DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:8 | SAYI:31 | ŞUBAT, MART, NİSAN-2005 | ISSN: 1303-7242



DÜN BUGÜN YARIN
İDEOLOJİLER 4

DOĞUBATI

DOĞU BATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

ISSN:1303-7242 Sayı: 31
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Savaş Köse
Halkla İlişkiler: Şermin Korkusuz
Dış İlişkiler: Erhan Alpsuyu

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman,
Mehmet Ali Kılıçbay, Etyen Mahçupyan,
Süleyman Seyfi Öğün, Doğan Özlem,
Ali Yaşar Sarıbay

Danışma Kurulu
Tülin Bumin, Ufuk Coşkun,
Nezih Erdoğan,Cem Deveci, Ahmet İnam,
Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı,
Nuray Mert, İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan,
İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere
Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden
alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 0 (312) 425 68 64 / 425 68 65
Fax: 0 (312) 384 34 37
e-mail: dogubatidergisi@hotmail.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama: 3 TASARIM
www.3tasarim.com

Baskı: Cantekin Matbaacılık,

1. Baskı: 6500 adet (Şubat 2005)

Önceki Sayılar ve Abonelik İçin:
Tel: (0 312) 425 68 65

Kapak Resmi: *UCLA* Broşür
Dorothy Remington, Kimberly Powell

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

İDEOLOJİLER 4

31

İÇİNDEKİLER

TAKDİM I

HALİL İNALCIK 9
Helenizm,
Megali İdea ve Türkiye

TAKDİM II

ŞERİF MARDİN 29
Operasyonel Kodlarda
Süreklilik, Kırılma ve
Yeniden İnşa: Dün ve Bugün
Türk İslâmî İstisnacılığı

TAKDİM III

M. ŞÜKRÜ HANİOĞLU 55
II. Meşrutiyet Dönemi 'Garbcılığı'nın
Kavramsallaştırılmasındaki
Üç Temel Sorun Üzerine Not

AVRUPA'YI
YENİDEN DÜŞÜNMEK

HALİL İNALCIK 67
Tarihte Avrupa Birliği ve Türkiye

MEYDA YEĞENOĞLU 89
Avrupa Kimliği'nin İdeolojik
Arka planı

İSLÂM

YASİN CEYLAN 107
İslâm ve Diğer Her Şey

RÖPORTAJ

Murat Belge ile Dün Bugün Yarın 125

"DİLDE, FİKİRDE,
İŞDE BİRLİK"

HAKAN KIRIMLI 147
İsmail Bey Gaspıralı,
Türklük ve İslâm

ARKAPLAN

CEVAT ÖZYURT 179
Milletleşme Sürecinde
Ziya Gökalp'in Medeniyet Arayışı

H. EMRE BAĞCE 199
İbni Haldun'un İdeoloji Kuramı:
Karşılaştırmalı Bir Çözümleme

MUSTAFA ORAL 215
1933 Üniversite Reformu ve
Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

SOL PORTRELER

GÖKHAN KARSAN 233
Eski Tüfek Bir Sosyalistte
Milliyetçilik Sosyalizm İkilemi
MDD ve Mihri Belli

ERGÜN YILDIRIM 249
Bir Sol Milliyetçi İdeoloji Modeli:
Kadro Dergisi

OKUMA PARÇASI

NEJDET GÖK&MEHMET KUTLU 267
Hilal ve Ay-Yıldız Motifi Sembol ve
İdeolojik Kullanım

SEFA KAPLAN 288
Barzani Ailesi, Akademik Ahlâk ve
Kürt Yahudiler



TAKDİM I



"Filiki Eterya'nın amblemlerinden biri. Soldaki flamada: "i eleftheria" (ya hürriyet) ifadesinin kısaltması "i e l"; sağdaki flamada: "i thanatos" (ya ölüm) ifadesinin kısaltması "i th t" harfleri görülmektedir"

(Benaki Müzesi, Tarihî arşivler Bölümü- Filiki Eterya Belgeleri)

HELENİZM, MEGALİ İDEA VE TÜRKİYE

Halil İnalcık

HELENİZM VE ORTODOKS KİLİSESİ

Modern Avrupa'yı öteki bütün geleneksel medeniyetlerden ayıran ve ona bugüne kadar dünyada üstün bir egemenlik sağlayan fikrî hareket *hümanizma* ile başlar. Hümanizma, yeryüzünde insana, kâinat ve hayat sırlarına insan aklıyla yaklaşıma, rasyonalizme öncelik veren XV. yüzyıl İtalyası'nda doğmuştur. Hareketin ilham kaynağı *Helenizm*; yani düşüncede sanatta ve yaşamda antik Yunan kültürü ve onun değerler sistemini benimseme olmuştur. Skolastik Aristo felsefesi, Bologna'da Ibn Ruşd'un tefsiriyle okutulurken, Floransa'da *Academia Platonica* ile Platon felsefesi ve hümanizma, İkinci Atina şöhretine erişen bu şehirde gelişiyordu. Antik Hellas, Avrupa'nın *Urkutur*'u gibi algılanıyor[1] ve Batı medeniyetinin üstünlüğü için bir kanıt olarak ileri sürülüyor. Helenizm, Bizans'ın son asrında, İstanbul'da antik dile ve düşünceye yönelik fikir hareketiyle ortaya çıkmış, İtalya'da başlangıçta ilk hümanistler Grek bilginlerinin öğrencisi olmuştur.

---

[1] Konstantinos Tsoukalas, "Between East and West, The Meaning of the Mediterranean in Modern Greece and Possibly Elsewhere as Well", *Mediterranean Historical Review*, vol. 17 (2 December, 2002), 32-46; H. Psomiades (yay.) *Greece, The New Europe and the Changing International Order*, New York 1993.

Modern Avrupa'da aydın kimliği, *Hellen* geleneğiyle övünür olmuştur. Şair Shelly (1792-1822), "biz hepimiz Yunanlılarız" diye övünüyor; Lord Byron (1788-1824), "Hellas"ta Türkler'e karşı "Helenler'in" bağımsızlık savaşında can veriyordu. Onlar gibi Avrupa'da yerleşmiş Rum *intelligentsia*'sı antik Helenizm idealiyle coşarken, lâik ve özgürlükçü Helenizm fedaîleri "*Graeki*" ile Mora'da Türklere karşı Ortodoks papazlar ve Kleftler'le beraber ayaklanan Rum köylüsü, "Romioi" arasında hiçbir fikrî bağ yoktu.

Yunan Devleti kurulduktan (1830) yarım yüzyıl sonra 1880'lerde yazılan tarihlerde, Yunan tarihi antik Hellas'tan beri süregelmiş bir tarih olarak tek çizgide sergileniyor; Ortodoks Bizans, Helenler'in kesintisiz tarihinde yer alıyor, beş yüzyıllık Osmanlı dönemi ise anormal bir kesintiden ibaret sayılıyordu.[2] Türkiye Cumhuriyeti'nde Türk tarihini yedi bin yıl önce Orta Asya'da insanlığın ilk medeniyetine bağlayan tarih tezi gibi, Yunan tarih tezi de Ortodoks Kilisesi'ne bağlı sıradan Yunanlı için bir şey ifade etmiyor ve modern Yunan toplumunda keskin bir andlaşmazlık ve ayrılığın temel nedeni oluyor. "Modern Yunan kültürü", iddiaya göre "'Batı''yla 'Doğu' arasında çözümü olmayan bir gerilimin içinde kıvranmaktadır Helenizm, 'Batı'nın sembolik bir ifadesi gibi algılanıyor"[3]

Batılılaşma anlamında Helenizm karşısında, halk arasında her yerde hazır ve nâzır Ortodoks Kilisesi Bizans geleneğini canlı tutmaktadır. Yunanlı'ya göre İstanbul'daki Patrik, bu geleneğin kaybolmayan timsalidir.[4] Kilise tarihini yazan Yunanlı tarihçilere göre, Osmanlı idaresinde dahi Yunan milleti Patrik'in idaresinde yalnız dinî geleneği değil, aynı zamanda bağımsız millet varlığını temsil etmiştir. Bu tarihçilere göre Rum milleti hiçbir zaman bağımsızlığını kaybetmemiştir.[5] Bu iddia, aşağıda anlatılacağı üzere doğru değildir; fakat Rum toplumunda kilisenin "Rum milleti" üzerinde daima tam otorite sahibi olduğu iddiasını ispat için üzerinde durulmuştur. Bugün de Ortodoks Kilisesi'nin nüfuzu, sıradan Rum halkı üzerinde Batıcı "helenistlerden" daha güçlüdür. Bizans kilise geleneğiyle Batıcı kozmopolit Helenizm (modernite) arasındaki karşıtlığı gidermek, "ikiliğe çözüm bulmak" için, Tsoukalas'a göre[6] "Helleno-Christianity" görüşü ortaya atıldı (Türkiye'de *Türk-İslâm Sentezi* gibi). Fakat

---

[2] Tsoukalas.
[3] Tsoukalas, 37
[4] Ibid., 40.
[5] Özellikle N. J. Pentazopoulos, *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Selânik 1967, 7-10, 19, 23, 86.
[6] Ibid., 41-42.

yine de, Yunanistan'da ve Kıbrıs'ta kilise, Rum kimliğini temsil eden, siyaset üzerinde ziyadesiyle etkin bir güçtür.

İSTANBUL ORTODOKS PATRİKİ'NİN İDDİALARI

Günümüzde Patrik Bartholomeos, kilisenin "ekümenik" (evrensel) bağımsız karakteri üzerinde konuşurken, Osmanlı döneminde dahi bunun "XIV. yüzyıldan beri kesintisiz devam" ettiği iddiasındadır. Kuşkusuz yakın bir zamanda yapılmış bir Rum *ikon*'unda, Fâtih Sultan Mehmed, Patrik hazretlerine evrensel egemenliğini tanıyan belgeyi takdim ediyor.[7] Sayın Patrik Bartholomeos, dünyada 80 kadar Ortodoks metropolit ve başpeskopos bulunduğunu, bunların "Osmanlı devrinde olduğu gibi" İstanbul'da Kutsal Meclis'te (*Saint Synode*)'da toplanması gerektiğini, Patrik'in onlar tarafından seçilmesini savunuyor (dünyadaki Ortodoks ruhbanı Heybeliada Ruhban mektebi yetiştirmiştir). Tarihî gerçeklere bakalım: Osmanlı İmparatorluğu döneminde İstanbul ve Balkanlar'da milyonlarca Ortodoks tebaası olan Padişah, sırf dinî işlerde (izdivaç, miras vb.) Patrik'i cemaatin *dinî reisi* olarak tanıyan bir tayin beratı veriyordu. Patrik'i, metropolitlerden kurulu Ruhanî meclis seçiyor, fakat seçilen Patrik'in cemaat üzerinde otoritesi ancak devletin, Padişah'ın beratıyla hukukî bir zorunluluk kazanıyordu. Berattaki ifadeyi aynen okuyalım: "Nişan-i hümâyûn ....hükmü oldur ki, dârende-i misâl-i şerîf Simeyon'u mahrûsa-i İstanbul'da Badriyarh nasb edüp"[8] Bundan sonra sultanın tayin beratı, *yalnız* Osmanlı ülkesinde Patrik'e tâbi yerleri sayıyor, buralardaki metropolit ve peskoposların "azli ve nasbı bunun elinde ola" diyor. Şunu belirtelim ki, beratta kiliselere ve manastırlara ait toprak ve emlâke kimsenin karışmaması, ölen bir papazın mirasından beş bin akçadan yukarı kısmının padişah hazinesine teslim edilmesi emrediliyor; izdivaç ve miras işlerinde Patrik'in yetkisi teyit ediliyor; Patrik'e ait vergilerin toplanmasında hükmü Osmanlı makamlarının vermesiyle yardım etmesine işaret ediliyor. Üçüncü kişilere hitap eden berat, Patrik'e itaat edilmesini emrediyor. Patrik hazineye yılda 2000 altın "pişkeş" öderdi, bu parayı

---

[7] Bkz *Aksiyon*, 459 (22 Eylül 2003), 30-31. Ruhban okulunun yeniden açılması davası AB için Kopenhag Kriterleri'ne bağlanıyor. Bu yerine getirilmezse, Türkiye Avrupa Birliği'ne giremez deniyor (aynı yer).

[8] H. 888/M. 1483 tarihli berat, yayımlayan E. A. Zachariadou, *Ten Documents Concerning the Great Church* (1483-1567) Atina 1996, 160. Osmanlı devrinde Patriklik üzerinde bkz. H. İnalcık "Ottoman Archival Materials on Millets", *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, yay. B. Braude ve B. Lewis, I, New York 1982, 437-449; özellikle H. İnalcık, "The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans", *Essays in Ottoman History*, İstanbul: Eren 1998, 195-223; M. Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, İstanbul 2004, 91-244; M. Çelik, *Fener Patrikhanesi'nin Ökümeniklik İddiasının Tarihî Seyri* (325-1453), İzmir 2000.

artırıp patriklik için rekabet edenler eksik olmadığı için "artık veren kimseye verilmeye" diye tayin edilen Patrik'e beratta ayrıca güvence verilmiştir.

Patrik'in otoritesi yalnız Osmanlı ülkesindeki kilise ve manastırlara şâmildi; Patrik'i seçen metropolitler, Osmanlı ülkesinde hizmet görenlerden ibaretti. Beratta onlar sayılmıştır. Osmanlı merkeziyetçi idaresi, Balkanlar'da Sırp-Bulgar döneminden kalan patriklikleri lağvedip İstanbul Patriki'ne bağlamıştı.

Patrik Bartholomeos *Aksiyon*'a verdiği söyleşide "Türkiye devletinin dünyada prestijine" yardım eder kaydıyla, Türkiye üye olmadan önce *ekümeniklik* ve Ruhban Mektebinin tanınması gerektiği üzerinde durmakta, yoksa AB'ye katılamazsınız, ihtarını yapmakta!

Sayın Bartholomeos, Patrikliğin evrenselliğini ispat konusunda devlet başkanlarının kendisini ziyaretlerini zikreder. ABD'de, sistemli Türkiye aleyhtarı bir Rum diasporası olduğu herkesin malûmudur. ABD seçimlerinde başkan adayı, Rum ve Ermeni azınlık oylarını çekmek için mutlaka Türkler ve Türkiye aleyhinde görünme gereğini duyar. İstanbul'a gelen eski ve yeni ABD başkanları Patrik'i ziyarette kusur etmezler. Amerika'daki Rum peskoposları Patrik seçilmek ve bunu Türkiye'ye tanıtmak isterler. Sayın Bartholomeos'a göre neden Türkiye dışındaki peskoposlardan Patrik seçilmesin! Sayın Patrik'in beyanları üzere "şimdi yepyeni bir süreç var, AB kapısındaki (!) Türkiye'nin Kopenhag kriterleri çerçevesinde" Patrikliğin istekleri "mutlaka" yerine getirilmelidir.[9] Karara varmak için bu yazıda, tarih perspektivinde Türk-Yunan ilişkilerinin iki yüz

[9] Batı devletleri vatandaşı olan Ermeni ve Yunan-Rum diasporası ve son on beş yıl içinde dışardaki Kürtler, Türkiye Cumhuriyeti aleyhine şiddetli bir kampanya başlatmışlardır. Yalnız ABD'de sekseni aşkın Ermeni vardır, bir dernek üniversitelerde Ermeni kültür konferansı adı altında sistemli propaganda yapmaktadır (Chicago Üniversitesi'nde hemen hemen her yıl Ermeni Kültür tarihi adı altında yapılan toplantılardan birinde bir Ermeni şu sözleri haykırdı: "İki bin yıl sonra Yahudiler bu büyük devlet (ABD) sayesinde devletlerini ihya ettiler, ABD Ermeniler'in büyük Ermenistanı'nı ne zaman ihya edecektir)" Türkiye'nin sınırdaş devletleri, Yunanistan ve Ermenistan. Türkiye'ye karşı gizli açık haklar iddia etmektedirler. Ermeni diasporasının sistemli çalışma ve baskıları sonucu ABD'de birçok eyalet, Fransa ve başka Batı devletleri, Ermeni diasporasının iddialarını Millet meclislerinde coşkuyla tasdik etmekte, kamuoyunu yanıltmaktadırlar. Yanıltıcı propagandanın başarı nedenleri: Batı dostu, demokratik Lâik Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı İmparatorluğu'nun devamı sayılması; ikincisi, bu devletlerde siyasî partilerin, azınlık oylarının önemi dolayısıyla diasporaların davalarını benimsemesi; üçüncü olarak, Büyük Devletler, Türkiye Cumhuriyeti'yle ilişkilerinde bu gibi iddiaları bir diplomatik araç olarak kullanma eğilimindedirler. Çünkü güçlü bir Türkiye, bu devletlerin Ordadoğu'daki oyunlarını bozabilir, onu zayıf ve bağımlı tutmak gerekmektedir. Tarihçilerin bu iddialar karşısında gerçekleri ortaya çıkarması, yoğun propaganda karşısında hiçbir etki yapmamaktadır. 2004 yılında Avrupa Parlemento üyeleri ve sorumlu AB otoriteleri, maalesef bu propaganda malzemesini kullanmışlardır.

yıllık panoromasını ve Haçlı veya "Helenist" Batı'nın bu ilişkilerde nasıl bir rol oynadığını bir tarihçi olarak Türk kamuoyunun gözü önüne sermeyi bir ödev biliyorum.

KIBRIS VE EGE SORUNLARI'NIN TARİHÎ KAYNAĞI: *MEGALİ İDEA*

Bugün Yunanistan'la sorunlarımızı daha sağlıklı değerlendirmek için geriye, tarihe bakmak gereklidir. Osmanlı ülkesinin, Hıristiyan tebaanın bağımsız devletler kurarak parçalanması süreci, 1821 Yunan isyanıyla başlamıştır. Yunan gizli devrim örgütü *Filiki Etheria* başkanı *Aleksandr İpsilanti*, Rusya himayesinde 1821'de Boğdan'da isyan bayrağını kaldırdı (6 Mart 1821). Patrik, Bizans'ı ihya için kurulan *Filiki Etheria* (sonradan *Ethniki Etheria*) Cemiyeti'ne, gizlice üye olmuştu. Cemiyetin programında *Megali İdea*'ya göre, Mora, Orta-Yunanistan, Tesalya, Trakya, Batı Anadolu, Ege Adaları, Girit, Kıbrıs, Pontos; İstanbul merkez olarak ihya edilecek Grek İmparatorluğu'na dahil ediliyordu. 1830'da Londra'da toplanan konferansta ilân edilen (3 Şubat 1830) küçük Yunanistan devleti, o zaman Mora, Attik yarımadası ve Kiklat adalarını sınırları için alıyordu. Yunanistan, bu çekirdekten adım adım ilerleyip 1912'de Meriç nehrine kadar genişleyecek, nihâyet 15 Mayıs 1919'da galip Avrupa devletlerinin donanmaları himayesinde İzmir'de Anadolu'ya ayak basacaktır. İpsilanti ayaklanması bastırıldı, fakat İspilanti'nin kardeşi Dimitri, Mora'da kilisenin öncülüğüyle halkı ayaklandırdı (6 Nisan 1821). İsyan, Ege adalarına yayıldı. Âsiler, Mora'da bir meclis kurup bağımsızlık ilân ettiler (1 Ocak 1822). Mısır valisi Mehmed Ali Paşa kuvvetleriyle işbirliği yapan Osmanlı ordusu, sonunda isyanı bastırdı (Misolongi ve Atina'nın teslimi 1827). O zaman Rusya doğrudan harekete geçti; İngiltere ve Fransa'yla anlaşarak özerk bir Yunan devleti için ortak karara vardılar ve bu karar Osmanlı hükümetine bildirildi. Osmanlı hükümetinin reddetmesi üzerine büyük devletler (Rusya, İngiltere, Fransa) kendi aralarında bu kez bağımsız bir Yunan devletinin kurulması üzerinde bir protokol imzalayarak (4 Nisan 1826) Bâbıâlî'ye bildirdiler. Bağımsız hiçbir devletin kabul edemeyeceği böyle bir notayı, Osmanlı hükümeti, tabiî reddetti. Beklenmedik bir şey oldu: Müttefiklerin donanması haince bir saldırıyla Navarin'de Osmanlı donanmasını yakıp yok etti (20 Ekim 1827). Durumu fırsat bilen Rusya savaş ilân etti (14 Nisan 1828). Savaş (1828-1829) sonunda Edirne Andlaşması'yla (14 Eylül 1829) Bâbıâlî, bağımsız bir Yunanistan için Büyük Devletler'in (Rusya, İngiltere, Fransa) Londra'da kararlaştırdıkları protokolu kabul etmek zorunda kaldı. 1832'de Büyük Devletler, Yunanistan sınırlarını kuzeyde Arta-Volo çizgisine kadar

genişlettiler. Kiklat Adaları ve Agirboz'un bu devlete verilmesiyle Türkiye için ilk kez Ege sorunu ortaya çıkmış oldu. Hıristiyan olsun, helenist olsun Avrupa'daki kamuoyu, Yunan davasına coşkulu destek veriyordu. Osmanlı (Türkiye) için yeni ve uzun bir tarihî bunalım dönemi açılmıştı. Bunalım bugün de son bulmuş değildir, belki koşullar Türkiye için gittikçe daha da kötüleşmiştir (Yağmadan Fransa da payını aldı ve Navarin'den sonra donanmasız kalan Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçasını, Cezayir'i işgal etti: 14 Haziran 1830. Osmanlı devleti 1847'ye kadar bu işgali tanımamıştır. Osmanlı hükümetinin ABD'yle ilk yakınlaşması da tam bu tarihte gerçekleşti, bir andlaşma imzalandı (7 Mayıs 1830).

Yunanlılar, "mikro-asyatik (Anadolu) felâketinden" sonra da bugüne kadar, tarihî Grek İmparatorluğu'nu ihya hayalinden vazgeçmemişlerdir. *Megali İdea*, duruma göre değişik taktikler kullanılsa da, Helenizm'in değişmez hedefidir.[10] Her Yunanlı'nın yüreğinde bir gün İstanbul ve İzmir'de Yunan bayrağını görmek hayali yatar. Tarihte Yunanlılar, Türkler'e karşı daima Hıristiyan Avrupa'nın desteğine güvenmişlerdir. 1352'de Türkler Avrupa'ya ayak bastığı tarihten itibaren Bizans Devleti, Roma Papası'yla ilişki kurarak Osmanlı'ya karşı Avrupa'dan bir haçlı ordusunu harekete geçirmek için hertürlü çabayı harcamıştır.[11] 1359'da Bizans-Papalık donanmasının Lapseki çıkarması, Osmanlı'ya karşı ilk Haçlı saldırısıdır. O zaman amaç, Boğaz'ın Avrupa yakasında yerleşmiş bulunan Türkler'i Anadolu'ya geri sürmekti (Gelibolu karşısında Lapseki, Türkler'in Rumeli'ye göçünün son geçiş iskelesiydi).

Girit ve Kıbrıs: Saldırgan Helenizm ve Avrupa

Girit'in ve Ege Adaları'nın Yunan devleti tarafından işgali süreci, bugün karşılaştığımız Kıbrıs ve Ege sorunu için aydınlatıcı veriler sağlamaktadır. Girit'in ilhakı, Büyük Yunanistan planında önemli bir aşamaydı. Dışarıdan komiteciler sokarak halkı isyana kışkırtma yöntemi, Girit'te 1839'dan başlayarak bir sıra isyan hareketlerinde uygulandı. Ada'da yerli halk arasında Müslümanlar önemli bir sayıdaydılar. Yunanistan; İngiltere, Fransa ve Rusya'ya bir memorandum vererek Girit'le *Enosis*, "birleşme" talebinde bulundu (10 Ağustos 1839); aynı zamanda Osmanlı idaresinde bulunan Tesalya, Makedonya ve Epir'e komiteciler, sözde öğretmen papazlar göndererek, kargaşa çıkarmaya başladı. 1853-1856 Kırım Savaşı sırasında Osmanlı Devleti Rusya'ya karşı Fransa ve İngiltere'nin müttefiki olduğu hâlde Yunanistan savaş açmak tehdidinde bulundu. Girit'te

[10] R. Clogg, *The Struggle for Greek Independence* Londra 1973; *Modern Greek Nationalism and Nationality*, yay. M. Blinkhorn ve T. Veremis, Atina 1990.

[11] Bkz. K. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, I-IV, Philadelphia, 1976-1984.

kışkırtmalar sonucu, 1866'da büyük bir ayaklanma oldu; Girit Rumları aralarında bir hükümet kurup *Enosis*'i, Yunanistan'la birleştiklerini ilân ettiler. 1868'de Osmanlı devleti, ciddi önlemler alma gereğini anladı; Girit'te kargaşayı önlemek üzere Yunan hükümetine, kışkırtmaya son vermesi için bir nota verdi; notanın reddi üzerine ilişkiler kesildi. Bir savaş çıkmasını istemeyen Büyük Devletler müdahele etme gereğini anladılar. 1869 Paris Konferansı'nda, Yunan çetelerinin faaliyetine son verilmesi ve silah gönderilmesinin yasaklanması kabul edildi. Böylece, bir Osmanlı-Yunan savaşı önlenmiş oldu. Yunanistan, 1875-1878'de Balkanlarda ortaya çıkan isyanlardan ve Osmanlı-Rus Savaşı'ndan yararlanmak istedi. Savaşa son veren Berlin Kongresi (1878), Balkanlar'da Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması sürecinde başlıca dönüm noktası olmuştur.

Berlin Kongresi tartışmaları devam ederken, İngiltere hükümeti "gelecekte Osmanlı Asyası'na Rusya tarafından yönelebilecek bir saldırıyı önlemek" için garanti verme karşılığında Kıbrıs'ın teslimini istedi; tehdit ve baskıyla bunu Osmanlı hükümetine kabul ettirdi. Yapılan andlaşmada Osmanlı Devleti, bu arada Doğu-Anadolu'da Hıristiyanlar (Ermeniler) için islâhat yapmayı kabul ediyordu. Bu son maddeyle İngiltere, Türkiye'nin başına bir de Ermeni Sorunu'nu çıkaracaktır. Andlaşmada, Doğu-Anadolu topraklarının Ruslarca boşaltılması hâlinde, İngilizler'in Kıbrıs'ı boşaltması koşulu eklendi ve Ada üzerinde Osmanlı egemenliğinin devam ettiği hakkında İngiltere'den bir "senet" alındı. Fakat İngiltere adadan çekilmedi ve I. Dünya Savaşı patlak verip Osmanlı Devleti'yle savaş durumuna gelince İngiltere, Kıbrıs üzerinde egemenliğini ilân etti. İngilizler, Kıbrıs'ı, daha sonra Mısır'ı (1882) haksız yere işgal ettikten sonra Osmanlı'yı destekleme politikasını terk edecek ve Osmanlı Devleti'ni ortadan kaldırmak için elinden gelen her şeyi yapacaktır.

Osmanlı Devleti'nin güç durumundan yararlanmayı temel siyaseti yapan Yunanistan, Berlin Kongresi görüşmeleri sırasında resmen; Epir, Teselya ve Girit'in kendisine bırakılmasını istedi. Girit'te yeniden isyan çıkartarak *Enosis*'i gerçekleştirmeyi denedi. Girit Adası'nın Yunanistan'a ilhakı, görüşmelerde gündeme geldi. Nihâyet, Ada'nın 1868'de kabul edilen özerklik durumunun güçlendirilmesi kabul edilerek, Osmanlı egemenliği daha da zayıflatıldı: Girit, 49 Hıristiyan 31 Müslüman'dan kurulu bir meclisin idaresi altına konacak, Türkçe ve Rumca resmî dil olacaktı. Andlaşmada ayrıca, Osmanlı-Yunan sınırında Yunanistan lehine değişiklik öngören bir madde kabul edildi. Osmanlı hukûmetiyle isyancı Rumlar arasında Halepa'da bir andlaşma imzalandı (20 Kasım 1878). Girit Rumları'nın ve Yunanistan'ın daima asıl amacı *Enosis*'ti. Yunanistan, Berlin Kongresi'nde vaat edilen sınır değişikliği maddesini gerçekleştirmek için

harekete geçti. Osmanlı hükümeti direnince Yunan hükümeti, Avrupa Büyük Devletleri'ne başvurdu. Büyük Devletler'in baskısı sonucu Osmanlı hükümeti Epir'in güneyini Yunanistan'a bırakmak zorunda kaldı. Bütün sorunun aslı şudur: Yunanlılar, hem Girit'te hem de başka bölgelerde Müslüman halkın varlığını görmezden geliyor; tarihi geriye çevirmek istiyordu. Bugün Kıbrıs'ta da aynı sorun karşısındayız. Papadopoulos'un uzlaşmaz tutumunun asıl nedeni budur.

Yunanistan, Güney Makedonya'nın ilhakı için orada da kargaşa çıkarmakta gecikmedi. Girit'i ilhak etmek için, 1885'te patlak veren Bulgaristan bunalımından yararlanmak istedi (Bulgar Prensliği nüfusun büyük bölümü Müslüman Türkler'den oluşan *Rumeli-i Şarkî Vilâyetini* işgal ve ilhak etmişti). Ada Hıristiyanları, 1888'de yeniden ayaklandılar ve Müslüman halka saldırmaya başladılar. Osmanlı hükümeti Müslümanları korumak üzere asker göndermek zorunda kaldı; isyanı bastırdı.

1895'te Girit Rumları yeniden ayaklandılar. Bu kez Ada'daki Rumlar'la Müslümanlar arasında çarpışmalar başladı. Büyük devletler, bir Osmanlı-Yunan savaşını önlemeye çalıştılarsa da, başarılı olamadılar. Adaya Osmanlı askerinin gönderilmesine karşı çıktılar, öte yandan Yunanistan, adayı ilhak için askerî hazırlıklara başladı ve 10 Şubat 1897'de bir Yunan birliği Hanya yakınlarında karaya çıktı. Girit'in Yunanistan'a ilhakı ilân edildi. Büyük Devletler, Girit'e bir donanma göndererek *Enosis*'i önlediler, adayı işgal ettiler. Bu sefer Yunanistan, Makedonya'ya çeteler göndererek savaşı kaçınılmaz hâle getirdi. Zira, Yunan hükümeti, ne olursa olsun, Avrupa'nın kendilerini bırakmayacağından emindi. Osmanlı hükümeti nihâyet 17 Nisan, 1897'de Yunanistan'a savaş ilân etmek zorunda kaldı.

O zaman Bâbıâlî için uluslararası durum elverişliydi: Büyük devletler doğudaki bunalımın bir genel savaşa dönüşmesinden kaygılanarak savaşa karşıydılar; öbür Balkan devletleri, Bulgaristan ve Sırbistan, Yunanistan'ın Makedonya'da genişleme girişimlerinden rahatsızdılar. Osmanlı ordusu, Dömeke'de Yunan ordusuna karşı ezici bir zafer kazandı (15-17 Mayıs 1897), Atina tehdit altındaydı. Yunanistan, ancak Büyük Devletler'in himayesinde bu güç durumdan kurtulacaktır. Büyük Devletler ateşkes için Bâbıâlî'ye baskı yaptılar. Rusya, harp tehdidinde bulundu. Büyük Devletler'in de katılımıyla İstanbul'da yapılan barış konferansı akebinde, Osmanlı-Yunan barış andlaşması imzalandı. Bu andlaşmasıyla galip Osmanlı Devleti Tesalya'nın tamamını Yunanistan'a veriyordu. Yunanistan, daima Avrupa'nın himayesine güvenerek saldırı politikasını sürdürecektir (O zaman Fransa'da gazeteler Yunanistan için *enfant gâté, şımarık çocuk* deyimini kullanmaya başladılar; Yunanistan ve Kıbrıs'ı benimseyen Av-

rupa Birliği, bugün de aynı rolü sürdürmüyor mu?). Büyük devletler, nihâyet Girit'i özerk ilân ettiler ve Türk askerinin çekilmesini istediler. Himayesiz kalan Müslüman halk, İngiliz işgal kuvvetleri ve Rumlar'a karşı ayaklandı (1898). İngiltere ve ortakları, Osmanlı askerini ve memurlarını zor kullanarak ada dışına attılar. Yunan prensi Yorgi'yi Ada'ya vali yaptılar. Böylece Girit, Büyük Devletler'in müdahalesiyle Yunanistan'la *Enosis*'e çok yaklaştı. Müslümanlar Ada'dan kitle hâlinde göçe başladı.

Bu aşamada Almanya'nın Avrupa'da üstün bir devlet olarak yükselişi dolayısıyla uluslararası ilişkilerde temelli değişiklikler görüldü. Almanya, Balkan işlerinde anahtar devlet durumuna geldi (1881 Üç İmparator İttifakı). Almanya ve Avusturya bloku, Girit sorununda Osmanlı'yı destekleme politikasını seçtiler. Yunanistan, *Enosis* için birtakım girişimlerde bulunmayı sürdürdü. 1899'da bir Girit Anayasası ve Ada'nın kendi bayrağı kabul edildi; böylece Girit, sözde Osmanlı egemenliği altında olmakla beraber, *gerçekte bağımsız bir devletçik* hâline geldi. 1901'de Yunanistan'ın kendi başına *Enosis*'i gerçekleştirme girişimini Büyük Devletler önlediler. 1908'te İstanbul'da Meşrutiyet ilân edilince, Girit Meclisi, Yunanistan'la birleşme kararı aldı. Büyük Devletler, Ada'daki askerlerini geri çektiler. Ancak Müslüman halkın soykırımına kurban gitmesini önlemek üzere bazı önlemler alındı. I. Dünya Savaşı'nda, 1915'te İngiltere ve Fransa, Yunanistan'ı ittifaka sokmak için, *Megali İdea* hedeflerinden biri olan Batı Anadolu'yu önerdiler. İtilâf Devletleri'nin 1915 Mart Çanakkale bozgunu üzerine İngiltere, Yunanistan'ı savaşa katılmaya ikna etmek için Kıbrıs'ı vaat etti (I. Dünya Savaşı çıkınca İngiltere, Kıbrıs'ı resmen ilhak ettiğini ilân etmişti). Büyük Yunanistan hayalinin nihâyet gerçekleşeceğine inanan Başbakan Giritli Eleutherios Venizelos, Yunanistan'ı müttefikler yanında savaşa soktu (26 Haziran 1917). Dünya Savaşı sonlarında imzalanan Neuilly Barış Andlaşması'yla (27 Kasım 1919) Yunanistan, Bulgaristan'dan, Türkler'in çoğunluk oluşturduğu Gümülcine-Dedeağaç bölgesini alarak Meriç nehrine dayandı. Yunan askeri, İtilâf Devletleri kuvvetleriyle birlikte İstanbul'a girdi.[12] Sèvres Andlaşması (10 Ağustos 1920), İzmir ve Ege bölgesiyle, Ege adaları, Doğu-Trakya'yı Yunanistan'a veriyor, Kıbrıs'ın İngiltere egemenliğine bırakılmasını onaylıyordu. *Megali İdea* hemen hemen gerçekleşmek üzereydi.

Yunanistan, Türkiye Bağımsızlık Savaşı ve Lausanne Andlaşmasında (24 Temmuz 1923) kaybettiği tüm alanlarda, yani Kıbrıs'ta, Ege'de XIX. Yüzyıl boyunca olduğu gibi, bugün de saldırı hâlindedir. AB içinde, Av-

[12] Nur Bilge Criss, *İstanbul Under Allied Occupation 1918-1923*, Brill, 1990.

rupa himayesinde (Maastricht garantileri Yunanlılar arasında bayram gibi kutlanmıştır) Yunanistan, Ege'de Kardak kayalıklarında pervasızca Türkiye'ye meydan okuma cesaretini bulmaktadır.

EGE SORUNU

Osmanlı-İtalya Savaşı sırasında (1911-1912) deniz üstünlüğüne sahip İtalya, *Oniki Ada*'yı işgal etti (23 Nisan-17 Mayıs 1912) (14. yüzyılda Rodos, Oniki Ada ve Meis, Papalık'a bağlı Saint-Jean Şövalyeleri Tarikatı'nın idaresi altına girdi. Osmanlılar, 1522'de Rodos ve Oniki Ada ve Meis'i, 1566'da Sakız'ı ülkeye kattılar). Rusya'nın çabaları ve himayesi sonucu, Balkan Devletleri'nin (Sırbistan, Bulgaristan ve Yunanistan) Osmanlı'ya karşı birleşmeleri ve savaş açmaları (7 Ekim 1912) üzerine, Bâbıâlî İtalya'yla barış yapmak zorunda kaldı (18 Ekim 1912): Trablusgarp, İtalya'ya bırakıldı. Andlaşma gereğince Oniki Ada Osmanlı'ya geri verilecekti.

O zaman Osmanlı, Yunanistan'la harp hâlinde idi. Hükümet, Oniki Ada'nın Yunanistan tarafından işgalini önlemek için, geçici olarak İtalya elinde kalmasına razı oldu. Balkan Savaşı (17 Ekim 1912-3 Aralık 1912) sonunda Osmanlı, milyonlarca Türk-Müslüman halkın oturduğu[13] tüm Rumeli'yi kaybetti. Yunanistan, Selânik'i işgal etti; donanması Ege Denizi'nde üstünlük sağladı. Londra Konferansı (30 Mayıs 1913); Selânik, Güney Makedonya ve Girit'i Yunanistan'a verdi. Yunanlılar, Ege Adaları üzerinde, iddialarından vazgeçmediler. Balkanlı müttefikler arasında savaş başlayınca (Haziran 1913), Osmanlı'nın Midye-Enez hattı ötesinde askerî harekâta girişmesine Büyük Devletler izin vermediler. Bâbıâlî, Anadolu kıyılarının hemen yakınında Midilli ve Sakız gibi adaların Yunanistan'a bırakılmasına karşı olduğunu resmen bildirdi (Aralık 1913). Büyük Devletler buna olumsuz yanıt verdiler ve Londra'da bir araya gelen Büyükelçiler Konferansı, Meis dışında Oniki Ada'yı İtalya'ya, İmroz (Gökçeada) ve Bozcaada dışında Ege adalarının tamamını Yunanistan'a verdi (14 Şubat 1914). Osmanlı hükümetinin protestosu bir sonuç vermedi. 1. Dünya Savaşı arefesinde yapılan gizli andlaşmalarda İtalya'nın Oniki Ada üzerinde tam egemenliği onaylandı (26 Nisan 1915). Ancak, II. Dünya Savaşı'nda İtalya'nın yenilgisi üzerine Oniki Ada (*Dodecanese*) Yunanistan'a verilecektir (31 Mart 1946). Böylece, *Megali İdea* önemli bir aşamasını gerçekleştirmiş, yeniden Anadolu kıyılarına dayanmıştır.

Yukarıda özetlediğimiz tarihçe, Yunanistan Devleti'nin kuruluşundan (1830) 1946'da Oniki Ada'nın işgaline kadar, daima Avrupa'nın deste-

[13] K. Karpat, *Ottoman Population: Demographic and Social Characteristics*, Madison 1985.

ğiyle adım adım nasıl genişlediğini göstermiştir. Lausanne Andlaşması karşısında taahhütlerini birer birer çiğnediği hâlde, Bâbıâlî hükümetleri gibi, Cumhuriyet hükümetleri de karşı önlemler alma imkânından kendini yoksun görmüştür. Yunanistan'ın "Lausanne ihlâlleri", Baskın Oran tarafından 1995 tarihine kadar ayrıntılı olarak işlenmiştir.[14] Türkiye'yi birkaç kez savaşın kenarına getiren, Ege Adaları'nın ve Kıbrıs'ın antlaşmalarla saptanan statüsü üzerindeki ihlâlleri, Yunanistan'ın AB cephesine katılmasından sonra Türkiye için son derece nâzik, hayatî bir nitelik kazanmıştır. Özellikle, İstanbul ve Batı Anadolu için hayatî bir ihlâl, Limni, Semadirek, Midilli, Sakız, Sisam ve Nikarya adalarının askerîleştirilmesi ve silahlandırılmasıdır. Yunanistan, bu ihlâllerin, Türkiye'nin 1974'te Ege Ordusu'nun (4. Ordu) konuşlandırmış olmasına karşı bir önlem olduğunu ileri sürmektedir. Fakat, daha 1952'de Leros Adası'nda, askerî amaçla kullanmaya elverişli bir hava alanı kurulduğu unutulmaktadır. Prof. Oran'a göre, Limni ve Semadirek adalarının 1937'den beri askerî yönetim altına konmasına Türkiye, "dostluk ve diyalog" diplomasisi hatırına itiraz etmemiştir, etmemektedir.

Ege'de Yunan ihlâlleri, "Lozan'dan sonra uluslararası gelişmelerin Yunanistan lehine işlemesinden kaynaklanmaktadır"[15] Özellikle, "Yunanistan, AB'nin parçasıdır ve kendisiyle çarpışacak bir Türkiye'nin aynı zamanda AB'yle çatışacağının farkındadır"[16]

Türkiye'nin Batıyla ilişkileri yoğun olduğu hâlde Yunanistan'ın Doğu'yla ilişkileri buna bakarak çok daha sınırlıdır. Bu yüzden, Ege Denizi'nde uluslararası sular, Türkiye'nin Akdeniz memleketleriyle ilişkileri için hayatî önem taşır. Ege'de 1500 ada Yunanistan sınırları içindedir ve bunlardan, üstünde insan yaşayan adaların karasuyu hakkı vardır. Kardak bunalımında ortaya çıktığı gibi, Yunanistan, Türk kıyılarına yakın yerlerde egemenlik iddiasıyla Ege'de kontrol sahasını biteviye genişletme peşindedir. Son olarak nüfussuz adacıkları, Avrupalı yabancılar dahil halkın gelip yerleşmesine açmıştır; bu önlem, kuşkusuz, karasularını genişletmek için başvurulmuş yeni bir önlemdir.

Karasuları, Lausanne'da 3 mil olarak kabul edildi. 1936'da Yunanistan tek taraflı olarak 6 mile çıkardı. "Dost" Türkiye itiraz etmedi. Bu değişiklik sonucu, Yunanistan'ın Ege'de payı % 35'e çıktı, 1947'de Oniki Ada'nın ilhakıyla bu ölçü % 47'ye erişti. Ege'de Türk karasularıysa an-

[14] Baskın Oran, *Türk-Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu*, Stratejik Araştırma ve Etüdler Millî Komitesi, (SAEMK), Ankara 1991; B. Oran, *Yunanistan'ın Lozan İhlâlleri*. SAEMK, 2/99, Ankara 1999.
[15] Oran, *İhlâller*, 76.
[16] Ibid., 77.

cak 7.1'lik bir paya ulaştı.[17] 1981'de Başbakan Andreas Papandreu, Yunan karasularının 12 mile çıkarılmadan söz etti. Türkiye, Ege'yi bir Yunan gölü hâline getirecek bu iddia karşısında bunun bir "savaş nedeni" olacağını ilân etti ve 1995'te TBMM hükümete askerî müdahale yetkisi veren bir kararı kabul etti. 12 mil kabul edilirse buna denk olarak kıta sahanlığı ve hava sahası da genişler. Bunun sonucu, Yunan karasuları yüzde 72.8'e çıkacak, Türkiye, Yunan karasularını kullanmadan açık denizlere çıkamaz duruma düşecektir.

Gerçek şudur: Yunanistan, AB üyesi olarak âdeta dokunulmaz bir konumda, Türkiye'nin hayatî menfaatlerine karşı pervasızca saldırgan önlemler almakta devam etmektedir. Türkiye'de hükümetler ve politikalar değişebilir, fakat uzun vadeli jeostratejik güvenlik gerekleri değişmez. AB ve NATO üyesi Yunanistan'ın aynı zamanda Moskova'yla işbirliği içine girdiği (Andreas Papandreu'nın Rusya ziyaretleri), Rusya'nın gelişmiş silahlarını aldığı (Kıbrıs'a uzun menzilli füzeler gönderilmesi) gözden kaçmamaktadır. "Âzami" 12 mil karasuyu kuralı uluslararası hukukun tanıdığı bir esastır. Yunanistan, Türk gemilerinin "zararsız geçiş" yapabileceğini ileri sürerek Ege'de bu hakkını kullanmak istiyor. 12 mil uygulanırsa, Türkiye'nin karasuları 16.3 oranından 9.27 oranına inecektir.[18] Türkiye, 12 mil sözleşmesini imzalamamıştır. Ege denizi yarı-kapalı bir denizdir, bu sebeple Yunanistan'ın 12 mil uygulaması, Türkiye'nin açık denizlerle bağlantısını engelleyecektir. Türkiye, böyle bir tutumun açıkça saldırı anlamına geldiği kanısındadır. Düşmana karşı düşmanca davranılır. 12 mil uygulaması, *ancak başka bir devletin itirazı olmadığı takdirde* geçerli olur; benzeri durumlarda (1951 İngiltere-Norveç balıkçılık davası) Uluslararası Adalet Divanı bu görüşü benimsemiştir.[19] Yunanistan "kıta sahanlığı" konusunda da, mevcut karasuları çizgisini esas alma tezini ortaya atmakla, Türkiye'nin Ege'de petrol arama haklarını sınırlandırmak istemektedir. Yunan adalarının çizgisi, Türkiye'ye kıta sahanlığı bırakmamaktadır. Kıta ülkeleriyle adalar arasında eşitlik, uluslararası hukuk bakımından benimsenmemiştir. Türkiye'nin görüşü şudur: Ege denizi ve adaların coğrafyası özel bir durumdadır; burada ancak "hakkâniyet" prensibi uygulanabilir. Anadolu'nun Ege'de kıta sahanlığı gözardı edilemez. Sonunda, iki tarafın karasularında araştırma yapabileceği açıklanarak gerilim bir süre için ertelendi. Hava sahasına gelince, karasuları üzerindeki hava alanı, o devletin egemenliği altındadır. Yunanistan, 1931'de hava egemenlik alanını 10 mile çıkardı. Türkiye, bu tek

[17] Oran, *Hilâller*, 80.
[18] Oran, ibid., 83.
[19] Oran, ibid.

yanlı tasarrufa, 1974'te karşı çıkarak, Yunan hava sahasının karasularını, yani 6 mili aşamayacağı görüşünü ileri sürdü. Yunanistan ise, 6 mil ötesinde 10 mile kadar sahanın kendi egemenlik sahası olduğunu ileri sürmektedir. Türk uçaklarının bu münazaalı 4 mil içinde uçmaları, Yunanistan tarafından Yunan hava sahasını ihlâl biçiminde yorumlanmaktadır. İki devlet arasında defalarca bunalıma neden olan bu durum, 2003'te iki taraf arasında tekrar gündeme gelmiş, bir Türk uçağı düşürülmüş, Yunanistan şikâyetini bu kez *AB'ye götürerek Türkiye'yi "saldırgan" durumda göstererek* AB'yle karşı karşıya getirme taktiğini kullanmıştır. Son kez Kıbrıslı Rum Lider, AB kalkanı arkasına sığınıp Türkiye'ye karşı kılıç sallamak cesaretini kendinde bulmaktadır.[20]

Ege Denizi'ni kendi içdenizi hâline getirerek Türkiye'yi kuşatmak ve Akdeniz'den ayıran bir duvar kurmak için Yunanistan'ın çeşitli zamanlarda tek taraflı aldığı bu önlemler, maalesef Türk hükümetlerinin, "dostluğa riayeten" vaktinde protesto etmemesi sonucu, Türk Devleti'ni stratejik bakımdan ziyadesiyle zayıflatmıştır. Hâlen, Yunan hükümeti bu "haklarını" savunmak için tüm AB'yi arkasına alma çabasındadır ve durum Türkiye için çok tehlikeli bir aşamaya erişmiştir. Türkiye'nin AB'ye katılma girişimi, saldırıyı nötralize etmek için tek yol gibi görünür; ama müzakere tarihi almak için yapılan görüşmelerde Avrupa, Osmanlı döneminde olduğundan da daha çok, Helen yandaşlarının davalarını kendi davası gibi benimseyerek karşı çıkmaktadır.[21]

Kıbrıs

Kıbrıs davasında demografik durum son derece önemli bir konudur. Rum tarafı, Türkler'in Ada'da bir azınlık olduğu ve Kıbrıs devleti içinde bir azınlık statüsünde yer almaları iddiasındadır. Türk tarafıysa, Türkler'in Ada'da Rumlar'la aynı haklara sahip egemen bir halk olduğu görüşündedir. Kıbrıs sorununun açmazlığı, taban tabana zıt bu görüş ayrılığından kaynaklanmaktadır. Türk tezi, şu haklı tarihî gerçeklere dayanmaktadır:

1. 1570-1571'de Osmanlı Devleti Kıbrıs'ı Venedik'ten, on binlerce şehit vererek almıştır. O zaman Ada'da küçük bir azınlık oluşturan Lâtin (Fransız ve Venedikli) feodal efendiler, Rum Ortodoks kiliselerine el koymuş, topraklarını zaptetmiş, Rum ruhbanını köylere sürmüş bulunuyordu. Rum köylü, bu feodal efendilere ait arazide toprak kölesi olarak angarya çalışmak zorundaydı. Fetihten önce İstanbul Rum Patrik'i, Osmanlılar'a direnç gösterilmemesi için Rum halkına mesaj göndermiş ve

[20] *AB ve Kıbrıs. Bugünü ve Geleceği*, yay. İ. K. Ülger, E. Efegil, İstanbul 2002.

[21] Yunan görüşü için bkz. Alexis Heraklides, *Yunanistan ve Doğu'dan gelen Tehlike*, çev. M. Vasilyadis ve H. Milas, İstanbul: İletişim 2002.

Rumlar, Venedikliler'e askerî yardımdan kaçınmışlardı. Venedik, İspanya ve Papalık donanması 1572'de Ada'yı yeniden ele geçirmek için Kıbrıs'a yöneldiğinde, karşısında Osmanlı donanmasını buldu ve geri döndü.[22] Osmanlılar Ada'yı alınca, Ortodoks Kilisesi'ni ihya ettiler, topraklarını geri verdiler ve *pareikos* denilen toprak kölelerine özgürlüklerini bağışladılar.[23] Kısacası, 1571'de Kıbrıs'ta bir Rum devleti yoktu ve Türkler kurtarıcı gibi karşılanmışlardı. XVIII. yüzyılda Rumlar'dan cizye vergisini toplayıp Osmanlı hazinesine yatırma (*maktu'* sistemi) yetkisi, başpeskoposa verildi, Başpeskopos Makarios'un devlet reisliği, işte bu Osmanlı geleneğinin bir devamıdır.

2. *Ada'daki Türk nüfusu.* Venedik kaynaklarına göre Ada'nın nüfusu, XVII. yüzyıl başlarında 250 bindi. Osmanlı cizye defterlerine göre gayrimüslim nüfus 30 bin hâneydi, hâneyi 5 kabul edersek 150 bin gayrimüslim buluruz. Fetihten hemen sonra Osmanlı idaresi, ova kısmından Rumlar'ın savaş sırasında dağlık bölgeye kaçması sonucu boş kalan köyleri nüfuslandırmak istedi. Hem de bir haçlı istilâsına karşı güvenlik için Anadolu'dan Ada'ya Türk halkı getirip yerleştirme kararı aldı.[24] Osmanlı arşiv belgeleri, Güney va Orta Anadolu'dan yapılan bu nüfus naklini tüm ayrıntılarıyla açıklamaktadır.[25] Köylerini terk etmiş, yahut topraksız köylüler defterlere yazılarak kitle hâlinde "sürgün" edilmiş, birçokları da vergi affı dolayısıyla kendiliğinden gelip yerleşmiştir. Yalnız Teke sancağından sürgün edilenler, deftere göre 5720 hanedir. Venedikli Martinengo'nun tahminine göre, Ada'ya bu yolla 20 bin kişi geçirilmiştir. 1599'da Cotovicus, Ada'da Müslüman Türk erkek nüfusunu 6000 olarak tahmin eder.[26] Kıbrıs kadı sicilleri, yerli Rum halkından İslâmiyet'i kabul edenlerin, bu arada Türkler'le evlenen Rum kadınların küçük bir azınlık oluşturduğunu ortaya koymuştur. Rum tarihçilerin, Ada'daki Türk nüfusunun ihtida etmiş Rumlar'dan ibaret olduğu hakkındaki iddiaları tamamen gerçeğe aykırıdır.

---

[22] F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, trans. S. Reynolds, II, New York 1972-1973.

[23] J. Hill, *A History of Cyprus*, III, Cambridge 1998.

