social Change: Turkish Parties, Parliaments, and Elections." *Comparative Politics* 5, no. 4 (1973): 551-73.

Tapper, Richard, ed. *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*. London: I. B. Tauris, 1991.

Taylor, Charles, "Foucault on Freedom and Truth." *Political Theory* 12 (Mayıs 1984): 152-83.

—. *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

—. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

—. "Language and Human Nature." Gibbons, *Interpreting Politics*, 101-32.

—. "The Hermeneutics of Conflict." Skinner, *Meaning and Context*, 218-28.

—. "Comparison, History, and Truth." *Myth and Philosophy*, ed. Frank E. Reynolds ve David Tracy, 34-55. Albany: State University of New York Press, 1990.

—. "Inwardness and the Culture of Modernity." *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, ed. Alex Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe ve Albrecht Wellmer, 88-110. Cambridge: MIT Press, 1992.

—. "The Politics of Recognition." *Multiculturalism and "The Politics of Recognition,"* ed. Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Taylor, Steven, ve Robert Bogdan. *Introduction to Qualitative Research Methods: The Search for Meanings*. 2. baskı. New York: Wiley [1974], 1984.

Tilly, Charles *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York: Russell Sage Foundation, 1984.

Toprak, Binnaz *Islam and Political Development in Turkey*. Leiden: E. J. Brill, 1981.

—. "Politicization of Islam in a Secular State: The National Salvation Party in Turkey." *From Nationalism to Revolutionary Islam*, ed. S. A. Arjomand, 119-33. Albany: State University of New York Press, 1984.

—. "Islamist Intellectuals of the 1980s in Turkey." *Current Turkish Thought*, no. 62 (Bahar 1987).

—. "Religion as a State Ideology in a Secular Setting." *Aspect of Religion in Secular Turkey*, ed. Malcolm Wagstaff. Durham: Center for Middle Eastern Studies, University of Durham, 1990.

—. "Islam and Secularism in Turkey." *Turkey: Political, Social and Economic Challenges in the 1990s* ed. Ç. Balim et. al., 90-96. Leiden: E. J. Brill, 1994.

Toynbee, Arnold J. *Survey of International Affairs 1925: The Islamic World Since the Peace Settlement*. Londra: Humphrey Milford, 1929.

—. *Survey of International Affairs*, 1928. Londra: Humphrey Milford, 1929.

Trigg, Roger. *Understanding Social Science*. Oxford: Basil Blackweell, 1985.

Trimberger, Ellen K. *Revolution From Above*. New Brunswick, N.J.: Transaction, 1978.

Tully, James, ed. "The Pen Is the Mighty Sword: Quentin Skinner's Analysis of Politics." Skinner, *Meaning and Context*.

—. "Wittgenstein and Political Philosophy." *Political Theory* 17, no. 2 (1989), 172-204.

Tunçay, Mete *T.C.'nde Tek parti Yönetimi'nin Kurulması* (1923-1931). İstanbul: Cem Yayınevi [1981], 1992.

Turan, İlter. "Religion and Political Culture in Turkey: Islam in Modern Turkey." *Islam in Modern Turkey*, ed. R. Tapper, 31-55. London: I. B. Tauris, 1991.

Valenzuela, J. Samuel, ve Arturo Valenzuela. "Modernization and Dependency." *Comparative Politics* (Temmuz 1978): 535-57.

Van Der Veer, Peter. *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Voll, John O. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Boulder: Westview, 1982.

—. "Islamic Revival and the Failure of the West." *Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity and Judaism*, ed. Richard Antoun ve M. E. Hegland, 127-43. Syracuse: Syracuse University Press, 1987.

Wallis, Roy, ve Steve Bruce. "Secularization: The Orthodox Model." Bruce, *Religion and Modernization*, 8-30.

Weber, Max. "The Nature of Social Action." *Weber: Selections in Translation*, ed. W. G. Runciman, 7-32. Cambridge: Cambridge University Press, [1914], 1978.

Webster, Donald E. "State Control of Social Change in Turkey." *American Sociological Review* 4 (1939): 247-58.

—. *The Turkey of Atatürk: Social Process in the Turkish Reformation*. Philadelphia: American Academy of Political and Social Science, 1939.

Weiker, Walter F. *The Turkish Revolution: Aspects of Military Politics*. Washington: Brookings Institution, 1963.

—. "Modern Turkish Studies." *Middle East Studies Association Bulletin* 3, no. 3 (1985): 1-16.

—. *The Modernization of Turkey*. New York: Holmes & Meier, 1981.

—. "Turkey, the Middle East, and Islam." *Middle East Review* 17, no. 3 (1985): 27-32.

Weiner, Myron, ve Samuel P. Huntington, ed. *Understanding Political Development*. Boston: Little, Brown, 1987.

Weinsheimer, Joel C. *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*. New Haven: Yale University Press, 1985.

—. *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*. New Haven: Yale University Press, 1991.

White, Stephen. *Political Theory and Post-Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Wilson, Bryan R. "Reflections on a Many-Sided Controversy." Bruce, *Religion and Modernization*, 195-210.

Winch, Peter. "Understanding a Primitive Society." *Rationality*, ed. Brian Wilson, 78-112. Worcester: Basil Blackwell, 1970.

—. *The Idea of a Social Science*. 2. baskı. New York: Humanities Press, [1958], 1976.

—. *Trying to Make Sense*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

Winder, R. B. "Four Decades of Middle Eastern Study." *Middle East Journal* 41, no. 1 (1987): 40-59.

Wolin, Sheldon. *Politics and Vision*. Boston: Little, Brown, 1961.

Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Women*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Wright, Robin. "Islam, Democracy, and the West." *Foreign Affairs* 71 (Yaz 1992), 131-45.

Yalman, Ahmed Emin. "Islam in Turkey Today." *Moslem World* (*Vatan*'dan, Istanbul, Aralık. 1941) 33 (1943): 70-71.

Yalman, Nur. "Some Observations on Secularism in Turkey: The Cultural Revolution in Turkey." *Daedalus* 102, no. 1 (1973): 139-68.

—. "On Secularism and Its Critics: Notes on Turkey, India, and Iran." *Contribution to Indian Sociology* 25 (1991): 233-66.

Yavuz, C., ed. *Medeni Kanun*. İstanbul: Beta, 1993.

Yeşilada, Birol A. "Problems of Political Development in the Third Turkish Republic." *Polity* 21, no. 2 (1988): 350-72.

Young, Crawford. *The Politics of Cultural Pluralism*. Madison: University of Wisconsin Press, 1976.

Young, T. C., ed. *Near Eastern Culture and Society: A Symposium on the Meeting of East and West*. Princeton: Princeton University Press, 1951.

Zubaida, Sami. "Religion, the State, and Democracy: Contrasting Conceptions of Society in Egypt." *Political Islam: Essays from Middle East Report*, ed. Joel Beinin and Joe Stork, 51-63. Berkeley: University of California, 1997.

Zürcher, Eric J. *Turkey: A Modern History*. Londra: I. B. Tauris, 1993.