[24] H. İnalcık, "The Recent History of Cyprus", *Proceedings of the First International Congress of Cyprus Studies*, 20-23 Ekim 1996, Kıbrıs: Doğu Akdeniz Üniversitesi, yay. 1997; A. Hill, *A History of Cyprus*, III, Cambridge 1948; "Kıbrıs'ta Türk İdaresi altında Nüfus", *Kıbrıs ve Türkler*, Cevat Gürsoy ve başk. Ankara 1964, 27-58; *Excerpta Cypria*, Cambridge 1908, 201; Ö. L. Barkan, "Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu olarak Sürgünler", *İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, XI/1-4, 524-569.

[25] Ö. L. Barkan, "Déportations ", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. XI-XV.

[26] *Excerpta Cypria.*

XVI. yüzyıldan XX: yüzyıla kadar tüm Osmanlı ve yabancı kaynaklar, Ada'da Müslüman Türkler'in, genel nüfusun üçte birini oluşturduğunu açıklamaktadır. 1831 Osmanlı nüfus sayımı sonuçları şöyledir:[27]

Müslümanlar	Gayrimüslimler
15.000	29.000

Kıbrıs nüfus yapısı; kuraklık, çekirge istilâsı gibi nedenlerle Ada'dan Anadolu ve Suriye'ye kitle hâlinde göçler dolayısıyla sık sık değişiyordu. Bunun sonucu bazı yıllarda Türk nüfus oranı yükselmiştir. 1841'de Osmanlı sayımında Ada nüfusu 110.000 kişidir, bunun 76.000'i Rum, 33.000'i Türk olarak tespit edilmiştir. O tarihte 1300 Marûnî ve 500 Katolik kaydedilmiştir.

Tanzimat Devri'nde 1850-1878 döneminde nüfusun yüzde elli oranında arttığı biliniyor. Sonuç olarak, Kıbrıs Türk nüfusu, Ada'ya Frenkler gibi Rum köylüsünü toprakları üzerinde çalıştıran efendiler gibi gitmemişler, "sürgün" fermanında belirtildiği gibi âlet ve hayvanlarıyla terk edilmiş toprakları işlemek üzere gitmişler, Ada'nın yerli halkı arasında yer almışlar, Kıbrıs'ı bir "vatan" yapmışlardır.[28]

Kıbrıs'ta KKTC kurulduktan sonra, ambargo ve başka kötü koşullar Türkiye, İngiltere ve Avustralya'ya artan göç sonucu Türk nüfusu oranı büyük ölçüde düşerken, Rum kesiminde nüfus artmıştır. Bu durum, uluslararası Kıbrıs sorunu çözüm tartışmalarında Türk tezi için ziyadesiyle olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Kıbrıs sorunu ortaya çıktıktığı andan itibaren Kıbrıslılar ve Türkiye, nüfus ve göç meselesinde gerekli ilgiyi göstermişler midir? KKTC'de, Ada'dan dışarı göçen nüfusun kayıtlara geçirildiğini, bu konuda araştırma yapıldığını tahmin etmekteyiz. Siyasî çözüm kararlarında bu noktanın büyük önemi meydandadır (Son 20 yılda ambargo yüzünden Ada'dan iddiaya göre yüz bin Türk ayrılmıştır).

Resmî kaynaklara göre, bugün KKTC'de yaşayan Türk nüfusu 215 bin, Rum kesiminde Rumlar 750-800 bin dir. Türk tarafında ayrıca 374 Rum ve 174 Marûnî Arap yaşamaktadır.

Hükümetimiz, Yunanistan'la sorunlarımızın, bu arada Kıbrıs sorununun, AB'nin gündemine alınmasının haksız ve gereksiz olduğunu ileri

---

[27] E. Z. Karal, *İlk Nüfus Sayımı, 1831*, Ankara 1934, 161-63.

[28] Kıbrıs üzerinde yazdığım şu yazılara da bakınız: "A Note on the Population of Cyprus", *Perceptions*, 1997 (Haziran-Ağustos sayısı); *Ottoman Policy and Administration in Cyprus After the Conquest:* H. İnalcık, *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy*, Londra: Variorum, 1978, VIII.

sürmekte; normal süreçte, *Birleşmiş Milletler* gündeminde kalması noktasını belirtmektedir. Yunanistan, her zaman olduğu gibi, Avrupa'yı davaları arkasında görmek için sorunları AB gündemine aldırdı. Kuşkusuz, bugün her Yunanlı'nın gönlünde panhelenizm, Grek İmparatorluğu rüyası yatar; çok ilginçtir, Türkiye'ye AB yolunu açan müzakereye başlama kararı verildiği zaman, "dostumuz" Yunanistan'da yapılan bir ankette halkın ancak yüzde sekizi Yunan hükümetini tasvip etmiştir. Bütün sorun, "tarihî haklar" meselesine gelip düğümlenir. Tarihî hakları hangi tarihten başlatalım, 500 sane, 1000 sene, 2000 sene öncesi mi bu hakların başlangıcıdır. Bugün Filistin'deki boğazlaşma, tarihî hak iddialarından kaynaklanmıyor mu? Papadopoulos'un iddiaları, beş yüz yıllık bir tarihi yok farzetmekten ileri geliyor. Bugün gerçek şudur ki, Türkiye, hükümeti ve halkıyla AB'ye üye olmakta isteklidir, kararlıdır, bunu açıklamıştır. Bu açıklamayla da diplomasi yapmak şansı kaybedilmiştir. Avrupa Birliği, bu durumu istismar ederek, XIX. yüzyılda çaresiz bir Osmanlı Devleti'yle yaptığı gibi, kendi üyelerinin ve üye olmayan dindaşlarının iddialarını benimser, hattâ Türkiye'nin varlığına karşı yönlenmiş iç sorunlarını kışkırtmakta devam ederse, bundan yalnız Türkiye Cumhuriyeti değil, Avrupa kaybeder. Avrupa'nın genel stratejik ve ekonomik çıkarları uğruna Türkiye'ye tarafsız yaklaşımını ümid edelim. Fakat, her şey bununla bitmiyor, o zaman da Yunanistan ve Kıbrıs'ın veto duvarıyla karşılaşıyoruz. Kalenin içindekiler birbiriyle karşılıklı çıkar hesaplarıyla bağlıdır; şimdiye kadar görülen şey, geçmişteki gibi, Avrupa'nın Helenizm Yunan davalarını kendi öz davaları gibi benimsemesidir.

"KIBRIS, GİRİT OLMASIN"

Referandum akebinde gerçeklerin ortaya çıkması üzerine sayın Rauf Denktaş, *Kıbrıs Girit Olmasın* başlığıyla görüşlerini açıkladı (ilk baskısı: İstanbul Remzi Kitabevi, Kasım 2004). Denktaş'a göre, Kıbrıs Rum liderlerinin, şimdi Papadopoulos'un asıl amacı, Girit'te olduğu gibi Kıbrıs Türkleri'ni, şu veya bu biçimde yok etmektir. Papadopoulos'un referandumda hayır politikası, bu amaçta sahneye konmuştur. Yunanlılar tarihi yok farzedip Kıbrıs'ı bir Yunan vatanı ve Türkler'i işgalci saymaktadır (bu noktada İstanbul'u "Fâtih işgal etti" diyen bazı Türk aydınlarının dikkatine). Türkleri katliamla yok etmeyi planlayan Akritas Planı ortadadır (Plan için bkz. Denktaş, ibid., s. 157-175). Türkiye açısından Kıbrıs sorununda kaybedilen dava şudur: Uluslararası andlaşmalarla ve bir Anayasayla Rum ve Türk eşitliği esasına göre kurulmuş bir Kıbrıs Devleti vardı. Türkiye bunun andlaşmalarla garantörüdür ve asla bu hakkı terk

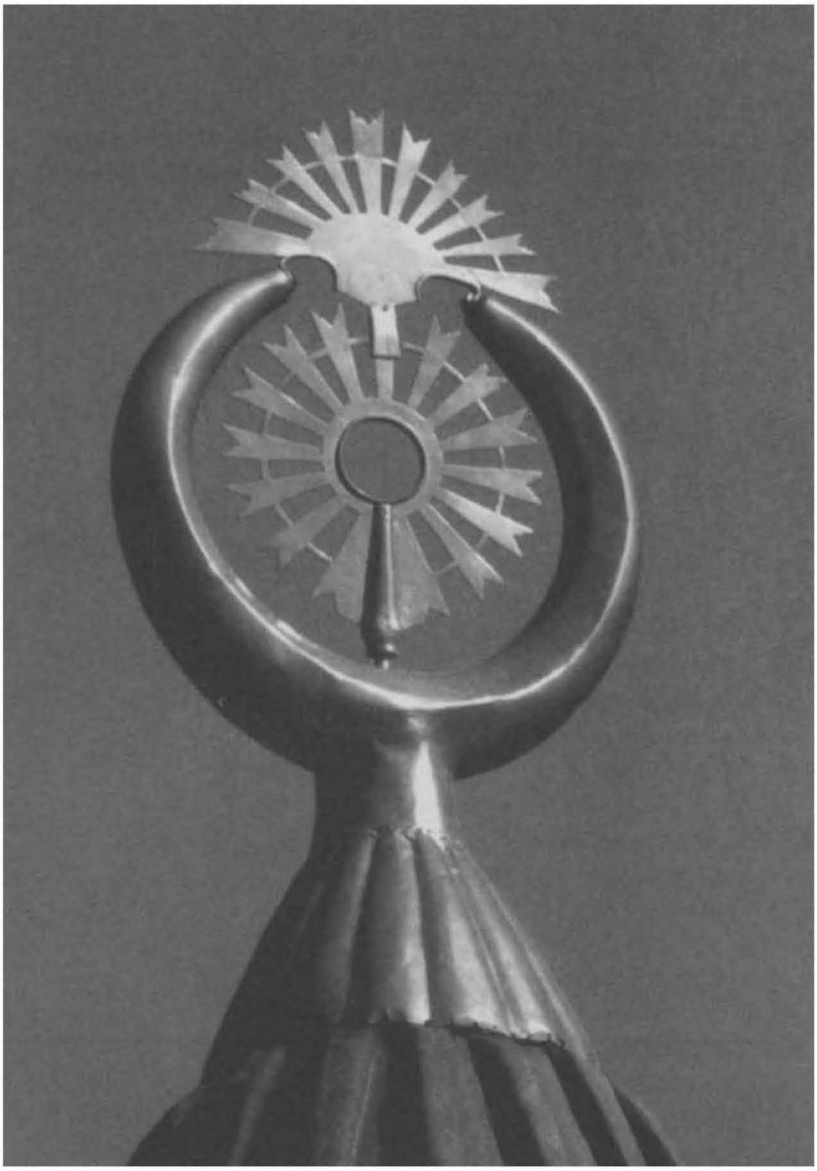
edemez (Denktaş, 14). Rumlar, belli bir taktikle bu devleti ortadan kaldırdılar. Kıbrıs Devleti'nin tek meşru temsilcisinin Rumlar olduğunu dünyaya tanıttılar ve bu sıfatla AB'ye üye oldular. Denktaş'ın kabul edemediği şey, andlaşmalarla perçinleşmiş Kıbrıs Türkleri'nin ve Türkiye'nin haklarının göz göre göre çiğnenmiş olmasıdır. Yunanistan, Türkiye'nin tanımadığı bir "Kıbrıs Devleti"ni Avrupa Birliği'ne soktu, böylece AB'de iki veto sahibi ve Türkiye'yle doğrudan karşılaşmaksızın davalarını yürütecek bir paravana kurmuş oldu. Denktaş'a göre, Rumlar'ın andlaşmalarla kurulmuş Kıbrıs Cumhuriyeti'ni darbeyle, hukuka aykırı bir oldu bittiyle yıkması ve herhangi bir ortak egemenlik prensibine yaklaşmaması karşısında Türkler için yegâne yol, ayrı bir Kıbrıs Türk Devleti kurarak ayrılmaktı; bu, andlaşmaların tabiî ve hukukî bir sonucuydu. Fakat Avrupa-Amerika bunu tanımadı, Rumlar'ın yanında yer aldı. Denktaş'ın bugün de görüşü şudur: Kıbrıs'ta iki halk vardır, eşit egemenlik esasına göre ortak bir Kıbrıs Devleti'nin kurulmasında Kıbrıslı Türkler işbirliğine daima hazırdır. Referandum sırasında Rumlar'ın tutumu, dünyaya gerçek maksatlarını ve Türkler'in iyi niyetini göstermiştir. Fakat Rum liderliğinin "gerçek niyeti çözüm değil, Ada'nın bütününe egemen olmaktır" (Denkatş, 14). Bir kısım Kıbrıs Türkü ve Türkiye hükümeti, referandum sonucu birleşik bir Kıbrıs'ın gerçekleşeceğini umuyordu.

Son kez, *Birleşmiş Milletler*'in çabaları, Kıbrıs'ın AB'ye birleşik bir Cumhuriyet olarak girmesini sağlamaktı. Fakat Annan planı, Denktaş'a göre haksız bir plandır, zira egemen iki halkın varlığını kabul etmeyerek andlaşmalarla teyit edilmiş bir durumu görmezden geliyor ve aslında Rum tezini benimsiyor. Plan ayrıca, Türkiye Cumhuriyeti'nin Ada'daki haklarını da yok farzediyor; Türk diplomasisi bu noktayı görmezden gelmiştir (Denktaş, 16). Öte yandan *referandum* oyununda Kıbrıslı Türkler, AB üyesi olup refaha erişme hayaliyle kandırılmışlardır (Denktaş, 16). Denktaş'a göre Türkler evet demekle, egemenlik haklarından vazgeçmiş ve pazarlık gücünü kaybetmiştir. Batı dünyası bunun anlamını başlangıçta anlamış göründü; fakat tüm tarih boyunca yaptığı gibi, ağır basan Yunan baskısıyla, vaadlerini rafa kaldırdı. Denktaş'a göre "baskı, tehdit ve uydurma haberlerle" Avrupa, Kıbrıs Türk halkını kandırmıştır (Denktaş, 15). Rum liderliği, Batı dünyasının tarafgirlik içinde Türk haklarına gözünü kapadığını çoktan biliyordu; Türkiye yanlış hesap içinde avunuyordu. Referandum'da Rum tutumu, bunu tüm dünyaya açıklamış olmalıdır (Denktaş, 14). Bugün, Yunanistan Türkiye'nin AB üyeliğini desteklemiş görünüyor. Denktaş'a göre bu, ancak belli bir süre için izlenen bir

taktikten ibarettir. Nitekim bu diplomasi oyunuyla, Kıbrıs'ı AB'nin bir üyesi yapmıştır.

Batı dünyası, XIX. yüzyıldan beri güttüğü taraf-tutucu politikasını devam ettirmektedir. Denktaş soruyor: İnsan Hakları savunucusu Batı dünyası, Türkler sözkonusu olduğunda neredediir? Türkiye'nin politikası, uluslararası andlaşmalarla kazanılmış hakları sonuna kadar savunmak olmalıdır. Kıbrıs'ı savunmak aynı zamanda Türkiye'yi savunmaktır. Türkler, *Haçlı Avrupası* yanında gerçekten *insan haklarına inanmış* bir Avrupa olduğuna hâlâ inanmaktadır (bkz. bu dergide: "Tarihte Avrupa Birliği ve Türkiye").

Takdim II



Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslâmî İstisnacılığı*

Şerif Mardin

Sadece bize benzeyen ve aynı zamanda bizden farklı olan ve benzerliğin yakını ve ötekiliğin uzağında bizimle birlikte var olabilen biri, gerçek ötekiliğin var olduğunu temellendirebilir.[1]

Giriş

İdeoloji kavramını tanımlamada günümüze gelinceye dek muğlak bir söylemden ileri gidilemediği artık anlaşılmıştır.[2] Bu yazımda ideoloji alanına alışılmışın dışından gelen bir gözle bakıldığında neler keşfedebileceğimizi araştırdım. Tanımlanacak "hayat dünya"sını irdelemek üzere üç analitik kavram kullandım: operasyonel kod, "un faire" ve kültürde paylaşılan fakat "söylenmeyen" anlamlar.

Çeviri: Birgül Koçak

*Bu makalemdeki fikirleri geliştirmeme eleştirileriyle katkıda bulunan Ayşe Saktanber, Martin van Bruinessen, Armando Salvatore, Nedim Nomer ve Haşim Koç'a teşekkürlerimi sunarım.
Telif hakkı Doğu Batı & Ali Çarkoğlu, 2005. (Metin ilk kez burada yayınlanmaktadır).

[1] Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, New York: Columbia University Press, 1986, s. 11.

[2] Teun a. van Dijk, *Ideology: A Multidisciplinary Approach*, London v.d.: Sage Publications (1998) 2000, s. VII-VIII.

Okuyuculara en yabancı gelecek olan kavram "ifade edilmeyen" değerlerin paylaşılması olacaktır. Bu mefhum, Wittgenstein, Polanyi gibi kişilerin altını çizdiği ve Charles Taylor'un modernleşmeyi anlatırken üzerinde durduğu bir kavramdır.

Bu üç yaklaşım da kendi sosyolojimizin pek rağbet etmediği fenomenolojik[3] yaklaşımın öğeleri olarak görülebilir.

ERDOĞAN, İSLÂM VE TÜRKİYE'NİN TARİHİ

2002 genel seçimlerinde Adalet ve Kalkınma Partisi'nin dramatik zaferi, seküler/laik Türk kuruluşlarında belirgin bir şaşkınlığa neden oldu. Seçim öncesi anketlerde bu sonucun tahmin edilmesi gerçek şoku daha da belirginleştiriyordu.

Türk İslâmlaşmasının öncüleri 1970'ten beri Türk siyasî hayatında görülmüştü, fakat AK Parti'nin parlamentodaki ezici çoğunluğu yeni bir durum yaratmıştı. Özünde seküler fakat muhafazakâr partilerin desteğine güvenen Refah Partisi, 1996-97 yıllarında bir müddet için iktidara gelmişti.[4] Türk silahlı güçlerinin kontrollü fakat etkin müdahalesi partiyi alaşağı etti. AK Parti'nin zaferiyle meydana gelen siyasî durumun geçmişte benzeri olmamıştı. Bu zaferi takip eden dönemin ilginç bir yönü ise İslâm'ın meşalesini taşımış olan yeni başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın hayatındaki İslâmî öğelerin Türkiye'deki "laik" rejimde nasıl şekillendiğini anlatan çalışmaların kıtlığıydı.

Akademik çevrelerden Başbakan'ın kariyerindeki İslâm etkisini inceleyen herhangi bir ciddi çalışma çıkmadı. Yeni Başbakan'ın 2002 ve 2003 döneminde Amerikan Başkanları ve Avrupa bürokratlarıyla rahatça ilişki kurması belki de spekülasyon konusu olabilecek umulmadık bir kozmopolitliği gün yüzüne çıkarmıştı. Tam da bu kesişme noktasında ise, İslâm'ın Türk kültürünün ne oranda bir öğesi olduğu tartışması aynı şiddetle devam etmekteydi. Bu konuda herhangi bir yenilik yoktu. Biraz abartıyla bu eski tartışmanın AK Parti'nin başarısıyla alakalı konulardan ayrı bir alanda devam ettiği iddia edilebilir. Politik İslâm'ın sarmaşık gibi büyümesine dair korkular siyaseten "korrekt" medyada en geniş hacmi kaplamaya devam ediyordu.

Türk ve –yabancı– sosyal bilimciler için esas mesele, AK Parti olgusunu anlamaya çalışmaktan çok Türkiye'nin modernliğinin laik düzlem-

---

[3] Fenomenolojik yaklaşımlar için bkz. *The Blackwell Companion to Social Theory* 2. baskı. haz. Bryan Turner, Londra: Blackwell Publishers, (1996) 2000, s. 270-98.

[4] Ali Akel, *Erbakan ve Generaller*, 2. baskı. İstanbul: Şura Yay., 1999; Necmettin Erbakan, *Millî Görüş*, İstanbul: Dergâh Yay., 1975; Nuray Mert, *İslâm ve Demokrasi*, İstanbul: İz Yay., 1998; Ergin Yıldırım, *İktidar Mücadelesi ve Din*, İstanbul: Bilge Yay., 1999.

deki meşruiyeti için bir temel bulmaktı. İslâmcılar arasında ise laikliğin madalyonun diğer yüzünde simetrik sayılabilecek bir anlamı üzerinde duruluyordu. Onlar için yeni olan, İslâm'ın Türk toplumundaki yeniden entegrasyonunun bir yönüydü.[5] Bu iki grup için de Durkheim, Weber, Wuthnow, Berger ve Luckman, Batı'nın tahlili için "iyi", fakat Türk topluluğu açısından önemsiz kimselerdi. Bu konum, modern zamanlarda dinin dünya ölçeğinde yeniden canlanmasının da reddi anlamını taşıyordu.[6]

Bugün AK Parti'nin ortaya çıkışına yol açan sürecin oluşturulması hâlâ bir ihtiyaçtır. Böyle bir yeniden değerlendirme, tarihsel ortama yerleştirilmiş "diyalektik" bir yaklaşımı gerektirir.[7]

Örneğin, benim burada geliştirmek istediğim bir konu, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda gittikçe güçlenen Osmanlı bürokrasisi söyleminin, zaten XIX. yüzyılın ortalarındaki Tanzimat[8] reformlarından çok daha önce bir tür 'pozitivizm' görüntüsü taşımakta olduğudur. Kısaca, İslâm'ın hem kurumları ve hem ideolojisinin Osmanlı İmparatorluğu tarihinde sadece egemenlik *moment*leri yaşadığı iddia edilebilir. İleri sürmek istediğim ana tez Osmanlı'da kökeni pek uzaklara giden bir çeşit din-devlet söyleminin devamlı olarak karşımıza çıktığıdır. Bu karışıma Osmanlı-Türk istisnacılığı adını verebiliriz. Osmanlıların bu özelliğini gizleyen öğe ise İslâm üzerinde yapılan çalışmaların yüzde doksanının Arap-Selefî İslâmı üzerinde odaklaşmış olmasıdır.[9]

"İstisnacılık" konusunu iki seviyede geliştirmeye çalışıyorum: bunlardan ilki, zımnî ve derinlerde gömülü olan Osmanlı "arkaplan anlayışları"dır.[10] Vurgulamak istediğim asıl nokta, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "seküler" ve "dindar" seçkinlerin devletin sağladığı bir alanı paylaştıkları bir yana, bu paylaşımın "ifade edilmeyen"lerine bakıldığında daha da an-

---

[5] Bir istisna için bkz. Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, 3. Baskı. İstanbul-Bursa: Alfa, 2001.

[6] Bir örnek için bkz. Grace Davie, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford: Oxford University Press, 2000. Dinin düşüşte olduğu fikrine karşı bir görüş için bkz. Peter Berger, "Secularism in Retreat", *Islam and Secularism in the Middle East* içinde, (der.) John L. Esposito ve Azzam Tamimi. London: Hurst, 2000.

[7] Din ve sekülerizmin diyalektik yorumlanması yaklaşımım, Olivier Roy'un "İslâm'ı din olarak belirli bir kültürden ayrıştırmak" görüşünden farklıdır. Bkz. Olivier Roy, *Globalized Islam*, London: Hurst & Co., 2004.

[8] "Tanzimat" *EI2* içinde. Siyasî partüler hakkındaki bilgiler için Ali Eşref Turan'ın *Türkiye'de Seçmen Davranışı*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2004 kitabını kullandım.

[9] Örneğin Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities*, London: Verso, 1995. Fakat asıl mesele İran-İslâmî, Arap-İslâmî ve Türk-Osmanlı İslâmî kültür kümelerinin inkârına da bağlanabilir.

[10] Bakınız Charles Taylor, "Two Theories of Modernity" *Alternative Modernities* içinde, der. Dilip Parameshwar Gaonkar. Durham: Durham University Press, 2001, s. 186. Burada "arka plan" "zımni" mânâsında birçok atıftan özellikle Michael Polani, *The Tacit Dimension*, 1996 adlı esere atıfla kullanılmıştır.

lam kazandığıdır. Charles Taylor sosyal yapının bu seviyesini bize hatırlatmıştır. Taylor'un ifadesiyle bu zımnî anlayış değerler piramidinin tepesinde ontolojik değeri olan bir "süper-iyi"nin paylaşılmasıdır.[11] Patricia Crone,[12] genel argümanı ortaya koymuşken, Osmanlı İmparatorluğu için daha özel bir uygulama alanı, Tahsin Görgün'ün önemli makalesinde bulunabilir.[13] İki çalışma da İslâmî açıdan bakıldığında siyasî ve sosyal yapılanmaların ayrı öğeler olmayıp aynı "kumaştan" oluştuğunu vurguluyor. Bu düşünme tarzı günümüzde dinin ve toplumun ayrı, fakat organik olarak birbirine bağlı seviyelerin organizasyonu olarak düşünülen, post-kartezyen bir düşünce tarzıyla yer değiştirmiştir. Bu son yaklaşım, sorunun "modern" bir sunumudur. İslâm'ın kollektif teşkilatlanmaya yaptığı doğrudan vurgu siyaseti ön safa yerleştirmek için çıkarılan bir icazet olarak da kullanılabilirdi. Önceden sofistike bir siyasî kültürü olan bir toplulukta bu icazeti kullanma pekalâ bir fırsat olarak görülebilirdi. Osmanlı-öncesi, Orta Asya kökenli halkta bu sofistike siyasî kültür mevcuttu. Sonuçta Osmanlılar da bu İslâmî öğenin temin ettiği açık pencereden faydalandılar. Biraz abartarak aynı planda ve aynı "kumaş"tan olduğu sav'ını siyasî teşkilatlanmaya verilmiş bir prim olarak yorumladıklarını söylemek mümkündür. Artık bağışlanan iznin bir hayli ötesine gidilmişti. Bu iki öğe –kollektif teşkilatlanma konusundaki esneklik ve Orta Asya siyasî kültürünün devam eden özellikleri Osmanlı İmparatorluğu'nun paylaşılan zımnî arka planındaki başta gelen kavramlardır. Bu öncüllere bağlı olan makalemin ikinci konusu ise XIX. yüzyıldaki Osmanlı reformu ve bürokratik *uygulaması* ve bunun geç XIX. yüzyıldaki dönüşümüdür.[14]

---

[11] "Hypergood" kavramı hakkında bakınız Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1989, s. 91.

[12] Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004, s. 393-4.

[13] Tahsin Görgün, "Osmanlı Nizâm-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerinde Bazı Notlar", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/2, 2000 içinde, s. 180-8.

[14] Ron Eyerman ve Andrew Jamison'un eseri benim bu konudaki düşüncelerimi gizlice şekillendirdi. *Social Movements: A Cognitive Approach*, Cambridge: Polity Press, 1991. Özellikle 2. ve 3. Bölümler, yani s. 45-93 arasındaki "Bilişsel Pratik Olarak Sosyal Hareketler" ve "Bilişsel Pratiğin Boyutları"ndaki 55 ve 56. sayfalar. Ayrıca "arka plana" dair bir başka görüş için bkz. Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore ve London: The Johns Hopkins University Press (1987) 1990. Uygulamanın bir yönü olarak "yapılanma" için ise bakınız Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity Press, 1984 ve alanın tanımı için Ira J. Cohen, "Theories of Action and Praxis" *The Blackwell Companion to Social Theory* içinde, 2. Baskı. Der. Bryan Turner. London: Blackwell, 2000, s. 73-111.

İslâm'ın XIX. yüzyıldaki gelişmelerine ilişkin –İslâm modernleşmesi çalışmalarının esas çerçevesi olan– *İçtihad/Taklid*[15] konusunu incelememin merkezinde tutmuyorum. Türkiye örneğinde, Müceddidi-Nakşibendi tarikatının örgütsel yeniliğiyle daha fazla yoğunlaşmamız gerektiğine inanıyorum.[16] Yazımdan iki noktanın ortaya çıkacağını umuyorum. Bunlardan birincisi, Osmanlı İmparatorluğu'nda, modernleşme yolundaki öğrenme sürecinin sadece olguların yığılması değil, aynı zamanda yeni bir niteliksel alanın biçimlenmesi, yani, Batı'daki post-kartezyen tarzda üretilen bilginin meşrulaştırılması olduğudur. İkincisi ise, Nakşibendi tarikatının bu yeni bilişsel alanın içine sokan ve oradan da siyasetin içine götüren özerk bir gelişme çizgisinin var olduğudur. Son olarak, makalemin diğer bir argümanı da "çoklu modernliklere" dair yaygın hikâyenin tarihî gelişmelere yöneltilmesi gereken çabayı gizlediğidir.

Makalemin başlığındaki belirsizlik ilerideki sayfalarda söylediklerimle giderilecektir, ancak bu terimleri netleştirmek için bu noktada elverişli bir konumda olduğumuzu düşünüyorum. Başlığımın bileşenleri şu şekilde açıklanabilir:

"Operasyonel kod" kavramının öncülleri, Nathan Leites'in *The Operational Code of Politbureau* [Politbüro'nun İşler Kuralı], N.Y Greenwood Press, 1972, kitabında irdelenmiştir. Bu kavramı Michel de Certeau'da bulabileceğimiz mânâda, yani "un faire" olarak kullandım: "un faire" sosyal gerçeklikle özel bir etkileşim biçimi, kendine has bir "praxis"tir.[17] Osmanlı bürokratlarının "praxis"i kurumlar oluşturmaya odaklanmıştı.

"Sürekliliği", Osmanlı bürokratlarının "praxis"i anlamında kullandım. Bu uygulama bizi Türkiye Cumhuriyeti'ne kadar götürür. "Kırılma" ise tarikatların ve burada özellikle de Nakşibendi tarikatının kendine has "faire"inin bürokratların "faire"iyle karşılaşması anlamına gelir. Bütün diğer İslâmî tarikatlarda olduğu üzere Nakşibendiliğin de işler kodu "ağ kurulumudur."[18] "Yeniden inşa" kavramı ile, bu kodların her birinin za-

---

[15] Rudolf Peters, "Ijtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam", *Die Welt des Islams* 20 (1980) içinde, s. 131-45.

[16] Nakşibendiler için bkz. *Naqshbandis*, haz. Marc Gaborieau, Alexandre Popovic ve Thierry Zarcone. İstanbul-Paris: ISIS, 1990.

[17] Örneğin "un faire" için Michel de Certau, *L'Invention du Quotidien Cilt I: Arts de Faire* (1980) 2. Baskı. 11 Cilt. Paris: Gallimard, Folio, 1990. "Toplumsal uygulama" için bkz. Teun A. van Dijk, *Ideology: A Multidisciplinary Approach*, London, Oaks, New Delhi: Sage Publication, (1998) 2000, s. 191. Uygulamanın bilginin yerleştirilmesi olarak bir yorumu için bkz. Eyerman ve Jamison s. 55.

[18] Devlet dışı İslâmî organizasyonların şekli için bkz. Roman Loimeier ve Stefan Reichmuth, "Zur Dynamik Religiös-Politischer Netzwerke in Muslimischen Gesellschaften", *Die Welt des Islams* 36 (1996) 2 içinde, s. 145-85.

manla değiştiği ve sonunda siyaset alanına dönüştüklerinin altını çiziyorum. "İstisnacılık" ise bu tamamen özel diyalektiğin Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye'de İslâm'a vurduğu damgadır.

En genel anlamda istisnacılık ile ifade etmeye çalıştığım şey, her şey söylendikten sonra devlete karşı isyanlar ve çekişmelere rağmen Osmanlılarda ve Türkiye'de toplumun çeşitli katlarında bir devlete sahip olunduğunun ve "seküler" veya "dindar" bütün otoritelerin, içinde akıntıyla beraber yüzdükleri bir yaşam biçimini paylaştıklarıdır.

TÜRK-İSLÂMÎ İSTİSNACILIĞI

İslâm ve modernlik üzerine çağdaş literatürde esas-ve gerçekten ezici– olan ses, Arap-Selefî İslâm'ı üzerine yoğunlaşmanın sesidir. Aziz al-Azmeh'in son gelişmelerden haberdar, felsefî değeri yüksek ve sosyolojik bilgileri içeren eseri *İslâmlar ve Modernlikler'i* çoğulcu başlığına rağmen Arap İslâm'ı üzerine bir yorumdur. Taraf tutma olarak da açıklanabilecek bu seçicilik, Osmanlı örneğini ve modern Türk İslâm'ını –Endonezya, Pakistan ve Balkanlar bir tarafa– hesaba katmaz. Belki de, *İslâmlar'ın* yazıldığı dönemde İslâm, Türkiye'de basmakalıp kategorilere uymayan saygın bir araştırma umudu vermiyordu.[19] Ancak Türk İslâm'ının bu olağandışı kendine has görünüşü, hâlâ kesinlikle bir açıklama ihtiyacı gösteriyor. Türk İslâmı'nın buna zıt[20] ve non-konformist olduğuna inandığım bir görüşünü "Türk istisnacılığı" olarak kategorize edeceğim. Bu sıfatı, Seymour Martin Lipset'in, temel sorunu Amerikan istisnacılığı olan kitabından alıyorum.

Lipset'in vurguladığı, Amerikan toplumunun tarihte kendine özel bir değer kazandırmış olan tüm özelliklerinin; Amerika'nın Batı Avrupa modern tarihini ısrarla terk edememiş feodal yükten kurtularak gelişmiş olmasından ileri geldiğiydi. Bu, elbette, Lipset'in modernite geçişin ilk politik sosyologu olan Alexis de Tocqueville'e borçlu olduğu bir anlayıştı.[21] Bu yazıda üzerinde durmak istediğim nokta, Türk tarihinin ayrıntılarının Osmanlılar'a ve Türkiye Cumhuriyeti'ne bazı özellikler bağışladığıdır. Böylece Osmanlı-Türk alanında din ve devletin devamlı olarak iç içe olduğunu söyleyebilirsek bile bu, ikisinin ayrı yollar izleyemeyeceği anlamına gelmez. Bu konumda sekülarizm ve İslâm'ın eriyerek birleştiğini söylemekten çok farklı biçimlerde, sekülarizm ve İslâm'ın birbiriyle

---

[19] Önemli bir istisna için bkz. Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structure of Kurdistan*, London ve New Jersey: Zed Books, 1992.

[20] "karşıt" mânâsında.

[21] Seymour Martin Lipset, *American Exceptionalism: a Double-Edged Sword*, New York & London: W. W. Norton & Company, Inc, 1996 [1997].

etkileşim hâlinde olduğu söylenebilir. Bu birbirinin içine girerek etkileşim ya da örtüşme, Türkiye'de bir İslâmî modernizm araştırmacısının karşı karşıya kaldığı gerçek bir metodolojik engeldir. Çağdaş "politik" İslâm çalışmalarının özü olan İslâmî "esansiyalizm" kendi tarihimize uymadığı gibi böyle bir basitleştirmeden yola çıkanlar için farkına varmadıkları önemli bir engel oluşturur.[22] Eyerman ve Jamison'un sosyal hareketler konusundaki çalışmalarını kendime rehber alarak, bu engelin üstesinden –hiç değilse kısmen– gelmeye çalıştım.[23]

Anlatımıma giren üç sosyal güç, Osmanlı ve Türk devlet memurlarının söylemi, Müceddidi-Halidi Nakşibendi tarikatının yükselişi ve İslâm'dan bir anlam çıkarmaya ve bu anlamı da "medeniyet" olarak bilinen Avrupalıların zihni kurgusuyla uyumlu hâle getirmeye çalışan Osmanlı ve Türk entelektüellerinin sesidir.[24] Osmanlı'nın anlaşılmasına engel olarak bahsettiğim Arap-Selefî İslâm'ı ise sadece bir dil kategorisi değildir. Türk fikir tarihinin bir içeriğidir. Bunu Osmanlı merkez bürokrasisinin Araplara bedevîlik atfetmelerinde, Jön Türklerin Araplar'ın Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılacakları şüphesinde ve Birinci Dünya Savaşı sırasında Arapların "ihaneti" efsanesinde izleyebiliriz. Sürekli olarak teşvik gören bu Cumhuriyet teması Türkiye Tarihi'ne ait ders kitaplarının birçoğunda kendine yer etmiştir. Her ne kadar günümüzde İslâm'ın klasik metinleri Türkiye'de artan oranda etkiliyse de "Araplar" her şeye rağmen yakın tarihimizde ancak kısa süreli ilham kaynağı olmuşlardır. Seyyid Kutup ve Said Havva 60'larda ve 70'lerin sonunda etkili olmuşlardı. İslâm'ın yeniden kurgulanışını çalışan bu iki yazarın Arapça metinleri Türkçe'ye çevrildi ama sonraki sayfalarda da görüleceği üzere Nakşibendilerin yerel eserleri belki de daha etkili oldu. Diğer yandan Arapça'daki çalışmalar da Osmanlı-Türk İslâm'ının kendine haslığını görmezden gelmiştir.

---

[22] Bkz. *Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform?*, haz. John L. Esposito. Boulder, Colo.: Lynne Riener Publishers, 1997. Bir istisna için bkz. John Obert Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, 2. Baskı. Syracuse: Syracuse University Press, 1994. Osmanlı İslâmı Ebu Hanife'nin akılcı ekolünden türetilmiş bir İslâm Hukuku (Fıkıh) ve yerel âdetlere (örf) bir rol vermek gibi hususî bir mâhiyet arz etmekteydi. Dr. Recep Şentürk'e bu açıklamasından dolayı teşekkür ederim.

[23] 12. dipnotu inceleyiniz.

[24] Bu kavram için XIX. yüzyıl çok satanlarından François Guizot, *The History of Civilization in Europe*, ter. William Harrlitt. Önsöz ve hazırlayan Larry Siedentop, Penguin Books (1846) 1977 kitabına ve Tuncer Baykara, *Osmanlılar'da Medeniyet Kavramı*, 2. baskı. İzmir: Akademi Kitabevi, 1999 kitabına bakınız.

OSMANLI SEÇKİNLERİNİN SİYASAL SÖYLEMİ

Osmanlı Siyasal Seçkinleri hakkında şu anda hatırı sayılır miktarda bilgi birikmiştir.[25] Halil İnalcık, ilk kez Ulema'nın Osmanlı İmparatorluğu'nda merkezî bir rol oynarken, Sarayda biçimlenen Osmanlı siyasal söylem taşıyıcıları ve Osmanlı yönetiminin "bürolarında"ki kalemiye sınıfı ile Ulema arasında bir rekabetin bulunduğunu göstermiştir.[26] Bu rekabet, gerçekte iki söylemin rekabetiydi: ilki, açık bir şekilde Osmanlı devletinin korunmasını hedefliyordu. İkincisi İmparatorluğun karmaşık sosyal yapısı içindeki bir dengeyi, hem bireylere hem de yerleşmiş sosyal kurumun Osmanlı eşdeğerine hakkını vererek korumayı hedefliyordu.

Bu söylemler arasında bir örtüşme olmuşsa da yine de bürokrasinin -daha "seküler"-söylemini ve Ulemanın –daha "dinsel"– söylemini birbirinden ayıran bir çizgi görülebilir. Bürokratik söylemin "sekülerliği"nin bir örneği XVII. yüzyıl âlimi Katip Çelebi'nin çalışmasında bulunabilir. Kâtip Çelebi'nin organisist devlet teorileriyle ve devletlerin yükselmesi ve ortadan kalkması konusunda Halduncu görüşü daha açık bir biçimde İslâmî temele sahip olan Kınalızâde'nin iddialarından, ahlâkçı klasik söyleminden farklıydı.[27]

Kâtip Çelebi'nin Osmanlı'nın İslâmî dinsel eğitimini eleştirmesine ek olarak, kendi döneminin dinsel çekişmelerinin kötü etkilerini de suçlaması, onu Osmanlı kâtiplerinin söylemi içinde bile özel bir yere yerleştirir. Biz, her ne kadar bu XVII. yüzyıl Osmanlı eleştirisinin daha genel sekülarist eğilimlerin habercisi olup olmadığını bilmesek de, XVIII. yüzyılın, Osmanlı bürokrasisinin söyleminin "sekülarist" yönünü ilerleten ve gittikçe artan değişimlerin izi oldukça açıktır. Bu değişimlerden biri, Batılı devletlerle bütün iletişimin yürütüldüğü yeni bir resmî dairenin (Amedi Odası) ortaya çıkışıdır.[28] Bu dairenin çalışanları, büyük Avrupalı devletler hakkındaki bilgiyi kontrol ediyorlardı ve Batı hakkındaki ilginin buralardan arttığı görülebiliyor.

---

[25] Carter Vaughn Findley, *Ottoman Civil Officialdom: A Social History*, Princeton: Princeton University Press, 1989.

[26] Bkz. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*. Ter. Norman Itzkowitz ve Colin Imber. London: Weidenfeld & Nicholson, 1973, s. 100-3.

[27] Kâtip Çelebi için bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız" *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler* içinde, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991, s. 177-96 ve Kınalızâde için bkz. Baki Tezcan, "The Definition of Sultanic Legitimacy in the Sixteenth Century Ottoman Empire" Master of Arts Thesis, Program in Near Eastern Studies, Princeton University, 1996.

[28] Halil İnalcık, "Reis-ül-Küttab" *İslâm Ansiklopedisi*, c. 9, s. 671-83.

Bu değişimden çok önce daha 1730'larda Batılı "âdetleri" gözlemlemek için değişik Avrupa başkentlerine gönderilen bürokrat sayısında büyük artış olmuştu. Aynı yılların bir yeniliği de, döndükten sonra görevlerine dair raporlar yazan elçilerin bu uygulamasıydı. Bu raporlar konusunda göze çarpan şey, içeriklerinin "maddîliğidir" Bu raporlar, elçilerin Batıda buldukları dinî ya da siyasal kurumları Osmanlı eşdeğerleriyle karşılaştırmıyorlardı. İlgileri Batı'daki gündelik yaşamın maddî parçaları üzerine odaklanmıştı. Askerî ve sivil taş binaların yapımı gibi teknolojik yenilikleri detayıyla anlatıyor, Versailles'ın ihtişamı ile oradaki tiyatro gibi boş zaman faaliyetlerinin organizasyonunu betimliyorlardı. Astronomi rasathanelerinin tablolarının kesinliği onları etkileyenler arasında sayılabilir.

1720'de Fransa'ya elçi giden 28 Çelebi Mehmed Efendi örneğinde görüldüğü üzere:

> Raporların içeriğini bilim, teknoloji ve değişik sanatlardaki başarılara duyduğu şaşkınlık ve merak belirler. Fakat onun merakı ve ilgisi, doğal olayları ve hayvan türlerini de kapsar: gelgitler ya da Bordeaux'daki erken açmış sümbüller ve menekşeler... "Türkiye'de bilinmeyen" Jardin du Roi bitkileri. O, yeni dünyanın hayvanlarını Chantilly'deki hayvanat bahçesinde keşfeder."[29]

Bununla birlikte, raporunun en ilginç yanı, Mehmet Çelebi'nin gördüklerini dünyanın inananların hapishanesi ve kâfirlerin cenneti olduğu anlamına gelen *hadis* ile özetlemesidir. Bu, elbette, saf ironidir ve Osmanlı bürokratlarının söylemi üzerine başka bir pencere açar. Bürokratik ironiyle uyum içinde olan Osmanlı bürokratik tarzının bu yönü, daha Ortodoks Ulema için bir kınama kaynağı olan Fars kültürünün ve klâsiklerinin Osmanlı devlet dairelerindeki güçlü etkilerinin bir sonucudur.

Dış görevler için seçilmiş olan bürokratlar, görevlendirildikleri ülkelerin dillerini bilmeme noktasında Ulemayla aynı dezavantajları paylaşmış olmalarına rağmen, Ulemadan kimse bu görevlere seçilmemişti. Bununla beraber, zamanla Amedi Odasından bu işe yatkın bir kadro oluşmuştur. "Maddîlik" diye adlandırdığıma yapılan vurgunun en ilginç örneği, Ebubekir Ratip Efendi'nin Avusturya raporudur.[30] 1792-93 yıllarında, Avusturya'da geçirdiği 227 gün boyunca Ebubekir Ratip Efendi, bu ülkenin

---

[29] Mehmed Efendi, *Le Paradis des Infidèles*, Ter. Notlar ve ek metin: Gilles Veinstein. Paris: Maspero, 1981, s. 21.

[30] Metin için bkz. Sema Arıkan, "Nizâm-ı Cedit Kaynaklarından Ebubekir Ratip Efendi'nin Büyük Layihası" Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.

askerî, ekonomik ve mâlî örgütlenmesinin görülmemiş bir biçimde ayrıntılı betimlemesini çıkarmayı başarmıştır. Tüm rapor içinde din hakkındaki tek bir ifadede[31] Batı'ya nazaran İslâm dininin askerin harekete geçirilmesinde daha üstün olduğu belirtilmiştir.

Kısacası, elçilerin raporları, bürokratların söyleminin üstü örtük öğelerini yeniden yaratan "maddeci" bir niteliğe sahipti. Elbette, bu durumda Tanzimat diye bilinen XIX. yüzyıl reform hareketlerinin temelinde, görüşleri daha sonraki pozitivistleri ve Saint-Simoncuları hatırlatan devlet reformcusu, Avusturya-Alman Kameralistlerinin teorilerini model alacaklardı. Kısaca, Tanzimat reform hareketinin tamamında, pozitivist "toplum mühendisi" bakış açısını izlemek mümkündür.[32] 1790'larda keza, bu dünya görüşüne geçiş kapısı, askerî eğitimin "pozitivistik" niteliğidir.[33]

Bürokratların hâkim kavramsal duruşu, Sadrazam Mustafa Reşit Paşa'nın (1800-1858) başını çektiği Tanzimat'ın esas mimarlarınca devralındı.[34] Sonraki kuşak içinde (1860'lar) bürokratik tarzın yeni bir yorumunu geliştiren Genç Osmanlıları görürüz: Genç Osmanlılar, İslâmî temelli bir anayasa projesi önerirler. Fakat bu yeniliğin sebebi açıktır: Müslüman gruplar arasında, Islahat Fermanı'nda imtiyazlar tanınan Avrupalı güçlere karşı itirazlar başgöstermişti.[35] Burada, ideolojik-dinî yeni bir başlangıcın izi, Nakşibendi cemiyeti üyeleri tarafından Padişaha suikast amaçlayan bir komploda (Kuleli Vak'ası) görülür.[36] Nakşibendiler, anayasal reformu desteklemek uğruna, Genç Osmanlılarla cuma namazlarını kullanmak suretiyle işbirliği yaptılar. Ancak bu işbirliğinin sınırı, Nakşibendilerin Tanzimat reform politikasına karşı nefret ve kızgınlıklarında, Sarıyerli Şeyh Sadık Efendi'nin *Tanzir-i Telemak*'ta dile getirdiği düşmanlıkta görülebiliyordu.[37]

---

[31] A.g.e., s. 36.

[32] Yeni kurulan Osmanlı Mühendishanesinin zamanla nasıl uyum içinde olduğunu göstermeye çalışan eserlerden ilki bir mezun tarafından yazılan ve yazarının askerlik üzerine okuduğu bütün kitapları tanımladığı bir eserdir, *Diatribe de l'ingenieur Mustafa sur l'état actuel de l'art militaire du Genie et des Sciences a Constantinople*. Üsküdar, 1218/1803.

[33] Kemal Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi (1776-1826)*, İstanbul: Eren Yayınları, 1995.

[34] Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1962, s. 196-251.

[35] A.g.e., s. 18, Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 1-12*, haz. Cavit Baysun, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1953, s. 68'den alıntı.

[36] Uluğ İğdemir, *Kuleli Vakası Hakkında Bir Araştırma*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1937, bu eser yanlış taraftadır. Namık Kemal tarafından *Mektuplar*'ında yapılmış doğru bir değerlendirme için bkz. Namık Kemal, *Hususi Mektupları* içinde, cilt I: *İstanbul, Avrupa ve Magosa Mektupları*, haz. Fevziye Abdullah Tansel. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1967, s. 240.

[37] Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan, numara 96.

Genç Osmanlılar dinî konuları ele alırken ihtiyatlı oldularsa da, onların döneminde Osmanlı dinî dünya görüşünde, o zamana kadar sadece Ulema için meşru olan dinî konulara dair tartışma alanının sıradan insanların eline geçmesi gibi önemli bir gelişme oldu. Bu yeni tartışma alanı, Rüşdiye'den mezun olmasına rağmen, kendisine dinî bir kişilik imâl etmiş sıra dışı bir karakter olan Ali Suavi'nin marifeti sayılabilir. Suavi, bir şarlatan diye Genç Osmanlılar tarafından dışlanırken,[38] İslâm'ın bazen yüksek bazen de daha ölçülü çıkan yeni bağımsız sesi, artık dindar olduğu kadar laik entelektüeller tarafından da paylaşılan bir temadır. Çoğu dinî eğitim kurumlarında (medresede) değil de Tanzimat reformlarının bir parçası olarak kurulmuş olan okullarda okumuş yeni entelijansiyanın üyeleri İslâm'ı, temel bir sosyal mesele olarak tartışmaya başlıyorlardı. Bu yeni yol ilk kez 1870'lerin başında gözükür. Bu noktada amaç, Müslümanların yeni bir İslâm birliği oluşturacak biçimde harekete geçirilmesi ve buradan ele geçecek dayanışmanın emperyalizme karşı kullanılmasıydı. Daha sonra (1890'larda), entelijansiyanın bir kısmı, İslâm'ı ilerleme ve medenîleşmeyi meşrulaştıracak argümanları geçerli kılmaya çalışacaktır. Burada bürokratların daha önceki söylemiyle İslâm'ın bu yeni faydacı kullanımı arasındaki örtüşme açıktır. 1870'lerde, Tanzimat'ın Batı tarzında bilgisinin ilk tertipleyicilerinden olan Münif Paşa bile bilimin yayılışı sayesinde dinsel fanatizmin ortadan kalkışından söz eder.

Selim Deringil, İslâm'ın devlet merkezli, (batıl korkuların öğeleriyle sulandırılmış) manipülatif kullanımının nasıl Sultan II. Abdülhamid'in İslâmî muhafazakârlığının gerçek temeli olduğunu göstermiştir.[39] Yakın tarihli bir doktora tezi de yine Osmanlı entelektüellerinin önce 1890'larda ama daha bariz şekilde 1908 Genç Türk devriminden sonra Büchner ve Molerschott gibi XIX. yüzyıl Alman materyalizminin en çok bilinen iki liderinin materyalizmiyle nasıl hayretten donakaldıklarını göstermektedir. Türklerin hayranlıklarının tek sınırı materyalizmin devletin çıkarlarına zarar verme potansiyeli olduğu anlaşılıyor.[40] Bürokratik söylemin pozitivist unsurunun bu dönüşümü bir kez daha Sultan Abdülhamid'e muhalefetin sürgündeki liderlerinin pozitivist dünya görüşlerinde belirir.[41] Bu

[38] Ali Suavi'ye olumlu bir bakış için bkz. Hüseyin Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994 ve bunu benim *Genesis of Young Ottoman Thought*, s. 365 ile karşılaştırınız.

[39] Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*, London, New York: I.B.Tauris, 1998.

[40] Atilla Doğan, "Sosyal Darwinizm ve Osmanlı Aydınları Üzerindeki Etkileri", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2003.

[41] Şerif Mardin, *Jön Türkler'in Siyasi Fikirleri: 1895-1908*, 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.

süreklilik, kendini daha sonra iktidara gelen Jön Türklerin politikalarında gösterecekti.[42]

Büchner ve Moleschott'un teorilerinin dinî çevreler arasındaki yankısı iki düzeyde izlenebilir: birincisi, iletişim araçları olarak medyanın toplumda yavaş, fakat sürekli nüfuz etmesi, ikincisi de, Hamid döneminde hem Sultan hem de Osmanlı basını tarafından teknolojiye devamlı ilgi gösterilmesinde. Daha az görünür olan fakat aynı derecede önemli bir üçüncü düzey, tanrısallığın yaratıcı gücü üstüne yapılan tartışmaların Tanrı'nın yaratıcı güçlerinin sonsuz çeşitliliğinin tarifinden, Tanrı tarafından yönetilen tabiat güçlerine doğru yön değiştirmesidir. Başka bir çalışmada, Kuzey Doğu Türkiye'deki dinî medreselerde yetişen bir Nakşibendi'nin, bu ilgi merkezinin değişmesinde nasıl yararlandığını göstermeye çalıştım.[43] İslâm'a dair münakaşaların "kamusal alan"a geçmesi olarak nitelendirdiğim şeyin en son versiyonlarını XX. yüzyılın başlarında görebiliriz. Bu söylemin en önde gelen taraftarı şair Mehmed Âkif'ti.[44] Mehmed Âkif, Türk "istisnacılığının" o dönemde ulaştığı seviyenin örnek temsilcisi sayılabilir. Âkif, bir İslâmî reformcunun sesini yansıtıyordu, bir Osmanlı vatanseveriydi, Cumhuriyet'in Büyük Millet Meclisi'nde milletvekilliği yapacaktı ve Cumhuriyet'in millî marşının yazarıydı. Ancak bu sıralarda göreceli olarak sessiz bir hareket olan Nakşibendilik XIX. yüzyılın ilk yıllarından itibaren kendisi için de zemin oluşturmaktaydı.

Cumhuriyet döneminin medyası, XX. yüzyılın ilk yıllarında ortaya çıkmış başlıca iki Nakşibendi hareketini tam olarak tanımladı. İlki, Sultan Abdülhamid'in tahttan çekilmesiyle sonuçlanan (askerin) Nisan 1909 ayaklanması, ikincisi 1925'teki Şeyh Said isyanı. Günümüze kadar gelen literatürde bu iki hareketin anlatımı, onların "bağnazlıklarına", haince ve utanç verici niteliklerine işaret eder. Fakat bu anlatı, Türkiye'deki öneminin, derinliğine anlaşılması gereken bir "yeniden doğuşçu" hareket olan Nakşibendiliğin gelişmesinin gücünü ve anlamını irdelememiştir.[45] Modern Türk İslâm siyasetinin başarılı öğelerinin tamamı, sözü edilen grubun daha sonra oluşan kollarından kaynaklanmaktadır.

NAKŞİBENDİLER

XVII. yüzyılda Hindistan'da bir Âlim, Ahmed al Sirhindi (öl. 1624), devlete karşı İslâmî bir direniş için potansiyeli olduğunu, hayatının orta

[42] Zafer Toprak, *İttihad-Terakki ve Cihan Harbi*, İstanbul: Homer, 2003, s. XV, s. 68-9.
[43] Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, Albany: State University of New York Press, 1989.
[44] Bu fikirler İsmail Kara'nın hazırladığı üç ciltlik bir antolojide bulunabilir, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler-Kişiler*, 3. Baskı. İstanbul: Kitabevi, 1997.
[45] Dünyadaki gelişmeler için bkz. *Naqshbandis*, İstanbul-Paris: ISIS, 1990.

yıllarına doğru anlayarak Nakşibendi tarikatını yeniden organize etmeyi sürdürmüştü. Burada, elbette, basit bir iktidar çatışmasından fazlası vardır; onun *Din* anlayışına göre, din hem ontolojik bir durum, hem metafizik bir teori, hem de eleştirel bir tutumdu. Ahmed al-Sirhindi'ye göre, canlanan İslâm, Hindistan'ın büyülü bahçelerindeki sarmaşıkların içeriye girmesini önleyen örgütsel bir araçtı; büyük yönetici Ekber tarafından teşvik edilen bu ılımlı politikada, Ahmed yenildi.[46] Sirhindi, 1624'te öldü ancak onun insanları harekete geçirici görüşü, 1800'lerin ilk dönemlerinde Orta, Kuzey Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki Kürtlerin yaşadığı alanlara getirildi.[47] Burada, etkili bir kültür kuruluşuna sahip İslâm'ın tam olarak nüfuz etmeyi başaramadığı bir dağlık bölgede, muhtemelen İslâmî terbiye temelini yerleştirdiği için patlamaya hazır bir başarı elde etti. Bu hareketin lideri Şeyh ya da Mevlana Halid Bağdadî (1777-1826), zeki bir düzenleyiciydi. Sayesinde, XIX. yüzyılda Anadolu'da, Halidî-Nakşibendi etki sahası genişledi.[48]

Bu yeniden doğuşçu Müceddidi-Halidi Nakşibendilik ile İslâm dünyasında neo-Sufî diye adlandırılmış olan daha geniş bir yeniden doğuşçuluk hareketi arasındaki bağlantılara ulaşmaya çalışmayacağım.[49] Bu devam eden bir tartışmadır; hatırı sayılır miktarda üretilmiş olan malzemeye ise Türk sosyal bilimcileri önem vermemiştir.[50] Yine de, özel Nakşibendi hareketi çalışmalarından, bu tarikatın muazzam büyümesini ve olağanüstü katılım çabasının başarısını gösteren Hamid Algar'ın betimlemesi çok yerindedir:

> Mevlana Halid, (Piri) Şah Gulam Ali Dihlevi'den ayrılırken, ona en yüksek hedefinin din uğruna bu dünyayı araştırmak olduğunu söyledi...Halid bu nedenle ona, önemli üyelerin gevşemesi durumunda ibadete ilişkin

---

[46] *EI2*.

[47] Hamid Algar, "A Brief History of the Nakşibendi Order" *Naqshbandis* içinde, s. 3-44.

[48] Bkz. Marie Luise Bremer, *Die Memoiren des Türkischen Derwisches Aşçı Dede İbrahim*, Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde, 1959 ve Bruinessen, *Agha, Sheikh und Staat*, a.g.s.

[49] J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, London: Oxford University Press, 1971. Sufi geleneğinin genel bir incelemesi için bkz. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein haz. *Les Voies d'Allah: Les Ordres Mystiques dans l'Islam des Origines a Aujourd'hui*, Paris: Fayard, 1996. Afrika için bkz. Knut S. Vikor, " Sufi Brotherhoods in Africa" *The History of Islam in Africa* içinde, haz. Nehemia Levtzion ve Randall L. Pouwels, Athens, Ohio: Ohio University Press, 2000, s. 441-76. Ayrıca bkz. Irene Melikoff, *Hadji Bektach: un Mythe et ses Avatars*, Leiden: Brill, 1998.

[50] Bernd Radtke, "Sufism in the 18th Century: an Attempt at a Provisional Appraisal" *Die Welt des Islams* 36 (1996) 3 içinde, s. 326-64; Rex Sean O'Fahey, "Neo-Sufism Reconsidered" *Der Islam* LXX (1993) içinde, s. 52-87 ve Bernd Radtke, "Kritik am Neo-Sufismus" *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* içinde, haz. Frederick de Jong ve Bernd Radtke. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 162-73.

denetimi geleneklere uygun bir biçimde *nüridlere* yükleyen ve her biri dikkatlice tanımlanmış bir sorumluluk alanı içinde olan 116 halifeden daha az olmayan (en az 116 halifeli) bir topluluk kurmanın yolunu gösteren gerçek bir 'kılavuzluk politikası'nı (*siyasat al-irshad*) ayrıntılarıyla anlattı. Mevlana Halid'in Nakşibendi tarikatının ibadetle ilgili yaşamına katkıda bulunduğu tek yenilik (Şeyh'le manevî bir bağ kurma olan) –*rabıta* uygulaması üzerine daha önce görülmemiş bir vurgu ve onu kendine karşı sınırlama üzerine bir ısrar– merkezîleşmiş, disipline sokulmuş bir organizasyon olarak Halidi Nakşibendi düzenini bütünleştiren politik bir görünüşe sahip olmasıydı. Osmanlı otoriteleri ve doğruluk yolunda yol gösterici Mevlana Halid arasındaki muğlak ilişkiler, en fazla İstanbul'da belliydi. Mevlana Halid'in ilk temsilcisi, Halidî ritüellerinin gösterisi sırasında bir camiden tarikata mensup olmayanları dışarı atma girişimleri yüzünden Osmanlı başkentinde nefret uyandırdı. Onun yerini alan Abd al-Wahhab as Süsî, daha yapıcı bir rol oynadı ve bir kaç dönem Şeyhülislâm olmuş Mekkizâde Mustafa Asım'ı; İstanbul kadısı Keçecizâde İzzet Molla'yı; Gürcü Necip Paşa ve Musa Safveti Paşa da dahil bürokrasi mensuplarını Halidi-Nakşibendi tarikatına dahil etti. Kesinlikle tarikatin bu denli hızlı büyümesi, Sultan II. Mahmud'da, önemli Halidilerin İstanbul'dan ardarda kovulmalarıyla sonuçlanan bir endişeye yol açtı; bunların en kapsamlısı, bütün Halidiler'in sürgün edildikleri ve herhangi bir yeni Halidî temsilcinin şehre atanmasına yasak konduğu Nisan 1828'de geldi. Bununla birlikte Halidî etkisi, II. Mahmud'un hükümdarlığının neredeyse tamamı süresince bürokrasinin üst kademelerinde güçlü oldu ve belki, Yeniçerileri ortadan kaldırmak ve Bektaşi tarikatının haklarını ellerinden almak için elverişli bir ortam yaratmaya da yardım etti. 1830'ların başında Sultan Mahmud, Halidilere karşı daha yatkın bir hâle geldi ve 1833'te, Mekkizade (sic) Asım Efendi'yi –Sultan Abdülmecid'in hükümdarlığında da elinde tutmaya devam ettiği- Şeyhülİslâm(lık) görevine yeniden atadı.[51]

XIX. yüzyıl boyunca tüm Anadolu, Nakşibendi ağları tarafından sarılmaya başlamıştı.[52] Bu bölgedeki tarikatların artan nüfuzu, Osmanlı İmparatorluğu'nun aşiretler arası sorunlara ve bunlardan doğan anarşiye mü-

[51] Hamid Algar, "Political Aspects of Naqshbandi History" *Naqshbandis* içinde, s. 123-52, burada s. 139-40.

[52] Bkz. Marie Luise Bremer, *Die Memoiren* ve Abdurrahman Memiş, *Halidi Bağdâdi ve Anadolu'da Hâlidilik*, İstanbul: Kitabevi, 2000.

dahale edemediği bir dönemde[53] İslâm kültür unsurlarının yeni bir zeminde gelişmesine neden oldu.[54]

Bürokrasi İçin Yeni Bir Alan

1890'larda, Tanzimat'ın yapısının kendisi bir değişim süreci geçiriyordu. Bürokrasinin "seküler" söyleminin ideolojik niteliği, kendi amacı tarafından dönüştürülmüştü, örneğin şimdi, Batıdan gelen etkilerle kurumsal yapılar oluşturmak, bir temel yasa anlayışını yansıtarak şekilleniyordu.[55] Bu kurumlar arasında yerel temsilî kurumlar, belediye yönetimi, tasarruf sandıkları ve devlet bankalarının taşradaki şubeleri gibi, devlet destekli yarı-özerk kurumlar, devletin eğitim kurumları ve halk sağlığını düzenleyen kuruluşlar sayılabilir.[56] Bu açıdan reformcuların "söylemi", seküler hukuk sistem modellerinden esinlenmiş yeni bir operasyonel kod içerdiği oranda, yeni bir etki alanı kurmuştu. 1890'larda artan "profesyonelleşme", yani kurum oluşturma faaliyetleri, eski bürokratik sınıfın "sekülerizm"inde yeni bir aşama oluşturdu. Bürokrat "takımcılığı" spesifik bir söylemden daha çok bürokratın *rolünde* tanımlandı ve sözü edilen faaliyetlerle bir kamusal alan biçimlendi. Bu alan çoğu zaman gazetecilikle oluşan bir diğer alanla karıştırılır. Ülkemizde bunların da içiçe olduğu sanırım aşağıda belli olacaktır. Mevcut literatür, 1900'e kadar, kurumsal praxis'in Osmanlı İmparatorluğu'nda taşra yaşamının örgütsel özelliklerinden birini oluşturduğunu ve hattâ Osmanlı taşrasındaki gündelik yaşamın içine sızdığını ve onu değiştirdiğini gösterir.[57] Bu varoluş ve modernizasyon, Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'ndaki yenilgisinden sonra Anadolu'nun istilasına karşı Türk direnişinin örgütlenmesine katılan Anadolu'nun etkinliklerinden çıkarılabilir.[58]

Bu nedenle Cumhuriyet'in karşı karşıya kaldığı durum üçlü bir meydan okuma şeklindeydi: birincisi, yeni, bilgili taşra ileri gelenlerinin, *eşraf* ve aşiret liderlerinin –her türlü dinî tarikatlarla örtüşerek– yönetimde görev almak (devlete kapılanmak) arzusu, ikincisi sıkı ve ciddi bir bi-

---

[53] Bunun için bkz. Wadie Jwaideh, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999, s. 144-5.

[54] Martin van Bruinessen, *Agha, Sheikh and State*, s. 222-30 ayrıca Nakşibendilik'teki siyasî liderlik rollerinin kabulünü de anlatıyor.

[55] Findley, *Ottoman Civil Officialdom*.

[56] Midhat Paşa'nın benzer faaliyetleri için *Uluslararası Midhat Paşa Semineri: Bildiriler ve Tartışmalar, 8-10 Mayıs 1984*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1986'daki makaleleri inceleyiniz.

[57] Bu değişimin iyi bir resmi, babası Ankara kadısı olan ama Tanzimat sonrası yeni devlet kurumlarında ihata edilen Mahir İz'in anılarında görülebilir. Mahir İz, *Yılların İzi*, İstanbul: Kitabevi, 1990.

[58] Bkz. İlhan Tekeli–Selim İlkin, *Ege'deki Sivil Direnişten Kurtuluş Savaşına Geçerken*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.

çimde motive olan Anadolu'nun Nakşibendi anti-sekülerizmi ve üçüncüsü reformist İslâm'ın devam eden "sesi" Bu güçlerin aralarındaki ilintiler bize o zamanların gerçeğinin –Türk ya da yabancı yazarlarca[59]–iptidaî sınıflandırılmasından daha iyi bir resmini verir. Taşra *eşraf*iyla örtüştükleri bazı yönleri olsa da, Nakşibendiler, ağ (şebeke) kurma prensibinin daha "saf" bir şekli olarak nitelendirilebilecek bir kod'la çalışıyorlardı. Cumhuriyet rejimi, Anadolu'nun bu sosyal-yapısal bileşenlerinin her ikisinin de gelişmesini bastırdı. Ama daha fazlasını da yaptı: devlet bu taşra toplumsal bileşiminin değişmesini temin etti. 1930 ve 1980 yılları arasındaki gündelik hayatta çalışma ve Cumhuriyetin idarî ve iktisadî kuruluşuyla uyumlulaştırma zorunluluğu (bunların hepsinin pozitivist rasyonaliteye dayalı zımnî bir arka planı vardı) Nakşibendiler'i ve diğer İslâmî muhafazakârları, zamanla, yeni kurulan bir dünyanın çerçeveleri içinde etkin olmaya mecbur etti. Ağ kurma ile rekabetinde araçsal akıl üstünlük elde etti. Araçsal aklın kullanımı Cumhuriyet kurumlarının gizli rasyonalitesini takip etmek zorundaydı ve ürünü kişisel fayda ilkesinin belirmesiydi. Cumhuriyetin seküler eğitim kurumlarından faydalanılması bunun en iyi örneğidir. Ama bu süreç çift taraflı işliyordu. Uyum süreci tedrici olarak muhafazakârların bilişsel çerçevesini değiştirirken aynı sırada Nakşibendiler (ve her türlü İslâmî muhafazakârlar) iktisadî-rasyonel stratejileri teşvik eden pazar ilişkileriyle tanışmışlardı. Pazar ilişkisinin yükselişi yeni bir yapısal olguya, bir sınıf tipinin gelişmesine neden oldu: pazarcılar (esnaf) iş adamı oldu. Bu grup etkisini 1970lerde Anadolu iş adamı sınıfının ortaya çıkmasında gösterecekti. İlk başarılı "İslâmcı" partinin kurucusu Necmettin Erbakan bu gelişmeden yararlananlar arasında olmuştur.[60] Nakşibendi söyleminin 1940'lardan 60'lara kadar olan dönüşümünün diğer bir şekli, bu söylemin Şeyh Abdülaziz Bekkine'nin seçkin Türk milliyetçisi Nurettin Topçu'ya tesiri sayesinde Türk milliyetçi ideolojisiyle karşı karşıya gelmesiydi. Nakşibendilerin modernlikle, ağır olsa da, bütünleşmesini gösteren bir diğer gelişme, Cumhuriyet dönemi sırasında en önemli "modernist" Türk şairlerinden birini, Necip Fazıl Kısakürek'i ele geçirmeleriydi. Necip Fazıl, 1940'lardan itibaren dergilerinde (*Büyük Doğu*) ve kendisini taşradaki şehirlere götüren konuşmalarında, aslında bir kültürel geleneğin savunması olan bir İslâmî söylemi geliştirdi. Buradaki İslâm ve milliyetçilik arasındaki çizgi, muğlak olsa da

[59] Yabancı yazarlar için iyi bir örnek Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2. Baskı, London: Oxford University, 1988.

[60] Ayşe Buğra, *Islam in Economic Organizations*, İstanbul: TESEV, 1999 ve Gültekin Burcu, *Instrumentalisation de l'Islam pour une strategie de Promotion sociale à travers le secteur Privé*, Paris: Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1999.

Cumhuriyetçi milliyetçi gelenekte yetişen yeni nesil için câzip hâle geldi. İslâm'ın "ses"i değişiyordu.

Bunların hepsi benim açıklamamın gösterebildiğinden çok daha flu bir biçimde gerçekleşmişti. Ancak, en genel anlamda sosyal değişim sürecinin bir öğrenim sürecinde odaklandığı söylenebilir. Medyayı kullanmak ve siyasete atılmak (1980'lerden itibaren Türkiye'deki bütün stratejileri değiştiren bir gelişme) bunun tabiî sonucudur. Ayrıca, İslâm'ın ahlâkî kültürünün tesiri ve onun "sesi" de, Cumhuriyetin cansız ahlâkî mesajına karşın otonom bir güç olarak yeniden şekillendi.

Siyasî partilerin oluşumu tasvir ettiğim her iki operasyonel alandaki enerjinin özgürleşmesini sağladı. Bir taraftan oluşmuş yapıların geliştirilmesinde yeteneği olan kişilerin enerjisini canlandırdı. Yerel temsil birimlerindeki resmî daireler, Cumhuriyetin tek partisindeki yerel seviyedeki taşra elit mensupları, aynı kökenden gelen yerel yönetim görevlileri, devlet bankalarının personeli, avukatlar, hekimler ve devlet eğitim sistemindeki eğitimciler bu alana katılmaya sürüklendiler. Diğer yandan, 1960'larda ağ oluşturmanın ve kurum inşa etmenin praxis'i örtüşmeye başladı. Ancak, düzenleme bilgisini haiz insanlar, artık Müslümanları, arkadaş ve akrabaları harekete geçirebilenlere karşı daha avantajlıydılar. Tekrar etmekte bir mahzur görmüyorum: bu sosyal değişim sürecinin karakteristik özelliği, onun bir öğrenim sürecinin sonucu olmasıydı. Özetle, 1910 ve 2000 yılları arasında Nakşibendiler giderek yeni operasyonel kodlarını öğrendiler ve kendilerinkini değiştirdiler.[61] Bu yalnızca gelişigüzel bir olay değildi, itici gücü, basitçe, Cumhuriyetçi ideolojinin meşruiyetini bilgi üretim modelinde bulan bir çağa girmiş olmasıydı. Bu değişimin Türkiye Cumhuriyeti'nin başarılı eğitim seferberliğinin haklı övgüsünün anlatmadığı önemli bir yönü vardı: yeni bir bilişsel *alanın* oluşması. Yeni genel bilgi sistemi ve bu sistemin yeni nesiller üzerindeki etkisi, uzun vadede Türkiye'de her çeşit muhafazakârın uygulama ve dünya görüşlerindeki bilişsel unsur yeni toplumsal örgütlenme şekillerini ön plana getirecekti.

"Ses", Halk ve Medya

Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâmî teoloji tartışmalarının seküler aydınlarca üstlenmesi Osmanlı İslâmındaki temelden değişimlerden olmuştu. Bu gelişme bir oranda İslâm dünyasında da görüldü. Ama bu yeni İslâmî

[61] Nakşibendilikle bilinen bir bağı olmayan fakat benim incelemeye çalıştığım âmillerin, inananları yeni bilişsel ve politik alanlara nasıl yönelttiğini gösteren bir İslâmcının hayat tecrübesini özetlermiş gibi görünüyor Bkz. Mehmet Metiner, *Yemyeşil Şeriat, Bembeyaz Demokrasi*, İstanbul: Doğan Kitap, 2004 ve R. T Erdoğan'ın "öğrenme" süreci için s. 414-5.

söylemin özelliği Pakistan, Mısır ve Endonezya'ya nisbetle Türkiye'de çok daha açık bir şekilde görüldü.

Ancak, 1890 ve 1908 yılları arasındaki Osmanlı-İslâmî yeniden canlanmacı söylemin bir zaafı vardı, o da seçkinci özelliğiydi. Bu seçkinci eğilim daha önce Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal yapısında da görülmüştü. Bu da aşağı seviyede sayıları dahi bilinmeyen cami imamları ile İslâm Hukuku Doktorları arasındaki mesafeydi. Alt seviyedeki din adamları, genelde, toplumsal şikâyetlerden çıkan isyanların liderleri olmuşlar ve bu tip şikâyet 1859'daki Nakşibendi komplosunda da tekerrür etmişti. Sultan Abdülhamid'in tebaası arasında bir vatandaşlık hissiyatı geliştirme politikası birçok kimseye potansiyel olarak aktivist olma imkânı sağladı. Bu rüşeym hâlindeki vatandaşlık duygusunun toplumsal rahatsızlığa yol açabilecek sonuçları ise Sultan tarafından tahmin edilmemişti. Alt tabaka Ulema'nın etkileri, Hamid dönemi reformların bir ürünü olan modernleşmiş Osmanlı ordusu gibi yeni ortamlarda görülmeye başlamıştı. Hamid dönemi toplumundaki bu yapısal değişim Sultan'ın tahttan indirilmesiyle sonuçlanan 31 Mart isyanının dinamiğinin bir açıklaması olabilir. Âsiler İslâm Hukuku'na dönüş talep etmişler ama Jön Türk liderleri ve özel kuvvetlerince bertaraf edilmişlerdi. Hiç şüphe yok ki, Jön Türklerin iktidara gelişinin hemen ertesindeki günlerde eşitlik ve hürriyete dair yüksek sesle ilân edilen fikirler de bu yeni popülist İslâmî "ses"in canlanmasında bir rol oynamıştı.

Bütün bunlar, entelektüel seçkinlerin bir katkısı olan "modern dünyada İslâm'ın rolü" tartışmasına yeni bir kitleyi dahil etme sorununu hem pratik hem de ahlâkî bir mesele hâline getirdi. Mehmet Âkif modernlik ve halkın inançları arasındaki bağ sorununa eserlerinde devamlı değinen kişilerden biriydi. Bu spontan İslâm popülizminin başka yönleri de vardı.

1908 ile Türkiye'nin I. Dünya Savaşı'ndaki mağlubiyeti yılları arasında İslâmî popülist söylemin yeni tipte bir ürünü ortaya çıktı. 1909'da isyancıların organı olan *Volkan* bunlardan biriydi. *Volkan*, Jön Türklerce kaldırıldı. Diğer taraftan Jön Türklerle ilişkisi pek parlak olmayan bir kişi, Bediüzzaman Said Nursi (1876-1960), bu stilde değilse de aynı kitleye seslenerek yazmaya devam edebilmişti. Mesajı, üstünkörü okunduğunda gizli ve muğlaktı. Aslında, eseri hem Batı materyalizmine hem de yeni ortaya çıkan Türk milliyetçiliğine bir karşılık verme çabasıydı. Ayrıca, söylemi İslâm'ın ahlâkî ilkelerinin yeniden şekillendirilmesi ve her seviyedeki halka nakledilmeye çalışılmasıydı.

Said Nursi, Nakşibendi etkisinin Anadolu'daki en önemli vilâyetlerinin birinde, Bitlis'te eğitim görmüştü. Fakat onun dile getirdiği konular bu kökleri aştı. Modernliğin güçlerine karşı bilinçli bir bakış açısı ile

yaklaşırken, diğer yandan da Müceddidi öğretilerinin özünü canlı tutmaya gayret etti. Cumhuriyet döneminde maruz kaldığı eziyetler, etkisinin sürgün yerinden bütün Türkiye'ye yayılmasının önüne geçemedi. Gizlice dolaşan, el yazması tipoğrafla çoğaltılmış "mektuplar" büyük bir kitleyi, "laik" cumhuriyetçilerin "bête noire"ları Nurcuları bir araya getirdi.

1930'larda Cumhuriyetin geri ve miskin Müslüman "öteki" imajı, Said'in İslâm'ı medeniyetin bir unsuru olarak tasdik eden ama aynı zamanda da halk için dinî-ahlâkî bir evrenin ayrıntılı bir çerçevesini hazırlayan mesajının tesirini artırmış olmalı. 1950 ve 60'lardan itibaren medyanın genel patlamasıyla oluşan İslâmî söylem 1920'lerde mevcut olmayan bir kamuoyuna ulaştı.[62] Böylece, seçkinler ve halk arasındaki mesafenin, zamanla ve yeni bir medya "söylemiyle" sonunda başarılı olarak kapandığı iddia edilebilir. Bu söylemde İslâmî sesin çeşitli aşamalarının karışık yankıları yaşıyordu. 1970'lerden beri İslâmcı siyasî partilerinin yükselişine yardım eden unsur tam da bu iletişim "iklimi" olmuştur. Tabiî ki televizyon, İslâmî sesin propagandasına olanak sağlayacak imkânların bir uzantısıdır. Fakat benzer gelişmeler bir diğer Nakşibendi kolunda da oluşuyordu.

Geç dönem nakşibendiler

Bizi Recep Tayyip Erdoğan'a götüren Nakşibendi çizgisi, Mevlana Halid'in müridlerinden birinin bir öğrencisi, Ziyaeddin Gümüşhanevî (1813-1895) ile başlar. Gümüşhanevî'nin müritlerinden Mehmed Zahid Kotku (1897-1980)[63] ise sorumluluğunu üstlendiği Nakşibendi kolunun bilişsel tarzını bir kez daha değiştirmiştir.

1960'ların Türkiye'sindeki İslâm'ın "sesi", Seyyid Kutub ve Havva gibi İslâm uyanışının dünyadaki benzeri temsilcileriyle bağlantı kurmaya başladığında, biraz farklı bir süreç de etkinliğini arttırıyordu: Nakşibendilik "sivil" alanda etkin olmaya başlamıştı. Bir grup üniversite öğrencisi Kotku'nun etrafında toplanmıştı.[64] Modernleşmenin ve Batı gücünün esasını temsil eden teknoloji bu gençleri derinden etkilemişti. Bunlar, Devlet Planlama Teşkilatı başkanı ve daha sonra ise başbakan olan Turgut Ö-

[62] Medyaya daha değişik bir yaklaşım için bkz. Michael Meeker, "The Turkish Intellectual and his Audience. A New Configuration Writer and Reader among the Believers in the Republic of Turkey", *Social Practice and Political Culture in the Turkish Republic* içinde, İstanbul: The ISIS Press, 2004, s. 271-302. Analecta Isisiana, LXVIII, ve ayrıca aynı yerde, "Oral Culture, Media Culture and the Islamic Resurgence in Turkey", s. 243-56.

[63] Ömer Ziyaeddin Dağıstanî ve Dağıstanî'nin ölümüyle Mustafa Fevzi Efendi. Mustafa Fevzi Efendi'nin bir müridi olan Abdülaziz Bekkine, kültürel temelli Türk milliyetçiliğinin teorisyeni olan Nurettin Topçu'nun şeyhiydi.

[64] Ersin Gürdoğan, *Görünmeyen Üniversite*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1989.

zal'ın gittikçe artan etkisinin sonucunda DPT'de etkin hâle geldiler. Kotku, XX. yüzyılın başından beri Said Nursi yoluyla ekonomik, politik ve kültürel sorunlara duyulan ilgiyi geliştirmişti. Müritlerini aynı yolda cesaretlendirdi. Bugün, Türkiye'de ilk önemli "İslâmî" parti olan Milli Nizam Partisi'nin ve Milli Selamet Partisi'nin Kotku'nun yardımı ve desteği sayesinde kurulduğunu; ayrıca onun bu partilerin faaliyetlerini denetlediğini de biliyoruz.[65] Seküler Türk Cumhuriyeti'nin ilk parolası olan "millî" kavramının Milli Selamet Partisi'nin adındaki kullanımı ise II. Abdülhamid'den beri inşa edilen –ilkin "Osmanlı" sonra "Türk" olarak– paylaşılan sonra da okumuş taşra halkının kendisini bulmaya yönelik çabalarından oluşan bir kimlik inşasının devamı sayılabilir.

Kotku, devleti mutlak bir düşman olarak görmedi ve bu mânâda, daha radikal İslâmcılara pek itibar etmedi. Bu tavra, bir bilginin "mistik çevrecilik" diye tanımladığı şey de ilâve edildi.[66] Milli Nizam (1970), Milli Selamet (1972) ve Refah Partisi (1983) olmak üzere üç "İslâmî" partinin kurucusu Profesör Necmettin Erbakan, Kotku'nun siyasette olduğu kadar medya ve endüstri dünyası üzerinde de hâkimiyet kurmak gerektiği yönündeki tavsiyelerinden etkilendi. Erbakan'ın İslâmî değerler arkaplanında bir "millî" menfaat vurgusu yapması, milliyetçilerle yarışmak zorunda kaldığı bir ortamda taşra gelişmesi olarak tanımladığım süreçle örtüşüyordu.

Böylece Kotku, Nakşibendi "işler/hâkim kural"ının yeni bir versiyonunu yaratmış, onu Cumhuriyetin yücelttiği anayasal meşruluk kuralına uydurmuştu. Bu değişimin en ilginç yanı, Kotku'nun etkisiyle 1970'lerden itibaren İslâmî meşrulukla birlikte çiftbaşlı bir biçimde çalışan ikinci bir meşruluk zemini oluşturmasıydı. Bu değişim Japonya'nın Rusya'yı 1905'te yenmesinden bu yana tartışılan endüstrileşme ve özkültür temalarından daha büyük bir orijinallik ve adaptasyon söylemi gösteren bir gelişmeydi. Bu gelişme hiç şüphesiz bir kurum olarak "devlete devlet olarak" olumlu bakışın bir özelliği, ayrıca, Mevlana Halid'den Bediüzzaman Said Nursi'ye kadar Nakşibendi geleneğinin de bir parçasıydı. Ancak bu defaki gelişme Türkiye Cumhuriyeti'nden bir armağan olarak gelmişti.

Mühendislik kökenli Turgut Özal 1983 yılında Anavatan Partisi'nin zaferiyle iktidara geldiğinde, Nakşibendiler, seküler Kemalist cumhuriyetçiler, parti politikacıları ve teknolojik bilgi, cumhuriyetin sivil ve kamusal alanında buluşmuştu. Bu yeni tasarımın getirdiği vatandaşlık anla-

[65] Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, İstanbul: Metis Yay., (1990) 1994, s. 22.
[66] A.g.e., s. 23.

yışı hâlâ "İslâmî" olarak tanımlansa da temeli yeni ittifakın paylaşılan akılcı-işlevci *praxis* anlayışıydı.

Bunu 1991 seçim kampanyası sırasında Erbakan'ın siyasî sürece giderek artan vurgusunda görebiliriz. Erbakan, yeni bir söyleme daldı, televizyon propagandalarında gözüktü ve buradan "sıradan vatandaşa" hitap edip "İslâmî olduğu rahatça anlaşılabilecek sözlerden, sembollerden ve Kuran alıntılarından" sakındı.[67] Organizasyon bakımından ise Erbakan bir kitle partisi kurma noktasında biraz geç kalmıştı.[68]

Kotku, 1980'de öldü. Ölümünden sonra halifesi, damadı Prof. Esat Coşan aşırı politizasyon ithamını Erbakan'a yöneltmeye hazırdı. Coşan'ın da Erbakan gibi tarzını siyaset ve sivil toplumdan gelen veriler ışığında yoğurduğu doğru olsa bile, bunu Erbakan'dan farklı biçimde yaptığı muhakkaktı. 1983'te Coşan, *İslâm* dergisini çıkarmaya başladı. Bu dergi Türk Müslümanlar için en uygun stratejinin ne olduğu tartışmasını ele aldı ve aynı zamanda da İslâm'ın bir kültür olarak gücünü vurgulayarak yeni çizgiyi bir daha güçlendirdi. Bu dergiyi, *Bilim ve Sanat*, *Kadın ve Aile*, ve *Gülçiçeği Çocuk* dergileri izledi. Bütün bu yayınlar Türkiye'deki güncel tartışmaların çeşitli yönlerini hedefleyen konuları ele alıyordu ve başlıklar şaşırtıcı derecede moderndi. Diğer bir deyişle Erbakan siyaset ile meşgulken Nakşibendi operasyonel kodu bir daha gelişti ve eski kodun yerini sivil toplumdaki güncel tartışmalar etrafında modellenen bir söylem aldı. Kısa zaman içinde de bu söylem 1970'lerin İslâmcı dergilerinin çok daha radikal üsluplarının yerini almaya başladı.

1980'ler üzerine en azından bir anı kitabında İran İslâm Devrimi'ni destekleyen İslâmcıların zamanla İran devriminin esaslarından belli belirsiz bir şekilde rahatsızlık duymağa başladıkları görülür. Rahatsızlıkları irdelendiğinde bunun İran'da vatandaşlık ve sivil toplum kriterlerinin eksikliğinden kaynaklandığı anlaşılıyor. Eksikliği hissedilen ise tek parti döneminin (1923-1946) okul kitaplarındaki söylemle örtüşen değerlerdi.[69]

Recep Tayyip Erdoğan'ın Sahneye Girişi

Recep Tayyip Erdoğan siyasî kariyerine Milli Selamet Partisi'ndeki gençlik hareketlerinin başarılı bir organizatörü olarak başladı. Parti ile olan bağları Kotku'nun halefi olan damadı Esat Coşan'ın çevresine olan bağlılığıyla daha da güçlendi. Ancak, ilk ateşli konuşmaları dikkatlice incelendiğinde İslâmcı kimliği aşikâr bu gençlik organizatörünün mesajının

[67] Ayşe Öncü, "Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial Television", *New Perspectives on Turkey*, Bahar 1994, no. 10 içinde, s. 13-36, burada s. 24.
[68] Tanıl Bora- Kemal Can, "Bunalım Dönemine Girerken" *Birikim*, Ocak 1996, s. 36-42.
[69] Metiner, *Yemyeşil Şeriat*, s. 367-86.

İslâmcı içeriğini aşan bir aktivizmin temelleri açığa çıkar. Örneğin 1980'lerdeki bir konuşmasında, sonraki kişiliğine ait kimi kökler beliriyor: "Görevimiz basit bir savaş veya dünya fethi değildir; Allah'ın dininin hükmünü yayıp güçlendirmektir. Bu vazifenin ilk şartı da barış ve ahenktir."[70] Bu, 1980 darbesinden sonra kurulan askerî rejimin İslâmcı organizasyonları yasaklamasıyla ilgili bir çekingenlik de olabilir.

Ama Erdoğan'ın bir organizatör olarak farklılığını gösteren başka esintiler de vardı onu iten rüzgârlarda.

Turgut Özal'ın ağabeyi Korkut Özal da bir Nakşibendiydi. Nakşibendilerin gücünün bir çok kimsenin Refah Partisini Anavatan Partisi'ne katılmak üzere bırakmasıyla dağılması, onu cesaretsizliğe sevk etmemişti. Korkut Özal, Anavatan Partisi liderleriyle birlikte dindarları ve diğer muhafazakâr güçleri, benzer inanca sahip bürokratlarla beraber aynı çatı altında toplayacak bir teşekkülde rol aldı. Anavatan Partililer tarafından kurulan ve muhafazakâr politikaların teşviki için ortak kültürel ideolojileri yeşerten bu siyaset-üstü organizasyonun adı Birlik Vakfıydı. Bu kuruluş, Recep Tayyip Erdoğan'ın kariyeri boyunca sahnenin arkasında olmuştur. Kurucuları siyaset biliminde "siyasî etkinlik" grubu olarak bilinen bir yapıyı yeniden keşfetmiş sayılabilirler.[71] Bu ise hem İslâmcı söylemin bir daha siyasîleşmesinin hem de bu söylemin "sivil toplumda" oynanan oyuna dahil edilmesinin başka bir seviyesiydi.

Recep Tayyip Erdoğan, 1994'te İstanbul Belediye Başkanlığını kazandığında "istisnacılık" bir daha değişmişti: siyasî iktidar stratejileri davranışını biçimlendiren temel, köklü öğeler olmuştu. Bu yeni yapılanma Nakşibendiliğin iki yüzyıl boyunca değişen *praxis*'inin en yeni görünümüydü. Dahası da var: 1970'te kurulan İslâmcı Milli Nizam Partisi'ni takip eden parti kümesinin programlarını inceleyen araştırmacılar bu kuruluşlarda ilginç bir ikilem keşfetmişlerdir. Bir yandan Mili Nizam, Milli Selamet ve Refah Partisi gibi İslâmcı partilerde amaç devleti ele geçirmek ve devleti kullanarak Cumhuriyetin merkeziliğine uydurulacak değişimlerle sınırlı kalmaktı. Bu üç partiden sonra kurulan Fazilet, Saadet ve AK Parti gibi "İslâmcı" partiler ise bu yaklaşımı yıkarak Dünya Ekonomisi ve liberalizm ile daha uyumlu bir duruş sergilemişlerdi.[72] Nihâyet, buradaki hadise, ("Nakşibendilik tarafından teslim alınmak"tan çok)

---

[70] Bkz. Ruşen Çakır ve Fehmi Çalmuk, *Recep Tayyip Erdoğan: Bir Dönüşümün Öyküsü*, İstanbul: Metis Yay., 2001, s. 29.
[71] A.g.e., s. 47-8.
[72] Bkz. Serdar Şen, *Parti Programlarında Milli Görüş: AK Parti Milli Görüşçü mü?*, İstanbul: Noktakitap, 2004, s. 12-3.

Nakşibendiliği *teslim alan* modern yapılanmacı gücün kendisiydi.[73] Tabiî ki, AK Parti Türkiye'deki İslâmî toplumsal-siyasal hareketlerin potansiyelini bitip tüketmemiştir. Ama gelecekte AK Parti'ye çıkacak herhangi bir İslâmî rakip bilgi, medya, teknoloji ve siyasete dayanan benzer yolları kullanmak mecburiyetinde kalacaktır.

Sonuç

Modern Türkiye'nin tarihi, ne Cumhuriyetçilik ve Saltanat arasında bir çatışmanın, ne de İslâm ve sekülarizmle çerçevelenen bir kavganın tarihidir. Modern Türkiye'nin tarihi, birbiri içine nüfuz eden ve yakınlıkları içinde dönüştürülen "geleneksel" güçler ve modernlik arasında, karmaşık, çok katmanlı bir karşılaşmadır. Modern Türkiye'nin tarihi, aynı zamanda, bu güçlerin buluştuğu ve değiştiği yeni alanların yaratılışının öyküsüdür. "Modernlikler"in çoğulluğu üzerine genelleme mâhiyetinde ahkâm kesmek modernliği tespit etmenin bir yönü ise de, gündelik bir temelde uğraşmak zorunda olduğumuz sosyal ve siyasal koşulların karakterini belirleyen tarihsel süreçlerin özgüllüğü de bunun olmazsa olmaz diğer yönüdür. İslâm'ın "modernlikleri" hakkındaki müphem genel ifadeler kendi çağdaşlığımız hakkında çıkarmamız gereken anlam konusunda bir ipucu vermez. Türk tarihinde süreklilikler, kırılmalar ve "arka plan" unsurlarının yeniden oluşturulması çalışması, bu yönde atılan küçük bir adım olabilir.

Bu yazıdan çıkan bir konu, yeni tip İslâmî entelektüeller arasında İslâmcı sesin mevcudiyetidir. Bu söylemin güncel versiyonu üzerinde araştırmalar vardır.[74] Ama "İslâmî entelektüellik" yalnız güncel bir gelişme değildir. Köklerinin geç XIX. yüzyılda yattığı ve 1910 ila 1920 yılları arasında daha da olgunlaştığı söylenebilir. Geçmişteki eğilim ile onun güncel görünümü arasındaki önemli fark, geçmişteki söylemin hâkim yapının parçası olan seçkinlerin söylemi olduğu, günümüzdeki grubun ise daha mütevazı kökenlerden gelen, toplumdaki konumları daha az teminat altında olan kişilerden oluştuğu gerçeğidir.

Türkiye'deki İslâmî sesin yaşamı üzerinde birçok açıklama yapıldı: kültür, kurum, inanç, kimlik bu açıklamaların etrafında döndüğü birkaç kutuptan bazısı. Ama can alıcı nokta bu sesin yaşamını sürdürmesinden ziyade devlet alanı içinde iş görebilme yeteneğidir. Bu noktada, Charles

---

[73] Erdoğan'ın sekülerizm/laiklik hakkındaki görüşleri için Çakır ve Çalmuk'un *Recep Tayyip Erdoğan* kitabındaki AK Parti'nin üç kuruluş belgesine bakınız, s. 236-44. İslâmcı ideolojinin Türkiye'nin "İslâmcı" partilerinde nasıl basitçe parlamento taktiklerine aşırı yoğunlaşılarak zayıflaması yolları için de Yavuz Selim, *Milli Görüş Hareketinde Ayrışmanın Perde Arkası Yol Ayrımı*, Ankara: Hiler Yayınları, 2002 kitabına bakınız. Bu kitap Adalet, Refah ve Fazilet Partilerinin siyasetinde doğrudan rol oynamış kişilerle yapılan röportajlara dayanmaktadır.

[74] Meeker, a.g.e.

Taylor'ın ortak inançların paylaşılan zımnî arka planına yaptığı vurgu son derece önemlidir. İslâmî kültür çerçevesinde bu paylaşımın işlerliği Crone ve Görgün'ün çalışmalarında İslâm'daki siyasetin, bir ontolojik meşruiyet alanı oluşturduğu tezinde toplanmıştır. Fakat bu meşruiyet iki kökenlidir: biri Orta Asya'ya kadar uzanır.

Anadolu bölgesine gelen Osmanlı öncesi Türk toplulukları, bölgenin çeşitli etnik unsurları üzerinde hâkimiyet kurma ve onları organize etme yeteneğine sahipti. Bunun en eski temeli, üzerinde hâlâ çalışılması gereken bir Orta Asya siyasî kültürüdür. Bu sayede "Türkler", "Sultan" ünvanını kullanma yetkisini Abbasi Hilafetinden elde etmişlerdi. Diğer yandan İslâm'ın mesajı, Osmanlı'dan önceki toplumlara, Tanrı'nın toplu-luk oluşturma emrini Tanrı-kişi örüntüsüyle ilgili emirlerinden daha önce verdiği anlamında siyasete bir meşruiyet sağlamıştı. Bu iki öğe Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "seküler" ve "dindar" güçleri bir araya getiren açık fakat aynı anda zımnî anlaşmaları oluşturmuştur.

Uzun dönemde İslâm'ın Türkiye'deki değişim sürecinde yapısal özelliklerin ötesine geçen bir şeyle karşılaşıyoruz. Bunu sosyal ve siyasî çerçevelerden daha derinde yatan bir temel olarak tasvir edebiliriz. Bu özelliği Taylor'ın *Sources of the Self* [Kendinin Kaynakları] kitabından bir kez daha ilham alarak sorgulayabiliriz. Anlattıklarımızda zamanla, kollektif birliğin ortasından çıkan bir [self] "kendi" kavramının gelişmesini görmemek mümkün değildir. Bireyin din ile bir araya gelerek kendini yapılandırmasında ise acaba "iyi"nin miyarı olarak "tek"in karşısına geçilmez gücünü mü görüyoruz?[75] Başka bir ifade ile "modernleşme" varyasyonları arkasında gizlenen gerçek öğe ve bu modernleşme anlatımının en derindeki sorunu çeşitlilikle ilgili olmayıp aslında "tek"in meşrulaştırma gücüyle mi ilgilidir?

[75] Bu kavram için bkz. Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, ter. David Macey. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

Takdim III



II. Meşrutiyet Dönemi.
Anayasa'nın İlân edildiği günlerde, bir sokak görüntüsü, İstanbul, 1908.

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ 'GARBCILIĞI'NIN KAVRAMSALLAŞTIRILMASINDAKİ ÜÇ TEMEL SORUN ÜZERİNE NOT

M. Şükrü Hanioğlu*

Bu kısa notun amacı, İkinci Meşrutiyet "Garbcılığı"nı kavramsallaştırırken benimsediğimiz ve kökü bu hareketin oluştuğu döneme kadar uzanan yaklaşımın, aslında bu akımı gerektiği gibi değerlendirememize neden olduğuna işaret etmektir. Bu fikir cereyanının erken Cumhuriyet ideolojisinin şekillenmesindeki rolü ve bu kanalla günümüz Türk toplumuna yaptığı etkiler hiç şüphesiz onun gerçek karakterinin anlaşılmasının ehemmiyetini artırmaktadır. Ancak bu yazının hedefi oldukça çetrefil bir uğraş olan İkinci Meşrutiyet Garbcılığı'nın tahlili değil,[1] bu yapılırken sözkonusu cereyanın nasıl kavramsallaştırılması gerektiği konusunda yeni bir yaklaşımın ortaya konulmasıdır.

---

* Prof. Dr. M. Şükrü Hanioğlu, Princeton Üniversitesi Yakın Doğu Araştırmaları Bölümü.

[1] Bu alanda benim, "Garbcılar: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic," *Studia Islamica*, no. 86 (Ağustos 1997), s. 133-58 konulu çalışmama bakılabilir. Ancak, bunun da İkinci Meşrutiyet Garblılaşma cereyanını tüm detaylarıyla ele alan bir çalışma olarak mütalâa edilmemesi gerekir.

Ziya Gökalp, 1913 yılında "memleketimizde üç fikir cereyanı" varolduğunu ileri sürdüğü ünlü "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Mu'asırlaşmak" adlı yazı dizisinde, "modernisation" müradifi olarak kullandığı "Muasırlaşma" cereyanının Osmanlı ülkesindeki ilk çağdaş düşünce akımı olduğunu savunmuştu.[2] Gökalp'in yazı dizisinin ana fikri, Yusuf Akçura'nın 1904 yılında kaleme aldığı "Üç Tarz-ı Siyaset"[3] adlı eserinin tezi ile Hüseyinzâde Ali (Turan)'ın 1907 yılında ortaya koyduğu Türk milliyetçiliğiyle İslâm ve Avrupa medeniyetinin anlamlı bir sentezinin yapılması savının[4] telifiyle ortaya konulmuştu. Bu telif sonucunda Gökalp, III. Selim'den itibaren izlenen siyasetlerle, her ne kadar isimlerini açıkça zikretmese de, İkinci Meşrutiyet Garbcılarının tezleri arasında devamlılık olduğunu savunuyordu.[5]

Bu akımların yeniden tahlili Cumhuriyet'in onbeşinci yıldönümünde Peyami Safa tarafından yapılmış ve uzun süre bu alandaki kavramsallaştırmanın temel kaynağı olmuştur. Safa, ağabeyi İlhami Safa ile beraber, çok genç bir entelektüel olarak ucundan da olsa katılmış bulunduğu İkinci Meşrutiyet'in fikir hareketlerini tartıştığı ve daha sonra kitap hâline getirdiği "Türk İnkılâbına Bakışlar" adlı yazı dizisinde, Gökalp'in tezinden yola çıkarak sözkonusu düşünce akımlarını değerlendirmeyi "Atatürk mucizesini kavramak teşebbüsünün icab ettirdiği bir giriş"[6] olarak ele alıyor ve "İslâmî mefkûrenin" de "Muasırlaşma hareketi" gibi "eski bir akîde" olduğunu savunuyordu. Peyami Safa'nın ilginç bir tespiti de gerçek hayatta bu üç fikir hareketinin birbirine karıştığı ve Gökalp'in varsaydığı "bir sehpanın üç ayağı gibi birbirine karışmayan birer vahdet ve sarahat"in aslında mevcut olmadığı idi. Safa'ya göre pekâlâ *Sebîl'ür-Reşad* mecmuasında da muasırlaşma temayülleri görmek mümkündü.[7]

İkinci Meşrutiyet dönemi fikir hareketleri üzerine çalışan ve bu konuda çeşitli eserler kaleme alan Tarık Zafer Tunaya da, Safa'nın tezinden ciddî biçimde etkilenmekle beraber "Batılılaşma"yı bir düşünce hareketi olarak Lâle Devri'ne kadar geri götürüyor ve İkinci Meşrutiyet Garbcılığını, Türkiye Cumhuriyeti'ne kadar ulaşan bu tarihî sürecin bir aşaması

---

[2] Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Mu'asırlaşmak* (İstanbul: Yeni Mecmua, 1918), s. 3. Bu çalışma kitap hâline getirilmeden yaklaşık beş yıl önce tefrika edilmiştir. Bkz. *Türk Yurdu* 3 (1913), s. 331 ff.

[3] [Yusuf Akçura], "Üç Tarz-ı Siyaset," *Türk*, no. 24 (14 Nisan 1904), s. 1 ff ve Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset* (Kahire: Matbaa-i İctihad, 1907).

[4] A[li] H[üseyinzâde], "İntikad Ediyoruz, İntikad Olunuyoruz," *Füyûzat*, no. 27 (26 Eylül [9 Ekim] 1907), s. 372.

[5] Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Mu'asırlaşmak*, s. 3.

[6] Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar* ([İstanbul]: Kanaat Kitabevi, [1938]), s. 11-12.

[7] Ibid., s. 16-17

olarak mütalâa ediyordu.[8] Bu üç fikir hareketinin birbirinden kesin çizgilerle ayrılmasının zorluğu konusunda Safa'nın görüşlerine katılan Tunaya,[9] buna karşılık, bilhassa İslâmcılık cereyanını modernliğe verilmiş bir cevap olarak görmüyor ve bu hususiyetin temelde Garbcılığın ayırıcı niteliklerinden birisi olduğunu savunuyordu.

Günümüzde İkinci Meşrutiyet "Garbcılığı"na yaklaşım, Gökalp'in tezinin Safa tarafından yapılan ve Tunaya tarafından daha geniş bir çerçeveye oturtulmaya çalışılan yorumuna dayanmaktadır. Bu teze göre, İkinci Meşrutiyet dönemi "Garbcılık" hareketi onsekizinci asır Osmanlı modernleşmesi ile Türkiye Cumhuriyeti arasındaki düz çizginin aşamalarından birisidir. Gene aynı tez, bu hareketin modernizmin Osmanlı entelektüelleri önüne getirdiği sorunlara verilen en esaslı, hattâ tek cevap olduğunu savunmakta ve Garbcılığı dönemin diğer fikir cereyanlarından bu hususiyetiyle ayırmaktadır. Bu yaklaşımda belli bir doğruluk payı olmakla birlikte üç ciddî sorun bulunmaktadır.

Birinci sorun, bu yaklaşımın, İkinci Meşrutiyet "Garbcılığı"nın onsekizinci asır Fransız materyalizmi ile ondokuzuncu asır Alman popüler materyalizminin tuhaf bir senteziyle meydana getirilen bir fikrî zemine dayandığını, neredeyse bütünüyle, gözardı etmesi ve bunu, Avrupa ile bozulan askerî dengenin Osmanlı siyaset adamları ve entelektüelleri karşısına koyduğu sorunlara Batı kurum ve teknolojisi ithal ederek karşılık vermeye çalışan siyasetlerin devamı olarak görmesidir. Halbuki bu anlamda bir Batıcılık, Safa'nın da belirttiği gibi, *Sebil'ül-Reşad* muharrirleri de dahil olmak üzere İkinci Meşrutiyet düşünürlerinin büyük bir çoğunluğu tarafından kabul ediliyordu. Bunun da ötesinde, İsmail Kara'nın "İslâmcı fikir hareketi"nin ondokuz ve bilhassa yirminci asır başlarında geçirdiği büyük dönüşümü konu alan çalışmaları, bu cereyanın da temelde modernliğin getirdiği meselelere cevap vermeye gayret ettiğini, dolayısıyla belirgin bir "modern"lik karakteri taşıdığını ortaya koymuşlardır.[10] Bu açıdan bakıldığında İslâmcı ve Türkçüler de "asrî" tezleri savunuyorlardı. Ancak, İkinci Meşrutiyet Garbcılığı'nın dayandığı "vülgermateryalist" zemin bir anlamda onun ayırıcı hususiyeti oluyor ve bu akım temel etkisini böylesi bir Batıcılığın oldukça sulandırılmış bir bi-

---

[8] Bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiyenin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri* (İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960), s. 18 ff.

[9] Idem, *Âmme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Fikir Cereyanları* (Basılmamış Doçentlik Tezi, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kütüphanesi, no. T.7, 1948), s. 44-45.

[10] Bu alanda Kara'nın bilhassa bu konudaki değişik çalışmalarını topladığı *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003) adlı eserine bakılmalıdır.

çimini Türkiye Cumhuriyeti resmî ideolojisinin temel dayanaklarından birisi hâline getirmekle gerçekleştiriyordu.

Bu hususu misâller yardımıyla açıklamak gerekirse, 5 Rebiy'ülevvel 1215 [27 Temmuz 1800] yılında diğer eşyalarının yanısıra kitapları da askerî kassam marifetiyle satılan sabık Sarachane Kethüdası Elhac Ahmed Ağa ibn Elhac İbrahim'in 179 kitabı arasında bir Kur'an-ı Kerîm'in yanısıra *Fetavâ-yı Ali Efendi*, *Muhammediye*, *Vasiyyet-i Birgivî*, *Muhtasar el-Kudurî* benzeri çok sayıda dinî ve *Yusuf ile Züleyha* benzeri popüler edebî eserlerle *Tıbb'ül- cedîd el-lezi ahtere*'nin de aralarında olduğu çok sayıda tıb ve fen kitap ve mecmuası bulunuyordu.[11] Buna karşılık 1894 yılında Ludwig Büchner'in *Kraft und Stoff* adlı çalışmasına reddiye yazmak için bir tanıdığının bu tür eserlerden meydana gelen zengin kitaplığına başvurmak zorunda kalan İsmail Ferid Bey, bu kütüphanede hiçbir dinî esere rastlayamamaktan doğan şaşkınlığını dile getirdiğinde, muhatabı kendisine evinde Kur'an, hele bir İlmihal bulundurmayı asla kabul edemeyeceği, Türkçe edebî eserlerin ise "gayr-ı müfîd" olduğu cevabını vermişti.[12] Diğer bir ifadeyle, onsekizinci yüzyıl sonlarına kadar İsmail Gelenbevî misâlinde olduğu gibi gelenek, modernlik ve ilmi bağdaştıran çalışmalar yapan entelektüeller mevcut iken, bunları birbiriyle uyuşamaz kabul eden bir fikrî hareket gitgide yaygınlaşarak kendini İkinci Meşrutiyet ortamında ifadeye muvaffak olmuştu. Bu hareketin materyalizm fikrî temeline dayandığını ve yeni bir ahlâk tesisi iddiasıyla ortaya çıktığını vurgulamadan, ne kendisinin ve ne de bu cereyandan derin biçimde etkilenen erken Cumhuriyet ideolojisinin anlaşılabilmesi mümkündür. Başka bir ifadeyle, İkinci Meşrutiyet ve erken Cumhuriyet Garbcılığı ile III. Selim Batılılaşması arasındaki benzerlik ancak İsmail Gelenbevî ile Kılıçzâde Hakkı Bey'in dünya görüşlerindeki müşabehet kadardır.

Bu nedenle, İkinci Meşrutiyet Garbcılığını incelerken cevaplanması gereken önemli sorulardan birisi de hiç şüphesiz neden bu fikir hareketinin önde gelen simalarının aynı zamanda ondokuzuncu asır Alman vülgermateryalizminin inançlı savunucuları olduklarıdır. Avrupa adâb-ı muaşeretinin Osmanlı/Türk toplumunca benimsenmesini hedefleyen gayretlerin başını çeken ve Türkçe en kapsamlı adâb-ı muaşeret rehberini yayınlayan Abdullah Cevdet Bey'in[13] Ludwig Büchner'i de bu dile çevi-

[11] İstanbul Müftülüğü Arşivi, Şer'iyye Sicilleri, no. 744, f. 61 a-b.

[12] İsmail Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Maddiyûn* (İzmir: Ahmed Celâdet ve Şürekâsı Matbaası, 1312 [1894]), s. 6.

[13] Abdullah Cevdet, *Mükemmel ve Resimli Adâb-ı Muaşeret Rehberi* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1927). Bu kitap, Gaston Jollivet and Marie-Anne L'Hcureux, *Pour bien connaître les usages mondains* (Paris: P. Lafitte, 1911) adlı eserin Türkçeye uyarlanmış biçimidir.

ren ilk Osmanlı entelektüeli olması;[14] *Kraft und Stoff*'un tamamını Ahmed Nebil Bey ile beraber tercüme ederek yayınlayan[15] Baha Tevfik Bey'in dergisinde Osmanlılara bu adâbın gereklerinin resimler yardımıyla öğretilmeye çalışılmasının[16] sadece bir tesadüf olduğuna inanmak oldukça zordur. Daha da geriye gidecek olursak, Ahmet Midhat Efendi'nin *Alafranga* risâlesi ile John William Draper'in *Conflict between Religion and Science* adlı eserinin tercümesini aynı dönemde yayınlaması gibi misâller yardımıyla bu alanda varolan ilginç bir bağlantıya işaret etmemiz mümkün olur.[17] Bizzat Abdullah Cevdet Bey'in "kuvve-i hayvaniyede, kuvve-i insaniyede, kuvve-i melâikiyede hâsılı nâsutî ve lâhutî kâffe-i mübârezatda galib ve mütefevvik olmamız, yaşayabilmemiz için lâzımdır... tekâmül kanunu, her tarafda ve tecelliyât-ı hayatiyenin kâffe-i aksâm ve safahatında aynı şiddet ve ıtrad ile hükümrandır... Tekâmül kanunu şefa'at ve merhamet nedir tanımaz; fakat onun merhametsizliğinde derin ve geniş bir nev' merhamet mündericdir. Bu merhametsiz yahud pek merhametli kanun-i tabiat daha iyiyi yaşatmak için iyiyi ortadan kaldırır; kuvvetliyi yaşatmak için za'ifi ezer; pâkı yaşatmak için nâpâkı öldürür; zekiyi yaşatmak için gabiyi kahr eder; çalışkanı yaşatmak için tenbeli ortadan süpürür... Av-rupa bir teveffukdur"[18] ifadesinde dile getirildiği gibi bu hareketin önde gelen simalarınca Avrupa adâb-ı muaşeretinin de kabulünü içeren Batı-lılaşma, bir aktarma ya da taklidin ötesinde Sosyal Darwinizm gereği icra edilmesi zorunlu bir eylem plânıydı. Nitekim Abdullah Cevdet, Avru-pa'yı yalnızca bir "tefevvuk-i mihanikî" olarak görenlere katılmadığını belirtmekten geri kalmıyordu.[19] O'na göre yaratılacak yeni "iman" "vic-danın ne dahilinde, ne de haricinde olmayan, bir meş'al-i mefkûrî" ola-caktı.[20] Benzeri bir diğer misâl Kılıçzâde Hakkı Bey'in mahalleli tarafın-dan fertleri Avrupa değerlerini benimsediği için "Dinsizler Familyası" olarak adlandırılan hikâye kahramanlarıdır. Bu ailenin anladığı anlamıyla bir Batılılaşma sadece Avrupa adâb-ı muaşeretini benimsemekle ya da mahallelinin "pek gâvurca"

---

[14] Bkz. Abdullah Cevdet, *Fizyolociya-i Tefekkür: La Pensée—Mehazının Esası C[K]raft und Stoff Ünvanlı Kitab-ı Eşherin Tefekkür Bahsidir* (İstanbul: İstepan Matbaası, 1307 [1892]).

[15] Louis Büchner, *Madde ve Kuvvet*, cild. 1-3, ter. Baha Tevfik and Ahmed Nebil (İstanbul: Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütübhanesi, [1911]).

[16] Bkz. *Yirminci Asırda Zekâ*, no. 1 (5 Mart 1328 [18 Mart 1912]), s. 13 ff.

[17] J. W. Draper, *Niza'-i İlm ü Din* 1-4, ter. Ahmed Midhat (İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1313 [1895]-1318 [1900]) ve Ahmed Midhat, *Avrupa Adâb-ı Muaşereti yahud Alafranga* (İstanbul: İkdam Matbaası, 1312 [1894-95]).

[18] Abdullah Cevdet, "Kari'lerimize," *Mükemmel ve Resimli Adâb-ı Muaşeret Rehberi*, s. 4-5.

[19] Ibid., s. 5.

[20] Abdullah Cevdet, "İman, İman!" *Hak*, 30 Nisan 1912.

bulduğu "tuvaletler" giymekle kalmıyor,[21] ailenin kızının ağzından "iman" edilmesi gerekenin "alâik-i dünyevîyeden kesilmiş bir sahib-i kerâmetden birşey beklemekten ise bizzat kerîm olmağa cehd etmek" olduğunun savunulmasıyla ortaya konulduğu gibi, yeni bir ahlâkın gerekliliğine işaret ediyordu.[22] Dolayısıyla, İslâmcısından, Türkcüsüne kadar herkesin kabul ettiği "mihanikî" bir Batılılaşma, İkinci Meşrutiyet Garbcılarının ülküsü olmaktan bir hayli uzak kalıyordu. Başka bir deyişle İkinci Meşrutiyet Garbcıları, ondokuzuncu asır sonlarında halkın tepkisine yol açan "Aşırı Batılılaşma"yı[23] benimseyen fertlerden farklı olarak bu değişimi gündelik yaşam ve Avrupa dilleri öğrenmek benzeri uygulamalarla sınırlı tutmuyorlardı. Hiç şüphe yok ki, "Dinsizler Familyası"nın kızları ile "alafranga bey" tipinin en çarpıcı misâli olan Recâizâde Mahmud Ekrem'in *Araba Sevdası* romanının kahramanı Bihruz Bey, gündelik yaşamları ve kıyafetlerindeki benzerliğe karşın oldukça farklı dünya görüşleri ve ahlâk anlayışları olan bireylerdi. İkinci Meşrutiyet Garbcıları daha sonra Cumhuriyet resmî söyleminin de dile getireceği gibi yeni bir ahlâk tesisi fikrini de ihtiva eden Batılılaşmayı "bilimsel" bir gereklilik çerçevesine oturtuyorlardı. Burada atıfta bulunulan bilim ise, 1859 sonrasında Sosyal Darwinizmi de içselleştirerek sisteminin parçası hâline getiren Alman vülgermateryalizmi ile onsekizinci asır Fransız materyalizminin sentezinin popülerleştirilmiş biçiminden başka birşey değildi. Bu hususiyetleri, İkinci Meşrutiyet Garbcılığını klâsik Osmanlı Batılılaşma hareketlerinden farklı ve özgün bir akım hâline getirmektedir ve bu nedenle erken Cumhuriyet ideolojisi üzerindeki derin etkisi daha da önem kazanmaktadır. Nitekim, tıpkı İkinci Meşrutiyet Garbcılığı gibi erken Cumhuriyet Batıcılığı da soruna kapsayıcı bir medeniyet projesi olarak yaklaşmaktaydı. Bu anlamıyla Batılılaşma, demiryolu hatları, tesis, fesin yerini şapkanın almasının yanısıra yeni bir ahlâkı da ihtiva eden bir medeniyet dönüşümü tasavvur ediyordu. Nitekim Kılıçzâde Hakkı Bey'in, erken Cumhuriyet döneminde neredeyse harfiyyen uygulanan, ünlü Garblılaşma

[21] Kılıçzâde Hakkı, *İtikadât-ı Bâtılaya İlân-ı Harb* ([İstanbul]: Sancakcıyan Matbaası, 1329 (1913)], s. 71-72.
[22] Ibid., s. 83.
[23] Bu konuda bkz. Şerif Mardin, "Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century," *Turkey: Geographic and Social Perspectives*, ed. Peter Benedict, et. al (Leiden: Brill, 1974) içinde, s. 403-42. Bu tür bir Batılılaşmaya duyulan tepkilerin önceki dönemleri de kapsadığına işaret etmek gerekir. Nitekim Cevdet Paşa bu tepkileri III. Selim'in hal'ine yolaçan nedenler arasında saymaktadır. Bkz. Ahmed Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, 8 (Tertib-i Cedîd) (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1309 [1891]), s. 147.

programı günlük hayata ilişkin değişimler yanında "Türklerin ahlâkını tashih" edecek taslakları da gündeme getiriyordu.[24]

Sözkonusu tasavvuru nedeniyle İkinci Meşrutiyet Garbcılığı toplumda dinin oynaması ya da daha doğru ifade ile oynamaması gereken rolleri temel sorunsallarından birisi hâline getiriyordu. Ancak bununla, klâsik Osmanlı Batılılaşma hareketleri sırasında muhafazakâr tepkiler nedeniyle ortaya çıkan çatışmaları birbirine karıştırmamak gerekir. İkinci Meşrutiyet Garbcılığı'nın "din" üzerine tezleri böylesi basit bir "gelenek-yenileşme" çatışmasının oldukça ötesine giden kuramsal yaklaşımları ihtiva ederler. Nitekim, bu cereyanın önde gelen isimleri, Batılılaşmayı "geleceğin bilimsel toplumunu tesis" benzeri bir amacın aracı olarak görüyor ve bir anlamda Karl Mannheim'ın tanımladığı mânâda bir *utopia* yaratmaya gayret ediyorlardı. Diğer bir ifade ile bu hareket, klâsik Osmanlı yenilikçi hareketlerinden farklı olarak, Garblılaşmayı mevcut Batı toplumları düzeyine ulaşmakla sınırlı bir eylem, bir mesafe kapama çabasından ziyade geleceğin toplumunu yaratma projesinin aracı olarak görüyordu. Dolayısıyla, bu düşünce akımının önde gelen temsilcileri, basit bir taklitçiliği değil, dinin tamamen ortadan kalktığı, bilimin egemen olduğu bir toplum düşlüyorlardı. Unutulmaması gerekir ki Ludwig Büchner, Karl Vogt, Jacob Moleschott ve Ernst Haeckel de, "geleceğin" toplumunun fikrî temellerini atma iddiasıyla ortaya çıkmışlardı. Onların fikirlerini yayan Osmanlı entelektüellerine göre ise böylesi bir ideal toplumun bireyleri ya Jean-Marie Guyau'nun *L'irréligion de l'avenir* ve *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction* benzeri çalışmalarında ortaya koyduğu gibi sadece felsefî anlamda dindar olacaklar[25] ya da Baha Tevfik Bey ve Ahmed Nebil Beylerin Paul Dubois'nın *Les psychonévroses et leur traitement moral* ve *De l'influence de l'esprit sur le corps* adlı eserlerinden ilham alarak iddia ettikleri gibi kendi iradelerini terbiye ederek yeni bir ahlâk geliştireceklerdi.[26] Dolayısıyla materyalizm temeli yanında, bu idealist "geleceğin toplumunu inşa" yaklaşımı İkinci Meşrutiyet Garbcılığını, geçmişin devletin bekası için Batı kurumları ithali siyasetlerinden, kalın bir çizgiyle ayırıyordu. Nitekim, Lenin başta olmak üzere Sovyet liderlerinin aşırı "idealist" bularak eleştirdikleri Alman vülgerma-

[24] [Kılıçzâde Hakkı], "Pek Uyanık Bir Uyku," *İctihad*, no. 55 (7 Mart 1329 [20 Mart 1913]), s. 1264.

[25] Bkz. Jean-Marie Guyau, "İstikbalin Din Yokluğu," *İçtihat*, no. 318 (1 Nisan 1931), s. 5618 ve Ab[dullah] Djevdet, "Bize Lâzım Olan Felsefe, " *İçtihat*, no. 327 (15 Ağustos 1931), s. 5524.

[26] Ahmed Nebil ve Baha Tevfik, *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlâk* (İstanbul: Hürriyet Matbaası, [1910]).

teryalizmi[27] bu nedenle İkinci Meşrutiyet Garbcılığı ve erken Cumhuriyet Batılılaşmasının temelini meydana getiriyordu.

İşaret etmek istediğimiz ikinci sorun, "Garbcılık" olarak adlandırılan hareketin, bu cereyanın dışında kalan kimselerce bir fikir cereyanı kategorisi hâline getirilmiş olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, ideal bir toplum düşünü dile getirirken böylesi bir yapıda dinin rolünün ne olmasının gerekeceği, ondokuzuncu asır Alman vülgermateryalizminin basit ve mekanik "madde ve kuvvet" tezinin bu yapının bilimsel temelini tesis etmesinin beraberinde ne gibi sorunlar getireceği, bireyin, Jean-Marie Guyau'nun kuramı çerçevesinde, felsefî anlamda dindar olmasının gerekli olup olmadığı, bu ideal toplumun Sosyal Darwinist kurama ne denli uygun olacağı benzeri sorunlara cevap arayan ve Garblılaşmayı ya da "asrîleşme"yi bu bağlamda işleyen Osmanlı entelektüelleri açısından bunun bir amaçtan ziyade bir araç olmasıdır. Yukarıda işaret etmeye çalıştığımız gibi, İkinci Meşrutiyet Garbcıları, Batı teknolojisi, kanunları ve kurumlarını ithal eden Osmanlı ricâlinden farklı olarak "Garblılaşma"yı bir amaç olmaktan ziyade ideal toplumlarını meydana getirmede kullanılacak bir araç olarak mütalâa ediyorlar ve kendilerini klâsik Osmanlı Batılılaşma siyasetlerinin çok ötesinde sorunlarla uğraşan entelektüeller olarak görüyorlardı. Bu nedenle de, bu kimseler amacı sadece teknoloji ithali ve modernliğin getirdiği sorunlara cevap verme olan siyasetlere istihza ile bakıyorlar ve kendilerine böyle bir sıfat yakıştırmıyorlardı.

Üçüncü temel sorun Gökalp'in haklı olarak ileri sürdüğü "mu'asırlaşmak –modernisation– fikri mütefekkirlerce aslî bir akîde hükmünde olduğu için mu'ayyen bir nâşire mâlik değildir. Her mecmu'a, her gazete bu fikrin az çok müdafiîdir" tezinin[28] Safa tarafından, Türkçü liderin, Abdullah Cevdet'e karşı duyduğu "infial"e atfedilerek, bu hareketin *İctihad* dergisinin neşriyâtıyla sınırlandırılmasıdır.[29] Daha sonra bu konu üzerine çalışan akademisyenler de Safa'nın izinden giderek Garbcılığı bu dergi ve önde gelen yazarlarının eserlerini referans alarak açıklamaya gayret etmişlerdir.[30] Bu alanda en radikal, çarpıcı fikirlerin ortaya konulduğu ya-

---

[27] Bilhassa bkz.V.I. Lenin, *Materializm i empiriokrititsizm: kriticheskie zametki ob odnoi reaktsionnoi filosofii* ([Moskova]: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Politicheskoi Literatury, 1952), s. 222-26. Ancak, Vülgermateryalizmin önde gelen isimlerini ve yaklaşımlarını şiddetle eleştiren Lenin'in, Ernst Haeckel ve bilhassa bu düşünürün *Welträthsel* adlı çalışması hakkında olumlu bir kanaate sahip olduğunun vurgulanması gereklidir. Bkz. Ibid., s. 329 ff.

[28] Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Mu'asırlaşmak*, s. 3.

[29] Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, s. 16.

[30] İlginç bir misâl için bkz. Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi*, II/IV (Türk Tarih Kurumu Yayınları: Ankara, 1952), s. 440-56. Burada, Bayur'un "Garbcılık" yerine "İctihad dergisinin temsil ettiği cereyanlar" ifadesini tercih ettiğine işaret etmek gereklidir.

yın organı ve sahibinin "Garbcılık" denince akla ilk gelen isimler oldukları şüphesizdir. Tabiatıyla bu konu üzerine yapılan çalışmaların *İctihad* ve Abdullah Cevdet Bey'i gözardı edebilmeleri mümkün değildir. Ancak, Gökalp'in işaret ettiği gibi Garbcılık konusundaki fikirler, bilhassa bunu yukarıda zikrettiğimiz amaçlara ulaşmada araç olarak kullanmak isteyenler tarafından, *Mehtâb*, *Piyano*, *Yirminci Asırda Zekâ* (*Zekâ*) ve hattâ *Felsefe Mecmuası* benzeri dergilerle yer yer önde gelen Osmanlı gazetelerinde dile getirilmişlerdir. Aynı nedenle, meselâ Alman vülgermateryalizmine, bilhassa Haeckel Monizmi'ne, dayalı bir ideal toplum yaratılması amacıyla "asrîleşme" savunusu yapan Baha Tevfik Bey'i bu akımdan soyutlayabilmek mümkün değildir.[31] Bilhassa günlük gazete ve popüler dergi düzeyine inildikçe "Garbcılık" tezlerinin daha da vülger bir hâl aldığını müşahede etmek mümkündür. Ancak, Cumhuriyetin kurucu kadrosunu meydana getiren pragmatik bireylerin bu düzeydeki tezlerden, temel eserlerden daha fazla etkilendiklerini de unutmamak gerekir. Nitekim, erken Cumhuriyet ideolojisinde bu düzeydeki bir materyalist Batıcılık tezinin izleri daha kolay bulunabilir.

Unutulmaması gerekir ki, erken Cumhuriyet ideolojisinin pragmatikliği, günceli temel aldığı izlenimi yaratan yaklaşımı ve basitliği; içinde, kendisine zemin hazırlayan, İkinci Meşrutiyet Garbcılığının nisbî de olsa derinlik ihtiva eden tezlerinin kolaylıkla görülmesini güçleştirmektedir. Bu bulanıklık, uzun yıllardır sürdürdüğümüz düz çizgi yaklaşımının belki de temel nedenini meydana getirmektedir. Safa'nın Tanzimat sonrasının "alaturka ve alafranga iki Türk ve iki Türkiye doğuran" siyasetlerinin yarattığı ikiliğin Atatürk tarafından ortadan kaldırıldığını iddia etmesi, aslında O'nun da bu yaklaşımı tam anlamıyla benimsemediğini ortaya koymaktadır.[32] Ama Safa'nın tersine daha sonra konuyu ele alan akademik eserler bu hususu fazlasıyla sorgulama ihtiyacı hissetmemişlerdir. Buna karşılık son yıllarda yapılan çalışmalar bu alanda yeni bir yaklaşımın geliştirilmesi için ilginç ipuçları ortaya koymaktadırlar. Meselâ, Berrak Burçak'ın erken dönem Osmanlı Batılılaşması üzerine yaptığı çalışma bize düz çizgi yaklaşımının yarattığı sorunları daha iyi kavrama imkânı sağlamakta,[33] Celâl Pekdoğan'ın Kılıçzâde Hakkı Bey'in fikirlerini ve "din" ile "yeni bir ahlâk tesisi" konusundaki görüşlerini tüm ayrıntılarıyla

---

[31] Nitekim, Baha Tevfik hakkında kaleme alınan aydınlatıcı bir eser doğrudan olmasa da aynı tezi ileri sürmektedir. Bkz. Rıza Bağcı, *Baha Tevfik'in Hayatı Edebî ve Felsefî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma* (İzmir: Kaynak Yayınları, 1996), s. 169 ff.

[32] Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, s. 7-8.

[33] Berrak Burçak, *Science, a Remedy for All Ills Healing the Sick Man of Europe: A Case for Ottoman Scientism* (Basılmamış Doktora Tezi, Princeton University, 2005).

tahlil eden tezi ise İkinci Meşrutiyet Garbcılığının özgün hususiyetlerini anlamamızı mümkün kılmaktadır.[34]

İkinci Meşrutiyet Garbcılığının, Gökalp'in ortaya koyduğu, Safa'nın geliştirdiği ve Tunaya'nın son şeklini verdiği tez çerçevesinde kavramsallaştırılması her ne kadar tarihî bir sürece işaret etmeyi kolaylaştırmaktaysa da, bu fikir cereyanının gerçek karakterinin anlaşılmasına fazla yardımcı olamamaktadır. Ancak bu karakterin anlaşılmasından sonra hem bu cereyanı ve hem de erken Cumhuriyet ideolojisi kanalıyla günümüze yansıyan etkilerini anlamamız mümkün olabilir.

[34] Celâl Pekdoğan, *Batıcı Bir Düşünür Olarak Kılıçzâde Hakkı, 1872-1960* (Basılmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 1999).

Avrupa'yı Yeniden Düşünmek



"Romulus"

Jenny Fromentin Dupeux (1813)

TARİHTE AVRUPA BİRLİĞİ VE TÜRKİYE

Halil İnalcık

YENİ ÇAĞ'DA (1500-1700) TÜRKLER'E KARŞI HAÇLI PROJELERİ

1354-1683 döneminde dört yüzyıl Osmanlı tehdidi karşısında kalan Avrupa'da üstünlük kurmayı tasarlayan her monark, bu tehdide karşı birleşik bir Avrupa'yı temsil etme ve savaşma iddiasındaydı.

Ortaçağ'da Haçlı savaşlarında önde gelen Fransa, Yeniçağ'da da geleneği sürdürmüş, Osmanlı'ya karşı haçlı planlarına yakın ilgi göstermiş, Bizans'ı veya onun yerine Lâtin Doğu İmparatorluğu'nu ihya projeleri yazılıp çizilmiş;[1] hattâ yeni çağlarda Avusturya, Venedik Cumhuriyeti, Malta Şövalyeleri yanında Fransız birlikleri Osmanlı'ya karşı savaşmışlardır. 1204-1261 döneminde İstanbul'u elinde tutan Latin imparatorluğu hatırasını, Fransızlar hiçbir zaman unutmadılar. XIV yüzyılda Osmanlı'nın yayılma döneminde Bizans imparatorları Avrupa'dan yardım istedikleri zaman, daima Lâtinler'in yeniden şehri ele geçirmeleri kaygısı vardı. Paleologlar hânedanına mensup ve vâris olma iddiasına yalnız Moskof hükümdarlar değil, Fransız hânedanlar da yakın ilgi göstermişlerdir. 1494'te Fransız kıralı Charles VIII Türkler'e karşı haçlı seferine

[1] Delaville le Roulx, *La France en Orient au XIV. Siècle. 1350-1420*, Paris 1886.

çıkmadan Andreas Palaeologus'dan *Bizans imparatoru* unvanını satın almıştı. XIV Louis, boş sayılan İstanbul tahtına Doğu İmparatoru sıfatıyla oturmayı ciddi olarak düşünüyordu.[2]

XVII. yüzyıl boyunca Türkler'e karşı kutsal savaş açma XIV. Louis Fransası'nın Avrupa'da üstünlük iddialarının bir sembolü haline geldi.[3] Fransız elçisi A. Vandal'ın şu sözleri, bu fikrin nasıl yaygın olduğunu belirtmektedir: "La chimère d'esprit nombreux mais éloignés des affaires et négligés par les gouvernments; elle redevient la pensée des souverains et des ministres, des capitaines célèbres, des grands ambitieux. Plusierus se flataient de la conduire un jour et la plaçaient au-delà de leurs entreprises présentes, comme l'occupation et la gloire de l'avenir" [4]

Öte yandan, Fransız ekonomisi büyük ölçüde Osmanlı ülkesi (Levant) ile ticarete dayanıyordu. XVI. ve XVII. yüzyıllarda Fransız dış ticaretinin yarısı Levant ticaretine bağlıydı. Osmanlı'ya bu ekonomik bağımlılık yanında I. François'den beri Fransa'nın Avrupa'da denge politikası, Osmanlı'yla siyasî işbirliğine dayanıyordu.[5] Fransa'da Din Savaşları (1562-1598) sırasında Osmanlı'nın Calvinist Partisi'ni tutmuş olması ve 1572 Saint-Barthélémy katliamı üzerine ticarî ambargo tehdidinde bulunması kayda değer.

Viyana Bozgunu'ndan (1683) sonra "Türkler için kötü âkibetin her türlüsü öngörülmüştür. En müsamahalılar, onları toplu hâlde Hıristiyanlığa geçirmeye hazırlanırken, başkaları çöllere sürülmelerini yeryüzünde ne kadar Türk varsa hepsinin kılıçtan geçirilerek ortadan kaldırılmasını uygun görmektedirler."[6]

XVII. YÜZYILDA HAÇLI PROJELERİ

XV.-XVI. yüzyıllarda Avrupa'ya meydan okuyan en büyük tehlikeyi, Avrupa'nın kalbine kadar sokulan Osmanlı Türkleri temsil etmekte idi. Avrupa devletleri arasında ittifak, *birleşme, koalisyon, konfederasyon* girişimleri o zaman ortak savunma ihtiyacıyla gündeme geldi. Ortaçağlardan beri Avrupa'yı temsil eden Papalık ve İmparatorluk, bu kutsal savaşta Avrupa'nın önderliği iddiasında bulundu. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda ise Avrupa, Osmanlı karşısında ezici bir üstünlük kazanınca, Osmanlı ülkesini istilâ ve paylaşma konusu önem kazandı; paylaşmada rekabet bu kez

---

[2] Faruk Bilici, *XIV Louis ve İstanbul'u Fetih Projesi (Louis XIV et son Projet de Conquête d'Istanbul)*, Ankara TTK, 2004, *53-60.*

[3] Bilici, 63.

[4] Albert Vandal, *Les voyages du marquis de Nointel (1670-1680)*, Paris 1900.

[5] P. Masson, *Histoire du commerce français dans le Levant au XVII siècle*, Paris 1896; K. Fukasawa, *Toilerie et commerce du Levant*, Paris 1987

[6] Bilici, Giriş, 3.

Avrupa devletleri için ortak hareket etme ve uzlaşma politikasını gündeme getirdi; Böylece Avrupa için bir *Şark Meselesi* ortaya çıktı.

Viyana Bozgunu sonrası savaşlar (1683-1699) Osmanlı'nın artık direnme gücünün tamamen yok olduğuna Avrupa'yı inandırdı ve şimdi bu devâsâ zengin ülkenin taksimi projeleri ele alındı.

Avrupa'nın üstünlüğü modern bilim-teknolojide ilerlemeler sonucu, ateşli silâhlarda ve gemicilikte devrimsel ilerlemede kendini gösterdi. Askerlikte Devrim (*Military Revolution*), Osmanlı'ya karşı 1593-1606 savaşlarında gerçekleşmiştir. Avusturya-Alman ordularında kısa tüfenk kullanabilen süvari ve tüfenkli piyade taburları karşısında ok-yay ve mızrakla savaşa Osmanlı geleneksel süvarileri (timarlı sipahi ordusu) savaşma gücünü tamamen kaybetmiş bulunuyordu. Askerî bakımdan ikinci önemli gelişme, kale-istihkâm inşasında surlar yerine alçak tabya sisteminin gelmesidir. Bu yenilikleri Osmanlı çok geç bir zamanda edinmeye çalışacaktır. Diplomasiye gelince, İstanbul'da Batı'nın ikamet elçilikleri bir casus merkezi gibi işlerken, Osmanlı bu işin önemini ancak XVIII. yüzyıl sonunda anlayabilmiştir.

XVII. yüzyılda Avrupa'da askerî teknolojideki gelişmelerden, Avusturya-Alman ordularının üstün ateş gücünden habersiz bir Osmanlı veziri, Merzifonlu Kara Mustafa, Osmanlı askerî zaafını ortaya çıkardı. XVII. yüzyıl ortalarında akıllı bir gözlemci, Kâtip Çelebi, Osmanlı'nın "ihtiyarlık dönemine girdiğini, devleti temelinden sarsacak hareketlerden kaçınması" uyarısını yapmıştı. Voltaire durumu açık biçimde ifade etmiştir: "J'estoit deja persuadé que le grandeur de cet empire estoit plutôt un faste imaginaire..... la guerre présente a débrouillé ce chaos et desmelé tout ce Carra Mustafa Pacha ne l'eussent point porté à Vienne, l'Empire Ottoman aurait conservé encore quelques temps sa réputation." "Çoktan şuna kanaat getirdim ki, bu imparatorluğun yüceliği şimdiden hayalimizde yarattığımız bir heyûladır... Şayet önümüzdeki savaş kargaşayı ve Kara Mustafa'nın Viyana önündeki hezimeti gözümüzü açmasaydı bu imparatorluk hala şöhretini koruyacaktı."

XVII. yüzyılda Türkler'e karşı Birleşik Avrupa projelerinin ilki, Fransız devlet adamı Sully (1560-1641)'ye aittir (Proje tarihi, 1607).[7] Sully, Papalık ve on beş Avrupa ülkesinden kurulacak bir konfederasyon düşünüyor, Osmanlı İmparatorluğu ve Rusya'yı bu konfederasyon dışında bırakıyordu. Konfederasyonun bir meclisi olacaktı ve uluslararası anlaşmazlıkları çözmek için ayrı kurumlar öngörülüyordu. Osmanlılar Av-

[7] T. G. Djuvara, *Cent projects de partage de le Turquie (1281-1913)*, Paris 1914, 163-171; Bilici, 63-65.

rupa'dan çıkarılıncaya kadar bu birliğin savaşı sürdürmesi öneriliyordu ("une forme de république toujours pacifique avec tous les chrétiens et toujours militante avec les infidèles"). Konfedere devletler 273.800 kişilik bir ordu ve 117 kadırgalık bir donanma vücuda getireckler, ordu Fransa kıralının kumandasında olacaktı (o zamana kadar Türkler'e karşı savaşın başı Mukaddes Roma-Cermen İmparatoruydu). Avusturya, tabiî, projeye karşı çıktı. Kıral Henri IV (1589-1610) projeyi destekledi[8] (hâlbuki Osmanlı diplomasisi onun kırallığa geçmesini desteklemişti).

Capucin keşişi Joseph'in projesini (1615-1618), papalığa ait haçlı planları[9] arasına koymak daha doğrudur. Joseph, Fransa kıralını haçlı ordusunun başına koymakta idi. Fransız devlet adamları, Türkler'e karşı mücadeleyi, Avrupa'da Habsburglar karşısında üstünlük mücadelesinin bir gereği gibi görüyorlardı. Joseph'in uzun Haçlı Destanı ün kazandı. Türkiye'de elçilik yapmış (1591-1606) ve Osmanlı-Avusturya savaşında Türkler'in uğradığı güçlüklere tanık olmuş Savary de Brèves'in projesi de bir haçlı projesidir.[10] Haçlı seferi planlarında, daima Osmanlı Hıristiyan tebaasının ayaklanıp haçlılara katılacağı umuluyordu.

VİYANA BOZGUNU'NDAN (1683) SONRA HAÇLI PLANLARI

Viyana Kuşatması bütün Avrupa'da heyecanla izleniyor; "Türk" (Osmanlı) sorunu gündemin başında geliyordu. Bozgun üzerine Osmanlı ülkesini taksim projeleri gündeme geldi. Ünlü Filozof Leibnitz'in Türkelere karşı savaş projesi, geleneksel *Hıristiyan Avrupa* (*Respublica Christiana*) düşüncesinin modern fikirlerle beslenmiş bir versiyonudur. Leibnitz'in planı şu pratik amaçla yazılmıştı: Osmanlı tehdidi karşısında geleneksel Avrupa Hıristiyan birliğinin sağlanması, Doğu'da savaşın devamı. Aslında bu plan, imparator V. Karl(1519-1558)'ın planı idi. Raporunda Haçlı seferlerine sık sık gönderme yapan Leibnitz, Alman imparatorunun adamlarıyla sıkı temas hâlindeydi. Bu kişilerden şansölye J.P. de Schoenborn, İmparatorun, Türkler karşısında elleri serbest kalsın diye Avrupa'da barış ve birlik gerçekleştirmeye çalışıyordu (Onun çabalarıyla, XIV. Louis ile ünlü Ren Ligası imzalanmıştı 1658). İmparator Leopold I (1658-1705) için Osmanlı'ya karşı savaş önde geliyordu. Fransız kıralının 1670'lerde Ren Nehri doğrultusunda genişleme girişimleri, Alman impa-

[8] Djuvara, 5.
[9] Osmanlı Sultanı 1604 kapitülasyonunda, Capucinler'e Türkiye'de misyonerlik müsaadesi vermişti.
[10] Djuvara, 190-198; Bilici, 65-68.

ratorluk şansölyesini ziyadesiyle rahatsız ediyordu.[11] Fransa'yı, Osmanlı'yla işbirliği politikasından ayırmak ve Güneş Kıral'ın emperyalist iştahası için zengin Mısır'ı taviz vermek Leibnitz planında öngörülüyor; raporda XIV Louis "Empereur d'Orient" diye anılıyordu.

Osmanlı'ya karşı Saint-Gothard savaşı (1664)ından az sonra 1670 tarihini taşıyan ve Avusturya devlet adamlarına sunulan raporlarda Leibnitz, Osmanlı Türkleri'ni dünyada savaş ve istikrarsızlığın başlıca nedeni saymakta, Rusya dahil Avrupa devletleri arasında bir Hıristiyan cephe oluşturmak için bir Avrupa Konfederasyonu ömermekteydi.

Dikkate değer bir nokta olarak, Louis XIV Mısır fethine teşvik edilirken Türkler'in elinden yalnız Kudüs'ün değil, Hindistan yolunun da Hıristiyanlar (Fransa) için fethedilmiş olacağı belirtiliyordu. Akdeniz egemenliği, o zaman Leibnitz'e göre, tamamen Hıristiyan donanmalarına aitti. Venedik'in denize hâkimiyeti dolayısıyla Osmanlı Devleti Girit'teki ordusuna yardım gönderemiyordu. Leipnitz'in haçlı planı kuşkusuz Fransız devlet adamlarının planlarından, özellikle XIV Louis'nin Osmanlı'ya karşı savaş gösterilerinden ilham almıştır: Fransa kıralı'nın donanması 1669'da Venedik'e yardım için Sakız Adası'nı bombardıman etmişti (1681'de amiral Duquesne Çanakkale Boğazı'nı geçip İstanbul üzerine yürüme girişiminde bulunacaktır).

Özetle, Leibnitz'in Avrupa Birliği projesi, geleneksel bir fikirden yararlanarak Habsburglu imparatorun pratik diplomasisine hizmet için ortaya atılmıştır. "Arkadan düşmanların saldırısından korkmadan" imparator, "barbar Türkler'e karşı" müttefikleriyle yürüyecektir. Kayda değer ki, Osmanlı'ya karşı bu birliğe, Lehistan ve Ortodoks Rusya dahil ediliyordu. Avrupa'da birlik ve barış sağlandıktan sonra "Barbar Türkler'e" karşı harekete geçilmesi ve Avusturya'nın Sırbistan'ı Rusya'nın Kırım'ı alması hedef gösteriliyordu. Leibnitz Planı, 1684'teki Mukaddes Liga'nın bir ön planı sayılabilir.

İmparatorun Doğu'daki savaş planlarını desteklemek için yazılan Leibnitz planı, Paris'te iyi kabul görmedi. Projeye verdiği cevapta (21 Haziran 1672) Fransız Dış İşleri Bakanı Arnaud de Pompone, "Bu tür projeler Aziz Louis (1226-1270) den beri moda olmaktan düşmüştür." demektedir ("Je ne vous dis rien sur les projets d'une guerre sainte; mais vous savez qu'ils ont cessé d'être à la mode depuis Saint Louis"). Leibnitz projesinde

[11] XIV Louis'nin genişleme politikasına karşı İngiltere ve Hollanda, Alman imparatorunun doğuda barış yapıp batı Avrupa işleriyle uğraşmasını daima temel bir politika olarak benimsemişler; Karlof'ça görüşmelerinde Osmanlı ile barışı imzalaması için Avusturya'ya baskı yapmışlardır.

Mısır'a ait önerilerin, 1797'de Napoléon'un Mısır Seferi'ne ilham kaynağı olduğu düşünülmektedir.[12]

Viyana Bozgunu'nun ardından imparatorun 1683-1687 döneminde Osmanlı'ya karşı ezici zaferleri, Fransız Kıralı Louis'yi iki bakımdan kaygılandırıyordu: İmparator, Hıristiyan Avrupa'nın kurtarıcısı sıfatıyla tüm kıtada, özellikle Almanya'da, nüfuz ve otoritesinin doruğuna ulaşmıştı. Bu zaferler, Güneş Kıral'ın Avrupa'da şa'şasını gölgeliyordu. Türkler'in Viyana kuşatması sırasında Avrupa'da genel korku ve kaygı karşısında Fransa, Padişah'la dayanışma politikasını gizlemeye çalışıyor, Ren Nehri'ne doğru genişleme girişimlerine ara veriyordu. Louis Hıristiyan Avrupa'nın birliğini göstermek için Avusturya ile 20 yıllık bir ateşkes andlaşması imzaladı (15 Ağustos 1684) (Fransa'da birçok gönüllü, Türkler'e karşı İmparatorun ordusuna katılmıştı).[13] Fransız diplomasisi bir çıkmazdaydı: Fransa, bir yandan Francois I zamanından beri Habsburglar'a karşı Osmanlı'yla gizli işbirliğini devam ettirmek zarureti, öbür yandan Hıristiyan Avrupa karşısında geleneksel *Très-Chrétien* şöhretini korumak gereği arasında bocalıyordu. 1685-1689 döneminde Louis, yıkılmakta olan Osmanlı İmparatorluğu'na karşı kendi başına harekete geçmek ve İstanbul'u almak için yapılan planlarla yakından ilgilendi.[14] Osmanlı'nın çöküş halinde bulunduğu, Çanakkale Boğazı'nı geçip İstanbul'u zaptetmenin kolay olduğu, o sıralarda Fransa'da yaygın olarak konuşuluyordu. 1686'da Osmanlı'ya karşı savaş ve taksim planı düzenleyen rahip Coppin, çağdaşları gibi Türkler'e karşı savaşta Avrupa devletlerinin bir kalisyonda birleşmesini ve ortak bir kuvvet (100 bin asker ve 200 yelkenli) oluşturmasını önermekte idi. Coppin planında Garp Ocakları (Cezâyir, Tunus, Trablusgarp) deniz kuvvetlerinin imhası gerektiği özellikle belirtilmiştir; çünkü Akdeniz'de deniz ticareti bu denizcilerin devamlı gazâ-korsanlık faaliyetinden büyük zararlara uğramaktaydı. Coppin'in düşüncelerinde ilginç bir nokta, Osmanlı'dan memnun olmayan Müslüman halkları, Arapları Osmanlı aleyhine yapılacak haçlı seferinde müttefik gibi görmesidir. Konfedersayona dahil Hıristiyan devletlerin her biri, Osmanlı ülkelerinin taksiminde pay sahibi olacaktı.[15] İstanbul, Fransa Kıralı'na lâyık görülüyor.

Viyana Bozgunu üzerine kıral XIV. Louis'ye Osmanlı ülkesini istilâ planı sunanlar arasında De La Croix dikkati çeker.[16] Osmanlı üzerinde

[12] Bilici, 89.
[13] Bilici, 120-121
[14] Djuvara, ibid., 230-236.
[15] Bilici, 99-100
[16] Bilici, 103-108.

etraflı bilgi sahibi F. P. de La Croix (İstanbul'da elçi sekreteri, öl. 1704) saldırıda Avrupa devletlerinin ittifakını belirtmekle beraber Kıral Louis tek başına Osmanlı'yı yenip İstanbul'da imparatorluk tacını giyecek güçtedir, diyordu. Deniz ve kara silâhlarında Fransız teknolojik üstünlüğünü belirttikten sonra, iyi bir casus olan bu elçilik sekreteri, Boğaz kalelerinin harap durumuna işaret ediyor; Boğazları kolayca geçebilecek donanmanın İstanbul'un ahşap evlerini ateşe vermeyi tavsiye ediyordu.

Kıral, Doğu'yu fethetmek ve İstanbul imparatorluğunu kurma projesini, 1685 baharında ciddi biçimde ele aldı ve sonbaharda İstanbul'a gönderdiği yeni ikamet elçisinin yanındaki Gravier d'Ortières'e,[17] imparatorluğun başlıca limanlarının haritalarıyla Boğaz kalelerinin planlarını çıkarma ödevi verdi (1386). Onun kırala sunduğu "Mémoire touchant les échelles du Levant" Osmanlı limanlarında ticaret, idhal-ihraç malları, fiyatlar ve ölçüler üzerinde ayrıntıları içeren son derece değerli bir belgedir.[18] Bu belge, Fransız kıralının İstanbul'u yakma emrini yerine getirmek için gerekenleri tespit etmektedir.[19] G. d'Ortières, donanmanın doğrudan İstanbul üzerine saldırmasını tavsiye eder. Avusturya orduları İstanbul üzerine gelmeden Kıral'ın kuvvetleri İstanbul'u ele geçirmelidir.[20] Osmanlı'ya tâbi milletler silâhlandırılıp ayaklandırılacak, kadın ve çocuklardan başka Türkler katliamla ortadan kaldırılacaktır,[21] ("La nation ottoman contrainte s'exiler au-dela de l'Euphrate et Condamnée en errer dans les déserts de l'Arabie"; ("Osmanlı milleti Fırat'ın öbür tarafına sürülüp Arabistan çöllerinde dolaşmaya mahkûm edilecek").

G. d'Oritères, bir tehlikeye dikkati çeker: Alman imparatoru, bu seferi öğrenir öğrenmez Osmanlı'yla barış yapar, Fransız kuvvetlerini Osmanlı ordusuyla karşı karşıya bırakır, diyor.[22] Kırım Tatarları'na karşı Moksova'yı harekete geçirmeyi öneriyor ve ekliyor: "Il n'ya pas de Chrestiens qui souhaiteront avec plus d'empressement la destruction de ces Infidèles" [23] Kırım ülkesi Moskova'ya bırakılacaktır; Osmanlı'nın Hıristi-

[17] G. d'Ortières'le beraber gönderilen experlere 1685'ten itibaren verilen emirler Bilici tarafından yayımlanmıştır, *ibid.*, 129-165.

[18] Belge, Bilici tarafından notlarla yayınlanmıştır. Bu belgeyle kıyaslanacak başka bir belge Fransız konsolosu Charles de Peyssonel'in eseri, *Traité de commerce dans La Mer Noire*. I-II, Paris 1787, Karadeniz kuzey memleketleri üzerinde zengin ayrıntılar içerir.

[19] "les forces nécessaire pour brûler Constantinople suivant les instructions de sa Majesté" (Bilici, 175); G. d'Ortières, İstanbul'a ait bilgileri Grelot, *Relation nouvelle d'un voyage de Constantinople*, Paris 1680'den aktarmıştır.

[20] Bilici, 184.

[21] s. 185: "il faudroit tout tailler en pièces", esir alınacak 12 bin kişi Fransız donanmasında forsa olarak Fransa'ya gönderilecek.

[22] Bilici, 204.

[23] Bilici, s. 295.

yan tebaası Türkler'e karşı "gizli düşman" ("ennemis secrets")dir.[24] Onlar, Osmanlı'ya karşı Fransızlarla birleşecektir. İmparator'a yalnız Macaristan bırakılacak, Rumeli'nin tümü, Yunanistan ve adalar kıral'a itaat edecekler, Türkler, Rumeli'yi ve İstanbul'u bırakıp Anadolu'ya kaçacaklar, Osmanlı askeri yok olunca bütün tâbi milletler, bu arada Araplar ayaklanacaktır (tüm Mısır'da ancak 6000 Türk vardır).[25] Büyük Kıral, rakip Habsburglara karşı İstanbul'da Doğu İmparatorluğu için ciddi bir girişimde bulunurken, aynı zamanda kendi memleketinde *Edict of Nantes'ı* kaldırıyor, Katolik mezhebi dışında öbür mezhepleri yasaklıyordu. Alman topraklarını işgal girişimleri üzerine Avrupa'da Fransa'ya karşı Alman İmparatoru ve Protestan devletleri arasında ittifak kuruluyor (Augusburg Ligası), savaş (1689-1697) Güneş Kıralı'ı Doğu macerasından alıkoyuyordu.

Fransız planlarında Mısır'ın hedef gösterilmesinin nedenleri arasında, Osmanlı donanmasının Girit Harbi (1645-1664) sırasında Akdeniz'de yok olmuş olması belirtilir. Planda, Mısır'ın kolayca alınacağı, İstanbul'un deniz yoluyla gelen beslenme kaynaklarından yoksun bırakılacağı düşüncesi hâkimdir. Mısır'da uzun yıllar konsolosluk yapan (1638-1639, 1643-1646) Jean Coppin, 1686'da bütün Avrupa'da Türkler'e karşı kutsal savaş çabalarının doruğa eriştiği bir zamanda eserini (*Bouclier de l'Europe, la guerre sainte*, Lyon 1686) yayımladı. Bununla beraber Coppin, kitabında eski haçlı projelerini tekrarlamaktadır. Papa Alexandre VII'ye takdim edilen eserde, Mısır'da Osmanlı egemenliğini temsil edenler, özellikle sayısı 6000'i geçmeyen Osmanlı askeriyle yerli Arap halk arasında anlaşmazlık ve çatışmaları belirtilmekte; genellikle Osmanlı idaresinin sakat ve zayıf tarafları işaretlenmektedir.

AVRUPA KONFEDERASYONU PROJELERİ VE TÜRKLER

WILLIAM PENN'İN DÜNYA BARIŞI İÇİN AVRUPA KONFEDERASYONU

Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalamak ve mirasına konmak için Ortaçağ haçlı projelerini izleyen emperyalist Avrupa hükümdarları (XIV Louis, Habsburg ve Rusya hükümdarları, Petro I, özellikle Büyük Catherina) karşısında XVIII. yüzyılda özellikle İngiltere'de dünya barışı adına "humanitaire" proje sahipleri ortaya çıkmıştır.

1693'te yüz yıl sona yaklaşırken William Penn, Avrupa'da genel barış için bir *Avrupa Djet*'i *Devletler Parlementosu* (*An European Dyet, Par-*

[24] Bilici, s. 296.
[25] Bilici, s. 308.

liament or Estates) tasarısı ileri sürmüş ve *Turkey*'in (Osmanlı Devleti) bu birliğin bir üyesi olma imkânını ortaya atmıştır.[26] Penn, yalnız Batı Avrupa'da değil, Macaristan'da Türkler'le Habsburglar arasında "kanlı trajedilere" son vermek kaygısıyla bu tasarıyı öne sürdüğünü ifade etmektedir. Girişte Penn, "Tüm tarihî anlatımları gözden geçirirsek saldırganların haktan ziyade genellikle açgözlülükle fetih ve ülkeyi genişletme hırs ve gururu ile harekete geçtiğini görürüz" diyor ve karşılıklı elçilerin gidip gelişi, diplomatik görüşmeler, adaletin savaşa karşı avantajlarını ortaya koyarak çok kez savaşı önlemeyi başarmışlardır diye ekliyor. İngiltere'de *adalet* iç savaşı nasıl önlemiştir, devletler arasında da savaşı önleyebilir diye ekliyor. Penn'e göre Devletler arasındaki savaş, sıradan halk için bir haksızlıktır. "Adalet, barışın aracıdır" Hükümetler, kargaşayı gidermek, dengeyi ve adaleti yerine getirmek için var olmuştur. Toplumda güvenlik, bireylerin güvenliği demektir. Avrupa'da barışın gerçekleştirilmesi de aynı amacı gerçekleştirecektir. Bir "egemen" veya "emperical *Diet*, Parliament or States of Europe", egemen hükümdarların barış ve düzen içinde yaşamaları için gerekli "Adalet kuralları"nı tespit edecektir. *Diet*, her yıl ya da iki veya üç yılda bir toplanmalıdır. Devletler, aralarında elçilik yoluyla çözemedikleri ayrılıkları oraya getirirler. Eğer bir devlet iddialarını belli bir zaman içinde oraya getirmez ve silâha sarılırsa, öteki devletler birleşip onu baş eğmeye zorlarlar. Böylece Avrupa'da barış kurulur, ahali de barıştan nasibini alır.

Penn, bu devletler birliğine *European League* or *Confederacy* adını verir. Devletlerin delegelerinden oluşan *Diet* nasıl meydana gelecektir ve oyların nasıl belirleneceği sorularını yanıtlar: *Diet*'te delege sayısı ve oy hakkı, her memleketin gelirine göre belirlenebilir, hükmüne varıyor. Almanya İmparatorluğu 12, Fransa 10, Portekiz 3, İsveç 4, Danimarka 3, Polonya 4, Venedik 3, Hollanda 4 delegeyle temsil edilebilir. Türkler ve Moskoflar bu Diet'e dahil olacaksa, ki bu da "uygun ve adilânedir" ("as seems but fit and just"), her biri 10 veya daha çok delege gönderebilir. Özetle, *Diet* 96 delegeden oluşabilir ve bilinen dünyanın "en iyi ve en zengin kısmını" temsil eder. Oylamada her delege bir oy sahibi olacaktır.

---

[26] William Penn, *An Essay towards the Present and Future Peace of Europe by the Establishment of an European Dyet, Parliament or Estates, Beati Pacifici*, London 1693; W Penn (1644-1718) o zaman İngiltere'de takibata uğrayan Quaker mezhebine girmiş, hapse atılmıştır; Papa aleyhtarı; barışı, vicdan özgürlüğünü ve demokrasiyi savunan bir düşünür olarak bu alanda çeşitli risaleler yazdı. Bu düşüncelerle Amerika'da Pennsylvania kolonisini örgütledi. Dostu Kral James II sayesinde, John Locke gibi siyasî tutukluları hapisten kurtardı. Penn, ilk kez Amerikan kolonilerinin Birlik hâlinde birleşmeleri hakkında bir planın yazarıdır (1696). 1701'de Pennsylvania için yazdığı Anayasa, 1776'a kadar yürürlükte kalmıştır.

Diet ne kadar kapsamlı olursa o kadar tam ve saygın (*solemn*) olur. Görüşmeler serbest olmalıdır; kararlar böylece daha büyük bir etkinlik kazanır. Toplanma yeri merkezî bir yerde olmalıdır. Kararlar dörtte üç çoğunlukla alınmalıdır. Görüşmelerde dil Lâtince veya Fransızca olmalı. Böylece en güçlü ve zengin devlet yolsuzluğa sapamaz; çünkü kalan devletler grubu ondan güçlüdür. Egemen devletler, kendi egemenliğinden fedakârlık yapmış olmazlar. Kendi memleketlerinde halk üzerinde eskisi gibi egemen kalırlar; savaşa verilen gelir ellerinde kalacağından bunu halkın yararına harcarlar. Güçlü devletlerin otoritesinin azaldığı noktasına gelince, bu artık büyük balık küçük balığı yutar kuralının işlemeyeceğini gösterir.

Böylece artık masum insanların ve Hıristiyanların kanı dökülmez. Hükümetler halkın hayatı için daha şefkatli, Tanrı'ya karşı daha sorumlu olurlar. O kadar dul kadın, ana-babanın feryatları dinmiş olur.

Öte yandan genel barış sağlanırsa, Hıristiyanlık dışında olanlar gözünde Hıristiyanlığın nam u şânı yükselir, "Hıristiyanlar'ın yalnız onlara karşı değil, kendi aralarında haksız o kadar kanlı savaşı büyük ölçüde önlenmiş olur" (sh. 45). Penn, kuşkusuz Habsburglar'la Osmanlı Türkleri arasında 1683'ten beri sürmekte olan kanlı savaşları kastetmektedir. İngiltere, o zaman XIV. Louis'nin Fransa'yı büyütmek için giriştiği genişleme politikasına karşıdır; aynı zamanda Habsburglar'ı Avrupa'da egemen bir yere getirecek doğudaki başarılarından kaygı duymaktadır. Penn, bu barış planıyla, kuşkusuz, o zaman İngiltere'de hâkim genel duygulara tercüman olmakta ve İngiliz ticaretinin geliştiği Osmanlı ülkesini bu barış planı içine almaktadır. 1699'da Karlofça'da, Osmanlılar'ın çok muhtaç oldukları barışın gerçekleşmesinde İngiliz ve Hollandalı elçilerin büyük yararı olmuştur. Osmanlı Padişahı, bu hizmeti takdir ettiğini yeni kapitülasyon imtiyazlarıyla göstermiştir (Osmanlı Arşivi: *Nâme Defteri*).

İnsaniyetçi Penn, Macaristan'daki savaşın sebep olduğu yağma ve sefaletlere özellikle işaret ediyor. Konfederasyondan beklenen başka önemli bir sonuç da, seyâhatlerin kolay ve güvenlik içinde cereyan etmesi, Avrupa'nın Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden beri kaybettiği genel barışa kavuşmasıdır. Avrupa, özellikle Almanya, birçok devlete bölünmüş olduğundan bu projeyle sınırlarda duraklama ve kontroller son bulacaktır. Penn'in sıraladığı yararlar listesinde, Türkler'in Hıristiyan ülkelerine akınlarının son bulmasının getireceği faydalar da anılmaktadır. Bazı Hıristiyan hükümdarların ihmal veya göz yumması sonucu, Osmanlılar'ın Hıristiyan ülkelere yaptıkları istilâlar böylece imkânsızlaşacaktır (s. 53). Hıristiyan hükümdarlar birliğe karşı çıkmadığı takdirde, Osmanlı Padişahı da, bütün gücüne rağmen karşısında baş edemeyeceği bir güç olduğunu

görecek, Avrupa'da sahip olduğu toprakların güvenliği için bu barışa uymaya mecbur olacaktır. Biliyoruz ki, Yakınçağ'da ticareti ve Avrupa'da denge politikasını devam ettirmek için İngiltere, Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünü savunacaktır. Penn, tasarısının uygulanabilirliğini belirtmek için Hollanda'daki *Birleşik Eyaletleri* örnek gösterir.

XVIII. yüzyıl Aydınlanma Çağı (*Enlightenment*) düşünürleri, Türkiye'ye karşı Ortaçağ Haçlı geleneğinden kısmen kurtulmuş, Türkiye'yi tasarladıkları barış planları içine almayı kabul etmiş görünmektedirler.

Avrupa düşüncesinde Osmanlı hakkında değişen görüşleri etraflı biçimde Dr. Aslı Çırakman incelemiştir.[27] Çırakman'a göre Aydınlanma Çağı'ndan önce Avrupa, Osmanlı Devleti'ni *tiran (müstebid)* devletler arasında sayıyordu. Bu görüş sahiplerinden F. Osborne'a göre, Osmanlı tiranlığı (istibdad rejimi) Avrupa devletlerinkinden pek farklı değildir. Osmanlı dahil Avrupa'da tiran rejimi, keyfî ve zor kullanan zalim bir rejim olarak görülse de, istikrar için gerekli sayılıyor.[28] Tiranlık kavramı, Aristo'nun politika üzerindeki kitabından alınmıştır. Birçoğu Osmanlı rejimini tipik bir *tyranny* olarak görmüştür. Hükümdara karşı duracak irsî toprak sahibi bir asil sınıfın yokluğu, Osmanlı tiranlığının gerçek nedeni sayılır.[29] Fransız siyaset yazarı La Noue, Osmanlı'ya karşı savaşı gerekli göstermek için Osmanlı rejiminin tiranlık karakteri üzerinde durur.[30] Çırakman'a göre,[31] Osmanlı rejimi hakkında Avrupa'da zamanla görüş değişti, bu rejim keyfî ve zalim tiranlık değil, Doğu'ya has despotik bir rejim olarak tanımlanmaya başladı. Despotizm, XVI.-XVII. yüzyılda "haklı bir savaş sonunda elde edilen fetih hakkı sonucu mutlak hükümet" olarak anlaşılıyordu. Ancak Montesquieu tarafından bir Doğu hükümet biçimi olarak tanımlandıktan sonra despotizm, Osmanlı rejimini ifade eden bir kavram olarak yerleşmiş görünmektedir. Despotizm'den anlaşılan, Doğu'ya özgü geri bir kulluk rejimi, kulluğa alışmış bir tebaa üzerinde keyfî ve zalim hükümdarların idaresinde geri ve kokuşmuş bir rejim olarak tanımlanıyor.

Bu tanımlanma onu genel tiranlık tanımından ayırır. Fransa'da Louis XIV zamanındaki rejim de, bazılarına göre despotik bir rejim olarak al-

---

[27] A. Çırakman, "From Tyranny to Despotism: The Enlightenment's Unlightened Image of the Turks", *IJMES*, no. 33 (2001), 49-68.

[28] İbid.

[29] İbid. 51-52; krş. H. İnalcık, "Comments on 'Sultanism': Max Weber's Typification of the Ottoman Polity", *Princeton Papers*, I.

[30] La Noue için bkz. Djuvara; öteki XVII. yüzyıl gözlemcilerinin Osmanlı tiranlık rejimi üzerinde görüşleri için Çırakman, 53-54; A. Çırakman, *From the "Terror of the World" to the "Sick Man" of Europe*, New York 2001 35-105.

[31] "From Tyranny", 56-64.

gılanıyordu. Montesquieu ise despotizmi gevşetici sıcak iklimiyle Doğu'ya özgü bir toplum tipi olarak tanımlamıştır. Orada yaşıyan insanlar, tabiat icabı böyle bir kulluk rejimine boyun eğmektedirler. Böylece Montesquieu, önceki tiranlık kavramını, coğrafya ve özel bir teolojinin belirlediği objektif bir toplum tipi kavramına dönüştürüyordu. Montesquieu teorisi, XVIII. yüzyılda moda oldu.[32] Tipleştirme çabasını biz, zamanımızda, *Sultanizm*, *Oriental Despotism* teorisiyle Max Weber, K. Wittfogel, F Braudel ve S. Eisenstdat'ta bulacağız.[33]

Montesquieu'den beri Doğu toplum ve siyasî rejimleri üzerinde yerleşmiş bu deterministik bakış biçimi, Avrupa'nın kaçınılmaz üstünlüğü iddialarının temel taşı olmuştur. Son olarak Samuel Huntington'un rasyonel Batı'yı dindar Doğu'dan (ve Türkiye'den) keskin çizgilerle ayıran ve Batı'nın üstünlüğünü tabiî ve gerekli gören teorisi, Montesquieu'den beri gelişen Batı düşüncesinin yeni bir görüntüsünden başka bir şey değildir. Osmanlılar üzerinde Avrupa'da yayımlanmış belli başlı literatürü gözden geçiren Çırakman'a göre[34] XVI. ve XVII. yüzyıllarda Avrupa'da Osmanlılar'la savaşlar artık haçlı savaşları gibi düşünülmüyor, onun yerine Osmanlı sadece politik bir güç ("a mere political force") olarak kabul ediliyor. Ancak genelde, siyaset yazarları Hıristiyan-İslâm mücadelesi görüşü ve Türk tehdidinden hâlâ söz etmektedirler. Bu yüzyılda gerginleşen ilişkiler sonucu sempati, hayranlık ve aşağılama gibi daha farklı imgeler görülüyor.

Académie Française üyesi ünlü Abbé de Saint-Pierre (1658-1743) 1713'te Fransa Kıralı'na takdim ettiği "Supplément à Abrégé du Projet de Paix Perpétuelle" adlı raporda, Osmanlı Türkleri'ne bakışta yenilik getirmektedir. William Penn gibi genel barış adına pratik "humanitaire" saydığı bu projede Türkler hakkında şöyle diyor: "Les Turcs ne songeront plus à faire la guerre ni à l'empereur, ni aux Vénitiennes, ni à la Pologne, ni à la Tsarine, dès qu'ils sauront *La Ligue générale défensive*, signée entre les chirétiens" (Hıristiyanlar arasında imzalanan genel savunma birliği karşısında Türkler, artık ne imparatora, ne Venedikliler'e, ne Polonya, ne de Çariçe'ye karşı savaşmayı düşünmeyeceklerdir).

AVRUPA YARIMADASININ DOĞU SINIRI

Modern dünyayı jeopolitik bakımdan şekillendiren önemli değişme dönemi, kuşkusuz XVI. yüzyıldır. XVI. yüzyılda Avrupa, uluslararası korporasyonları (Büyük Ticaret Kumpanyaları), ateşli silâhları ve Okyanusları

[32] Çırakman, 56-57
[33] Bak. H. İnalcık, "Comments on Sultanism"
[34] Bkz. *From the "Terror of the World"*

fetheden donanmalarıyla dünyaya hâkim olmuştu. Bu süreç, I. ve II. Dünya Savaşları akabinde ABD'nin galebesiyle daha da güçlü bir şekilde devam etmektedir.

Avrupa, büyük Asya kıtasının batıda Atlantik Okyanusu'na uzanmış bir yarımadası durumundadır. Tarih boyunca bu yarımada, Asya kıtasındaki büyük değişmelerin etkisi altında kalmıştır. Rus tarihçiliğinin ortaya attığı Avrasya kavramı, Rus siyasî pragmatizmi bir taraf'a, coğrafî-tarihî bir gerçeği ifade etmektedir. Avrasya düşüncesini, kuzey Asya ve Avrupa'yı içeren bir kavram gibi düşünebiliriz. Kadim devirlerde Avrupalı kavimler, Avrupa ve Orta Asya'dan Hindistan'a kadar yayılmışlardır. Yukarı Ortaçağ'da Asya kavimlerinin (Hunlar, Avarlar, Bulgarlar, Macarlar, Uzlar, Kıpçaklar, Cengiz Han Mogolları) aksi doğrultuda Avrupa'nın göbeğine kadar yayıldığını görmekteyiz. Güneyde ise Akdeniz, Ortadoğu'yla Avrupa'yı bütünleştirmiştir. Yeni çağlarda Avrupa, doğusunda evvelâ Osmanlı-Türk imparatorluğunun, sonra Rusya'nın yükselmesiyle, yine Avrasya'nın jeopolitik sınırları içine girmiştir.

Roma egemenliği zamanından beri, Tuna ve Drava nehirlerinin güneyindeki Balkan yarımadası ve Anadolu, Avrupa'nın güneydoğusunda ortak tarihe sahip bir tarihi bölge durumunu korumuştur. Bölge, Doğu-Roma İmparatorluğu (Bizans) (395-1453) ve Osmanlı İmparatorluğu zamanında (1352-1912) bu birliği sürdüregelmiştir. II. Murad (1421-1451), Macar Kırallığı'yla yaptığı andlaşmada (1428) Tuna nehrinin güneyindeki yarımadanın Osmanlı ülkesi olduğu gerçeğini kabul ettirmişti. Bir kelimeyle, üç yüzyıl Avrupa'nın güneydoğu sınırı, Tuna-Drava üzerinde kalmıştır. Böylece, Boğazlar-İstanbul ekseni etrafında Balkan yarımadasıyla Anadolu, on beş yüzyıl, iki imparatorluğun idaresinde sürekli bir ünite, bir *tarihi bölge* olarak yaşamıştır Bölgenin temel sosyal yapısı, tüm istilâlara rağmen aynı kalmıştır. Kırsal sektör, köylü aile çiftliklerinden oluşuyordu (*Oiko, baştina, çift-hane*). Bizans ve Osmanlı imparatorluk idareleri, bu temel yapıyı dikkatle korumaya çalışıyorlardı.[35] Michel Lhéritier, bu geopolitik üniteyi "sürekli bir tarihî bölge" (*région historique*) saymaktadır. Boğazlar, Anadolu'yu Balkan'dan, Akdeniz'i Karadeniz'den ayıran bir *engel* değildir. Son zamanlarda Boğazlar'ın Avrupa'nın sınırı olduğu iddiası (AB çevrelerinde), Türkiye'yi Avrupa'dan dışlamak için bazı küçük devletlerin ortaya attığı siyasî maksatlı bir iddiadır.

[35] Bkz., H. İnalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge 1994, 143-155.

Günümüzde on milyonu aşan nüfusuyla İstanbul, yanlız Balkanlar ve Anadolu için değil, Avrupa için de en önemli metropollerden biri hâline gelmiş; Boğazlar, Karadeniz kuzey ve Tuna memleketleriyle Akdeniz arasında gittikçe yoğunlaşan bir trafiğin işlek kanalı durumunu almıştır.

XVI. yüzyıl başlarında Ortaçağ Avrupası hâlâ bir bütün, *Respublica Christiana* olarak düşünülüyor, Papalık ve imparator, râfizî hareketlere ve Türkler'e karşı korunması mantığıyla, tüm Avrupa'yı kendi otoriteleri altında tutmak iddiasında bulunuyorlardı. V. Karl (1519-1554) ve Papalar diplomasisi, Avrupa'yı Türkler'e karşı haçlı ittifakı etrafında toplama çabalarına dayanıyordu. Fakat XVI. yüzyılda *respublica Chrisiana* sarsılmaya başladı. Fransa, İngiltere gibi güçlü millî monarşiler ortaya çıktı ve imparatora ve papalığa karşı koymaya başladılar. *Birleşik Hıristiyan Avrupa* yerine, bağımsız devletlerin denge politikası ve sonuçta bir *devletler sistemi* ve diplomasisi ortaya çıktı; Fransa, François I (1515-1547), İngiltere Elizabeth I (1558-1603), Hollanda Prens Maurice (1584-1609) zamanında tam ve mutlak bağımsızlık siyaseti gütmeye başladılar. İmparator ve Papalığa karşı mücadelelerinde, Avrupa'nın doğusunda yükselen bir süper güce, Osmanlı İmparatorluğu'na başvurmaktan başka çare bulamadılar. Böylece Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa Devletler Sistemi'nin vazgeçilmez bir parçası hâline geldi. François I'in Muhteşem Süleyman'la ittifakı (1526), Avrupa'da fiilen *respublica Christiana*'nın sonunu getirmiştir. Modern Avrupa'nın yalnız siyasi çehresi değil, dinî haritasının yerleşmesinde de bugün tarihçi Osmanlı faktörüne önemli bir yer vermektedir. Almanya'da protestanlığın yerleşmesinde Osmanlı tehdidi, kuşkusuz en önemli faktörlerden biridir.[36] Ancak 1750-1878 döneminde; endüstrileşen, nüfusu ve hammadde ihtiyacı artan kapitalist bir Avrupa, Balkan yarımadasını kendi nüfuz alanına sokacak, burada uydu devletçikler yaratacaktır.

Avrupa ve Doğu'dan Gelen Tehdit

Modern Çağlara gelindiğinde, Avrupa, zaman zaman Doğu'dan gelen iki hayatî tehlike altında birleşmek, birleşik bir cephe hâlinde teşkilâtlanmak ihtiyacını duymuştur. 1350-1690 döneminde bu tehdit güneydoğu'dan Osmanlı Türkleri'nden geliyordu. 1699'dan sonra tehdit, Rus İmparatorluğu'ndan, Çarlık Rusyası'ndan ve Komünist Rusya'dan geldi.

1350-1690 döneminde Osmanlı'ya karşı birleşme, Ortaçağların haçlı ideolojisinin devamı olarak algılanabilir. Avrupa artık, Kudüs'te İsa'nın mezarını Müslümanların elinden kurtarmak için değil, İstanbul ve güney-

[36] C. M. Kortepeter, *Ottoman Imperialism During the Reformation*, New York 1972.

doğu Avrupa'da yerleşen Osmanlı'ya karşı Levant'ta Lâtin milletlerin (Venedik, Ceneviz, Fransız, Katalan, v.b.) kurdukları kolonileri savunmak için birleşiyordu. Akdeniz'de İtalya ve adalar, Orta Avrupa'da Macaristan ve Avusturya tehdit altındaydı. 1529'dan başlayarak Türk akınları karşısında Almanya'da *Türk Korkusu* dolayısıyla kiliselerde muntazaman çanlar çalınıyordu. Roma papaları bu dönemde de, *Avrupa Hıristiyan Ülkesi* (*respublica christiana*)'nın temsilcisi rolünü üstlendi (1572 Kutsal Ligası, 1684 Kutsal Ligası). Avrupa'da üstünlük kurmak isteyen her hükümdar, Türkler'e karşı birleşik Hıristiyan Avrupa'nın koruyucusu rolünü benimsiyordu (Roma-Cermen imparatoru V. Karl; İspanya Kıralı II. Philip, Leopold I, Fransa Kıralı XIV Louis). 1350-1690 döneminde Osmanlıya karşı Avrupa'da devlet adamları onlarca Birleşik Avrupa Projesi önermiştir.[37] Proje sahipleri, Hıristiyan Avrupası'nı, pek azı Avrupa medeniyetini koruma davasını ileri sürmüştür.

1683-1699'da Batı Avrupa dışında birleşik Avrupa Osmanlı'ya karşı son kesin karşılaşmasında galip geldi. 1684 Kutsal Ligası'nın (Roma-Cermen İmparatoru, Lehistan Kıralı ve Venedik, 1686'da Rusya) mücadelesini, tüm Avrupa nefesi kesilmiş izliyordu (günlük haber alma ihtiyacıyla ilk günlük gazete o zaman görüldü). XIV Louis, Alman İmparatorluğu'na karşı genişleme planlarına o zaman ara vermek zorunda kaldı. İmparator Leopold I (1658-1705), Avrupa'nın kurtarıcısı olarak tüm kıtada büyük bir hükümdar olarak selâmlandı. XVIII. yüzyılda da Avusturya Rusya'yla birlikte Türk İmparatorluğu'na karşı emperyalist tasarılarını "haçlı" Avrupa'yı koruma kılıfı altında sürdürecektir.

Rusya

1699'dan sonra yarımada Avrupası'nı Doğu'dan tehdit eden büyük güç, Osmanlı değil, Rusya'dır. Rusya, I. Petro (1689-1725) ile batılılaşarak kendisini Avrupa'nın bir parçası, "öteki Avrupa" yapmayı başarmıştır. Gerçek dönüm noktası 1686 yılıdır. 1684'te Osmanlı saldırısı karşısında Avrupa birleşti; Osmanlı'ya karşı bir Kutsal Liga kurdu ve kuzeyde yeni bir cephe açma düşüncesiyle, o zamana kadar "barbar" saydığı Rusya'yı ittifaka davet etti. Rusya, Karadeniz kuzey steplerini ve Kırım yarımadasını istilâ ederek geleneksel birleşik "Doğu-Avrupa" imparatorluğunu kurmak için, bu daveti kaçırılmaz bir fırsat kabul etti. Liga'ya katıldı (1686). Bu, Avrupa tarihinde bir dönüm noktasıdır. Rusya, Hıristiyanlığın ve Batı Medeniyeti'nin savunucusu sıfatını benimseyerek, Habsburglar'la birlikte Osmanlı'ya karşı savaş dönemini başlattı. Özellikle Büyük

[37] Bkz. yukarıda: "Yeni Çağ'da Türklere Karşı Haçlı Projeleri"

Catherina (1762-1796) zamanında, 1768-1774 Savaşı ve onun akabinde Kırım Hanlığı ve Karadeniz kuzey ülkelerinin işgaliyle Rusya, Avrupa'da büyük devlet durumuna yükseldi. XIX. yüzyılda Rusya, bir yandan Batı'da Baltık ve Lehistan'a doğru genişleme, öte yandan kapitalist Batı'nın büyük Osmanlı pazarını istilâ etme tehdidinde bulununca, Avrupa, Rusya'yı doğudaki büyük tehlike olarak görmeye başladı. Rusya XIX. yüzyılda sıcak denizlere inme politikasıyla Avrupa çıkarlarını aynı zamanda Kafkaslar'da, Ortadoğu'da, Afganistan-Hindistan'da tehdit ediyordu.

AVRUPA BİRLİĞİ VE MODERN TÜRKİYE

Modern Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı Devleti veya onun devamı değildir. Osmanlı Devleti Batı'da, *Türkish Empire, l'empire turc* diye adlandırılmıştır; Atatürk inkılâbıyla kurulmuş olan modern Türkiye Cumhuriyeti bütünüyle farklı bir devlettir. Anayasasıyla Türkiye Cumhuriyeti'ni, demokratik, lâik, sosyal bir devlet olarak tanımlar; Türkiye hükümetleri, muntazam aralıklarla tüm vatandaşların oy kullandığı seçimlerle iktidara gelir. İslâm dünyasında Türkiye bu vasıflarıyla, yegâne gerçek demokrasiyi temsil eden bir devlet olarak tanınmıştır ve Avrupa Birliği'ne katılmak için tüm koşulları yerine getirmiştir. Fakat AB ile üyelik konusu ortaya çıktığından beri Avrupa'nın ileri sürdüğü koşullar, XIX. yüzyıl *Şark Meselesi* yaklaşımını hatırlatmaktadır. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda tüm dünya geleneksel medeniyetlerini, ya doğrudan koloni-sömürgeleri hâline getiren, yahut Osmanlı misâlinde olduğu gibi, kendi ekonomik ihtiyaçlarına göre reform adı altında birtakım yapı değişikliklerini kabul ettiren (Osmanlı *Tanzimat* 1839-1877 reformları) bir Avrupa karşısındayız. Bugün, Türkiye'yi kendi bünyesine almak vaadiyle Avrupa Birliği, zorunlu kriterler denilen birtakım yapı değişikliklerini ileri sürmektedir. *Tanzimat* döneminde olduğu gibi, bu yapı değişikliklerinin, bürokratlar ve devlet adamları tarafından halka daha sağlıklı, daha modern bir idare, ileri medenî hayat koşulları getirmek için kabul edildiği ilân ediledursun, karamsar gözlemciler XIX. yüzyıldaki gibi kapitalist Avrupa normlarının yine Avrupa çıkarları için empoze edildiğini ileri sürmektedir. Türkiye'nin Avrupa Gümrük Birliği'ne girmesini Avrupa tereddütsüz kabul etmiş, fakat Türkiye tam üyelik için dayatınca, katılımın ancak "imtiyazlı ortaklık" rejimiyle mümkün olduğu ileri sürülmüştür. Kendi işçisinin hayat düzeyi, tüm Avrupa devlet adamlarının başta gelen kaygısıdır. Böylece, Türkiye'ye *ortaklık* ile, ancak XIX. yüzyılda olduğu gibi yarı-sömürge statüsü revâ görülmektedir. Gümrük Birliği, Türk ekonomisini her an çökme tehlikesi altında bulunduran muazzam bir dış ticaret açığı getir-

miştir. Bazı gözlemcilere göre, Avrupa'nın gelişen memleketlere ekonomik kalkınma yardımları dahi bencildir; çünkü fakir bir memleket iyi bir pazar değildir. Avrupa kapitalist sömürü politikasının süregeldiğini iddia edenlerin tepkisi bu gözlemlerden kaynaklanmaktadır. XVIII. yüzyılda Hindistan'dan ve Türkiye'den dünya pazarlarına büyük ölçüde pamuklu ihraç edilirken, XIX. yüzyılda bu hareket tersine dönmüş, Türkiye ve Hindistan Batı pamuklularının pazarı olmuş, bu iki ülke Avrupa fabrikalarına yalnız ham pamuk ihraç eder duruma düşmüştür. Samuel Huntington, içine kapanık bir Avrupa'nın üstünlüğünü her çeşit araçla, gerektiğinde silâhla korumayı salık verirken, tam da XIX. yüzyıl sömürgeci Avrupa'sını savunmakta, Türkiye'yi Avrupa dışında bırakmaktadır.

Son kez, Batı medeniyeti ile öteki dünya medeniyetleri, bu arada İslâm ile Avrupa arasında çatışmayı, tarihin kaçınılmaz bir gelişme aşaması olarak gören siyaset bilimcisi Huntington'un görüşleri Batı'da hayli rağbet görmektedir.

Özetle

Yukarıda, tarihte Türkiye'nin komşularıyla ve bugün kader birliği yapmaya hazırlandığı Avrupa ile ilişkileri konusunda, stratejik koşullar ve gelişmeler üzerinde genel bir tablo çizmeye çalıştık. Bugün dış tehlikeler gittikçe daha belirli hâle gelmektedir. Avrupa'da Türkler'e karşı tarihî haçlı geleneğinin canlandığını (Papalık açıkça AB meselesinde Katolik dünyasını Türkiye aleyhine çevirme çabasında ve Ortodoks Kilisesi'yle bin yıllık şizmaya son vermekte) ve Türk aleyhtarı helenist romantizmin kaybolmadığını gösteren açık kanıtlar vardır (AB içinde Yunan lobisinin başarılı baskısı). Dünyada, özellikle Ortadoğu'da kendi çizgisinde bir düzen yaratmaya uğraşan bir süper gücün Ortadoğu'da kendi planlarını zorla uygulama kararı, bölge milletlerinin, özellikle Türkiye'nin hayatî menfaatleriyle çelişki hâlinde. Durum, Batı ittifak sisteminin bir uzvu olan Türkiye ile ABD arasında son zamanda örtbas edilemeyen bir anlaşmazlık aşamasında.

Ege'de tam egemenlik politikası *Ethniki Etheria*'nın tarihî hakları Bizans'ı ihya davasının ilk aşaması olarak gündemde. İki yüz yıldır Avrupa bu amaca hizmet ediyor ve bugün Avrupa Birliği içinde tarihî koşullar Yunanlılar'ı her zamankinden daha güçlü olduklarına ve er geç amaçlarına erişeceklerine inandırıyor. Avrupa Birliği'nce Maastricht Andlaşması yapıldığında bütün Yunanlılar bayram yaptı. Türkiye, Yunanistan karşısında bir şey yapamaz ve Yunanlı Avrupa'nın kalkanı arkasında her istediğini elde eder inancına vardılar. Kardak Kayalığı olayını asla unutma-

malıyız. Türkiye'ye karşı Avrupa'dan AB'nin sınırı Kardak Kayalıkları'ndadır tehdidi geldi.

Öbür yandan Cumhuriyet Türkiyesi; 1950'den beri askerî darbeler, ekonomik krizler, nüfus patlaması, köyden şehre hızlı göç sonucu sosyal ve ekonomik dengesizlik, yaygın işsizlik ve fakirlik, siyasî istikrarsızlık, etnik ve İslâmî bilinçlenme sonucu, millî devletin bünyesinde derin sarsıntılarla karşı karşıya gelmiştir. Türkiye bir taraftan da 1999 büyük deprem felâketi gibi doğal bir afetle sarsılmıştır. Modern Türkiye'ye eski *hasta adam* deyimini lâyık gören birilerinin hayret dolu gözleri önünde, son yirmi yıllık dönemde Türkiye halkı öyle bir dinamizm, öyle bir gelişme örneği göstermiştir ki, AB'ye üyeliği gündeme geldiğinde, tarafsız gözlemciler bu güçlü memleketin katılımıyla dünya denge sisteminde esaslı bir değişiklikten söz etmeye başlamıştır. Türkiye'nin demografik ve ekonomik dinamizmi korkutacak bir düzeye erişmiştir.

Unutmayalım, enflasyon Türkiye'ye genel bir siyasî, sosyal, ekonomik bünye hastalığı getirmiştir. Dar gelirli katmanda işçi, memur sürekli fakirleşirken, çeşme başındakilerin, bürokratların ve sermaye sahiplerinin (çoğu kendini kurtarma çabasıyla) saptıkları yolsuzlukların açıklanması (lüks göstermeciliği, çifter çifter yatlar, İsviçre'de gizli hesaplar) halk arasında şok etkisi yapmıştır. Bünye hastalığının öbür yüzü, fakirleşen kitlelerin devlet hizmetine yönelmesidir. Devlet işletmelerine gereksiz yere işçi ve memur alınarak bu işletmelerin ekonomik verimliliğini kaybetmesi, özelleştirme hâlinde ekmeğini kaybetme kaygısı içindeki personelin direnci, yeni idarenin rasyonelleştirme çabaları önünde ciddi bir engel olarak ortaya çıkmaktadır. Unutmayalım, Sovyetlerin ekonomik çöküşünde en önemli faktör, yalnız memur ordusu değil, işçi köylü tüm halkın devlet bütçesinden geçinme alışkanlığıydı. Bugün Türkiye'de, enflasyon ve ekonomik krizle fakirleşen, açlık sınırında yaşayan milyonlar, ister istemez, geçimini, bakımını devletten bekler duruma gelmiştir. Hükümet için bunun altından çıkmak âdeta imkânsız bir hâle gelmektedir. Bütçeyi yutan dış, iç borçlanma, fiyat zamlarıyla duruma çare bulmaya çabalayan idare, ister istemez bir kısır döngü içine girmiştir. IMF'ye faiz ödemekten kurtulacağız derken, bunu yapamayacağımız anlaşılmıştır.

En büyük tehlike, 1994'teki gibi bir ekonomik-malî kriz'in patlak vermesidir. Bu taktirde Türkiye, dev gibi iç ve dış sorunlar karşısında çaresiz kalabilir, işsizlik ve sefalet görülmemiş biçimde halkı vurur, devlet dünyada saygınlığını kaybeder, dış sorunlarda düşman daha cüretli girişimlere kalkar; AB'ye katılma şansı zayıflar. Görebildiğimiz kadar, ekonomik krize yol açabilecek olumsuz gelişmeleri önlemek, hükümetin ve halkın en başta gelen ödevidir. TBMM, devlet adamlarımız bu tehlikenin

farkındadır. Roosevelt'in *New Deal* politikasında uyguladığı biçimde yeni iş alanları açılmasına önem verilmektedir (özellikle toplu konut projesi, geri kalmış bölgeler için teşvik yasası, orman niteliğini kaybetmiş alanların satışı ve işletilmesi, turizmi teşvik önlemleri, vb.). Fakat iktidarı kaybetmemek kaygısıyla işbaşındakilerin, evvelki hükümetler gibi popülist bir siyasete kendini kaptırmaması çok önemlidir. IMF idarecileriyle teşvikler üzerinde son tartışma böyle bir kaygıdan kaynaklanmaktadır. Uzun vadede problemlerin genel kaynağı, her çeşit gelişmeyi geride bırakan hızlı nüfus artışıdır. Son yıllarda nüfus artışı yavaşlamaya başladıysa da, Doğu'da yıllık yüksek düzeyi korumaktadır (2000 yılında Türkiye nüfus artış hızı, 1.4 ile dünya ortalaması üstünde: bkz. Serdar Sayan, *Doğu Batı*, sayı 17).

Bütün sorun, geçmişteki gibi milletçe ağır fedakârlıklara katlanmaya meydan bırakmadan problemleri milletçe çözme bilincine erişmektedir. Son iki yılda enflasyonun düşmesi, hızlı sanayileşme, turizm ve ticarette hızlı gelişme, ekonomik büyümenin yüzde 5'in üstüne çıkmış olması ümit vermektedir.

Türkiye, içeride beraberlik ve gelişmeyi tehdit eder görünen iki temel problem karşısındadır: Birincisi Atatürkçülük ve İslâmiyet, başka deyimle mutlak lâik devlet idealiyle dindar bir çoğunluğun ihtiyaçlarını ahenkleştirme problemi, türban sorusunda sembolleşmiş derin bir problem (Samuel Huntington, bu nedenle Türkiye'yi modern dünyada kültürce parçalanmış toplumlar sırasında görüyor); ikincisi, hızla artan bir nüfusun ekonomik dengelere ters düşen gittikçe artan ihtiyaçları. Bir katman halkın aşırı tüketimciliği (evvelce uyardığımız *kredi kartı* problemi; başlıca ithal lüks otomobile rağbet sonucu tehlikeli bir dış ticaret açığı). Durum, hükümeti radikal önlemler almaya iten bir ağırlık kazanmaktadır. Özellikle, uzun enflasyon sürecinin sıkıntıları devam etmekte, sosyal çatışmayı keskinleştiren muhalif sosyalist akımlar güçlenmektedir.

Gelişen Türkiye ekonomik bakımdan olsun (ticaret hacmi 100 milyarı aşıyor), Avrupa'nın savunması bakımından olsun (Türkiye NATO üyesi olarak yarım yüzyıl Avrupa'yı korumak için ön cephede göğsünü germiştir) Avrupa için vazgeçilmez bir müttefiktir. 1760 km uzunlukta Bakü-Ceyhan petrol boru hattı yapımına başlandı. Borunun geçeceği şehirler Tiflis-Erzurum-Erzincan-Sivas-Kayseri-K.Maraş-Adana'dır. Yılda 50 milyon ton petrol nakledecek. Maliyeti 2.9 milyar dolar. Kerkük-Yumurtalık hattı 70 milyon ton kapasitelidir. Böylece Türkiye, Avrupa enerji ihtiyacı için başlıca enerji hattı üzerinde bir ülke durumuna gelecektir. Papalık, Katolik dünyasına hitapla Türkiye'nin *Avrupa Birliği*'ne alınmaması gerektiğini ilân etti. Papa, Patrik'i kabul ederek 1054'ten beri

süregelen şizmaya son verme kararı aldı. Öcalan'ın Yunanistan'a yasadışı getirilmesi davasında tüm sanıklar beraat etti. PKK'lılar oturumlarda hazır idiler (Radikal, 30 Haziran 2003).

AB'nin sunduğu "imtiyazlı ortaklık" projesi Avrupa için Türkiye'den tüm bu avantajları saklamak, fakat karşılığında bir şey vermemek gibi bir simsarlık politikasını ifade eder. Türkiye'nin AB üyesi olmakla çok şey kazanacağı inancına karşı olanlar var. Bir köşe yazarı Avrupa'nın, sorunlarımız karşısında tutumuna bakılırsa Türkiye'yi Yugoslavya gibi parçalama planlarına yabancı olmadığına işaret ediyor (Yiğit Bulut, Radikal, 30 Haziran 2003).

Tarihî gelenek, politikada belki coğrafî koşullardan daha önemli bir rol oynar, görünüyor. 2500 yıl sonra bir Yahudi devletinin kurulması bir tarihî geleneğe dayanır. Doğu Anadolu üzerinde Ermeni iddiaları bir tarihi geleneğe dayandırılmak istenmektedir. Tarihî koşulların elverişli bir hâl aldığı zaman bu tarihî hak iddiaları gerçekleşebiliyor. Chicago Üniversitesi'nde Ermeniler'in örgütlediği bir konferansta bir Ermeni ayağa kalkıp aynen şu iddiada bulunmuştur: "Yahudiler Amerikan desteğiyle binlerce yıl sonra kendi devletlerini kurdular, biz Ermeniler Büyük Ermeni devletini, vatandaşı olduğumuz Büyük Amerikan devleti yardımıyla neden kurmuyoruz?"

Kaynakça

A. Y Hran, *Le Lys et le globe, messianisme dynastique et rêve impérial en France aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris 2000.

Pierling, *Papes et Tsars*, Paris 1890.

A. Vandal, *Louis XIVet l'Egypte*, Paris 1889.

G. Gaillardin, *Hustoire du règne de Louis XIV*, 6 cilt, Paris 1871.

R. Thomassy, *La question d'Orient sous Louis XIV*, Paris 1881.

E. Lavisse, *Sully*, Paris 1880.

J. Ursu, *La politique orientale de François I*, Paris.

J. Thobie, *Interêts et impérialisme français dans l'empire Ottoman (1895-1914)*, Paris 1977.

P. Duparc. *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France*, vol. XIXIX, *Turquie*, Paris 1969.

K. M. Setton, *Venice, Austria and the Turks in the Seventeenth Century*, Philadelphia 1991.

P Nesnier, *La participation destroupes françaises a la campage de Hongrie de 1664 contre les Ottomans: la bataille de Saint-Gothard, 1er août 1664*, Paris 2001.

Byzance retrouvée. Erudits et voyageurs français (XVI-XVIIIe siècles), Paris 2001.

J. L. -Bacqué-Grammont, S. Kuncralp ve F Hitzel, *Réprésentant permanent de la France en Turquie (1536-1991) et de la Turquie en France (1797-1991)*, İstanbul: ISIS 1991.

G. W. Leibnitz, *Projet d'expédition d'Egypte*, yay. L. A. Foucher de Careil, Oeuvres vol. V, Paris 1864.

J. Thévenot, *Voyages de Mr. De Thévenot au Levant...*, Amsterdam, 1727.

B. Beck, *From the Rising of the Sun: English Images of the Ottoman Empire, to 1715*, New York 1987.

A.N. St. Clair, *The Image of the Turk in Europe*, New York 1973.

E.W Said, *Orientalism*, New York 1979.

F. Osborne, *Political Reflections upon the Government of the Turks*, Oxford 1956.

M.J. Heath, *Crusading Commonplaces: La Noue, Lucing and Rhetoric against the Turks*, 1986.

L. Valensi, *The Birth of the Despot: Venice and the Sublime Port*, İngilizce çev. A. Denner, Ithaca 1993.

P Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, Londra 1668, (Rycant 1667-1678'de İzmir'de İngiliz konsolosu idi, görüşleri önemli).

R. Schwoebel, *The Shedow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk* (1453-1517), New York 1967.

D. Rouillard, *The Turk in French History, Thought and Litarature*, (1520-1560), Paris 1938.

O. Kologlu, *Le Turc dans la presse française: Des débuts jusqu'à 1815*, Beyrut 1971.

J. W. Bohnstedt, *The Infidel Scourge of God: The Turkish Menace as Seen by German Pamphleteers of the Reformation Era*, Philadelphia 1968.

S. Chew, *The Crescent and the Rose: Islam and England During the Renaissance*, New York 1967.

E. Z. Shaw ve C.J. Heywood, *English and Continental View of the Ottoman Empire, 1500-1800*, Los Angles 1972.



"Notre Dame"
Marc Riboud, Paris, 1953.

AVRUPA KİMLİĞİNİN İDEOLOJİK ARKAPLANI

Meyda Yeğenoğlu *

Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üyelik başvurusuyla içinde Müslüman bir ülkenin de yer alacağı bir AB olasılığı, Avrupa'nın İslâm hakkındaki yerleşik ve kökleri çok derinlere giden endişe ve korkularının su yüzüne yeniden çıkmasına vesile oldu. Eğer Avrupa'nın sömürgeci genişlemesi ve buna eşlik eden oryantalizm, Avrupa tarihinin herhangi basit bir özelliği değil de, Avrupa'nın Avrupa olarak kurulmasında kurucu bir role sahipse, o zaman bu sömürgeci ve oryantalist oluşumun tamamen tükenip ortadan kalktığını düşünebilir miyiz? Yoksa söz konusu tarihsel formasyon farklı biçimlerle ve görünümlerle karşımıza çıkmaya devam mı ediyor? Tarih, elbette basit bir tekerrürden ibaret olmayıp aynılık içinde farkı içeren bir süreçtir. Avrupa tarihinin oluşumunda farklılaşarak tekrar eden bu ögenin İslâm olduğunu veya başka bir deyişle, İslâm'ın, Avrupa kimliğine ve medeniyetine ötekilik içinde temsil edilişi olduğunu söyleyebilir miyiz? Avrupa tarihinin ne sabit ve tekil bir düşüncenin ilksel hâlini bugüne kadar kendini farklı derecelerde ve biçimlerde açımlayan farklı görüntüleri olduğunu, ne de Avrupa kimliğinin farklı tarihsel eklemlenmelerde ve çeşitlenmelerde anlamının aynı kaldığı bir öze sahip olduğunu

* Prof. Dr. Meyda Yeğenoğlu, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

düşünebiliriz. Hayden White'ın (2000) belirttiği gibi, bizi ilgilendirmesi gereken şey "klasik, Hıristiyan, modern, postmodern gibi farklı kimliklerinde ve farklı kullanımlarında ortak olan bir anlam özünü ortaya çıkarmak veya sabit ve değişmez kavramsal bir içeriğe sahip olup olmadığını belirlemek üzere "Avrupa" teriminin tarihini yazmak" (s. 74) olmamalıdır. White'ın bu teşhisine tamamen katılmakla birlikte, tarih boyunca, sömürgeci dönemden sömürgecilik-sonrası döneme doğru evrilmiş olan 'Avrupa söylemine' değişik biçimlerde eklemlenmiş ama sabit kalmış söylemsel ögeler ve özellikler bulabilmemizin mümkün olduğunu öne süreceğim. Bu özelliklerden veya ögelerden birisi İslâm'ın Avrupa kültürüne tartışmasız bir biçimde 'ters düştüğü' yolundaki yaygın kanaattir. İslâm, yüzyıllar boyunca Avrupa'ya özsel bir zıtlığı ifade edegelmiştir. Gerard Delanty'nin de (1995) belirttiği gibi, "Avrupa tarihini en erken zamanlardan bugüne dek tutarlı tek bir düşünce karakterize etmez ve Avrupa'nın tarihsel sınırları sürekli yerinden oynamıştır. Buna rağmen, tarihin bu büyük değişiminde, yine de sabit kalan birşey tespit edilebilir ve bu da tarihin değil, düşman olanın birliğidir" (s.2). Başka bir deyişle, tüm Avrupa kimliği söylemlerine ortak olan özellik, farklı biçimlerde kurgulanan bu kimliğe İslâm'ın dışsallığının kurulmasıdır. Bu anlamda İslâm, Ernesto Laclau'nun ve Chantal Mouffe'un bir terimi ile ifade edersek, Avrupa'nın 'kurucu dışarısı' işlevini yerine getiren bir öge olmuştur.

Edward Said *Oryantalizm*'de (1978), Avrupa'nın basitçe coğrafî veya bölgesel bir gönderge olmadığını, kültürel anlamlama süreçleriyle ayrılmaz bir biçimde içiçe geçmiş olduğunu göstermiştir. Coğrafî ayrımlar, yani 'medeniyet toprakları' veya 'ilkellerin toprakları' türünden betimlemeler sınır koyma araçlarıdır. Bu tür işaretlemeler ve sınırlar basitçe zihnimizde yer almazlar: "buna paralel olarak 'onlar', 'onlar' olurlar ve hem toprakları hem de zihinleri "bizimkinden" farklı olarak işaretlenir" (Said 1978: 54). İşte bu 'hayâlî coğrafya' (s. 55) 'yakın olan ile uzak olan arasındaki mesafeyi ve farkı' işaretlemesi sayesinde bir kimlik hissiyatının kurulmasında işlev görür. O hâlde, Avrupa bir fikir ve bir kimliktir, farkı ve kimliği kurmaya yarayan söylemsel bir stratejidir. Ancak Avrupa'nın bir toprağın adı olmadığını ve hayâlî bir coğrafya olduğunu söylemek demek, Avrupa'nın basitçe zihnimizde yer alan bir fikirden ibaret olduğunu söylemek demek değildir. Gerard Delanty'nin (1995) belirttiği gibi, Avrupa "yapılandıran bir güçtür" (structuring force) ve "tarihsel bir projeksiyon, evrenselleştirici bir fikirdir... siyasî bir norm veya jeo-politik bir bölgenin adı olmaktan ziyade, esas itibariyle kültürel değerler çerçevesi içinde bütünleştirici bir temadır" ve dolayısıyla "tanzim edici (regulative) bir fikirdir" (s.3). Avrupa kimliği 'biz' ve 'onlar' arasındaki ayrımlaştır-

manın nasıl yapıldığı ve 'biz' olanın içine kimin dahil edilip, kimin bu kimliğin alanından dışlandığı ile yakından ilintilidir. Oryantalizm olarak adlandırdığımız söylemsel evren, hayali bir coğrafî bütünsellik kurarken aynı zamanda da hayâlî bir özdeşleşmeyi mümkün kılar. Değişik tarihsel dönemlerdeki farklı Avrupa kimliği kurgularını izlersek, Avrupa'ya ilişkin birliğin her zaman bir dışlama ile kurulduğunu, yani Avrupa kimliğinin saf ve arı özünün, onu kirletici olanları dışarıda bırakmak üzere hudut çekilmesi ile sağlanmış olduğunu görürüz. İşte İslâm Avrupa kimliğini tersinden kurmaya yarayan böyle bir öge olagelmiştir. Delanty'nin terimleri ile söylersek, "Batı, kültür ve medeniyetinin kaynağını Doğu'ya borçludur" (s. 16). Modern bir Avrupa nosyonunun nasıl ve ne zaman doğduğunu tartışan Franco Cardini (1999) İslâm'ın Avrupa kimliğinin kurulmasında nasıl bir etmen (gerçi negatif bir etmen ama) olduğunun altını çiziyor. Cardini şöyle devam ediyor:

> Bazıları peygamberi 'Avrupa'nın kurucusu' olarak selâmladılar. Benzer bir rol, kıtanın kendisini savunmasına ve ahenkli eylem biçiminin yollarını ve araçlarını bulmasına, onun hem kendisi hemde ötekisi hakkında daha güçlü bir hissiyat oluşturmasına yardım eden sultan II. Muhammed'e [sanırım Mahmut demeye çalışmakta yazar! .ç. n] veya muhteşem Süleyman'a atfedilebilir. (s. 3).

Avrupa'yı bir şemsiye altında bütünleştiren şeylerden birisi sömürgecilik olmuşsa, onun kimliğinin hayâlî birliğini kuran söylem de Hıristiyanlık (Christendom) olmuştur. Hıristiyanlığa bir Avrupalılık hissiyatını veren şey Müslüman istilaları olmuştur. Yine Delanty'nin belirttiği gibi "On yedinci yüzyıldan bu yana Avrupa tasavvuru İslâm'a karşı eklemlenmiştir" (s.23). Hıristiyanlık ile İslâm arasındaki savaş, Hıristiyan prensiplere dayalı bir Avrupa tasavvurunun ve hissiyatının kuruluşunda temel bir rol oynamıştır. Osmanlıların nasıl bir dehşet ve nefretle temsil edildiğini düşündüğümüzde, Müslümanlık ve Hıristiyanlık arasındaki mücadelenin nasıl tüm diğer çatışmalardan esas itibarıyla farklı olarak değerlendirildiğini anlarız. Gittikçe sertleşen Osmanlı saldırıları karşısında savunulan şeyin basitçe Avrupa toprakları değil "Müslüman saldırganlığına karşı Avrupalı değerler" (Coles 1968: 148) olduğuna inanılmıştır. Talal Asad'ın (2002) da belirttiği gibi, "tarihsel olarak Türklerin tehdit ettiği şey Avrupa değil, Hıristiyanlık olmuştur. O zamanlar Avrupa Hıristiyanlıktan farklılaşmamıştı (s. 212).

Aydınlanma projesi ile birlikte Hıristiyanlık ile Müslümanlık arasındaki karşıtlık yerini 'medenî' ve 'barbar' kültürler karşıtlığına bırakmıştır. 'Avrupa medeniyeti', bütünleştirici Hıristiyanlık fikrinin seküler ika-

mesi hâline gelmiştir ve Aydınlanma projesi Avrupa'ya bir cemaat hissi vermiştir. Bo Strath'ın da (2000) belirttiği gibi "Avrupa, ondördüncü yüzyıl ile onsekizinci yüzyıllar arasında süren karmaşık bir entelektüel sürecin sonunda daha önceki Hıristiyanlığın cemaat kavramının yerini alan görece modern bir fikirdir" (28-29). Ona göre, *Res Publica Christiana*'ya yapılan en son referans, 1713 Utrecht Antlaşması'ndadır. Aydınlanma ile hem Avrupa hem de Müslüman Öteki'lerin temsil edildiği terimlerde önemli dönüşümlere rastlıyoruz. Aydınlanma ile birlikte artık dinsel bir kimlik teriminin hâkimiyeti söz konusu olmaktan çıkıyor ve kimliği artık seküler terimlerle kurulan Avrupa'ya evrensel medenîleştirme projesi rolü atfedilmeye başlanıyor (Starth 2000: 29). Diğer başka görevlerin yanı sıra Avrupa, ilkel Doğu kültürlerini insanlık adına medenîleştirme rolünü üstlenir hâle geliyor.

Birleşme/bütünleşme şiarı üzerine kurulan bugünkü Avrupa Birliği söylemi, Avrupa'nın eski arzusu olan hükümran, üstün ve kendinden menkul bir Avrupa kimliğini yeniden tesis etme arzusunun en son aldığı biçimdir. Bu nedenle, bu yeni söylemde söz konusu olan şey gerçek, otantik ve değişmez biz öze sahip olan Avrupa'nın, yani Avrupa'nın Avrupalılığının yeniden tanımlanmasıdır. Bu tanımlamaya belli bir tarihsellik ve gelenek nosyonu eşlik etmektedir. Hayden White (2000) Avrupa söyleminin nasıl bir tarih ve tarihsellik anlayışı kurduğunu inceler. Bu, Avrupa'yı tarihe bağlı olan veya tarihi olan kültürler sınıfına ait olarak işaretleyen bir söylemdir. Ama burada 'tarihi olma' fikri ile 'geçmişe sahip olma' aynı şey değildir. Burada eklemlendiği hâliyle tarih nosyonunun imâ ettiği şey, bazı kültürlerin tarihlerinin olmadığı veya tarih öncesi ve gayri-tarihî olduklarıdır. White'ın belirttiği gibi, "Avrupa, tarihe sahip olma ile karakterize edilen bir kültüre gönderme yapar ve onu, tarih teriminin geçerli olmadığı başka kültürlerden ayrı kılan da bu özelliğidir" (s. 77). Avrupa söyleminin, White'ın dikkatimizi çektiği bir başka özelliği ise gelenek nosyonunun nasıl bu söyleme eklemlendiğidir. Gelenek, tıpkı bilimsellik, medeniyet ve tarihsellik gibi Avrupa'nın Avrupalılığının tescil edildiği söylemsel bir ögedir. White'a göre "Avrupa, rutin olarak, zaman içinde Avrupa'nın bir medeniyet olarak eklemlenişine katkıda bulunan çok çeşitli kültürel gelenekleri ile tanımlanabilir (Klasik, Judaik, Hıristiyan, Hümanist, Aydınlanma, Romantik, Realist, bilimsel, vb.)" (s. 82). Ancak Aydınlanma geleneği, özellikle geleneğe atfedilen değer düşünüldüğünde en üstün değer olarak değerlendirilir. Geleneğe atfedilen bu değer, diğer kültürlerin gelenekselliğini ve medeniyetten yoksun oluşlarını ölçmek ve eleştirmek için seviye tespit aracı olarak işler. Tarih ve tarihsellikten yoksun olma, öteki kültürlerde Avrupa kültürel değerlerinin

yokluğunun göstergesidir. Bu eksiklik onların Avrupa'nın parçası olmalarının önündeki en büyük engeldir. Avrupa Birliğine ilişkin bu söylem ve bazı kültürlerin (özellikle Müslüman bir ülke olarak Türkiye'nin) yeterince Avrupalı olup olmadığına ilişkin liberal ve aşırı sağ tarafından yapılan değerlendirmeler ve sınıflandırmalar, ajandası Avrupa'nın söz konusu geleneğini, Avrupa'nın saf ve temiz özünü koruyarak sürekliliğini sağlamak olan söylemsel evrenin bir semptomu olarak görülebilir. Ve buna bağlı olarak Avrupayı Öteki'nden ayrımlaştırmaya yönelik çabalar....'Biz Avrupalılar' ve 'onlar', 'Türkler', 'Müslümanlar' vs. arasında kurulan hudutlar aslında Avrupalı kimliğinin başka kimliklerle karışmasına duyulan kaygıyı dile getirirler. Başka biçimde söylersek, AB'nin söyleminde yeniden hortlayan birlik ve bütünlük retoriği aslında Avrupa kimliğinin arılaştırılması, çerden çöpden arındırılması söylemidir. Ancak bu kaygı elbette bu biçimde dile gelmez. Bunun yerine sorun, *kültürel fark veya farklı kültürlerin ve yaşam biçimlerinin birbirlerine uygun olup olmadığı sorusuna tercüme edilip*, Avrupa'nın kimliğini saf ve arı tutma sorunsalından kaydırılmaktadır. Daha yakından incelediğimizde, AB içindeki farklı kültürlerin birbirlerine uygunluğu ve uyum içinde oluşları sorusu aynı zamanda da 'içerideki Ötekiler' ve özellikle içerideki Müslümanlar hakkındaki bir endişenin de dışa vurumudur.

Bu endişe kendisini AB içinde Müslüman bir ülkenin dahil edilmesi olasılığının ortaya çıkışı ile hayli görünür kılmıştır. Burada önemli olan basitçe Türkiye'yi bir üye olarak kucaklamaktaki isteksizlik değil, bu isteksizliğin liberal ve aşırı sağ tarafından nasıl bir söylemle ifade edildiğidir. 'Avrupalı değerlerle' ve 'Avrupa kültürü ve yaşam biçimi' ile Türkiye'nin kültürü arasındaki farktır Türkiye'yi Avrupa'nın özüne temelden aykırı kılan şey. AB'nin resmî söylemi olan 'birlik içindeki farklılık' Avrupa'nın özüne aykırı bu kültürü tolere edemez. *Time* dergisinin 1992'deki bir sayısının kapağına konu olan Türkiye'nin üyelik başvurusu hakkındaki haber, Avrupa kimliği konusundaki bu endişeyi ve Müslüman varlığın Avrupa'nın özüne ilişkin oluşturduğu tehdidi dile getirir:

> Ne biçimde ifade edilirse edilsin, Batı Avrupa'da, nadir olarak açıkça ifade edilen şu hissiyat vardır: kökleri Asya'da olan Müslümanlar, ki bunların bazıları Türkleri, ezmekle tehdit ettikleri Avrupa'dan yüzyıllarca atmaya çalışmışlardır, Batı ailesine ait değillerdir. Türki-ye'nin üyeliği "AB'nin Avrupalılığını sulandıracaktır" demiştir bir Alman diplomat ("Accross the Great Divide", *Time*, Ekim 1992, alıntılayan Asad: 2002; 211).

Fransız gazetesi *Le Monde*'da 8 Kasım 2002 tarihinde yer alan bir mülakatında eski Fransa cumhurbaşkanı, Avrupa Anayasasını hazırlayan Av-

rupa Komisyonunun başkanlığını yürütmüş olan Valerie Giscard D'estaing, Türkiye'nin hiçbir zaman AB'ye dahil edilmemesi gerektiğini söylemiştir, çünkü Türkiye'nin dahil edilmesi demek "Avrupa Birliği'nin sonu demektir" Ona göre Türkiye, diğer onbeş ülkeye ve Birliğe dahil edilmesi muhtemel on ülkeye kıyaslandığında "*farklı bir kültüre, farklı bir yaklaşıma, farklı bir yaşam biçimine sahiptir*" Dahası Giscard E'estaing Türkiye'nin "başkentinin Avrupa'da olmadığını, nüfusunun yüzde doksan beşinin Avrupa'nın dışında yaşadığını ve Avrupalı bir ülke" olmadığını söylemiştir. Türkiye'nin adaylığını destekleyenleri "Avrupa Birliği'nin düşmanları" olarak ilân etmiştir, çünkü ona göre Türkiye'nin Birliğe kabul edilmesi, Fas başta olmak üzere diğer Orta Doğu ve Kuzey Afrika ülkelerinden talep gelmesini tetikleyecektir. Bu da Giscard E'staing'e göre "Avrupa Birliği'nin sonu" demek olacaktır.

Yukarıda da önerdiğim gibi, İslâm basitçe tüm dinler arasında herhangi bir din olarak değerlendirilmez. Bu yalnızca popüler-siyasî söylemlerde değil, aynı zamanda da akademik metinlerde de böyledir. Çok iyi biliyoruz ki, akademik metinler oryantalizmden azade değillerdir. Edward Said'in uzun yıllar önce gösterdiği gibi oryantalizm, gücünü akademik ve bilimsel bilgiler dolayımıyla sağlamıştır. Avrupa ve İslâm terimleri arasında kurulan karşıtlığı sorunlu kılmak üzere iki terim arasındaki asimetriden söz eden Bernard Lewis (1993), diğer yandan da İslâm hakkındaki en bariz, en klişe oryantalist anlayışı tekrar edebilmektedir. Ona göre, İslâm'ın etkililiği basitçe bir imana, inanca, veya ibadete indirgenemez. Hıristiyanlıktan farklı olarak İslâm, Müslümanların tüm hayatına damgasını vurur. Başka bir deyişle, din, Müslümanların tüm hayatını sarıp sarmalar; din onların kültürüne özdeştir.

> İslâm bir bölgenin adı değildir: o bir dindir. Ama Müslümanlar için 'din', Hıristiyanlar için veya Orta Çağlardaki Hıristiyanlar için ifade ettiği anlama sahip değildir [...]. Müslümanlar için İslâm, basitçe bir inanç veya ibadet sistemi değildir [...]. Din, tüm yaşamın karmaşık dokusu ile ilgilidir ve dinin akîdeleri, medenî ve ceza kanununu ve hattâ bizim anayasa addedeceğimiz ögeleri bile kapsar (Bernard Lewis alıntılayan Cardini: 2).

Bernard Lewis ve Giscard D'estaing'in söylemleri aynı evreni paylaşıyorlar: bu evren, İslâm söz konusu olduğunda, Hıristiyanlardan farklı olarak Müslümanların hayatında dinin nasıl bir yer işgal ettiği ve bu nedenle onların dinlerinden bahsederken kaçınılmaz olarak onların *kültürlerinden* söz ettiğimizi imâ eder. Müslümanlık 'onların' tüm kültürlerini anlatırken, Hıristiyanlık, kültürün sadece bir parçasını anlatır.

Giscard D'estaing'in Avrupa'nın Avrupalılığını korumasında ısrar edişinde 'kültürel fark' nosyonu önemli bir rol oynamakta, çünkü "*farklı kültüre, farklı yaşam biçimine ve farklı yaklaşıma*" sahip insanların varlığının Avrupa'nın özsel addedilen bir takım kültürel özelliklerinin zayıflamasına yol açacağını düşünüyor. Bu da Avrupa'nın Avrupa olarak muhafaza edilmesini imkânsız kılacaktır. Giscard D'estaing'in söyleminde 'fark' sınırın öteki yanında yer alanlara atfedilirken, Fransız Ulusal Cephe Partisi başkanı ırkçı lider Marie Le Pen, solun söylemi olan 'farklı olma hakkı'nı kendi milliyetçi söylemine eklemleyerek Fransız halkının kendi farklarını ve azınlıkların etkilerine karşı özgün karakterlerini koruma haklarından söz ediyor (alıntılayan Asad 2002: 223). Her iki örnekte de Avrupa'nın medenî kültürü ile Avrupa'nın birliğini tehdit eden medenîleşmemiş yaşam biçimlerinin birbirinden ayrımlaştırılması sayesinde Avrupa'nın (veya Fransa'nın) saflığını ve arılığını korumaya yönelik bir söylemdir geliştirilen. Kimin Avrupa'nın içinde, kimin dışında olduğunun ayırt edilmesinde İslâm ve Müslümanlık konusundaki yerleşik korku ve endişelerin su yüzüne çıktığını ve rol oynadığını görüyoruz. Bu korku ise, Avrupa'da Avrupalılar ile birlikte yaşama iddiası olduğu düşünülmeyen Osmanlı Türklerinden korku ve endişeden farklı olarak, bugün "Avrupanın sınırları içinde yaşamakta olan Müslüman cemaatler ve İslâmî geleneklere ilişkindir" (Asad 2002: 209). Müslümanlar ve onların kültürleri, yaklaşımları ve yaşam biçimleri Avrupa kültürünün özüne aykırıdır. Bu nedenle Müslümanlar *Avrupa'da* bulunabilirler ama Avrupa'da bulunmak Avrupalı olmak için yeterli değildir (Asad 2002: 213), çünkü bu gruplar Avrupa'nın medeniyetsel özünü paylaşmazlar. Talal Asad'ın da belirttiği gibi "bu medeniyetsel özden yoksun olarak Avrupa'da yaşayan bu bireyler dengesiz ve çelişkilidirler. İşte bu nedenle, Avrupa kıtasında ikamet eden tüm insanlar "gerçekten" veya "tamamen" Avrupalı değillerdir" (217). Onların, Avrupa denilen coğrafyayı ve daha önemlisi Avrupa kültürünü, medeniyetini Avrupalılarla birlikte paylaşmaları tasavvur edilemez, çünkü bu potansiyel olarak Avrupa'nın İslâmîleşme yolu ile silinmesi riskini taşımaktadır. Le Pen'in konuşmalarından iki alıntı bu endişeleri açıkça ortaya koyar:

> Bugün Fransa'nın kimliği, yerleşik siyaset kurumlarınca benimsenen kozmopolitan görüşlerce tehdit altındadır. Ulusal Cephe kendisini, insanları ve kültürleri karıştırmayı hedefleyen bu kosmopoliten projelere karşı milli kimliğin kalesi ve müdafacısı olarak görmektedir.
>
> Fransız kimliği yok olma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Eğer ülkemizi camilerle donatmaya devam edersek ve çocuklarımız kültürel zenginlik-

ten yoksun monoton Arap ve Afrikalılara benzemeye başlarlarsa, Fransa'nın yarın nasıl aynı kalacağına inanabiliriz. (www.front-national.com)

Gerard Delanty'nin (1995) belirttiği gibi, "Le Pen, Fransızların cami önünde dilenmeye muhtaç kaldığı bir geleceğin resmini çizmeye çalışıyor. Yalnızca Müslümanlarca hükmedilen dünya değil aynı zamanda "Avrupa'nın İslâmîleşmesi'ne, kapının hemen dışındaki düşmanlara da ilişkin olan bu zenofobik hayâlet, Avrupa'nın Doğu'ya karşı çok uzun bir geçmişe sahip derin düşmanlık hislerine hitap edebilmektedir" (s. 150).

Yukarıda özelliklerini tartışmaya çalıştığım Avrupa söyleminin yalnızca "aşırı" grupların ve dolayısıyla sağcı zenofobik kültürün dile gelişi mi olduğunu ve liberal bir yaklaşımın bu söylemden tamamen arınmış olup olmadığını sorabiliriz. Liberal yaklaşımın Avrupa'da Müslümanların varlığına daha 'toleransla' yaklaştığı doğrudur. Ancak yakından incelendiğinde, Müslümanların, Avrupa'nın parçası olduğunun kabul edilebilirliğinin, onların kendilerini Müslüman 'özlerinden' arındırmaları, kültürel miraslarını terk etmeleri ve Avrupa kültürüne asimile olmaları ile mümkün olduğunu imâ eden bir söylemle karşılaşıyoruz. Jacques Amalric, 27 Kasım 2002 tarihli *Liberation* gazetesinde bunu şöyle ifade ediyor: "Cevaplanması gereken ve sorulmaması gereken soru şu: Türk İslâmı, Avrupa'da asimile edilebilir mi? En azından buna cevap vermek için çok erken olduğunu söyleyebiliriz"

Ama daha çarpıcı olanı John Casey'in *The Daily Telegraph*'daki 31 Aralık 2002 tarihli makalesi:

> Valery Giscard D'estaing... bir kaç hafta önce kendisi nihâyet söyledi: Türkiye hiçbir zaman Avrupa Birliği'nin üyesi olmamalıdır. Bu bir zaman sorunu, Türkiye'nin Avrupa'nın siyasî kültürüne adapte olması, ekonomik veya yasal harmonisini kurması meselesi değildir. Giscard için hiçbir zaman. hiçbir zaman demektir, çünkü Türkiye Avrupalı bir ülke değildir. Bu koca Müslüman, Avrupalı olmayan ülkeyi kabul etmek demek Avrupa Birliği'nin sonunun gelmesi demektir... Fakat Türkiye'nin Batı Avrupa'nınki gibi bir devlete siyasî olarak benzeyen görünürdeki mutasyonu elbette uygundur. Bu gerçekten olsaydı o zaman Giscard'ın sorusu ile yüz yüze gelmeliydik: Avrupalı olmayan Müslüman bir devlet Avrupa Birliği'nin parçası olmalı mıdır? O hâlde neden Türkiye'nin elde ettikleri sonunda kabul edilmesin? Korkarım ki bunun için tek bir neden vardır ve bu da Giscard D'estaing tarafından dile getirilmiştir: Türkiye Avrupalı bir ülke değildir. Bu olguyu ciddiyetle ele aldığımızda, basitçe kültürel yobazlık ve ırkçılık yapmış olmuyoruz. Türkiye'nin geleneksel olarak Orta Asya'ya ve Orta Doğu'ya doğru bir eğilimi var.

> Avrupa Birliği'nde Türkiye'nin olması durumunda sınırlarımız İran ve Irak'a dayanacak... Tüm Avrupa'nın *Hıristiyan bir mirası* var, bu da demek oluyor ki büyük çoğunluğumuz, *inançlı ya da inançsız olalım, iki bin yıldır Hıristiyan bir kültür tarafından şekillendirilmiş durumdayız. Bunun önemsiz olduğunu ancak kültürün bizi nasıl biz yaptığını ve bize, tüm farklılıklarımıza rağmen, nasıl bir Avrupalılık hissi verdiğini görmezden gelirseniz düşünebilirsiniz...* Avrupa projesinin yaratıcıları çoğunlukla büyük tarihsel emelleri olan —Fransa ve Almanya'yı uzlaştırmak ve Avrupa'nın dünyadaki gücünü yok eden savaşlara son vermek olan— Hıristiyan Demokratlardı. Bu tarihe ve paylaşılmış deneyimlere dayanan anlaşılır bir idealdi. Üyelik için tarihten kopup sadece saf bir evrensel kriter —demokrasi, azınlık hakları vs— uygularsanız, o zaman İsrail de Birliğe şimdi üye olmalıdır, zaman içinde Mısır da ve kim bilir, bir gün özgürleşmiş Irak bile. Böylece Avrupa'nın şimdi küçük bir ihtimal de olsa gerçek bir cemaat olma olasılığını ortadan kaldırırsınız.... Ben Türklere saygı duyuyorum ve İslâm'a hayranım, ama duvarları hiçbir zaman yıkmamalıyız ve bu tekil Truva atını kabul etmemeliyiz (vurgular bana ait).

Avrupa kimliğinin bu 'liberal' kurgusunda Hıristiyan söylemin izlerini ve kalıntılarını bulmak zor değil. Avrupa'yı Avrupa kılan en temel ögelerden bir tanesinin Hıristiyanlık olduğu, Hıristiyanlığın Avrupa kültürünü şekillendirmekte ve dahası Avrupa'yı bir bütün kılmaktaki rolü açıkça ifade ediliyor. Diğer yandan, Almanya'daki Hıristiyan Demokratik muhalefet de Türkiye'nin AB'deki üyeliğine onun Hıristiyan bir ülke olmadığı gerekçesi ile karşı çıktıkları yolundaki eleştiriyi reddediyor. Türkiye'nin üyeliğine karşı çıkma gerekçelerinin onun *farklı bir kültüre* sahip olmasından kaynaklandığını, Türkiye'nin Avrupa ile aynı tarihi ve değerleri paylaşmamasına dayandığını öne sürüyor. Alman dışişleri bakanı Joschka Fisher'e göre de Türkiye "Avrupa Birliği ile *kültürel bir yakınlığa* sahip değildir"

Bütün bu örneklerden (ve daha nicelerinden) sonra Avrupa'da bütünleştirici bir unsur olarak ayrıcalıklı bir konuma sahip olan Hıristiyanlık söyleminin, Avrupa kimliğini kurmaya/tanımlamaya yönelik söylemlere zemin oluşturmaya devam edip etmediğini sorabiliriz. Bugün belki Hıristiyanlık söyleminin bizzat kendisi değil de, onun laikleşmiş versiyonlarının 'kültürel fark' ve 'yaşam biçimi' gibi terimlerle yer değiştirerek (displace) Avrupa kimliğinin yeniden inşasında aktif rol oynadığını ileri sürmek mümkün. Talal Asad'ın (2002) belirttiği gibi, Avrupa'nın Türkiye'ye ilişkin olarak kuşkusunda, uluslararası yasa geleneğiyle korunan ama laik bir lisanla yeniden dile gelen şey Hıristiyan tarihtir. Veya Ge-

rard Delanty'nin (1995) öne sürdüğü gibi "ortaya çıkan şey, kültürel uyuşmazlık gibi sorunlu bir ideolojiye dayanan kültürel bir mücadeledir" (s. 151). Bütün bunların ışığında, daha önceden birleştirici rol üstlenmiş olan Hıristiyanlık söyleminden kökten bir kopuşun olmadığını iddia edebiliriz. Bugün Avrupa'yı tanımlamaya, Avrupa kimliğini kurmaya yönelik söylemlerin aslında basitçe yeniden-tanımlama, yeniden, aynı kimliği farklı söylemler dolayımıyla kurma çabaları olduğunu söyleyebiliriz. Görünürdeki bu yeni kimlik aslında, eski değerlerin ve ideallerin laik bir dilde yeniden dillendirilmesi aracılığıyla Avrupa kimliğinin yer-değiştirmiş (displaced) bir yeniden kuruluş öyküsüdür.

Yaygın olarak İslâm'a atfedilen 'dinin geri dönüşü' meselesi ve de son derece sorunlu olan 'köktendinci İslâm' gibi nosyonlar, Avrupa'ya yeniden dışlayıcı bir kimlik kurmaya çabalayan söylemlerde Hıristiyanlık ögesinin yeniden canlandırılmasının ışığında yeniden düşünülmeli ve sorgulanmalıdır. Hent de Vries (2001), hem liberal-demokratik ülkelerde hem de dünyanın geri kalan tüm yerlerinde dinin yeniden su yüzüne çıkışını tartışıyor. Bu, ona göre, Batı'nın kendi kendisini kutlayan 'laikçi' modernist anlatısı ile çelişir bir durumdur. De Vries, çok haklı olarak, 'reaktif veya 'gerici' gibi terimlerin günümüz dünyasında dinin yeniden canlanışını kavramakta basitçe yetersiz kaldığını söyler. Dinin bu tür modern canlanışlarını anlamak için 'köktendinci' gibi sorunlu nosyonların ötesine geçecek kavramsal araçlara ihtiyacımız vardır. Bu canlanışlar, dini 'orijinal' hâline geri götürme çabaları olarak anlaşılamaz. Bunları "küreselleşmenin yarattığı problemlere, pazarın, yeni medyanın gücüne ve günümüz jeo-politik alanındaki diğer meselelere" (s. 6) karşı geliştirilen yanıtlar olarak ele aldığımızda kavramamız mümkün olur. De Vries'e göre, dinin yeniden canlanışı, bugünün ayrıksı veya istisna ögeleri olarak veya küreselleşmenin mantığına direncin işaretleri olarak görülemez. Günümüzdeki dini ve teolojik-politik olgu aynı zamanda küreselleşmenin üretilmesinin, onun ifade edilmesinin araçlarıdır: onun sonucu olmaktan ziyade nedenidir (s.16). Küreselleşme ile dinin siyasî alanda yeniden su yüzüne çıkışı arasındaki ilişkiyi tartışmaya geçmeden önce, Batı'nın teleolojik varsayımlara dayanan ilerlemeci entelektüel ve politik tarihini tartışmaya açmalıyız. Claude Lefort'un (1988) çalışması böyle bir tartışmayı mümkün kılıyor. Aşağıda Lefort'dan sunacağım alıntı Avrupa Birliği söylemindeki dinsel ögenin varlığını kavramamıza yardımcı olacak nitelikte:

> Kendimize, dinin, siyaset alanındaki bir zamanlar yatırımının ne demeye geldiğini sormadan, onun, siyaset karşısında basitçe ortadan kalktığını (ve sadece siyasetin periferisinde yaşadığını) söyleyebilir miyiz? Ve onun bu-

> rada çok büyük ölçüde yatırım yapmasından dolayı, etkilerinin tamamen tükendiğini varsayanlarca tanınamayacak hâle geldiğini düşünemez miyiz? Bütün dönüşümlere rağmen, dinin yeni inançlar ve yeni temsiliyetler aracılığıyla yaşadığını veya geleneksel ya da yeni biçimlerle yeniden ortaya çıktığını kabul edemez miyiz?

Hent de Vries'e göre, din dünya çapında yaygınlaşmış ve yersiz-yurtsuzlaşmıştır. Yani, din, soyut ve formal, semavî ve sanal, heryerde ve hiçbir yerdedir. Jose Casanova'nın (1994) analizi ise bize dinin küresel bir güç hâline gelişinin arkasındaki dinamikleri anlamamıza yardımcı olacak bir çerçeve sunuyor. Hegemonik sekülerleşme tezini eleştiren Casanova, modernitenin, dini, bireylerin özel alandaki inançlarına indirgeyerek dışlamasını eleştiriyor. Ona göre modern din, 'deprivatize' olmuştur. Bu kavramla Casanova dinlerin modernite kuramları ve sekülerleşme tarafından kendilerine atfedilen marjinal ve özel konumu ve rolü reddetmelerini anlatmak istiyor (s. 5). Şöyle devam ediyor Casanova:

> 'deprivatization' terimi, aynı zamanda yeni tarihsel gelişmelerin ortaya çıkışının, en azından niteliksel olarak seküler eğilim olarak görülen şeylerin belli bir ölçüde tersine çevrilmesi demeye geldiğini anlatmaya çalışıyor. Tüm dünyada dinler, yalnızca geçmişte yaptıkları gibi, geleneksel alanlarını savunmak için değil, aynı zamanda özel ve kamusal alanlar, sistem ve yaşam-dünyası, yasallık ve ahlâk, birey ve toplum, aile ve sivil toplum ve devlet, uluslar, devletler, medeniyetler ve dünya sistemleri arasında kurulan modern sınırları tanımlamak ve oluşturmak üzere verilen mücadeleye katılmak için kamusal alana ve siyasî tartışma alanına giriyorlar (s. 6).

Jacques Derrida'nın (2002) analizi dinin yeniden canlanışı olgusunu Aydınlanma geleneğinin eleştirisi ve küreselleşme ile ilintilendiriyor. Derrida'ya göre, eğer akıl ve din veya bilim ve din, teknobilimsel modernlik ve din arasında karşıtlık kurmaya devam edersek, yani, bunların birbirlerine uyumsuzluğuna inanmaya devam edersek, o zaman "bugün-din-dünyasında-ne-olup-bittiğine" (s. 67) kendimizi kör kılarız. Ama Derrida'nın, bugün dinin yeniden canlanışına ilişkin analizi basitçe Aydınlanmanın eleştirisinden ibaret değil. Derrida aynı zamanda din, Latinlik ve küreselleşme arasında da bir bağlantıya dikkatimizi çekiyor. Derrida'ya göre, çağdaş küreselleşme biçimi özü itibarıyla Hıristiyancadır. Küreselleşmenin Hıristiyan boyutunun altını çizebilmek için 'globalatinization' kavramını kullanıyor (s. 67). Başka bir deyişle, ne zaman uluslararası hukukun kavramsal aygıtı ve küresel politik retorik devreye girse, bu kendisini din

söylemi aracılığıyla ifade ediyor. Bu nedenle, iki soru, yani din ve dünya çapındaki Latinleşme sorusu birbiriyle iç içe geçmiştir.

Avrupa Birliği söylemi içindeki dinî boyut, basitçe eski Hıristiyanlık nosyonunun yeniden ortaya çıkışı gibi düşünülmemeli. Ne de bu Hıristiyan öge Avrupa Birliği içindeki ayrıksı bir özellik gibi anlaşılmalı. Hıristiyanlığa ilişkin bu söylemi Avrupa ve Ötekiler arasında yeni bir sınır çizmeye yarayan evrenin kurucu ögesi gibi değerlendirmeliyiz. Lefort'un belirttiği gibi, din, yeni inançlar ve yeni temsiller aracılığıyla yaşamaktadır; ortaya eski ve geleneksel hâlleriye çıkabildiği gibi yepyeni biçimlerle de çıkabilmektedir. Küreselleşme ve Avrupa Birliği bağlamında Hıristiyanlığın aldığı yeni biçim onun *kültürel fark* sorusuyla yer değiştirmiş olmasıdır. Yukarıda Casanova'dan yaptığım alıntının da gösterdiği gibi, tüm dünyada dinler kamusal alanda farklı alanlar arasında kurulan ayrımları ve sorunları tanımlama mücadelesi içine giriyorlar. İşte, Avrupa Birliği bağlamında dikkatli olmamız gereken husus, dinsel söylemin de devreye girdiği bu evrende, hangi yeni tanımlamalar aracılığıyla ne tür yeni sınırların ve ayrımların kurulduğudur. Etienne Balibar (2004), 'Avrupa vatandaşlığı'nın yanı sıra kurulan *Avrupa apartheid*'ına (9, 121) dikkatimizi çekiyor. Ona göre *Avrupa apartheid*'ı, demokratik bir Avrupa'nın önündeki en büyük engeli oluşturuyor. Başka bir deyişle, *Avrupa apartheid*'ı, kurulan Avrupa Birliği'nin ve onun yeni kimlik arayışının öteki yüzünü oluşturuyor (s. 44). O hâlde ihtiyaç duyduğumuz şey, Balibar'dan hareketle söylersek, demokratik bir Avrupa için sınırların demokratikleştirilmesidir (s. 49, 109).

Sonuç

Avrupa Birliği'nin söylemi olan "birliktelikteki çeşitlilik", çeşitliliği vurgulayarak hâli hazırdaki zihnî ve kültürel hudutları ortadan kaldıracak mı, yoksa, 'dinsel miras' ögesinin birleştirici unsurlardan biri olarak işlev gördüğü çeşitli söylemler aracılığıyla yeni hudutlar ve engeller mi dikecek? Bugün Avrupa'yı bekleyen sınavlardan biri, Avrupa'ya yeni, yani post-milliyetçi, post-Hıristiyan bir kimlik kurmaya mı, yoksa eski hükümran ve hâkim kimliğini idame ettirmeye mi niyetli olduğudur. Başka biçimde söylersek, Avrupa'nın yüzleşmesi gereken soru, eski dışlayıcı yöntemiyle mi Avrupa olmaya devam edeceği, yoksa Öteki'nin farkına sorumlu olan yeni bir Avrupalılığı kurma cesareti gösterip göstermeyeceğidir.

The Other Heading (1992) başlıklı kitabında Jacques Derrida, *Uluslar Birliği*'nin (League of Nations) oluştuğu durum ile bugün Avrupa'nın birleşmesi ile ortaya çıkan durum arasındaki benzerlikten söz ediyor. Bu

iki dönemin konfigürasyonları arasındaki farklara rağmen, ikisinde de ortak olan şey Avrupa hakkında söylemek istediklerini söylerlerken kullandıkları örnekleyici (exemplarist) mantık. Derrida'ya göre, örnekleyici mantığın örneği basitçe 'birleşme' veya 'yeniden birleşme' fikri değildir. Bu mantık kendini Avrupa'nın belli ve tanımlanabilir bir orijinle ve sonla özdeşleştirmesinde aranmalıdır.

Hegel'den Valery'e, Husserl'den Heiddeger, Mitterand ve Le Pen'e kadar aynı örnekleyici mantık dile gelmektedir. Her bir vakada, Avrupa hakkında belli bir söylem, Avrupa'nın kendini belli bir biçimde temsili, yani Avrupa'yı evrenselliğin örneği olarak olumlayan belli bir tür Avrupa söylemi harekete geçirilmektedir. Avrupa-merkezci önyargıları tekrarlamak istemiyorsak, Derrida'ya göre bugünün Avrupa'sını düşünme görevi bize Avrupa'yı yeni bir biçimde sormamızı talep etmektedir. Ama Avrupa kimliğinin yeniden tanımlanması demek, tüm Avrupa-merkezci veya anti-Avrupa-merkezci programların ötesinde tamamen yepyeni bir Avrupa kimliği aramak demeye gelmemelidir. Avrupa kimliğinin yeniden tanımı ise Avrupa'nın Öteki'ne sorumlu olmasını gerektirir. Bu sorumluluk ise Avrupa kimliğinin Öteki'ne bağımlı olarak kurulduğunun tanınmasını içerir. Derrida'ya göre, sorumlu bir Avrupa hem kendi başlığına/kapitaline (heading) başvurmalı hem de Öteki'nin başlığına/kapitaline...

> kendimize yalnızca öteki başlığı/kapitali değil, ve özellikle ötekinin başlığını/kapitalini değil, belki de başlığın/kapitalin ötekisine, yani, öteki ile ne biçimin, göstergenin ve başlığın/kapitalin mantığına uyan, nede başlık-karşıtının/kapital-karşıtının mantığına uyan kimlik ilişkisini geri çağırmalıyız/hatırlatmalıyız (s. 15)

Timothy Graton'un 14 Kasım 2002 tarihli *The Guardian* gazetesinde yayımlanan makalesi Avrupa'nın yüzleşmesi gereken bu zor soruyu ele alıyor:

> Türkiye'yi içine dahil etmiş bir AB, daha az Avrupalı ve daha az bir birlik olacaktır. Bu, daha doğru bir şekilde, birbirleriyle yanyana gelmiş demokrasiler cemaati olarak tasvir edilebilir. Bu zorunlu olarak daha kötü bir şey midir? Türkiye'nin Avrupalı bir ülke olmadığı ve Avrupa Birliği'ne katılması gerektiğini söylemek mümkündür.

Timothy Garton'un Avrupa'nın, kendisini 'Avrupalı-olmayana' açık kılarak farklı bir Avrupa olma önerisi, öteki başlıkla/kapitalle veya başlığın/kapitalin ötekisi ile yeni bir ilişkiselliği imâ eder. Michael Naas'ın *The Other Heading*'in önsözünde yazdıkları, başka bir Avrupa tasviri çizmektedir. Farklı bir Avrupa,

> yalnızca örneksellik mantığını terketmeyi değil onu yeniden yazmayı gerektirir; ama bu, Avrupa'yı aşkın bir cemaat tarafından yönlendirmeyen, 'biz' öznelliğinin Avrupa'nın aynı anda hem ismi hem de örnekleyici figürü ile yönlendirilmeyen bir yeniden yazma olmalıdır. Bu öyle bir Avrupa'dır ki, kendisini, kendi-olmayana örnek bir şekilde genişleten, bu açıklığında örnek olan bir Avrupa'dır. (lvi-lvii)

Avrupa'nın Öteki'ne bu açıklığı, bu dışlayıcı-olmayan hareketi, başlıktaki/kapitaldeki bu değişim ve öteki başlığı/kapitali deneyimleme olasılığı, ve Öteki'ne olan sorumluluk, başka bir Avrupa'nın doğması demeye gelecektir. Bu yeni Avrupa, bizzat kendini kendi kimliği içine kapatmamasında, kendini, kendi olmayana açık kılması yoluyla ortaya çıkacak bir kimlik olacaktır. Böyle bir jestin geliştirilmesi, Derrida'ya göre, kaçınılmaz olarak bir çelişki, bir *aporia* içerecektir. Bu *aporetik* gerilim veya çifte ihtar, Avrupa'nın kültürel kimliğinin küçük küçük adacıklara, kendi içine kapalı ifadelere (lehçelere) veya küçük milliyetçilikler çoğulluğuna dağılmamasını gerektirir. Ne de merkezîleştiren kapitali kabul etmelidir bu Avrupa. Tümden bir birleşme veya toptan bir dağılma seçimi arasına sıkışmış kolay ve programatik bir çözümü reddeden Derrida, liberal demokrasinin Aydınlanma değerlerinden hareket etmeyi ama aynı zamanda bu değerleri eleştirmenin gerekliliğini vurgular. Çünkü Derrida'ya göre bu değerler, hiçbir zaman Öteki'ne sorumluluğu yerine getirmek için yeterli değildir. Aydınlanma bize insan hakları, siyasî özgürlükler ve sorumluluklar gibi değerleri verdi. Bu nedenle Aydınlanma projesini bir kenara itemeyiz. Ama öte yandan da bu değerleri hiçbir zaman tamamiyle verili kabul edilemez olarak değerlendirmeliyiz. *Aporia* ile birlikte gelen görev ve sorumluluk bize, Derrida'ya göre "Avrupa'nın açılımını, hiçbir zaman Avrupa olmayan ve hiçbir zaman Avrupa olmayacak başka bir şeye açılımını" (s. 77) gerekli kılar. Bu Avrupa ise "yabancıları entegre etmek için değil, onları tanımak ve başkalıklarını kabul etmek üzere hoşgeldin" demek üzere kendini açık kılan bir Avrupa'dır. O hâlde sorulması gereken soru Avrupalı olmayanlara değil, bizzat Avrupa'nın kendisine yöneltilmelidir: ne olmak istiyorsunuz? Çokkültürlü ve demokratik bir Avrupa mı, yoksa Hıristiyanlık da birleşmiş hükümran ve dışlayıcı bir Avrupa mı?

KAYNAKÇA

Asad, Talal (2002) "Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?," in Anthony Pagden (ed) *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*, (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 209-228

Cardini, Franco (1999) *Europe and Islam*, (Oxford: Blackwell).

Casanova, Jose (1994) *Public Religions in the Modern World*, (Chicago and London: University Chicago Press).

Coles, Paul (1968) *The Ottoman Impact on Europe*, (London: Thames and Hudson).

De Vries, Hent (2001) "In Media Res: Global Religion, Public Spheres, and the Task of Contemporary Comparative Religious Studies" in *Religion and Media*, ed. Hent De Vries and Samuel Weber, (Stanford: Stanford University Press).

Delanty, Gerard (1995) *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*, (Houndsmills and London: MacMillan Press)

Derrida, Jacques (2002) "Faith and Knowledge: The Two Sources of "Religion" at the Limits of Reason Alone", in *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar, (New York: Routledge).

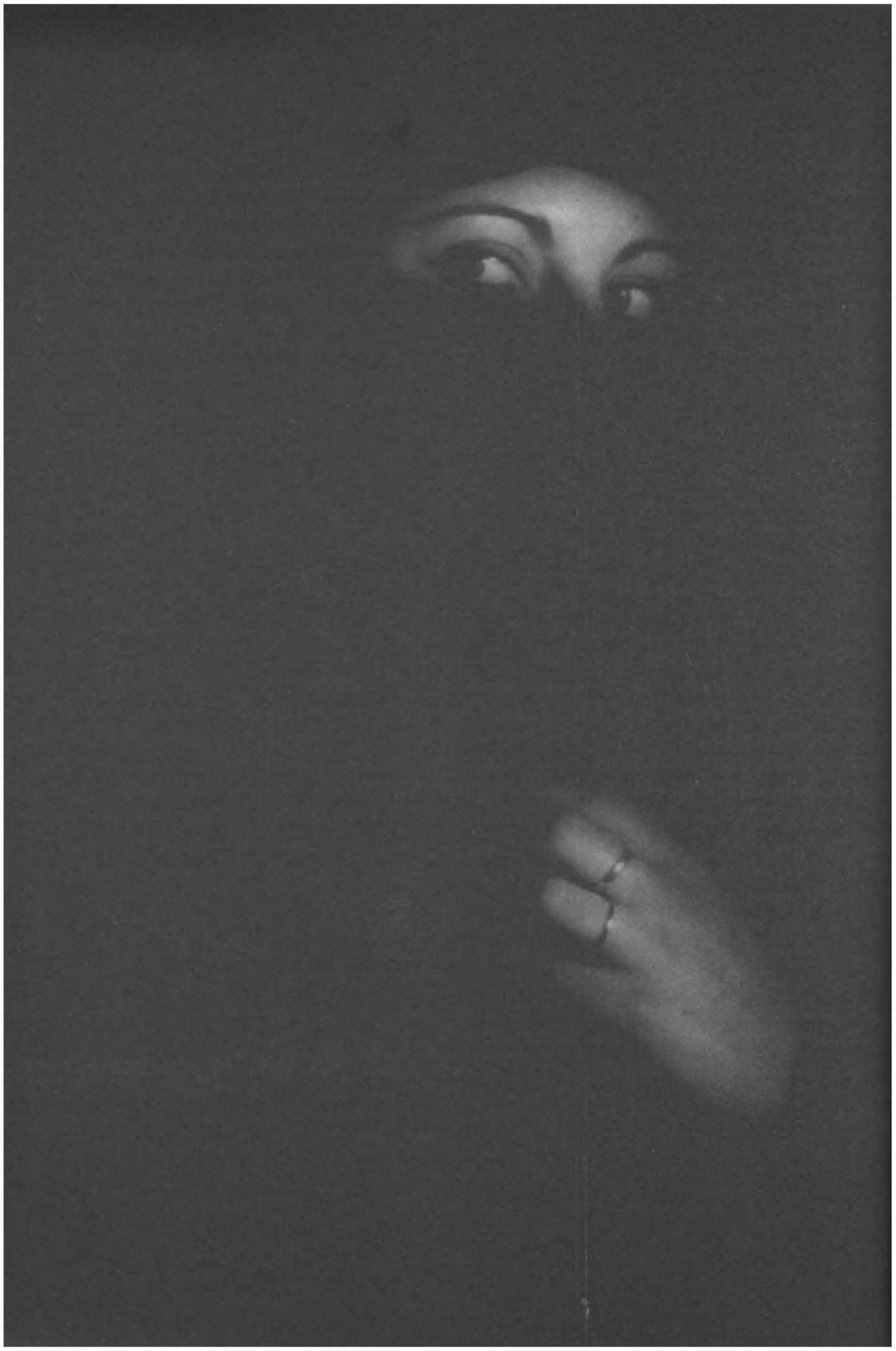
Derrida, Jacques (1992) *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, trans. Pascale-Anne Brault and Michale B. Naas, (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press)

Lefort, Claude (1988) "The Permanence of the Theologico-Political?" in Claude Lefort *Democracy and Political Theory*, trans. David Macey, (Minneapolis: University of Minnesota Press)

Said Edward (1978) *Orientalism*, (Harmondsworth: Penguin)

Start, Bo (ed) (2000) *Europe and the Other and Europe as the Other* (Bruxelles: Peter Lang)

White, Hayden (2000) "The Discourse of Europe and the Search for a European Identity," in Bo Strath (ed) *Europe and the Other and Europe as the Other* (Bruxelles: Peter Lang)



İSLÂM



İSLÂM VE DİĞER HER ŞEY

Yasin Ceylan*

İslâm dini bugün eskisinden daha da fazla tartışılmaktadır. İslâm dininin topyekûn muhasebesi, ilk defa, yaklaşık birbuçuk asır önce, hem İslâm ulemâsı hem de Şarkiyatçılar tarafından yapılmıştı. Bu muhasebenin sebebi, Avrupa'da yeni gelişmekte olan bir dünya görüşünün etkin hâle gelmesiydi. Daha önceleri, Ortaçağ boyunca, İslâm ve Hıristiyan inanç sistemleri arasında yoğun bir diyalektik yaşanmıştı. Böyle bir cedel sürecinde İslâm otoriteleri, İslâm dininin Hıristiyanlığa üstünlüğünü savunuyorlardı. Bunun gerekçesi ise, onlara göre, bu yeni dinin akla daha uygun olduğu ve hattâ İslâm'ın bizzat "akıl dini" olduğu iddiasıydı. Ancak bugün, İslâm dini, tamamen akla dayanan ve inanç sistemlerini bir kenara iten farklı bir zihniyetle kaşı karşıya kalmıştır. Aslında, İslâm'ın sırf akla dayanan hayat anlayışlarına karşı mücadelesi yeni değildi. IX. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar Yunan Akılcılığıyla yoğun bir şekilde cebelleşmiş ve bu çekişmeden zaferle çıkmıştı. Bu zaferin gerisinde, maddî güce sahip olması ve o zamanki insan bilincinin inanç dışındaki kabullenmelere hazır olmaması gerçekleri yatıyordu. Ne gariptir ki bu zafer, bir sonraki hamlede onun hezimetinin de sebebi olacaktı.

Ancak bugün İslâm dünyası güç ve kudret sahibi değildir. İman edenin bilinci ise, her türlü inancı sarsacak biçimde, şüphe merkezli bir kültüre maruz kalmıştır. İslâm dininin otoriteleri, bu maddî zaaf ve zihin-

* Prof. Dr. Yasin Ceylan, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

sel saldırı karşısında tedbir almışlardır. Fiziksel aczi telafi için rakibinden bilim ve teknoloji ithal etmiştir. Yeni Batı Akılcılığına karşı ise çeşitli savunma manevraları geliştirmiştir. Bu yeni zihniyet, akla dayandığı için, aklın tabiatı gereği, çeşitli zamanlarda farklı ve çoğu zaman birbirine zıt düşünce ve ideolojiler üretmiştir. İslâm dininin savunucuları bu beklenmedik çıkışlar karşısında bazen çaresiz kalarak elindeki kutsal malzemeyi mucizevî bir biçimde yorumlamak suretiyle karşı koymuştur.[1] Bu durum, çok vahim sonuçlar doğurmuştur. Bu makalede, Batı menşeli düşünce akımlarına karşı İslâmcı düşünürlerin savunma tezleri ve bunların İslâm dinini hangi şekillere büründürdüğünü tartışacağım.

Avrupa'da Modernite ile birlikte Ortaçağ mentalitesinin temeli sayılan mutlak değerlerden vazgeçilmesinin ardından, zamana ve şartlara bağlı izafî değerlerden oluşan sistemler –çoğu zaman birbirine zıt biçimlerde– ortaya çıkmıştır. Kapitalizm, komünalizm, liberalizm, sosyalizm, komünizm ve milliyetçilik gibi. Daha önceleri, kesin çizgilerle birbirinden ayrılan rejim önerileri, son zamanlarda daha ılımlı bir tavırla eklektik özellik kazanmıştır. Katılımcı demokrasi, çokseslilik, evrensel insan hakları, müzakere etiği veya rejimi, kültürlerarası işbirliği ve küreselleşme gibi. İnsanlığa mutluluk vaadiyle ortaya çıkan bu yaşam projelerinin herbirinde eksiklikler olmakla birlikte, sunabilecekleri iyilik unsurları da vardır. İslâmcı düşünürler, bu farklı rejimlerdeki olumlu yönleri tespit edip bunların benzerlerinin ve hattâ daha iyilerinin İslâm'da varolduğunu iddia etmişlerdir. Zıt bakış açılarından ortaya çıkan iyiliklerin İslâm'ın değişmeyen mutlak ilkelerinde yer bulabilmeleri için yeni bir *tefsir* ve *te'vil* metodunun bulunması gerekirdi. İslâm'ın kutsal kaynakları olan Kuran ve hadislerin radikal bir şekilde yorumlanması yeni nesil İslâm düşünürleri için vazgeçilmez bir koşuldu. Böyle bir yoruma gerekçe olarak, ya geçmiş zaman *müfessir*lerin nassların gerçek anlamlarını kavrayamadıkları veya zaman ve zeminin değişimiyle farklı yorumların meşruiyeti ileri sürülüyordu.[2] XIX. yüzyıl sonları itibarıyla başlayan yeni İslâm yorumları şu şekilde sınıflandırılabilir:

CEMALÜDDİN AL-AFGANİ VE MUHAMMED ABDUH'UN BAŞLATTIĞI SAVUNMACI YORUM

Bu yaklaşımda Batı'dan gelen her iyilik, özgürlük, erdem, bilimsel veri veya teknoloji önce kabul edilir, sonra bunlara dinin temel kaynaklarında

[1] Noorani, A.G., *Islam & Jihad: Prejudice versus Reality*, Zed Books, London and New York, s.106-107.

[2] Halliday, Fred, "Orientalism and Its Critics", *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol.20, No:2 (1993), p.155.

bir yer aranır. Geçmiş müfessirlerin yorumlarına gidilir, buralardan bir ipucu elde edilmezse son çare olarak Arap dilinin sentaks ve etimolojisine başvurulur. Arapçanın esnekliği ve bir zamanlar bir medeniyetin taşıyıcısı olması, ona, bir kelimeye farklı anlamlar yükleme imkânı vermektedir. Yorumcu, dilin bu özelliklerini istismar ederek daha önce kafasına koyduğu anlamı bir şekilde buluverir. Bu yeni anlamın özde nassların esas vermek istediği mesajla bir ilgisi olmayabilir. Ancak böyle bir anlama da işaret ettiği, yorumcu tarafından, kutsal kitabın ilahî yapısının bir kanıtı biçiminde takdim edilir. Bu yaklaşım, günümüze kadar birçok İslâm düşünürü tarafından benimsenmiştir. Bazen bunlara *reformcu* lakabı verilir.[3] İran'da Abdülkerim Suruş ile Türkiye'de Yaşar Nuri Öztürk bu ekolün hâlihazırdaki temsilcileridir. Ayrıca, Malezyalı Muhammed Naqib al-Attas da kendisinin kurduğu (ISTAC) "Uluslararası İslâm Düşünce ve Medeniyet Enstitüsü"nde daha farklı bir *İslâmlaştırma* projesini uygulamaktadır. Al-Attas burada, hem İslâm dünya görüşünün Batı mentalitesinden tamamen farklı olduğunu ileri sürmekte hem de Batı'da üretilen bilim ve değerlerin İslâmlaştırılması gerektiğini iddia etmektedir.[4]

HASAN AL-BENNA İLE SEYYİD KUTB'UN KURUCUSU OLDUĞU REDD CEPHESİ

Burada Batı'dan gelen tüm kültürel unsurlar ve sosyal değerler, İslâm dışı ve Cahiliyye mirası olarak nitelendirilir. İslâm dininin temel tezleri ile modernitenin ana ilkeleri arasındaki farklar apaçık bir şekilde ortaya konur. Vahye dayanmayan ve hattâ ilahî bilgiyi yadsıyan Batı dünya görüşü ve yaşam biçimiyle İslâm öncesi Arap düşünce ve gelenekleri arasında paralellikler çizilir ve iki yaşam şeklinin de İslâm dinine aykırı olduğu sonucuna varılır.[5] Yaklaşık dokuz asır önce Muhammed al-Gazali Yunan felsefesi hakkında benzer bir fetva vermişti.

Bu iki sınıfın dışında diğer bir yaklaşım da Batı sekülarizmi ile müslümanlığı birarada düşünen, ama daha çok Batı taraftarı olan kimselerin oluşturduğu kesim. Bu yaklaşımın ne İslâmî bakımdan ne de Batı

[3] Wright, Robin, "Islam and Liberal Democracy: Two Visions of Reformation", *Journal of Democracy*, 7.2 (1996).
[4] Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Exposition of The Original Concept of Islamization*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1998.
[5] Qutb, Sayyid, *Milestones*, International Islamic Federation, USA, 1980.

dünya görüşünü benimsenmesi bakımından fazla teorik gerekçesi yoktur. Daha çok pratik bir yaşam modeli olarak varlığını sürdürmektedir.[6]

Şimdi, bu her iki yaklaşımın, günümüzün egemen zihinsel normları karşısında, İslâm'ın temel tezlerinin geçerliliği ve İslâmî yaşam biçiminin devamı için yeterli olup olmadığını tartışmaya çalışacağım.

TANRI MERKEZLİ DÜNYA GÖRÜŞÜ İLE İNSANMERKEZLİ DÜNYA GÖRÜŞÜ

Son iki asır içerisinde, tüm dünya kültürlerini etkisi altına alan Batı medeniyetinin temelinde, insanın bizzat kendisi ve kısmen doğa görüşü yatmaktadır. Halbuki Ortaçağ'da egemen olan Sâmî dinlerinin hepsinde merkez, Tanrı'nın kendisidir. Her şeyi yaratan ve insanı imtiyazlı biçimde şekillendiren, bu sebeple de ona itaat misyonunu yükleyen Tanrı ve O'nun karşısında O'na kulluk görevini üstlenen insan. Bu kurgu, tek-Tanrılı üç semavî dinin ortak özelliğidir. Halbuki, mevcut Batı dünya görüşünde, Tanrı merkez olmadığı gibi, ne doğa bilimlerinde ne de sosyal değerlerin tespitinde Tanrı'ya gönderme yapılmaz. Daha doğrusu, modern düşüncede Tanrı, sorun olmaktan çıkmıştır. Bunun bir nedeni, Tanrı konusunun önemsiz olmasından değil, bu konuda ilerleme sağlanamamasındandır. Aydınlanmanın teorisyeni olarak kabul edilen Kant, gerek tek-Tanrılı dinlerin teolojilerinde ve gerekse felsefe kaynaklı doğal teolojide Tanrı'nın varlığı için ortaya konmuş olan tüm teorik argümanları çürütmüştür.[7] Ondan sonraki felsefî akımlarda Tanrı, kendisinin de salık verdiği ya etik ya da irrasyonel alana kaydırılmıştır. Ancak akılsallıkla desteklenmeye ihtiyacı olmayan inanma veya "iman," Tanrı'nın varlığını kabullenmede en meşru yol olarak görünmektedir. Nitekim modern din savunmasında aklî kanıtlardan oldukça uzaklaşılmaktadır.[8] Çünkü, inanma yoluyla doğruluğu kabul edilen dogmalar, akılla ispata çalışıldığında, bunların kuşkuya meydan bırakmadan çürütülmesinin meşruiyet kazandığı görülecektir. Güçlü, rasyonel, karşı argümanlarla yıkılmaya yüz tutan inanç ilkelerini kurtarmak için tekrar imana başvurmak, oyunun kurallarını, oyun içindeyken değiştirmek olduğundan, rasyonelliğe açık inanç sistemlerini büyük tehlikeyle karşı karşıya bırakmıştır. Halbuki Ortaçağ kültüründe akıl, dinin hizmetine verilmişti. Dinin kurumları dışında eği-

[6] Rahman, Fazlur, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", International *Journal of Middle East Studies*, Vol.1, No:4, (Oct.1970). Fazlur Rahman bu yaklaşıma ikizihinlilik (*double-mindedness*) adını vermektedir.

[7] Kant Immanuel, *Critique of Pure Reason*, A592B620-A630B658.

[8] White, Morton, *Religion Politics and the Higher Learning, a Collection of Essays*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1959, pp. 92-93

tim merkezleri de olmadığından inanç sistemleri, günümüzde olduğu gibi bağımsız veya seküler bir akılsallıktan zarar görmüyordu.[9]

Aklî destekten mahrum bırakılmış inançlar, ya inanç ilkelerinin teorik doğruluklarından vazgeçecekler, dolayısıyla onların pratik sonuçlarına güvenecekler, veya insan psikolojisi üzerindeki olumlu etkisi üzerinde duracaklardır. Akla ve mantığa uygunluk, bir inanç önermesi için kıstas olmaktan çıkınca, her türlü inanç eşit meşruiyet kazanır. Pratik olumlu sonuçlar söz konusu olunca, hangi inancın ne tür olumlu etki yapacağını tespit problemi ortaya çıkmaktadır. Böylece inancın insan yaşamındaki yeri ve etkisi doğal olarak sorgulanmaktadır.

Diğer taraftan, yine Batı düşünce tarihinin son iki asrında felsefî akımlardan fenomenoloji, pozitivizm, analitik felsefe ve modern psikolojide etkin bir akım hâline gelen psikoanaliz, insan zihnini, inanma eyleminden gittikçe uzaklaştırmış veya inanmanın psişik nedenlerini ortaya konarak, onu, ulvî makamından aşağıya düşürmüştür. Bu felsefî ve psikolojik akımlar gereğince inanma, insan doğasının kolay olana eğilimi ve doğruya en kısa yoldan erişme isteğinden kaynaklanmaktadır. Gerek bilimsel gerekse sosyal ilişkiler doğrularına bir metotla yaklaşıldığında, bunların çok miktarda zihinsel çaba gerektirdiği ve bu zihinsel çabalar sonucunda elde edilen doğruların ancak göreli doğrular olabildiği sonucuna varılmaktadır. Bu şekilde, yüzyıllar boyunca insan zihninin en yoğun eylemi olan inanmak, yerini başka bir zihinsel eyleme bırakmaktadır. O da gerekçeli bilgidir. Öyle ki, bilimsel ve hattâ matematiksel doğrulara inanmak, yani bilgi derecesine getirmeden kabullenmek bile sağlıklı bir zihin eylemi sayılmamaktadır.[10] Bu sebeple, yalnız İslâm diniyle sınırlı kalmamak şartıyla her türlü inanç, zaman içinde insan zihnindeki sapmalar sebebiyle eski önemini yitirmiştir.

Tanrı'nın varlığına inanmak, inanan insanın hâl ve hareketlerinde Tanrı'nın iradesine uygunluğu gerektirmez. Çünkü, bu iradenin ne olduğunu, ancak insan olarak, sınırlı yetilerimizden hareket ederek bulmaya çalışırız. Bulduğumuz her şey ise, insanî olma sınırını aşamaz. Bu sebeple insan kimliğimizle Tanrı'nın iradesini zaten saptayamayız. Tanrı adına ortaya koyduğumuz her şey kendi ürünümüzdür. Tüm evrenin gerisindeki güç olarak tanımlanan ve zaman-mekândan bağımsız olan yüce varlığı kavramamız mümkün değildir. Böyle bir iddianın gerçekleşebilmesi, evrenin bütünüyle bizim için bir bilgi ve tecrübe hâline gelmesi koşuluyla

[9] Copleston, Frederick, S. J., *A History of Philosophy*, Image Books, Doubleday, April 1985, Vol:II, s.552-566. ve Gilson Etienne, *Reason and Revelation In the Middle Ages*, Charles Scribner's Sons, New York, 1966.

[10] Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*, Oxford Uni.Press, London, 1967.

mümkün olabilir. Bu da çok uzak bir ihtimaldir. Tanrı'nın bilinemeyeceği, tarif edilemeyeceği, O'nun adına ne düşünürsek O'nun o olmadığını hem kutsal kitaplar hem de teologlar dile getirmektedir. Buna rağmen bilinemeyecek bir kaynaktan emir ve yasaklar çıkarmak ve insanlık için bir misyon belirlemek bir çelişki değil midir? Tanrı'nın adının çok anıldığı dil ve kültürlerde, Tanrı adıyla başlanan bir çok eylemde bir sürü nahoş, çirkin sonuçların ortaya çıktığını görmüyor muyuz? Hattâ günümüzde kendilerini "müslüman" olarak tanımlayan ve her türlü düşünce ve eylemlerinde Tanrı'nın adını zikreden, Kuran ayetlerini de slogan hâline getirerek büyük terör ve insanlık suçu işleyenlerin tanrısallıkla ne ilgileri olabilir?

Diğer taraftan, Tanrıya gönderme yapmadan birçok iyi düşünce ve eylem icra edenler yok mu? Bu iyilikleri, sırf Tanrı adı anılmadığı için kötülük mü sayacağız? Kendisine verilen yetilerle tüm varlığın gerisindeki büyük varlığın bilinemeyeceğini söyleyen ve bu sebeple O'nun adına hareket etmeyen kişinin samimiyetinden ve tevazuundan şüphe edebilir miyiz? Tanrısallık iyiliğin bizzat kendisi ile ilgiliyse, bu iyilik Tanrıya referans verilmeden de olabiliyorsa, hattâ Tanrı'ya gönderme yapılarak kötülük de işlenebiliyorsa, Tanrı'ya inanmak ve O'nun iradesine uygunluk iddiası nasıl bir imtiyaz sağlamaktadır?

Bu soruları bu şekilde peşpeşe sıralamamın sebebi, Tanrı'yı bir yaşam projesinin merkezi yapmanın bize bir şey kazandırmayacağını ve zorunlu olarak bizi Tanrı'ya götürmeyeceğini göstermektir. Çünkü, Tanrı'yı merkez yapmakla Tanrı'dan bir şeyler alamayacağımız gibi, O'na doğru giden bir yolda olduğumuz hususunda da avantaj sağlamaz. Sonuçta, yine insan olarak biz bizeyiz ve insanüstü bir bilgiye sahip değiliz. Bundan çıkaracağımız sonuç şudur: Düşünce ve eylemlerimizi büyük metafizik ide ve inançlara ilişkilendirerek onları daha yüce ve kutsal hâle getiremeyiz. Düşünce ve eylemlerin kıstasları, insan olma kapasitesini aşmayan bir alandadır. Onları *transendental* alana bağlamak bir bakıma onları kamufle etmek demektir.

İnsan merkezli dünya görüşlerine gelince; görünüşte pek ihtişamı olmayan yaşam stratejileri olarak bu görüşler insanın kümülatif bilgi elde edebilmesi ve kültürel evrime geçmesi için yegâne yoldur. Böyle bilgi ve değerler alanlarında evrilerek teraküm eden izafî bilgiden Hegel'in de belirttiği gibi mutlak (Tanrısal) bilgiye doğru ilerlemek mümkün olabilir. Yoksa, tezelden, mutlakları beri getirip onları bilmek ve anlamak yerine onlara doğrudan ve zahmetsizce inanmakla, doğa bilgisi ve etik eylemler alanlarında yücelmeyi gözardı edip, sabit ritüellere sarılarak onları tekrarlamanın insanı büyütmeyeceği ve *Mutlak*'a yaklaştırmayacağı apaçıktır.

Kezâ insandan başlamak, bir bakıma bilinenden başlamak demektir. İnsan zihni, doğası gereği bilinenden bilinmeyene doğru hareket eder. İnsan bilinmeyenden başlayarak hiçbir zaman bilgi sahibi olamaz. Tanrı, yüce ancak bilinmeyen olduğundan, O'ndan başlayarak bilinebilecekleri bilemeyiz. O'nun isminin yüceliği yaptığımız işin de yüce olduğunu göstermez. Eğer Tanrı'ya ulaşmak insanoğlunun uzun vadeli nihaî bir misyonu ise, buna ancak insandan başlayarak varılabilir. Biriken bilgi merhalelerinde O'na gönderme yapmanın hiç faydası olmadığı gibi zaid belirsiz bir kavramın gereksiz kullanımı bilginin gelişmesine sadece zarar verir. O'na giden yolda gecikmelere sebep olur.

Tanrı'ya gerek doğa ve gerekse sosyal hadiselerde bir rol biçmek olayların tesbit ve analizinde sorun yaratır. Zorunluluk alanı olan doğa ve kozmik alan, belli değişmeyen kanunlarla hareket eder. Bu alana özgür olan Tanrı iradesini sokarsak çözülemeyecek bir belirsizliğe yol açarız. O zaman, doğa bilgisi de imkânsızlaşır. Çünkü, her olmuş veya olacak hadisede kural hâline gelmeyen bir serbest unsur bulma şartı ortaya çıkarır. Bu da doğa kanunlarını geçersiz ve doğa bilgisini ulaşılmaz hâle getirir.

Diğer taraftan Tanrı'yı tarih yapan bir fail olarak kabul edersek, başka bir deyişle insan eylemlerinin cereyan ettiği özgürlük alanının bir aktörü olarak benimsersek bu da birçok güçlüğe sebep olacaktır. Öyle ki, insanların sebep olduğu olaylarda Tanrı payını bulmak, olayların gerisindeki insanların sorumluluğunu tespitte vazgeçilmez şart hâline gelir. Bu payın tespiti insandan insana tarihçiden tarihçiye göre değişeceğinden ve böyle bir tespitte kriter, ancak keyfî bir kabul olacağından, olayların açıklanması ve faillerin saptanması imkânsız hâle gelir. Görülüyor ki, Tanrı'yı hem zorunluluk hem de özgürlük alanına dahil etmenin bir faydası yoktur. Sadece karmaşa yaratır. Bu, bir bakıma Tanrı'ya saygısızlıktır. Bu da gösteriyor ki, Tanrı'ya inanmak ve O'nu sevmek adına düşünülen ve yapılan birçok düşünce ve eylem, bunları icra eden insanı sadece Tanrı'dan uzaklaştırmaktadır.

Mutlak değerler ve izafî değerler

Tek-Tanrılı dinlerin bünyesini oluşturan dogmaların hemen hepsi zaman ve mekân sınırlarını aşan, doğruluk iddiasında kesinlik ifade eden önermelerden oluşur. Gerek metafizik alanda ve gerekse sosyal ilişkiler alanında kesin ve değişmez doğrulara sahip olmak, görünüşte imtiyazlı bir durum yaratır. Ancak, insanın kendisi, tüm varlığıyla zamansal olduğundan ve hattâ benliği bile zamanla değiştiğinden böyle bir varlığın zamanüstü bir bilgiye sahip olması düşünülemez. Böyle değerlere ulaşmış olmak demek, insanın zihinsel ve kültürel evriminin bitmesi demektir. Yeni

doğruların önü kapandığı gibi mevcut doğruların algılanmasında da bir gelişme olmayacak demektir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, *Mutlak*'ın bilgisine ulaşmak insanlığın nihaî bir misyonu olabilir. Böyle, bütün insanlığı ilgilendiren temel bir görevi, bir zaman diliminde "ona ulaştım, onu elde ettim" iddiası, doğruları yakalama çabasına sekte vurur ve sözü edilen bu ilahî misyonu geciktirir.[11]

Farklı kültürlerin günümüzdeki hızlı iletişim sayesinde insanlığın ortak bilincine yaptığı en önemli katkı, durağan doğrulardan hareketli doğrulara geçmiş olmaktır. Bu yeni anlayışta "doğruları bütünüyle yakaladım" aldatmacasıyla rehâvete kapılmak yerine her mevcut doğrunun doğruluğundan şüphe ederek yeni, daha kapsamlı doğrulara uzanma imkânı vardır. Artık bilimsel olsun sosyal olsun her doğrunun belli bir ömrü vardır. Bu ömür bazen kısa bazen de uzun olur, ama hiçbir doğrunun süresiz kalma ayrıcalığı yoktur. Bu yeni anlayış, günümüz insanını Ortaçağ insanından da kesin çizgilerle ayırmaktadır. Dinsel inançların egemen olduğu çağda insanlar, teorik önermelere, bu önermeleri söyleyen kişinin otoritesine güvenmek veya güvenmemek açısından bakardı. Söyleyen kişi itimat edilen bir kişi ise ve daha önce yalan söylememişse dediği doğrudur, bu şartları yerine getirmemişse yanlıştır. Halbuki modern anlayışta, fizik ve metafizik önermelere, onu söyleyen kişi ve kurumdan bağımsız olarak bakılır. Bir önerme ancak onunla ilgili kıstaslara göre değerlendirilir. Söyleyen kişinin statüsü bu kıstasların içinde değildir. Önermeyi ölçmenin başlıca prensibi ise, ondan şüphe etmektir. Kıstaslar uygulandığında bu şüphe giderilmişse önermenin doğruluğu ortaya çıkar, her ne kadar bu doğruluk zamanla sınırlı ise de. Kıstaslar önermeyi doğrulamıyorsa bundan önerme sahibinin "yalancı" olduğu sonucu çıkmaz. Sadece belli bir alanda ileri sürdüğü bir düşüncenin pek tutmadığı belirlenir. Bu yanlışı yapan kişi, her şeye rağmen kültüre ve insan perspektifinin genişlemesine hizmet etmiştir.

İnsanın zihinsel eylemlerinden biri olan inanmak, itimat etmek veya iman etmek, bir kişinin bilgi veya doğruluk adına ileri sürdüğü sözlere ve düşüncelere değil, onun karakterine, insan ilişkilerindeki tutarlılığına yönelik olmalıdır. Çünkü, en sevdiğimiz ve saydığımız bir kimsenin teorik alandaki doğruluk iddialarında şüphe etmeye hakkımız vardır. Bu doğruluk iddialarını, sırf dile getiren kişiyi sevip saydığımız için kabullenmekle hem kendimize hem onu söyleyene hem de doğrulara haksızlık etmiş oluruz.

---

[11] Swidler, Leonard, *After The Absolute*, Fortress Press, Minncapolis, 1990.

Aslında insanlığın düşünce tarihi boyunca, kültürün ve medeniyetlerin duraklayıp gelişmemesinde zihnin temel fonksiyonlarının kendilerine uygun alanda kullanılmaması gerçeği yatmaktadır. Mesela, insanlığa bilgi sağlayacak doğa olaylarına, astronomik hadiselere, önyargısız bir bakış açısıyla yaklaşmak yerine, metafizik inançlarla yaklaşılmıştır. İdeolojilere bakış, eleştirel bir inceleme yerine komple bir biat şeklinde olmuştur. Bu tutum sonradan fanatizme dönüşmüş, bilim ve sanatı da olumsuz yönde etkilemiştir. Şu bilinmelidir ki, ister dinsel dogmalar olsun ister bir ideolojinin ilkeleri olsun bunlara mutlak doğrular biçiminde inanan insan, kendisi gibi inanmayan ve düşünmeyene şiddet uygulamaya potansiyel olarak hazırdır.

İslâm kelâmcılarının mutlak değerleri ve dinsel dogmaları aklın değerlerine tercih etmelerinin arkasında, dogmaların sabit ve güvenilir olduğu, aklın verilerinin ve hükümlerinin ise değişken olduğu, bugün verdiği hükmü yarın yadsıyabileceği, bu sebeple de akla güvenilemeyeceği gerekçesi vardır. Bugün insanlığın eriştiği kültür ve zihinsel yapı ise, asıl insana yararlı olanın değişken değerler olduğu, insanın ancak değişebilen izafî değerlerle evrilebileceğini, sabit değerlerin ise insan tabiatına uymadığı ve kültürü durağan hâle getirdiği noktasındadır.[12]

Vahiy Bilgisi

Tek-Tanrılı Semavî dinlerin temelinde olağanüstü niteliği olan vahiy bilgisi yatar. Bu bilgi çoğu zaman eğitim görmemiş (ümmî) peygambere, bir akıl yürütme sürecinden geçmeden gönlüne bir şekilde aktarılan bilgidir. Bu bilginin kaynağı Tanrı'dır. Doğruluğu, şüphe götürmez bir kesinlikte kabul edilir. Bu, inanan kişinin vahye bakış şeklidir. İslâm filozoflarından al-Farabi ile İbn Sina bu bilgiye felsefî bir açıklama getirmişlerdir. Onlar, bu fevkalade bilginin kaynağını bizzat Tanrı yerine Plotinus'un *Sudur Nazariyesi*ndeki Onuncu Aklı uygun bulmuşlardır. Bu akıl aynı zamanda bütün üniversal bilgileri insan *müfekkire*'sine vehbeden *Faal Akıl*'dır. Bu akıl bazen Cebrail melek ile de özdeşleştirilmiştir. Peygambere ulaşan bilgi, onun düşünce merkezi (*müfekkire*) yerine, görüngüler biçiminde onun hayâl merkezine (*muhayyile*) inmektedir. Bunun sebebi peygamberin kavramsal düşünmek için eğitim görmemiş olmasıdır. Müfekkirenin doğal olarak daha üst seviyede ve kavramsal bilgi oluşum yeri olması, İbn Rüşd gibi bir filozofu, filozofun bilgisini peygamberin bilgisinden daha üstün görmeye itmiştir. Bu felsefî açıklamalar al-Gazali ve diğer

[12] Whitehead, Alfred N., *Religion in the Making*, New American Library, New York, 1974.

Ehli-Sünnet ulemâsı tarafından reddedilmiştir.[13] Bu tarihsel görüşlerin asıl anlatacağımız konu ile pek ilgisi yoktur. Ancak dikkate değer nokta bu fevkalade bilgi iddiasının, asırlar önce filozoflar tarafından olduğu gibi kabul edilmediğidir. Modern zamanlarda, sistematik bir vahiy kritiği yapan *Tüm Vahyin Kritiği*[14] kitabının yazarı Fichte'dir. Filozofun bu kitabında vardığı sonuç, vahiy bilgisinin nihâyette akılla çelişmemesi gerektiği ve akla uygun olma zaruretidir. Aslında, Fichte'den yaklaşık altı asır önce İslâm *mütekellim* ve filozofu Fahrüddin al-Razi, akıl ile nakil çelişkisinde akla öncelik vermekle bu sonucu zaten öncelemişti.[15]

Şimdi, vahiy ile gelen bilgi paylaşılamayan bilgidir. Yani, vahiy alan kişi, bunu nasıl aldığını başkasıyla paylaşamaz. O olağanüstü tecrübe, sadece kendisine aittir. Paylaşıp aktardığı şey, bu olağanüstü unsuru içermez. Başka bir deyişle, vahyin içeriğini dinleyen kimseler, vahyin içindeki ilahî anlatımı farkedemezler. Çünkü, insanüstü bir akıldan gelen Tanrısal bir mesajı, sahip olduğu kapasiteyle, sıradan bir insan idrak edemez. Kapasitemiz üstündeki gerçekler bizim için bir anlam ifade etmezler. Hattâ bilimsel alanda bile, faraza, bin yıl sonra, bilimsel gelişmenin sonucu olarak ulaşılabilecek ve dolayısıyla anlaşılabilecek bir bilimsel teorinin bugün ortaya atılmasının bir faydası yoktur. İlahî bilgiyi anlayıp kavramaya hiçbir zaman insanoğlu yetkin olamayacaktır. Zira Tanrı bilgisi *numen*lerin bilgisidir. Yani, bütünsel ve komple bilgidir. İnsan bilgisi ise *fenomen*lerin bilgisidir. Yani, özün değil görüngülerin bilgisidir ve her zaman kısmîdir, parça parça gelişir. Bu sebeple, peygamberlerin, nasıl ilahî bilgiye mazhar olduklarını bilemeyiz. Ancak bu olağanüstü olaydan bize yansıyan taraf, bizim anlayabildiğimiz ve anlayabileceğimiz bilgidir. Neyi anlayamıyorsak ve anlamaya yetkin değilsek, o bilginin bizim için bir kıymeti yoktur. Bunun nedeni, o bilginin yanlış olması değil, bizim onu anlayamamızdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi anlaşılamayan ve aktarılamayan bilgi ve tecrübe, özel ve kişisel kalmaya mahkumdur.

Vahiy konusu ve vahiy ürünü olan Kuran metni, İslâm'ın ilk asırlarında İslâm ulemâsı arasında büyük ihtilaflara sebep olmuştur. Kuran kelâmının yaratılmış olup olmadığı, bu sözlerin bizzat Tanrı sözü mü yoksa peygamberin Tanrı sözünün yorumu mu gibi sorular *kelam* literatürünün

---

[13] Leamon, Oliver, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1985, ss.87-108.

[14] Fichte, Johann Gotlieb, *An Attempt at a Critique of all Revelations*, trans. Darret Green, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1978.

[15] Ceylan, Yasin, *Theology and Tafsir in the Major Works of Faklr al-Din al-Râzi*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1996, s. 41.

en heyecanlı bölümlerindendir.[16] Halbuki, Kuran metni Tanrı kelâmı olsa dahi, biz bu kelâmdan ne anlayabiliriz sorusu sorulsaydı, bu sorun bu kadar dal budak salmazdı.

Peygamberlere özel olan vahiy tecrübesinin, onlara inananlar tarafından paylaşılamayacağını söylemiştik. Bir bilginin meşruiyetinin de o bilginin, aynı şekilde, diğer insanlar tarafından kavranması şartına bağlı olduğunu belirtmiştik. Bu şartın gücünün bir alâmeti olacak ki, geçmiş ve günümüzde bazı İslâm ulemâsı, peygamberlerinkinin aynısı olmasa da onlarınkine benzer olağanüstü bir hâl veya bilgiye mazhar olma gibi beklentileri olmuştur. Bazıları, böyle hadiseleri yaşadıklarını bile iddia etmişlerdir. Al-Gazali'nin, yaşadığı yüzyılın müceddidi olma arzusu ve bunun için bir işaret beklentisi, Said-i Nursi'nin, bazı eserlerinde, mucizevî olaylar yaşadığını ifade etmesi ve hattâ Risale-i Nur muhtevasının olağanın üstünde bir kaynaktan geldiğini imâ etmesi ve günümüzde Yaşar Nuri Öztürk'ün kendisini "çıplak uyarıcı" olarak ilân etmesi, peygamber tecrübesini paylaşma temayülünün kanıtlarıdır.

İNSAN, YAŞAM STRATEJİLERİ VE İNSANÜSTÜ DEĞERLER

İnsanın kendisi gelmiş geçmiş bütün ideolojilerin ve inanç sistemlerinin kaynağı ve kurucusu olmasına rağmen o, çoğu zaman kendi ürettiği bu düzeneklere kendisini mahkum etmiştir. Kendi ürettiği değerleri kendisinden daha kıymetli tutarak kendisini köleleştirmiştir. Kendi kurduğu dünya görüşüne ve içindeki değerlere hayran kalmış, onların müptelası olmuş, onları yüceltmiş kendisini ise küçültmüştür. Bunun farkına varıp tekrar kendine geldiğinde, köleliğe isyan edip efendiliğini ilân etmiştir. Buna da devrim veya aydınlanma adını vermiştir. Bu süreç, insanın kendini kendinden kurtarmasıdır. Yoksa, insanı kendisi dışında köleleştiren başka bir canlı yoktur. Öyle anlaşılıyor ki, devrimlere sebep olan, değişmeyen sistem ve içindeki değerlerdir. Durağanlık, bir krize sebep olunca da, yeni değerlerin ortaya çıkması için zemin hazırlanmış olur. Krizin temel nedeni, insanın bir yaşam projesini kendisinden daha kutsal bilip ona müdahele etmemesidir. Sağlıklı bir medeniyette, müellifin eserine müdahale hakkı gibi, bir medeniyeti yaşayanların da bütün değerlere müdahalesi, revize edip değiştirmesi bir haktır. Bundan geri kalındığı zaman, bu ihmalin ceremesi pahalıya ödenir. Bu ifadelerden kastım şudur: Bütün sistemlerin yaratıcısı, insanın kendisidir. Hiçbir iyilik, insanın dışındaki bir kaynaktan insana ulaşmaz. Bir yaşam projesi terkedildiğinde

[16] Hustryn Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, Harvard Uni.Press, Cambridge, Massachusetts, 1976, ss.235-304.

oradaki iyilikler de terkedilmiş olmaz. Gelmiş geçmiş bütün mentaliteler yok olsalar bile, insan, içinde iyilik ve erdem bulunan sistemleri yine kuracaktır. Çünkü kaynak kendisidir. Bu bilinmediği zaman, bir dünya görüşünde, insandan daha kıymetli kavram ve değerler ortaya çıkar. Bu değerleri korumak için de insanlar feda edilir. İnsanlar, kendilerinin kurguladıkları değerler uğruna birbirlerini hiçe sayıp yokederler. Bu tür dünya görüşleri, toplumsal yaşam içindeki şiddetin ve bireyin psikolojisindeki güvensizlik ve huzursuzluğun kaynağıdır

Merkezinde insan ve insanın kıymeti olmayan dünya görüşlerinde, insan yücelemez, insan hakları ve insanın kerâmeti ortaya çıkmaz. İnsanın gelişip kıymetlenmediği bir yaşantı modelinde Tanrı kavramı gibi metafizik bir ideye yakınlık ise uzak bir ihtimaldir.

İSLÂM VE DİĞER DÜNYA GÖRÜŞLERİ

İslâm'a zıt ve merkezinde Tanrı olmayan mevcut dünya görüşlerine rağmen İslâm, varlığını devam ettirmektedir. Ernest Gellner'e göre bunun sebebi, İslâm'da her türlü yeniliğe karşı kendisini koruyan ve her defasında kendisini tekrar ortaya koyan bir "öz" varlığıdır. Ancak, bu "öz"ün ne olduğu konusunda bir ipucu vermemektedir.[17] Bu "öz"ün ne olduğu bana sorulursa, şöyle bir açıklama yapabilirim: İslâm dininin temel metinlerinde ve tarihsel seyrinde bir "ideal insan" ve "ideal toplum miti" vardır. Aslında bir bakıma bu bir "*ütopya*"dır.[18] Her iyiliği kapsayan, her türlü eksikliği gideren, her mevcut iyilikten daha iyisini bahşeden bir ütopya. Bu, birçok samimi inananı gerçeklik âleminden koparıp hayalî bir dünyaya bağlar. Bu aynı düşünce, diğer kültürlerin ürünü olan birçok bilimsel ve sosyal alandaki yenilikleri İslâm'da arama sürecine de neden olmuştur. Bu süreç, dini *nass*ların birçok din bilgini tarafından keyfî yorumlamalarına yol açmıştır. 'İslâm her türlü iyiliği kapsar' inancı, İslâm'ı sonunda anlaşılmaz hâle de getirmiştir. Asırlar boyunca, yeni hadiseler karşısında yapılan *tefsir* ve *tevil*ler İslâm'ın insana iletmek istediği gerçek mesajı örtmüştür. Bu yorumlar öyle hacimli bir yekûn hâline gelmiştir ki, birbirine zıt hükümlerin dine uygunluğunu, eşit otoriteyle bulmak mümkündür. Nitekim, bugün bu dinin hem baskıcı İslâmcı rejimler tarafından hem de bu rejimler altında ezilen kitleler tarafından kullanılması[19] ve bir kurtarıcı olarak tanımlanması, bu geniş yorumlama spektrumunun bir so-

[17] Gellner, Ernest, *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization, the Southern Shore of The Mediterranean*, Mouton Publishers, Berlin, New York, Amsterdam, 1985.

[18] Al-Azmeh, Aziz, Islams and Modernities, Verso, London, New York, 1993.

[19] Tibi, Bassam, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Order*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1998.

nucudur. İslâm dininin metinlerini keyfî yorumlamanın ve onu her türlü soruna çözüm getiren fevkalade bir kaynak olarak algılamanın bir sonucu da, bu dinin terör örgütleri tarafından istismar edilmesidir. Dinin bu şekilde hatalı kullanımının başka bir sebebi de müslüman toplumunda, birçok laikleştirme çabalarına rağmen İslâm'ın hâlâ yegâne meşruiyet zemini olarak kalmasındandır. Böylece her yeni strateji, her yeni düşünce bu dinden icazet alma zorunda kalmıştır. Çünkü, İslâm ülkelerinde laik kültürün teorik temelleri henüz kök salmamıştır. Laiklik, başka bir deyişle sekülarizm, sadece din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması değil, insanın, gözlemlediği bütün olaylarda, metafizik güçlere gönderme yapmamasıdır. Her türlü dünyevî sorunun metafizik inançlarla ilişkilendirildiği bir kültürde doğru çözümü saptamak mümkün değildir.

Sonuç

İslâm dini, geçmişte kalmış diğer dünya görüşleri gibi insanlığa hizmet etmiş ve bir medeniyete de adını vermiştir. Bu dinin ondört asır önce hitap ettiği toplumdaki sosyal ve metafizik sorunlar bugünkü insanın sorunları değildir. Tanrı'nın varlığı, O'nu temsil eden kavram ve semboller, ölümden sonraki yaşam ve öyle bir yaşamdaki hâller, günümüz insanını meşgul eden konular değildir. Halbuki tüm Ortaçağ kültürlerinde bu tür konular temel sorunlardır. İnsan bilinci, kültürel evrimle her dönemde belli konularla ilgilenmiştir. Çağdaş insanın sorunları da, kendi zamanına aittir; geçmiş veya gelecek nesillerin sorunları değildir. Bu sebeple, İslâm dini, günümüz insanına doğrudan hitap etmemektedir. Doğal olarak İslâm dininin mesajlarında bütün zamanlarda yaşayan insanlar için çıkarılacak dersler vardır. Ancak, tarihe mâl olmuş tüm kültürlerde bu tür hitaplar mevcuttur. Hiçbir yaşam projesi kendinden sonraki nesiller için hazırlanmadığından İslâm'ın ideal insan modelini, Tanrı-insan ilişkisini, insana temel görev olarak yakıştırdığı kulluk misyonunu tüm zamanlara yaymak, daha önce de belirttiğimiz gibi insanın tekamülünü durdurur. Bunu yaparsak, her dönem insanının kendi hakikatını arayıp bulma ve kendisi için emir ve nehiyler çıkarma hakkını da ellerinden almış oluruz. İslâm dininin temel iddiaları, hitap şekli, kullanılan dilin özellikleri, çözüm getirmeye çalıştığı sorunlar, Cahiliye dönemi Arap toplumunun tarihsel şartlarıyla yakından ilgilidir. Bazen bu şartların bilgisi (*Esbab-ı Nuzul*) olmadan bazı Kuran ayetlerini ve peygamber sözünü anlamak mümkün değildir. Çağdaş Kuran yorumcuları, bir felsefî akım olan hermenötik ve modern tarih yazımından da etkilenerek, İslâm'ın metinleriyle tarihsel ortam arasında yakın bir ilişki kurmaya çalışmaktadırlar.

İslâmî dünya görüşünü ve pratiklerini günümüz insanına uygulamak için yukarıda sözünü ettiğimiz iki yaklaşımın her ikisinin de yetersiz olduğunu belirtmek isterim. Seyyid Kutb'un önderliğini yaptığı Batı kültürünü dışlayan, onu, Tanrı'yı içermeyen maddiyatçı olarak nitelendirmesi ve İslâm'a aykırı bulması bana göre doğru ve samimi bir tesbittir. Benzer bir tespiti, onbirinci yüzyılda Yunan Kültürü konusunda, al-Gazali yapmıştı. Ancak, bugünkü şartlar tamamen farklıdır. Çağdaş Batı dünya görüşü, bilim, teknoloji, sanat, eğitim, bilgi ve iletişim imkânlarıyla kendisi dışındaki bütün kültürleri etkisi altına almıştır. Samuel Huntington'un kullandığı 'Batı ve Diğerleri'=(*The West and Rest*)[20] kültürlerarası savaşı anlatmak bakımından yerinde bir ifadedir. İslâm dünyasını çepeçevre saran, özünde yabancı olan, ama içeride çok taraftar bulan farklı bir yaşam modeline sınırları kapatmak mümkün değildir. Dolayısıyla, bu yaklaşımın tesbiti doğru ama önerdiği çözüm yanlıştır. Batı kültürüne aldırmadan, kapalı bir coğrafya yaratıp onun içinde saf bir müslüman tipini yaşatmak gerçekçi görünmemektedir. Böyle bir strateji, zaten kısmen kopuk olan İslâm dünyasını uluslararası camiadan tamamen koparır.

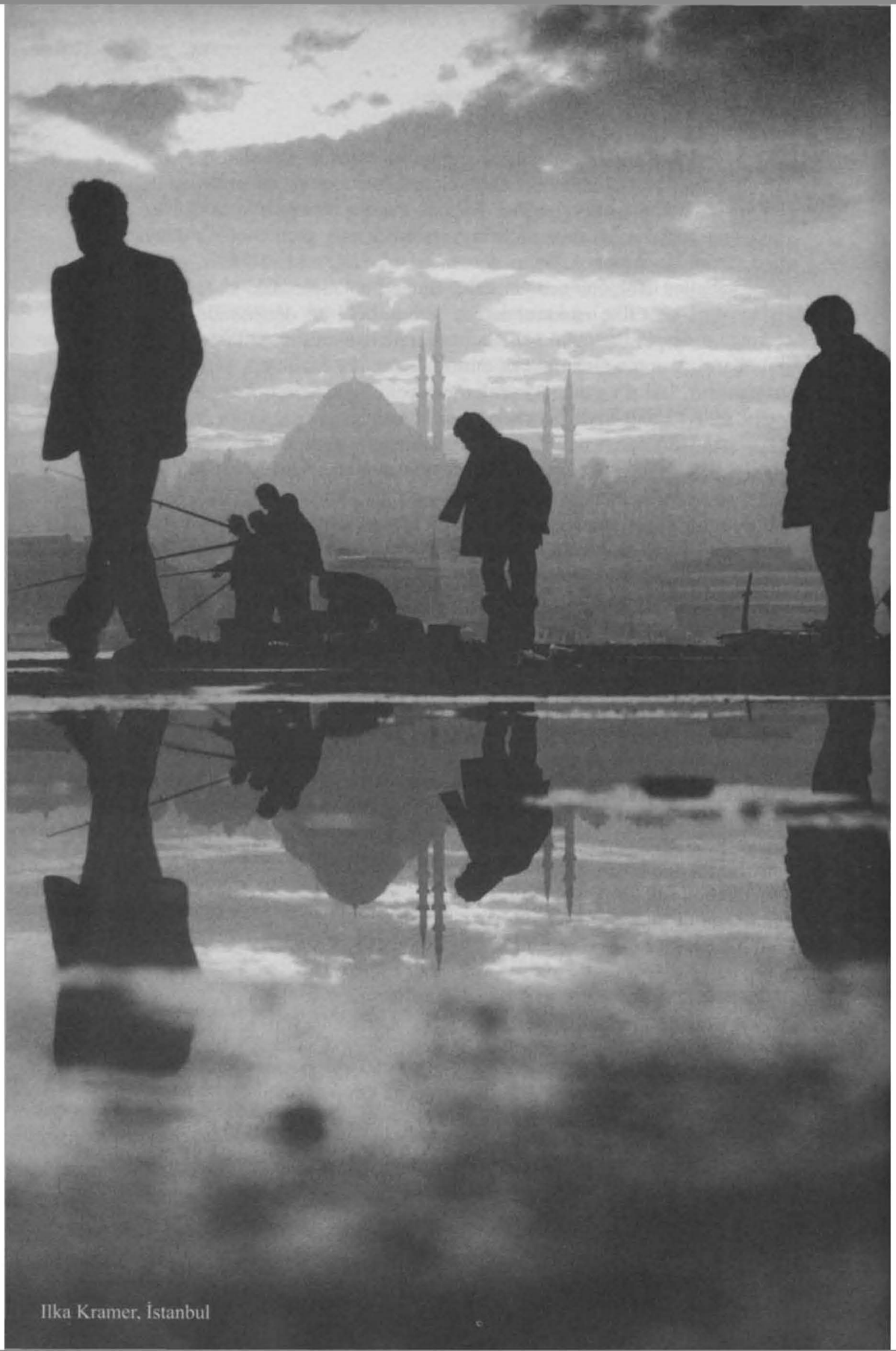
Diğer yaklaşıma gelince, bu, İslâmî dünya görüşü ile Batı dünya görüşünü barıştırmayı hedefleyen, onları özde, birbirine yakın bulan görüştür. Bu yaklaşım, hem doğruluktan hem de samimiyetten uzaktır. Her seferinde, Ecnebi kültürde, her yeni çıkan bir düşünce, sosyal veya bilimsel değer için, İslâm'a uygunluğunu kotarmak adına dinin temel *nass*larını tahrif ederek, ideal müslüman tipinden ve İslâm'ın dünyaya bakışından taviz vererek elde edilmeye çalışılan bir uzlaşma. Bu uzlaşmanın simsarlığını yapan birçok din bilgini, maharetlerini ortaya koymak için her türlü imkânı kullanmaktadırlar. Bunlar, aslında hem bağlı olduklarını iddia ettikleri dinlerine, hem de içten içe hayran oldukları, ama bunu açıkça söyleyemedikleri Batı kültürüne ihanet etmektedirler. Bunların çabası belki belli bir işe yaramaktadır. İnanan halkı, tedricen dinden soğutmak ve onları yeni bir dünya görüşünü benimsemeye hazırlamak. Acaba bu mabeynciler böyle bir kültür ajanlığı yaptıklarının farkında mıdırlar?

Modern birey, insanlığını hiçbir yaşam rejimine teslim etmeyen insandır. Bu, çok yeni tip bir insandır. Genel olarak müslüman veya geleneksel Hıristiyan veya Yahudi, kendi insanlığını inandığı dinle özdeşleştirir. Böyle yapmakla kendini bir dünya görüşü içinde tüketir. Radikal değişikliklere kendisini tamamen kapatır. Halbuki, Batı'nın son üç asır içinde

[20] Bkz:<http://www.lander.edu/atannenbaum/Tannenbaum%20courses%20folder/POLS%201 03 %20World%20Politics/103_huntington_clash_of_civilizations_full_text.htm.>

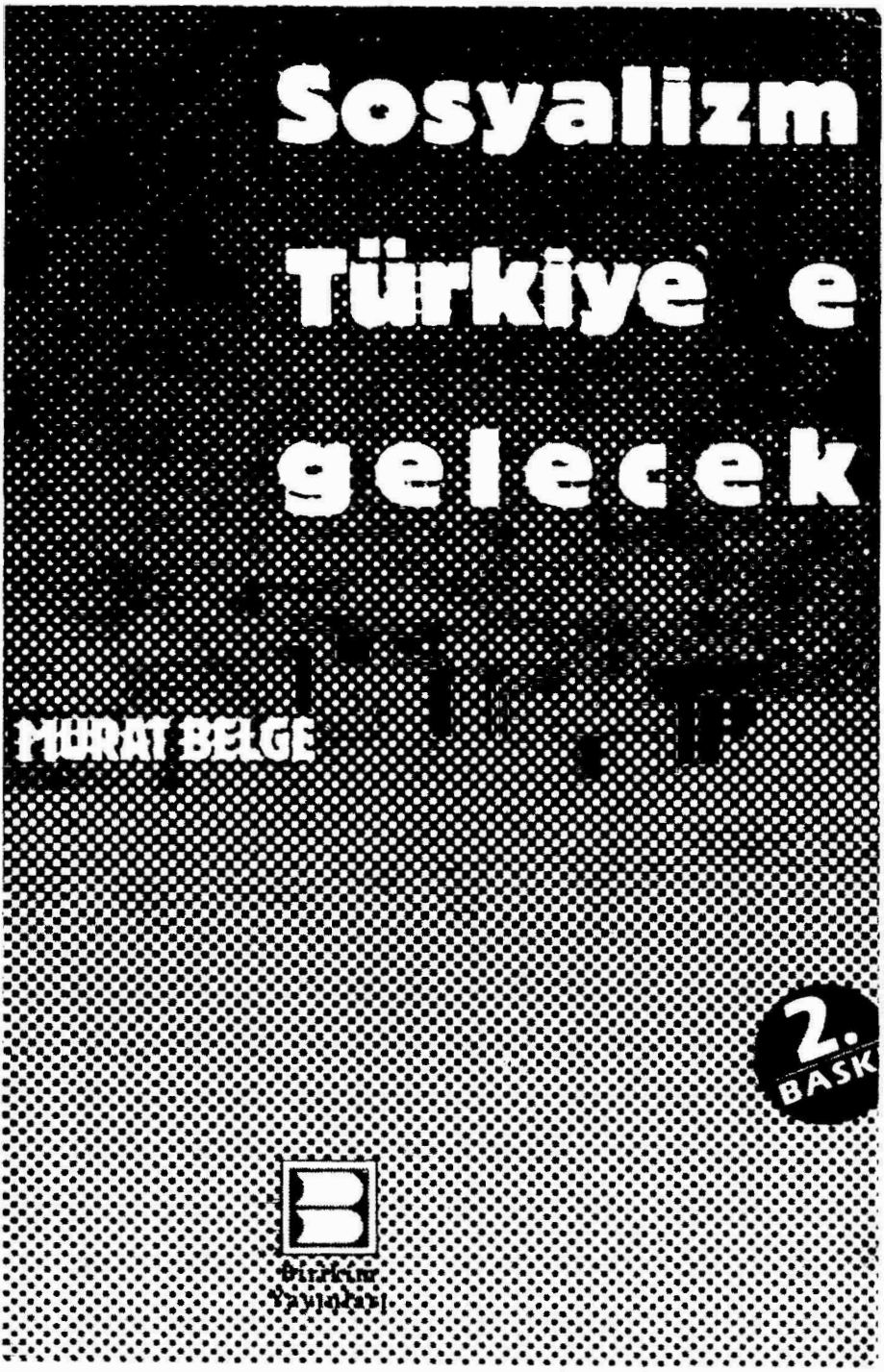
geliştirdiği kültürle birey, statik değerlerden dinamik değerlere geçerek, kendi insan olma tabanını, bir zaman içinde kabul ettiği sistemlerden daha geniş ve kapsamlı tutmuştur. Aslında insanın alternatif sistemler kabullenme yetisi o kadar geniştir ki, mesela, gelmiş geçmiş bütün dünya görüşlerini bir insanın kafasına dolduracak olursak, o kişide, hâlâ, geriye yeni kabuller için yeterince yer kalır. Bunları anlatmamdaki kasıt şudur: İslâm dini, tüm ilke ve kurumlarıyla tarihin belli bir döneminde ortaya çıkmış, o devrin insanının sorunlarına çareler sunmuştur. Bilhassa ahlâk kurallarını koruma altına alarak dürüst ve samimi insanların yetişmesini sağlamıştır. İslâm'ı günümüz şartları perspektifinden eleştirmek de insafsızlık olur. Çünkü böyle bir yaklaşımdan hiçbir sistem sağ salim çıkamaz. O zaman, asıl sorun nedir? Sorun, müslümanın sorunudur. Çünkü, sistemler kendilerine süre biçmezler. Onlara zaman tanıyanlar, onlara hayat veren insanların kendileridir. Müslüman, onu çevreleyen ve tüm diğer kültürleri de etkisi altına alan Batı dünya görüşünden kendisini soyutlayamaz. Birçok kültürel değerin küreselleşme akımıyla insanlığın ortak malı hâline geldiği bir dünyada, çağdaş ve egemen bir dünya görüşüne aldırmamak mümkün değildir. Buradan, Batı dünya görüşü doğru, diğer dünya görüşleri yanlıştır anlamı çıkarılmamalıdır. Sadece demek istediğim, gün onların günüdür. Çağımızın şartlarını şekillendiren ve onlara hitap eden kültür Batı kültürüdür. Tabiî ki onun da belli bir ömrü vardır ve ona da alternatifler çıkacaktır. Ancak bu alternatifler, tarihte denenmiş sistemler değil, bugünkü değerleri aşan, yeni ve henüz denenmemiş sistemlerdir.

Çağdaş müslüman, bilincini düşünsel boyutta zenginleştirerek, kendisini yaşam stratejilerinin seçiminde köklü tercihler yapabilecek yetkinliğe kavuşturmalıdır.



Ilka Kramer, İstanbul

RÖPORTAJ



Sosyalizm Türkiye ve Gelecek adlı kitabın bir okur tarafından tahrif edilmiş hâli!
(Erişim no HX 376.7.A6 B45 1989, Bilkent Üniversitesi Kütüphanesi).

MURAT BELGE İLE DÜN BUGÜN YARIN*

Seher Özkök: Murat Belge adı zikredildiğinde sosyalist bir entelektüelin Türkiye'deki pek çok sorun üzerine kafa patlattığını görüyoruz. Bazen 'yerli' bir entelektüel olarak görülüyor, bazen de 'seçkin' tavrınızla eleştiriliyorsunuz. Bu tür kavramlar sizi tanımamızda aydınlatıcı olabilir mi?

Murat Belge: İnsan bir yere bakar bakabildiği kadarıyla, belli bir tarihten başlayarak yerli olur, bu marifet değildir aslında. Yerli olmayanı öğreniyor, yapıyorsa marifet ondadır. Ama onları yaptığı zaman, o bastığı yerden ayağını kaldırmak demek de değildir bu. Oraya her zaman basarsın. Bir anekdotu anlatayım: Valencia'da bu sivil kuruluşlarla gidip geldiğim yerlerden birinde, bir akşam yemek yiyorduk. Daha önceki gidişlerimden hatırladığım belediye memuru bir adam vardı orada. "Burada böyle konuşuyoruz ediyoruz. Ben ne kadar Avrupalıysam sen de o kadar Avrupalısın. Gerçekte Türkiye'de nasılsın, Türkiyeli gibi mi görünüyorsun, yoksa orada yabancı mı kalıyorsun, merak ediyorum" dedi bana. Bizimle birlikte yemekte bir Sırp arkadaşımız vardı. Cevap vermeden "Yok ben İstanbul'da beraber oldum, İstanbul'un sahibi gibi dolaşıyordu. Herkes tanıyor. Herhangi bir yabancılığı yok" dedi. Benim de cevap vermeme gerek kalmadı. Seçkinliğe gelince, evet seçkinciyim. Türkiye ölçüleri içinde, kalburüstü denebilecek bir aileden geliyorum. Kalburüstü ailelerin sahip olduğu yetişme imkânlarına sahip olarak yetiştim. Yalnızca bu aileler o imkânlara sahiptir ama hangisi ne kadarını kullanır, o çok da net değil.

---

* Prof. Dr. Murat Belge, Bilgi Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü.
SeherÖzkök, Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Ben kullandım. Vermedikleri kadarını da kendim aldım, çünkü öyle olmak gereklidir diye düşünüyorum. Sosyalizmi de birileri seçkin olmayacak, herkes aynı az para, aynı az akıl ve aynı az zevk düzeyinde birleşerek eşitlik içerisinde yaşayacak diye anlamadım hiçbir zaman.

S. Ö: İdeolojik dünyanızın şekillenmesinde hangi tür ideolojilerin etkisi söz konusu oldu? Türkiye gibi hâlâ kimlik arayışını sürdüren bir ülkenin bireyi olmak sizin düşünce dünyanıza nasıl yansıdı?

M. B: Pek çok farklı kaynak diyebilirim. Erken yaşta çok şey okudum. Yalnız edebiyat değil, felsefe merkezli okumalar da yaptım. Öncelikle edebiyat tabii ki. Çok farklı etkilere açık oldum. 1960'larda ve daha sonra Marx, Engels okudum. Bunlar beni çok etkiledi. O sırada bir değişim geçirdiğimi söyleyebilirim. Daha önce varoluşçu olduğumu düşünüyordum. Sartre, Camus, Heidegger ve çeşitli Alman düşünürlerini inceledim, ama özellikle Almanlar ve onların düşünce iklimi her zaman bana uzak geldi. Kierkegaard'ı hatırlıyorum. Marksizmi okuyup çok benimsediğim zaman öyle bir şey yaşadığımı da söyleyebilirim. Ama şu nedenle Marksist olmanın entelektüel anlamda teorik olarak ne demek olduğunu biliyordum. Çok iyi bilmiyordum ama, herkesin Marksizmi bildiği kadar ben de az çok biliyordum. Belki Türkiye'de çevremdeki herkesten biraz daha fazla biliyordum. Anlatmak istediğim asıl şey, Marksizmin varoluşsal bölgesi. Bu çünkü bir bağıtlanma, en azından o düşünceye inanmaya devam ettiğin sürece. Bu hâl, arada bir, ben şöyle düşünürüm diye aklına gelebilecek bir durum değil. Bir varoluşsal bağıtlanma içerdiğini biliyordum ve bu bağıtlanmayı yapmak istemiyordum ben. Bu ideoloji için öleceksin, icabında mücadeleye gireceksin. Hapse de girersin, benzer tehlikelerle karşılaşabilirsin.

Ben bunları pek benimsemeye hazır değildim. O tür bir insan da değilim. Maceralı bir hayat isteği yok bende. Öyle şeyleri çok fazla da sevmem doğrusu. Bugünlerde Japonya hakkında bir şey okuyorum. Bu yazıda bir yazar gençken siyasî bir harekete katılmış. İlerde yapacakları işler için para biriktirmek amacıyla birkaç banka soymak gerektiğini söylemişler. "Sen de gel." demişler. Bizde de benzer örneği vardı bunun. Ama Japonyadakiler milliyetçi düşünceyle yapıyorlar bunu. Bu tür eylemler nötr eylemler. Her türlü amaca uydurabilirsin. "Ben korkağım ve ayrıca uzun yaşamak istiyorum bunun için yapamam" demiş sözkonusu Japon. Ben de herhâlde Marksizm'i öğrendiğim sırada öyleydim doğrusu. Varoluşçulukla birlikte, oldukça sinik bir tavrım vardı hayata karşı. Hariciyeci olmayı düşünüyordum. Hariciyecilik denen mesleğe herhangi bir değer atfettiğim için değil, tam tersine bunun oldukça bedava bir varoluş

biçimi olacağını, gayri ciddi bir şekilde yaşanabileceğini, bana da bunun uyacağını düşündüğüm için. Çeşitli nedenlerle belki de biraz dış etkilerle, örneğin Amerika'daki kız arkadaşım sayesinde, bu hilekârlığın güzel bir şey olmadığını anladım. Amerika'dan Türkiye'ye dönerken edebiyatçı olmaya karar vererek döndüm. Yani sevdiğim işi yapmak üzere. O karardan dönmek önemliydi. Bir yandan da Marksistlerin dediği bir çok şey aklıma yatıyordu. Bu dünyayı böyle görmek lâzım. Hem dünyayı böyle göreceğim hem de o angajmana girmeyeceğim. İkilemimin ikinci aşaması buydu. Terimler bunlardı. O zaman bu ahlâklı bir şey değil. Kabullenmek zorundayım, ondan sonra da gelen ne ise onu da geldiği zaman görürüz. Bir şeyler geldi; gördük. Çok da mühim bir şey olmadı aslında. Yalnız burada bir şey eklemeliyim. Burada ideolojiyi konuşuyoruz. İdeoloji benim terminolojimde teoriden farklı bir şeydir. 'Ya hep, ya hiç' olarak kabul edilen unsurlardan biridir. Angajman ise ahlâkî bir durum. Benim tavrım Marksizm'e karşı angajmandan ibaret değil. Mücadeleleri ve haksızlıkları içeren hayatta bir şekilde var olmak üzere biçimlendirilen bir angajman benimkisi. Onun aracı usulü de Marksizm. Marksist ideolojinin kendisine başından sonuna kadar inanacağım diye bir bağlılığım olmadı. Bu hiçbir zaman öyle bir şeyi içermedi. Her zaman kendime göre bir Marksist oldum. Emek-değer teorisine inanmadım. Bir tarihten sonra diyalektik materyalizm denen kavramın safsata olduğuna karar verdim. Sonuç olarak, Marksizm kararımdan önce ve sonra okuduğum ve ciddiye aldığım bütün düşünürlerin düşünce yapımda etkisi ve payı vardır.

S.Ö: Bu bağlamda, Marksist bir düşünür olan Althusser dünyaya bakışınızda son derece etkili olmuştur. Sizce Althusser'in önemi neydi?

M. B: 70'lerde, diyalektik düşünce gibi kavramlarla aramda ciddi teorik sorunlar çıktığı sırada, Althusser'in düşünceleri birçok bakımdan kendime yakın buldum. Althusser, sonuçta diyalektik metaryalizmi Marksizm'in felsefesidir ve gereklidir diye kabul eder. "Tarihî materyalizm, bilimdir" der ve bilim-felsefe ilişkisine dikkat çeker. Bunlar benim düşündüğümden farklı sayılabilecek şeyler. Bir süre sonra, bu yapı ve tarih kavramında Althusser ile hemfikir olmadığımı düşünmeye başladım. Yapı çok mükemmel kurulsa bile –Althusser bunu yapısalcı bir eğilim demesine rağmen yapıyor– o zaman tarihe yer kalmıyor. Makinenin çalışmasının tarihi yok gibi bir şey bu. Ancak makine eskiyecek, paslanacak o şekilde bir tarih nüfuz edebiliyor. Althusser'de bir yandan insanı o mekanik tarihçilikten, o historisistlikten kurtaracak *decenteralizm* gibi önemli kavramlar getiriyor. Freud'dan aldığı üst belirlenme kavramını çok iyi uyguluyor. Altyapı-üstyapı ilişkilerini Marksist düşünceden atıyor.

Her şeyi gizli gizli belirleyen bir altyapı var, Marksizm'i her şey bir diğerinin gölgesinden ibarettir tarzı düşüncelerden kurtarıyor. Ama buna rağmen o *decentralize* yapının bütün unsurları o kadar takur tukur çalışan mükemmel unsurlar ki, sanki bu odanın içinde tarihin soluk alacağı bir yer kalmıyor. Bunlardan ötürü Althusser'le yolumuz daha sonra ayrıştı. Belki doğrudan Althusser'in yazdığı bir yazıdan çok, şimdi hatırlıyorum o tarihlerde Poulantzas, kimin proleter olacağına dair bir makale yazmıştı. "Proleter demek ne demek?" Yine Althusser ekonomik düzey, politik düzey, ideolojik düzey diyor, bu sistem içerisinde de birtakım ölçütler buluyor. "İşte bunlara bunlara uyanlar proleterdir" diye. Bir başka adam da buna cevap veriyor. Üşenmemiş "Bu ölçütlere uyan bir toplumda ya da dünyada kaç kişi var" demiş. O zaman Fransa'da proleteryanın hem ekonomik, hem politik hem de ideolojik gereklerini yerine getiren birkaç bin tane proleter kalıyor geriye. Bu gibi şeylerden ötürü, yapı gayet mükemmel ama hayatta uygulanabilirliği yok, bunlardan ötürü oradan da yolumu ayırdım. Ben tarihçi değilim ama yaptığım bütün işlerin içinde tarihle bir bağlantı var. Bu benim istediğim ve inandığım bir şey. Tarihsel maddecilik hâlâ benim üstünde durduğum zemin. Bugünün dünyasında her donanımlı tarihçi hiç farkında olmasa da kısmen Marksist'tir. Çünkü Ranke geleneğinde, Marks öncesi çeşitli tarih disiplinlerinde, Marks'ın ekonomiye verdiği değer ve ekonomi ile ilgili çeşitli kavramlarda, karşılıklı belirlenmelerde, bir başka türlü tarihçilik çıkmıştır ortaya. Ve onları kal'e almadan, şu isim altında bu isim altında, oradan okuyarak buradan okuyarak özümseyip içselleştirmeden insan tarihçi olamaz. Bu anlamda her iyi tarihçi de bir şekilde Marksist'tir. Tüm düşünceyi paylaşması gerekmez, muhakeme, araştırma yöntemi ve düşünce sistemi olarak öyledir. Ben de öyleyim

S. Ö: Türkiye'deki hâkim ideolojiler hakkında bilgi almak istiyorum sizden. Hâkim ideoloji dediğimizde ilk akla gelen Kemalizm. Kemalizm'i bir ideoloji olarak tanımlayabilir miyiz? Kemalizm'in kökenleri size göre hangi ideolojilere dayanıyor? Kemalizm'i İttihat Terakki'nin ideolojisi ile ne kadar bağlantılandırabiliriz? Bu bağlamda Kemalizm çerçevesindeki Türk milliyetçiliğinin İttihatçı bir yanı olduğu söylenebilir mi?

M. B: Biraz ortasından başlarsak, Türkiye'de ideoloji deyince sadece milliyetçilik vardır. Bir de İslâmcılık vardır. İslâmcılık da milliyetçilikten oldukça etkilenmiş bir İslâmcılıktır. Milliyetçilik o derece İslâmcılıktan etkilenmiş diyemem. Kemalizm de o milliyetçiliğin kollarından ve aldığı biçimlerden, alt başlıklardan biridir. Kemalizm, onu ideoloji olarak benimseyenlerin gücünden dolayı egemendir. Yoksa ideoloji olarak bakıl-

dığında egemenlik milliyetçi ideolojinin elindedir. Tabii sosyalizmin tâ İttihat Terakki döneminden itibaren olduğu söyleniyor. İşte Tunalı Hilmi ve Mustafa Suphi gibi...Yok edildikleri söyleniyor. Yok edilmesine gerek de yok. İştirakçi Hilmi'ler, zaten sosyalist falan değil. Bunların bağlı olduğu ideolojinin liberalizm olduğuna dair bazen insanın kulağına söylentiler çarpıyor. Liberalizm de hiçbir zaman olmadı. Türkiye'de, milliyetçilikle İslâmcılık dışında bir şey yok. Bunlar da aslında bir düşünsel temele oturduğu için böyle değil. Tam tersine bir düşünsel temele oturmadığı için, teorik ya da ideolojik olduğunu pek fazla söyleyemeyeceğim. Daha içsel ve sezgilerle ilgili... Sonunda bu muhafazakârlık ve yabancı düşmanlığını besliyor.

S. Ö: Belki Doğu ile alakalıdır bu durum ne dersiniz?

M. B: Bütün Doğu olarak düşünebilir miyiz? Evet, Doğu'da da benzer şeyler elbette var. Yani kendi medeniyetin olarak tanımladığın, kendi kimliğini bulduğunu düşündüğün şeye bir mutlak bağlılık ve onun dışındakine karşı mutlak bir kayıtsızlık... O kayıtsızlık, işte sen oradasın o da orada, aranızda oldukça eşit bir ilişki var; hattâ zaman zaman sen galip durumdasın. O zaman o seni çok fazla ilgilendirmiyor. Belli bir serinkanlı mesafe ile ona bakabiliyorsun. Ama şartlar değişir, o kuvvetlenmeye başlarsa aranızdaki o ilişki, kayıtsız bir ilişki olarak kalamıyor. O zaman gücün de yetmediği için bu gittikçe zenofobik (yabancı düşmanlığı) bir duruma dönüşüyor. Aslında çevrendeki dünyayı kabaca ikiye ayırıyorsun. Bir, senin kadar kuvvetli olmayanlar var. Onları başından beri hiç adam yerine koymamışsın. Bir de kendini onlarla daha eşit görmeye alıştıkların var. Onlar da gittikçe kuvvetlenmeye başlamış. Onlara karşı zenofobik bir duygu beslerken, öbürlerine karşı flantropik bir duygu göstermiyorsun. O yine aşağılık. Mesela Yakup Kadri, Ergenekon diye topladığı yazıları Mütareke zamanında *İkdam*'da yazarken "Biz Afrika'nın zencisi miyiz ki, bize böyle davranıyorsunuz?" diye yazar. Bu özetler bütün durumu: Afrika'nın zencisine yapılır bütün bunlar, ama bize yapılmaması lazım. Bu teori değil, bir şey değil. Dünya görüşü diyeceğin bir şey de değil. Bu tamamen duygusal, sezgiye dayanan bir tavır alış. Örneğin kar yağarken herhangi bir canlı, sıcağa doğru gider ve oraya yaslanır. Bu tavır alış şekli bunun gibi bir durum. O kadar içgüdüsel, yontulmamış bir bakış. Bu temel üzerinde, ideolojilere geleceksek, en kolay oluşabilecek ideoloji milliyetçiliktir. O da bu temelin çok uzağında bir şey değildir. Herkese ben bunu neresinden kündeye getiririm diye bakacaksın, kendin üstün olmak zorunda olduğuna inanacaksın. İslâmçılık'a gelirsek, yıllarca müslüman olarak yaşandığı için bir kısım insan bu İslâmî değerlerden, ilkelerden

uzaklaşılıp, o İslâm'da çok fazla yeri, adı olmayan temeller üzerine yeni bir sistem inşa edildiğinde, "Bu değildi bizim inandığımız" deyip, yeniden İslâm'ı keşfetmek durumunda kalıyorlar. Bu çatışma içinde, onların da eskiden beri alışık oldukları İslâm, siyasî bir İslâm hâline geliyor. Siyasî İslâm hâline geldiği ölçüde de zaten artık o geleneksel bildiğimiz İslâm olmaktan da çıkıyor ve aslında işin tuhafı İslâm'a çeşitli nedenlerle seçip 'öteki'ne karşı bununla muhalefet eden insanlar bütün o zenofobik tavırlarında milliyetçilerden farklı değiller. Sadece onlar bu durumda biz hangi silahlarla savaşacağız denilince, birisi şunlarla diyor, öteki bunlarla diyor. Fark yok aralarında. Dolayısıyla bizde bir İslâm enternasyonalizmi anlayışı da yok. Ama zaten bu İslâm dünyasında da yok, çünkü burası için söylediğim bu lafları üç aşağı beş yukarı Mısır, Cezayir ve Suudi Arabistan için söylemek mümkün. Hepsi aslında millî adamlar, Araplar belki biraz daha çok Araplık falan diyorlar ama fiilen Iraklı ile Mısırlıyı yan yana koyduğun zaman da yine olmuyor. Şimdi bunun içinde Kemalizm var. Ama zaman olarak bunun içinde önce İttihat ve Terakki milliyetçiliği var. 1880'lerden başlayarak dünyada neler oluyor? Dünyada önemli iki şey oluyor. Bir, Gobineau'ların yazdığı bir ırk meselesi var. Bu millet kavramını da aşıyor. Bir tarafta Renan gibi bir adam "Irk hiç önemli değildir, milliyet ortak bir tarihin ortak bir bilinçle paylaşılmasıdır" anlamında bir şeyler söylüyor, çünkü hem Gal hem Tötonik Franklaın kurduğu Fransız milleti içinde konuşuyor. Irk derse olmayacak. Ama Türkiye'de ırkçılık yapanlar belki de bilinçaltlarında kozmopolit Osmanlılıktan daha arı bir şeye ihtiyaç duydukları için Renan tarzı bir millet bile onlara fazla karışık, heterojen geliyor. Irkta daha saf bir köken buluyorlar Bunu savunanlarda var etrafta. Henüz II. Dünya Harbi yaşanmamış. İnsanların Hitler'den, Holacaust'tan haberi yok. Irkçılık şimdi olduğu gibi ayıp bir şey değil. Şimdi sokaktaki adama da sorsan duymuşluğu vardır: "Irkçılık fena şeymiş" der sana. Irkçıya ırkçı olarak hitap ettiğin zaman o da sinirleniyor. İkinci önemli, enternasyonal akım da Sosyal Darwinizm. Darwin'in doğa dünyası için söylediklerini birtakım adamlar almışlar, vaktiyle Malthus'un yaptığı gibi insan hayatına uygulamışlar. Kapitalizmin kendi içinde hâlâ bu uygulama var. Kapitalizmin, bir ehlileşme ve medenileşme ihtiyacı duymadığı bir aşama. Çünkü kapitalizm çok vahşi ve bu da tam ona göre bir ideoloji. Var kalmak için mecbursun, yoksa aynısını o sana yapacak. Onun sana, aynı şeyi yapacağı kesin bir doğru, dolayısıyla sen de yapacaksın. Ve bunların hepsi bilimin bize söylediği doğrular olarak ortaya konuyor. Bir toplumda bilim nedir, ne olmalıdır, buralara girmeden Auguste Comte pozitivizminde bir temel atılmış. Bilim doğru söylüyor, en hakiki mürşid oluyor. Az sayıda adam bunu bilebili-

yor, ama en doğru kararları onlar veriyorlar. Onların dediklerini yapacaksın. Üç ay sonra Sosyal Darwinizm, bilim, hepsi bir araya geliyorlar. Şimdi bunları bir de Türkiye'de var olan özelliklere ekle. Zaten o zenofobik, kompleksli, Batı dünyasıyla nefret dolu şizoid ilişkisini aklında kuran bir entelijansiya... Buradan Turancılık ve benzeri düşünce sistemleri çıkıyor. *Genç Kalemler* dergisi iki yıl kadar bir yayın faaliyetinde bulunmuş. En fazla altmış, yetmiş adam yazı yazmıştır ki, onların çoğu da biraz dış kapının mandalı olarak tanımlanabilir. Öyle olduğu hâlde, çekirdek hâlinde Türk milliyetçiliğinin bugüne kadar gösterdiği tezahürleri o kısa süre içinde ortaya koymuşlardır. Gökalp, Ömer Seyfetin ve Mehmet Ali Tevfik ile. Orada mesela bir Kaya Alp diye biri Dostoyevski'nin bir Türk düşmanı olduğunu yazıyor ve Dostoyevski'ye bizim bakışımızın bir tek ölçüsü budur. Kaya Alp, "Edebiyatçı olması beni ilgilendirmez" diyor. Yani biraz daha mürekkep yalamış bir adam olarak duymuş onu, Dostoyevski büyük bir yazar ama Türk düşmanı. Dolayısıyla reddedecek. Tabii onun arkasından gelen adam büyük bir yazar olduğunu bile duymamış oluyor. Vandalizm dozu zaman geçtikçe daha da artıyor. Çünkü en ufak değere öncelikle bir âşinalık yok. Halbuki ilk Vandalda var biraz. Mehmet Ali Tevfik bize şanlı bir tarihin lâzım olduğunu söylüyor. "Bunu tedarik etmek için yalan söylememiz gerekiyorsa söyleriz. Bu asîl bir amaç içindir. Bir tarih bulmalıyız." diyor. Ömer Seyfettin ve benzerleri de ırk konusunu dile getiriyorlar. Diğer yandan, İtalya'nın Trablus çıkarması bu gelişmelere denk düşüyor. Şaşılacak bir şekilde derginin çıkmaya devam edişini izlerken bazen çok çabuk etkiler, bazen de zaman alan etkiler görüyorsunuz. Hemen ertesi ay Ömer Seyfettin, *Primo Türk Çocuğu* hikâyesini yayınlıyor. Orada o Avrupa'nın kadınsı aczi, çocuğun ağlayan annesi imajı, diğer tarafta erkek kavramı; bütün bunlar o hikâyede milliyetçiliğin sembolü olarak ortaya çıkıyor. Biz hâlâ o bakış açısıyla gidiyoruz. Ama en ilginci, bunu İtalyanlar yapıyor. Demek ki İtalyanlar, kötü adamlar. İtalyanlar, aynı zamanda Roma'nın torunları. O hâlde, Roma da kötü. Biz de doğrudan Attila'nın torunları oluyoruz ve atlarımızı sürüp Roma'yı yıkmaya gidiyoruz. Böylelikle milliyetçilik bir de antisimilizasyon kazanmak zorunda kalıyor. Bunu Yunanlılar ya da başkaları yapmıyor. Biz birtakım koşullardan ötürü, o edebiyatı orada yapmaya başlıyoruz. Bu tabii çok acı bir şey oluyor.

S.Ö: 1930'larda Anadolu'yu sahiplenmek adına Türk Tarih Tezi'yle de benzer bir tarih oluşturma çabasını mı görmekteyiz?

M. B: Orada daha bir ikili yaklaşım söz konusu. Bir kere M. Ali Tevfik'in dediğinin daniskası yapılıyor: Olmayan bir tarih yazmak. Memlekete lâ-

zım. Cengâverlik ve dünyayı fetheden Türk kavramları bir yandan devam ediyor sizin bahsettiğiniz dönemde; fakat orada devamlı bir similizasyon rolü oynama çabası var. Çin'de de Konfüçyüs diye bir adam çıkıyor. O bir Türk. Onun söyledikleri yapılıyor, Çin adam oluyor. Yani Konfüçyüs elinde kılıçla gelmiyor. O bakımdan Kemalizm'de daha fazla bir medeniyet arayışı var diyebiliriz ki, zaten şimdi oraya geçeceğim. Ama Trablusgarp'la birlikte başlayan bu hava, senin İstiklâl Marşı'nda "Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar" şeklinde bir ifadenin yer almasına neden oluyor. Çanakkale şehitleri konusunda da vardır bu medeniyet kavramı. Enternasyonalist olması lâzım gelen Nazım Hikmet de bu vardır. Bu noktadan Mustafa Kemal'e gelirsek, Mustafa Kemal realist mülahazalarda bir kere siyasî ırkçılık yapmadı. Bu konuda oldukça kesin bir kararı vardı. Sovyetler zamanı riskli bir dönemdi, ama kültürel ırkçılık yaptı. Öbürünü de yapardı, ama gerçekçi bir siyaset adamı olarak siyasî ırkçılıktan tehlikeden başka bir şey çıkmayacağını biliyordu.

S. Ö: Sanırım bu noktada M. Kemal'in kültürel ırkçılığı Osmanlı kültürünü yok etmek için kullandığını söyleyebiliriz.

M. B: Türklerin bütün dünyada kendini Türk, Turkic olarak tanımlayan adamların en medenî olduğu altı yüz yıldır o. Onu sildiğinde ve bir sabah vakti Ötüken'de tekrar uyandığında bir altı yüz yıl geriye gidiyorsun. Mustafa Kemal'e geri dönersek, onun siyasetinde her zaman bir legalizm, bir legitimizm vardı. Bu belki İttihatçılar onu iktidara yaklaştırmadıkları, her seferinde dışladıkları ve her zaman illegal ve illegitimist davranışlarda bulundukları için M. Kemal onların muhalifi ve karşıtı olarak legitimist tavırları benimsedi. Mesela "Ordu, siyasete karışmamalıdır" diyor M. Kemal. Onu sokmuyorlar, kendileri orduyu siyasete karıştırıyorlar. O zaman bunun dışında ve buna muhalif olan adama bunu söylemek düşüyor; fakat söylenmesi gereken doğru laf bu. Ama yine kendi koyduğu kuralları bir hayli bozar. Teorik eğitimi de zayıftır. Hep söylerim, Rousseau ile Montesquieu'yü birbirine karıştırdığı gibi ondan daha vahim olan kuvvetler ayrılığını Rousseau'nun teorisi sanıp "Bu Rousseau deli mi? İki üç tane kuvvet varsa hepsini bir araya getirirsin ki, daha kuvvetli olsun." diyor. Bu çok vahim bir durum. Kısacası bu dönemde kendisi dahil kimsenin teorik bilgisi güçlü değil. Fakat elindeki imkânları düşünerek yaptıkları ve yapabilecekleri anlamında bir kıyaslama yaptığın zaman, ibre hâlâ legalizm ve legitimizmden yana. Mesela, Birinci Mecliste, zaman zaman çok antidemokratik ve diktatörce davranışları olmuştur. Örneğin, meclisi feshetme biçimi, birinciden ikinciye kimsenin sızmamasını sağlama gibi durumlarda belli bir diktatörlük eğilimi vardır; ama o sonuna ka-

dar da birinci mecliste gitmiştir. Bunu da unutmamak gerekiyor. Bu noktada ortalarda bir yerde durmaktadır; ama öbürleri o kadar bir yerde ki onlara karşı genel tavrı değişebiliyor. Ali Şükrü ve Mustafa Suphi olayı neyin nesidir? Mustafa Suphi olayına bu millî meseleler de giriyor. "Komünizm gelir mi?" sorusu ve bu konudaki tedirginlik bu olayın gelişimine etki ediyor. Ali Şükrü olayı ise bir iç muhalefet. Ama öbür tarafta Hasan Fehmi, Zeki Bey, Ahmet Samim, Enver'in eniştesi Nazım Bey, Şemsi Paşa gibi cinayetle gelen, yöntemi tamamen siyasî cinayet olan İttihatçılarla kıyasladığın zaman Mustafa Kemal'le hukuka doğru giden bir yan var. Bu ikisi, Kemalizm'i Teşkilat-ı Mahsusa gibi insanın hafsalasının almayacağı bir teşkilat kurmuş olan İttihatçılardan ayırır. Peki ama bugünün milliyetçiliği dediğinde, bugün tekrar Türk milliyetçileri "Kemalizm, Kemalizm, Büyük Atatürk" demekle birlikte genel Türk milliyetçiliğini kucaklamak, bağırlarına basmak durumunda kaldılar. Bunlar böyledir çünkü. Bu milliyetçilik hikâyesi, Frankestein paradigmasına en kolay bağlayabileceğim ideolojilerden birisidir dünyada. Çığırından çıkmış bilim, akıl ve Faust imajı... Ama aynı şekilde milliyetçilik de bir canavar yaratır ve o canavar karşısında silahsız ve çaresiz kalır. Onun için "Elbette ki M. Kemal canımız, ciğerimiz, en büyük Türk, ama ya şimdi Enver de fena adam mıydı? Gitti, helal olsun Tacikistan çöllerinde zavallı canını da verdi. Onu da getirelim. O da Hürriyet-i Ebediyye'de yatsın. Talat'ın da bazı şeyleri belki tartışılır ama o da vatanperver adamdı. Almanlar da veriyorlar kemiklerini. Onları da koyalım Hürriyet-i Ebediyye'ye, orda yatsın" derken böyle düşünmeye başladığın zaman bunlar eylem planına da girmeye başlıyor daha sonra. "Ee, Abdullah Çatlı da çok kötü niyetli bir çocuk değildi. Birkaç komünisti öldürdü, liyâkatini gösterdi, şimdi birkaç da Ermeni öldürsün, daha da bir liyâkat gösterir" derken bugün tekrar Kemalist milliyetçilik, İttihatçı milliyetçiliği dizginleyecek yerde, İttihatçı milliyetçilik büyük ölçüde egemen vaziyette idi. Şimdi, bundan sonra belki yavaş yavaş bunun somut ayakları bu düzenle bağdaşamayacağı için bunun lağvedilmesi gerekecektir.

S.Ö: Türkiye'de solun oluşumundan bahsetmek gerekirse, Türk solunun tüm etkilerden arındırılmış bir ideoloji ile oluşturulmuş olduğu söylenebilir mi? 1923'ten beri kuralları ve sınırları belirlenmiş Kemalist düşünce Türk solunu etkilemiş midir?

M. B: Dünyanın her yerinde sol düşünce tarzı ve eylem, programı ile tehditkârdır. Dünyanın hiçbir yerinde de böyle tehditkâr bir şeyi 'hoş geldin' diye karşılamazlar. Dolayısıyla yeni başlayan bir şeyi hiç de hoş karşılamazlar. Solun, baştan çok güçlü olması da mümkün değil. O toplumun

var olan girinti çıkıntısı içinde kendine sığınacak, ayağını basacak yerler aramak zorundadır. Bu demokratik ülkelerde görece daha kolaydır. Çünkü genel sistem bir hayat hakkı verir, ancak ciddi tehdit olmaya başladığı zaman sistem de kendi tedbirlerini alabilir. Ama baştan görece olarak rahat bir alan bırakır. Bunu da öyle çok da rahat söyleyemeyiz. Fransız İhtilâli'nden sonra İngiliz polisinin, Wordsworth, Coleridge gibi şairlerin etrafında çevirdiği dolaplara bakıldığında demokratik Avrupa ülkeleri tabirini kullanmak kolay değil. XIX. yüzyılın başı eski bir dönem: XX. yüzyıl başına geldiğimizde Avrupa'da değişen şeyler var. Birçok ülkede komünist ve sosyal demokrat partiler bulunuyor. Yunanistan'ın bağımsızlık savaşıyla zamandaş olarak kendi cumhuriyetlerini kurmuşlardır ve onların idealleri de Fransız Devrimi sonrası liberal Avrupa devletleridir. Oraya da daha sonra komünizm geldiği zaman hep o liberal partilerin içinde, büyük ağacın dibinde mantar gibi yer buldu. Tabiî, Türkiye'de bu İttihatçı düşünce içinde yer bulabilirdi. Oradan da ancak Kemalizm'e sıçrayabilirdi. Zaten ilk Türk komünistleri diyeceğimiz adamlar İttihatçı gelenekten yetişme adamlardır. Başta Mustafa Suphi milliyetçiydi, ama 1917'de Rus Devrimi olduğu için bu herkesi etkiledi. Komünizm'in, Marksizm'in özünü anlamak, dünyayı öyle görmek değil, genellikle bir yöntem meselesiydi bu. Böyle de yapılıyor, Türk aydınları Komünizm'e belki bu daha iyidir anlayışıyla yaklaştı. Bir bakıma TKP, 1920'de kurulduğu için dünyada erken bir örnek sayılır. Avrupa partilerine birkaç yıl fark atmıştır. Ama onlardan çok daha zayıf bir kuruluşu ve yapısı vardı. Bir taraftan Enver Paşa var. Bunun yanında, orada bulunan adamların bilinç düzeyi oldukça geri. Partinin kendisi değil, savaş esiri Türkler ve Bolşeviklerden 1917'den itibaren oluşturdukları Kızıl Ordu'ydu önemli olan. Ama başlangıçta Mustafa Suphi'nin belki de bunlarla birlikte gelmesi söz konusuyken bunu ayırmayı başardı, "Önce bir oturalım konuşalım anlaşmaya varabilir miyiz?" denilerek hareket edildi. Anlaşma da Mustafa Suphi'nin boğulması oldu. Ama Kızıl Ordu da orada kaldı. Bu, bir yandan, Sovyetlerin kurulduktan sonra kendi kuruluş ilkelerine ilk ciddi ihanetleri oldu. Bunu yapan, ülke ile çıkarları iyi ilişki içinde olmalarını gerektirdiği için öldürülen on altı komünisti ses etmeden sineye çekip ilişkiyi devam ettirmeyi tercih ettiler. Ama bu bence daha sonra Komünist hareketi lekeleyen en önemli harekettir. Hep böyle bir ilk lekeden başlar, bu leke gerçekleştiği zaman aman aman dünyayı sarsıcı bir etki olarak görünmeyebilir ama işte o bir lekedir. Kendinden sonrakileri kolaylaştırır daima. Bu olay da olduktan sonra, tabii gelenler oldu buraya: Şevket Süreyyalar falan. Hapislik devresinden sonra onlar da büyük ölçüde Kemalist ideolojiye geçtiler. Özellikle Şevket Süreyya, Ke-

malizm içinde yer alsa bile komünist fikirlerini son ana kadar korudu. Bu çok ilginç bir süreçtir aslında. Bunu ben 1974'de hapisten çıktığımızda Şevket Süreyya ile konuştuydum: "Bu nasıl bir şey. Türkiye'nin yapması gerekenler hakkında TKP sizden farklı bir şey söylemedi, ben duymadım öyle bir şey. O zaman öbür taraftan da bakarsak sizler (Kadrocular) TKP'nin söylemiş olduklarını söylemiş oldunuz, ama TKP ile aranızda kan davası gibi bir şey vardı, onlar size hain diyordu. Bunlar neye dayanıyordu?" diye sordum. "Senin bana bunları sormuş olman çok ilginç" dedi. "Bana Şefik Hüsnü'nün bir mektubu vardır. İmzalı değil, sonunda 'Ben' yazmış. Orada tam da bu iki şeyi anlatır. 'Sen nasıl bir hainsin, yaptığın işler ne kadar doğru? Parti olarak bunu yapmalıydık. Partiden ayrılarak bunları yaptığın için hainsin' demeye geliyor sonunda." Ama Şevket Süreyya'nın o dediklerini Türkiye'de bir yaptırabilirlik, bir yaptırma fizibilitesinin tek yolu partili olmaması. Çünkü Komünist Partisi diye çıktığı zaman burada devlet ne der? Kemalist iktidar bunu umursayacak değil herhâlde. Bu öyle herhangi bir parti gücü ki, bu TKP ise, arkasındaki de Sovyetler Birliği demektir. Bu olmadığı zaman dediklerini kabul ettirebilir iktidara. O da bunu görmüş. "Kemalist Devrim diye bir devrim var. Bunun ideolojisini ben size yapayım. Siz belki daha bütün bunları göremezsiniz. Marksist olarak ben bütün bunları biliyorum, ama Marksizm şimdilik bir kenarda dursun. Bakın ben size bir Üçüncü Dünya teorisi yapacağım" diyerek hareket etmiştir Şevket Süreyya. Onun hazırladığı bu teori, ciddi bir Üçüncü Dünya teorisidir. Üçüncü Dünya'da Süreyya'nın yaptığı kadar ciddi bir teori ortaya çıkmadı. İşin tuhafı, öbür faktör Sovyetler Birliği. Sovyetler Birliği de "Böyle yapın" diyor. Sovyetler Birliği şöyle bir şey demiş vaziyette: "Bir ülkede antiemperyalist mücadele veren öncü parti, grup hareket kendisi kapitalizme karşı değilse, sosyalizmi kurmak gibi bir amacı yoksa o zaman antiemperyalist olamaz." Mesela benim babam bu teoriyi *Kadro*'da yazan kitabı eleştirir. Bunu çok sekter bulur. Ama sonradan Sovyetler Birliği'nin politikası tam da babamın dediği hâle gelmiştir. Ben onun eleştirdiği kitaba katılıyorum. Kapitalizm yaratmak üzere hareket ediyorsan bizim yaptığımız gibi kolonyalistlerle kavga ediyorsan o zaman bu antiemperyalist bir şey değildir. Kendi gücün, konumun ve yerin itibariyle, sonuçta o emperyalist sistem içinde sen de yerini alacaksın. Tabii bütün bunlar, Kemalizm'den bağımsız bir sol düşünce olmasını Türkiye'de engelledi. 28 Tevkifatında ben Şefik Hüsnü'nün yazısını okurken buna çarpılmıştım. Türkiye'de olanları ve partinin Komünist parti olarak yıkıcı bir şeyler yapması gerektiği iddialarına karşı "Türkiye zaten her şeyi iyi yapıyor. Biz anayasadan yanayız. Elimizden gelen her şeyi yapacağız. Yıkma düşüncemiz yok.

Rejime tam sadâkat içindeyiz" biçiminde bir cevap vermiştir. Okurken "Bu adam hafif ceza ile kurtulmak için dalkavukluk yaparak iktidar yanlısı gibi mi görünmeye çalışıyor?" dedirtecek kadar rejime sahip çıkan bir eda var satırlarda. Ama daha sonra Sovyetler Birliği ile ilişkileri nedeniyle kendisine "Sen vatan hainisin" dediklerinde gayet cesurca "Hayır bu vatan hainliği değildir. Ama ben elbette Sovyetler Birliği'ne bağlı olacağım. Sovyetler Birliği şunu temsil eder, bunu yapar, şöyle iyidir, böyle harikadır. Ondan iyisi yoktur" tarzında konuşmuştur. Bu konuşma yüzünden asarlar adamı. Oradan anlıyorsun ki, dalkavukluk falan ettiği yok. Her ikisi de adamın normal düşüncesi.

S. Ö: Batı'da sivil toplum politik iktidara karşı mücadele içinde biçimlenirken, Türkiye'de devletin kendisi Kemalizm ışığında sivil toplum kurmaya çalıştı. Tanımı gereği sivil toplum devletçe oluşturulamaz. Çünkü devlet kurduğu şeyin içine yayılır. Bu da sivil hayatı engeller Bu bağlamda, Kemalist düşüncenin sivil hayat üzerindeki etkisi ne oldu? Türk aydınlarına özgü 'popülist' bir hareketle gerçekleştirilen Batılılaşma elitten halka inebildi mi, yoksa sadece belli aydınların tekelinde mi kaldı? Bu dönemde teorik bir çaba olan Kadroculların çabası ne kadar sağlıklı bir sonuç verdi? Kemalizm'in pratiğe dökülmüş yanı olan Halkevleri ve Köy Enstitüleri halkı istenilen biçime sokabildi mi?

M. B: Şimdi sivil toplum kurdu, kurmaya çalıştı ifadesini yerinde bulmuyorum. Yok böyle bir şey. Genel bir Batılılaşma programı vardı. Batı'yı taklit ettiğin zaman, orada sivil toplum olduğu için farkında olmadan böyle bir şeyi de taklit ediyor ya da ithal ediyor olabilirsin ama tabiî bu senin bilinçli bir sivil toplum düşüncen olduğunu göstermez. Batı'yı zaten ithal etme nedeni sivillik değil tam tersine güçlü olma isteği, ihtiyacı. O güç bilmem kaç yüz yıl devam eden yenilgilerle Türk bilincine kazınmış. Batı'yla bizim sahiden yüz yüze geldiğimiz alan savaş meydanı. Ve hemen hemen her seferinde de biz yeniliyoruz. Dayak yiyoruz, çekiliyoruz. Bunun artık dayanılmaz bir ağırlığı olmuş. Bu adamları biz ne zaman döveceğiz? "Bunun için ilk önce orduyu ıslah edelim" diye başlamışlar. Sonra görmüşler ki, orduyu ıslah etmekle olmuyor bu. Zaten ordu ıslah olmuyor başka şeyler olmadan. Silah ve benzeri şeyleri üretemezsen, orduyu iyileştirmek mümkün olmuyor. Bütün bunlarla anlıyorsun ki, Batılılaşman lazım. Ama sonuna kadar da ayak diremeye çalışıyorsun. Tanzimat'ın daha az travmatik Batılılaşma tutumu bana insanî ve anlaşılır gelir. Ama onlar yine bunu derin felsefe sonucu değil gene o geçmişlerine bağlılıklarından ötürü, daha fazlasını yapamadıkları için yapıyorlar; ağır aksak gidiyorlar. Dolayısıyla II. Mahmut'un yaptıkları

önemli, Abdülhamid'i aynı programın parçası olarak sayamam. Bu noktada II. Mahmut'tan Cumhuriyet'e atlamak gerekiyor. II. Mahmut'a I. Kemal demek mümkün, ya da öbürüne III. Mahmut demek mümkün, çok benzeşirler. Üslupları da benzeşir. Tam tersine merkezî bir toplum yaratmaya çalışıyorlar. Sivil toplum denilince *decentralize* bir yapı söz konusudur. "Nasıl toplumu her noktadan iktidara bağlayabiliriz?" düşüncesi var. Osmanlı için merkezî imparatorluk devleti denir, ama bu kapitalizm öncesi bütün tarım imparatorlukları için de geçerlidir, Osmanlı inanılmaz *decentralize*'dir. *Centeralizasyon,* bir ulus devlet kavramıdır. Bu merkezîleştirme işini ilk önce yapısı uymadığı hâlde II. Mahmut, daha sonra yapısı gayet uyduğu için de Cumhuriyet gerçekleştirdi. Bu merkezîleştirmeye rağmen sivil toplum ortaya çıktıysa çıktı. Yine sivil toplumumuz olsun diye bir girişim olmadı hiçbir zaman ama kapitalist ilişkiler kurulmaya başlandı. Kapitalist ilişkiler kurulmaya başlandığında da toplumda devletten başka bir yerden de maaş alan insanlar ortaya çıkmaya başladı. Türkiye'de sivil toplumun başlangıçları bunlardır. Dolayısıyla dönem 50'lerdir. Bu da sivil toplum yaratmayan CHP'ye karşı olan DP'nin sivil toplum yaratma amacıyla ortaya çıktığı anlamına gelmez. Çünkü onun da sivil toplumdan haberi yok, o da duymamış. Batılı toplumdan şunu alarak bunu alarak uğraşa uğraşa aldığın şeyi kendi yapına monte etmeye çalışırken, taklit ettiğin şeyin parçaları ile birlikte sivil toplum da ortaya çıkmaya başladı.

S. Ö: Kemalizm, pozitivizm, aydınlanma gibi akımların eleştirisi sizin çevrenizde (yani Birikim, İletişim çevresi) en çok dile getirilen eleştirilerin başındaydı. Bilgi sosyolojisi içinde düşünürsek bu eleştiriyi getirenlerin zihinsel dünyaları toplumdan bağımsız, toplumun önünde seyreden ayrı bir çevreden mi geliyordu? Bu tavır yani toplumu, devleti yalıtarak karşımıza alarak eleştirme tarzı Kemalizm'in seçkinciliğinin ne kadar etkin olduğunu göstermiyor mu?

M. B: Toplumu yalıtalım diye bir tavrımız yok. *Birikim*'in sosyalist hareketler varken reel gücünün ötesinde Türkiye'de etkin görüldüğü dönemler var. Onlara hitap eden bir dergi. Onun için de kendi grubunu kurmak gibi bir kaygısı olmayan, sosyalistler arasında bir tartışma, 'debate' açmak isteyen bir dergi. Ama hiçbir zaman tasarımları gerçeklikle uyuşmadığı için sonunda *Birikim*'in ufak, kendi grubu diyebileceğimiz bir yapısı oluştu. Öteki gruplar arasında da çok fazla bir tartışma yaratamadı. Çok bireysel planda bazı insanlarda şüpheler uyandı. Olmasını istediğimiz, hayâl ettiğimiz bir tartışma ortamı yaratılamadı. Sonra da sosyalist hareketlilik de ortadan kalktı. Ama bu dergi birtakım düşüncelere yakınlık

duyan insanlara hitaben çıkıyor. Bir de geçmişi var, geçmişinden kazandığı kimliği var. Üç aşağı beş yukarı o kimliğin sınırlarını kollayarak yayın yapıyor. Ama alıcıları aynı adamlar değil artık. Onun için tepeden bakan bir tavrı olduğu düşünülebilir. Ama öyle de değildi. Ama resepsiyonu da umduğu gibi olmadı. Benim kendi hesabıma, *Birikim*'de veya başka yerlerde önereceğim sosyalizm büyük ölçüde Gramscien bir sosyalizmdir. Onun içinde pozitivizmde olduğu gibi kesin doğru kesin yanlış kavramlarını ele alan bir yaklaşım, kitleselleşmiş doğru, kitleselleşmiş yanlış, gideceğin yere beraber gitme, avangard politikaların tamamen dışında bir anlayış benimkisi. Onun için benim o yaklaşımlara hiçbir yakınlığım yok. Genel olarak *Birikim Dergisi*'nin de böyle bir yakınlığı yoktur bu düşüncelere.

S. Ö: Osmanlı'nın son döneminde güçlü ideolojiler vardı ve her biri ayrı ayrı kurtuluş reçeteleri yazıyordu. Bu noktada bu dönemdeki ideolojilerin ve özellikle Ziya Gökalp'in geliştirdiği Türk-İslâm tezinin Türk ideoloji sistemindeki yeri nedir? Ziya Gökalp'in oluşturduğu sistem ile Cumhuriyet'in genel ideolojisi arasındaki farklar neydi?

M. B: Gökalp'in dile getirdiği üçlü bir yapı arz eden Türk-İslâm sentezinde, iki tane doğuştan gelen özelliği dile getiriyor, bunun yanında da bir tane yapacağın faaliyeti söylüyor. Garplılaşmak o, öbürü zaten doğduğunda olduğun şey. Bu bir süreç. II. Mahmut dönemi ve Tanzimat sürecini düşündüğümüzde "Panottomanizmden hareketle reayayı özgürlük, eşitlik ve hak kavramları ile acaba bir arada tutar mıyız?" düşüncesi var. Abdülhamid'e geldiğimizde pek tutamayacağımız anlaşılmıştı. 1878'de Sırbistan ve Bulgaristan gidiyor. Elimizde Makedonya ve Arnavutluk var. Abdülhamid, İslâm düşüncesiyle elimizdeki toprakları koruyabileceğimizi düşünüyor. Abdülhamid'in muhafız alayının içeriğine bakacaksın. Kafasındaki devletin yapısını görürsün. Oranlarıyla her şey orada. En kalabalık Arnavutlar, sonra Araplar, sonra Çerkezler ve en küçük grup olarak Türk grup var. Ama, Abdülhamid düşer düşmez resmen Bosna gidiyor, zaten fiilen gitmişti. İşte o da Müslüman. Ardından da Balkan Harbi: Arnavutluk ve Makedonya gidiyor. Derken I. Dünya Harbi. Araplar da gidiyor. Tutacak Müslüman da yok ortalıkta. Müslüman denince duracak kimse kalmamış. Bir tek belki Kürtler kalmış. Otokton topluluk, otokton Kürtler. Geri kalan zaten misafir. Onlar bir yerlerden kaçarak gelmiş. Mustafa Kemal'in fiiliyatında da fikriyatında olduğu gibi reel politik bir tercihi vardır. Öyle olması teorik olarak doğru olduğu için değil, fiilî durum bu olduğu için. Onun üzerine bir tarih tezi inşa edildi. Bu da o Müslüman geçmişi mümkün olduğu kadar siliyordu. Bu arada, bugünler-

de yazdığım yazılarda da değiniyorum, ama bu konuda tam bir netleşme yok kafamda. Kemalizm'in köylülük ile ilgili bir programı var mıydı? Bir dönüştürme düşüncesi, planı oluşmuş muydu? Oluşmuşsa neydi bu? Yoksa hiç böyle bir şey yok muydu? Tamamen zamana bırakılmış bir şey miydi? Galiba öyle. Galiba ikincisi. Ama bunun dayanaklarını bulmalıyız. Dolayısıyla zaten Türklük anlamında değil de bu köylülere bir şeyi anlatmak gibi öncelikli bir derdi yok. Kentli entelijansiya yetiştireceksin, onlar da Halkevleriyle falan halkı bilinçlendirecekler. Sonra Aydınlar Ocağı'yla tekrar Türk-İslâm sentezi başlıyor. Onun başladığı ya da başlayıp belli bir olgunlaşma gösterdiği zamana kadar Türkiye'de üç tane darbe oluyor. Ve Kemalizm bir türlü tutunamıyor. Kemalist generaller de farkında bunun. Kemalizm'in tutunamamasının nedeni de, Kemalizm düşüncesinin İslâm'la bir arada yürümemesi. Orada bir de yakın dönem Avrupa tecrübesi, soğuk savaş koşullarında İspanya ve Portekiz'de uzun süreli diktatörlükler, yedi yıllık Yunanistan deneyimi ve benzeri durumlar. Bunlar da olduğu zaman ordular ve tabiî o toplumlardaki iş dünyası da o ordunun yaptığı darbeden, diktatörlüğünden mutlu. Ama ordu ve fazla borazanları kuvvetli olmayan işadamlarının yanı sıra, her üçünde de kilise ideolojik düzeyde bu rejimi legitime eden, halkın gözünde onu temize çıkaran, haklı gösteren konumunda. Ama biz burada Kemalist bir darbe yaptığımızda, cami aynı işlevi görmüyor. Hattâ muhtemelen tersine birtakım faaliyetler yapıyor. O zaman sanırım Amerikan sosyologlarının da yardımıyla silahlı kuvvetler bu ideolojiye hâkim olmanın yolunun bu olmadığını anlıyorlar. O 12 Eylül döneminde din derslerinin müfredata konulması ve Evren'in sabah akşam kalkıp din hikâyeleri anlatması (Çarşafın nereden çıktığına dair hikâyeler anlatması-Bursa'da kadınlar güzel olduğu için bu şehirde çarşaf giyilmeye başlanmış) silahlı kuvvetlerin bu din merkezli hareketinin sonuçlarıdır. Ve bu arada Türk-İslâm sentezi, Kemalizm'in gene aslında İttihat Terakki'ye dönüştüğü ve Atatürk'ün hiç haz etmediği bir Türk-İslâm anlayışı gibi bir şeyin bir parçası bu ve bu anlayış resmî bir ideoloji hâline getirildi.

S. Ö: *Peki Ziya Gökalp'i ve onun solidarizm (dayanışmacılık) felsefesini sosyalist bir dünya tasavvuru içinde nasıl düşünmeliyiz?*

M. B: Bütün faşist ideolojiler korparatisttir. Orada da öyleydi. Aslında faşizm antikapitalisttir. Çift değerli bir tavrı vardır kapitalizme karşı. Sermayelere baktığında birçok faşist ideoloji onları üstün insanlar olarak görür ve herkesten fazla mal-mülk sahibi olma bu üstün insanların hakkıdır. Bu hâlde iyi bir şeydir. Toplumda üstün insanlar her alanda üretilmelidir. Bir yandan da faşizm ideolojileri kapitalist toplumlarda ezilen küçük

burjuvaların ideolojik dünyasının bir ürünüdür. Onun için de faşizmin antikapitalist yanı da vardır. Ama böyle bir loncacılıkla, korparatizm diye toplumu telif etmeye çalışırlar. Bu fikir, milliyetçi ideoloji tarafından da kabul görür. Organik bir toplum, canlı organizma gibi tasarlanan bir toplum. Onun için de herkesin ayrı bir işlevi var ve bu işlevlerin hepsi kağıt üstünde çok saygıdeğer. Çöpçü de bir iş yapıyor, onları da söyleyeceksin. Ama arkasında ayakların baş olmamasına dikkat edeceksin. Hepsine kumanda eden baş ya da beyin var. Onun da kim olacağı belli. Geri kalanına sen kolsun yavrum, sen akciğersin evladım diyerek bir düzen kurulacak. Her türlü demokratik hareketi durduran bir yapı bu. İnsanları kişilikleri, düşünceleri ve temsil ettikleri çıkarlara göre ayrıştıran bir şey bu. Avukatlar şunları seçecek gibi. Sınırlı seçimler var. Kısacası kompartımanlara bölünmüş bir toplum. Bunların hepsi o tepedeki Duçe midir, başbuğ mudur ona bağlanacak, onun emrinde olacaktır. Bu noktada Gökalp'in de tesanütçü bir yapı oluşturması gayet normal. Avrupa'da bunun örnekleri var tabiî. Buna karşılık Marksizm ileri derecede toplumda uyuşmayan çıkarlar, çelişkiler üzerinde durur ve bu uyuşmazlığı toplumun parçalanıp daha iyi, yeni bir toplum kurulacağının garantisi sayar. Liberalizm ise parçalanmasını istemiyor, bunu engellemek için elinden geleni yapıyor. Ama en azından teorik planda böyle bir şey yoktur demiyor. Çelişkiler ve çıkar çatışmalarının olabileceğini kabul ediyor. Her zaman uyuşmayacağını, uyuşmak zorunda da olmadığını, ama o zaman da kişilerin ikna edilebileceğini dile getiriyor. Ama millî yapı içinde bu kabul edilmiyor. Milliyetçilik düşüncesinden hareketle bir milletin içinde çatışma olmaz, ancak bir milletle başka bir millet arasında çatışma mümkündür düşüncesi hâkim.

S.Ö: Bu noktada, kültür ve sanat anlamında kimlik sorunu çözülebilmiş midir?

M. B: Nasıl ideolojik planda değişik dünya görüşleri bu ideolojik ortamda kök salacak toprak gediklerini bulamadılarsa sanat akımı olarak da öyle derin bir hareketlilik olmadı. Ama sanat bireyin duyarlılığı ile sınırlı, daha bireysel bir şey. Siyasî ideoloji dendiği zaman, tamam bir düşünür olacak, ama o düşünür birileriyle bir şey yapmak üzere düşünecek onları. Onun düşünce paylaşımı sanatçıdan çok daha farklı. Sanatçı her zaman zaten biraz aykırı olmak durumunda. Dolayısıyla da sanatçı aykırı düşmekten o kadar korkmaz. Onun için sanat âleminde olanları ideolojiler âleminde olanlardan ve dünyadan biraz daha az kopuk olarak görebiliriz. Ama bu tek tük isimlerle büyük ölçüde gider. Şiirin Türkiye'de bir geleneği olduğu için muhtemelen orada Garip ve II. Yeni gibi hareketler gö-

rebiliyoruz. Şimdi bunlar dünyada olan benzer hareketlerin çok gerisinde değil. Mesela Türk Sosyalizmi'yle Alman Sosyalizmi'ni karşılaştırınca durum oldukça acıklı. Prevert ile Orhan Veli'yi karşılaştırırsak o da şair, o da şair. Yani çok fazla söylenecek bir şey yok. Yahut II. Yeni şairlerini dünyanın başka yerlerinde imajizm akımından hareketle yazan şairlerle karşılaştırdığımda "O onun eline su dökemez" diyebileceğim bir durum yok. Düzyazıda da daha Türkiye'ye özgü diyebileceğimiz –düzyazı tabii siyasî cereyanlarla daha yakından ilgili– bir yapı var. O nedenle Türkiye'deki ideolojik hareketlenmeler metne yansımıştır kimi zaman. Örneğin köy romanları... Ama buna karşılık Tanpınar (Hiçbir çevrenin adamı olmamıştır), Oğuz Atay, Yusuf Atılgan, Sevim Burak ve şimdi Orhan Pamuk var. Bunlar kendi kendini yetiştirmiş dünya sanatını bilerek sanatta gerçek anlamda bir yer bulmuş yazarlar.

S. Ö: Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek adlı kitabınızda İslâmiyet'in Türkiye'de en yaygın ideoloji olduğundan bahsediyorsunuz. Batılılaşmaya rağmen İslâmiyet'in Türkiye'de en yaygın ideoloji olmasının nedeni ne olabilir? Böyle bir toplumsal yapıda Marksist ideolojiye dayanan sosyalist bir sistemin algılanması ve uygulanması ne kadar mümkündür? Bu bağlamda, İslâmcı-sosyalist kimliğine nasıl bakıyorsunuz? Böyle bir kimlik ne kadar olası size göre?

M. B: Din günlük hayatın onsuz yaşanamayacağı bir olgu ve ahlakı doğrudan doğruya yönlendiren bir düşünce sistemi ve bir değerler skalası. Hep söylediğim bir şey vardır: Ben kendim ateistim. Türkiye'de aman bu Müslümanlık ne feci bir şey diyen bir yığın insan var. Yarın sabah uyandığımızda bütün toplum ateist olsa ben sevinemem, çünkü şu ana kadar dinî misyonlardan dolayı yapamadığı şeyleri yapmaya başlarsa Allah vermesin ortalık mezbahaya döner. 'Yap' ve 'yapma'nın ölçüleri hâlâ dinin elindedir. Bu dinin gücünden çok, bilmem kaç yıldır bu memlekette var olan seküler sistemin bir seküler etik yaratamamasının sonucudur. İnandırıcılığı yok. Saygıdeğerliği yok. Sürükleyiciliği yok vs. Onun için insanlar ilişkilerini hâlâ büyük ölçüde dinî referanslarla gerçekleştiriyor. Sonuç olarak, en yaygın ideoloji İslâm bu memlekette. Şimdi böyle bir yerde sosyalizm ne yapar? Sosyalizm için zor. Ayrıca ben şahsen solcularla İslâmcıların iyi geçinmesini, birbirlerini savunmaları gerektiğini düşünen biriyim. Ama kafamda İslâmcı sosyalizm gibi bir kavram yok. Bunun olacağına da inanmıyorum. İkisine de yazık. İkisi de bu tarz bir birliktelikle uğraşmamalı. İslâm bazı sosyalizan şeyler edinebilir. Zaten içinde bu tarz unsurların olduğu söyleniyor. Bu tartışılabilir. Pek inanmıyorum, ama olabilir. Dinler böyledir, dinler *encoorpere* ederler. Ve biraz

konjonktüreldirler. Dinler akışa göre faşizan da olabilir, sosyalizan da olabilirler. Seküler teoriler böyle değildir, içine neyi alacağı konusunda rahat davranamazlar, çünkü seküler bir teori, teorinin unsurlarıyla çalışmak zorundadır. Kendi dışındaki bir cümleyi ya da fikri teorinin içine aldığında orada sırıtır o cümle. Politik ittifak bambaşka bir şey. Yan yana yer alabilirler. Şimdi bir tür İslâmcı hükümet var, bunlar bir şeyler yapıyor. Bunların bütün yaptıklarını ayrı ayrı konuşabiliriz vakit olursa. Ama en temel, göz önünde olan şey AB'ye Türkiye'nin girebilmesi meselesi üzerine yaptıkları. Ben kendi anladığım sosyalizmde çok doğru bir karar olduğunu ve bunun gereğini yapabilmek için elinden gelenin en iyisini yapmaya çalıştıklarını görüyorum. Bir takım gereksiz çıkışlar olabilir, ama bu kötü niyet belirtisi değil kesinlikle. Bu noktada ben ancak 'bravo' diyebilirim. "Eksik olmayın, çok iyi ettiniz." diyebilirim. Bu, bir bireyle bir parti arasındaki ilişkidir. Fakat bu memlekette sosyalistler diye bir şey olacaksa ve bunlar Doğu Perinçek, İlhan Selçuk sosyalistleri olmayacaksa, yani nasyonal sosyalistler olmayacaklarsa onların da bakışı ve davranışı başka türlü olamaz. Toplumda oynadığın rol gereği bunu birlikte demokrasiye götürmektir. Sosyalistlerin içlerinden herhangi birinin "Üç güne kadar sosyalist devrim yapmalıyız, bu memleket bekleyemez artık" dediğini sanmıyorum. Daha bir demokratikleşme alanında herkes gibi sosyalistlerin de yapacağı bir sürü şey var ve bunu kimle yapabiliyorsam yaparım. İslâmcıyla yapabiliyorsam onunla yaparım. Şu anda da statüko partileri dediğimizde onların herhangi birisiyle bu konuda yan yana gelmek çok zor.

S.Ö: Türkiye'deki günlük yaşamın biçimlenmesinde politik-ideolojik söylemlerin etkisi büyük. Hayatı biçimlendirmeye yönelik politik söylemler, yine hayatın bir parçası olan dille oluşturuluyor. Bu noktada bizim kullanacağımız, hattâ yaşayacağımız kültürel dili nasıl bir model (ideoloji) çerçevesinde tanımlıyorsunuz?

M. B: Türk toplumu, özetleyerek söylersek, herhangi bir Kartezyen terbiye görmemiş bir toplum. Bir rasyonalizm süreci yok. Onun için burada insanlar konuşurken ne diyorlar, o lafı söylerken aslında ne demek istiyorlar, o lafı duyduklarında ne anlıyorlar? Bu, memleketin en karışık meselesi. İçinden çıkılamayacak bir mesele. Biri geliyor bana "Bayıldım söylediklerinize" diyor ve yorumlamaya başlıyor söylediklerimi. Ben "Acaba nereye saklansam?" diye düşünüyorum. Yorumunun bir alakası yok söylediklerimle. Herkes kendi anlayacağını anlıyor söylenenlerden. Ayrıca dil örselenmiş ve zedelenmiş bir âlet olduğu için insanların dil ile ilişkilerine tuhaf bir mesafe girmiş. Ama bu altından kalkılabilecek bir

şey de değil. Bu genel bir eğitim meselesi ve çok uzun zamanlar alacak bir şey. Eğitim derken de bu çok vahim bir durum. Çünkü Türkiye'de biz "Vah vah, çok sayıda insanımız eğitim alamamış!" demek lüksüne sahip değiliz. Çünkü ilk önce eğitim almış olanların kurtarılması gerekiyor aldıkları eğitimden. Ondan sonra eğitim alamayanları düşünmek lazım.

S.Ö: Bizim sorunumuz kendi dışımızdaki milletleri 'öteki' olarak algılamak mıdır? Bugün bir batılının bize karşı böyle bir bakışı yok mudur?

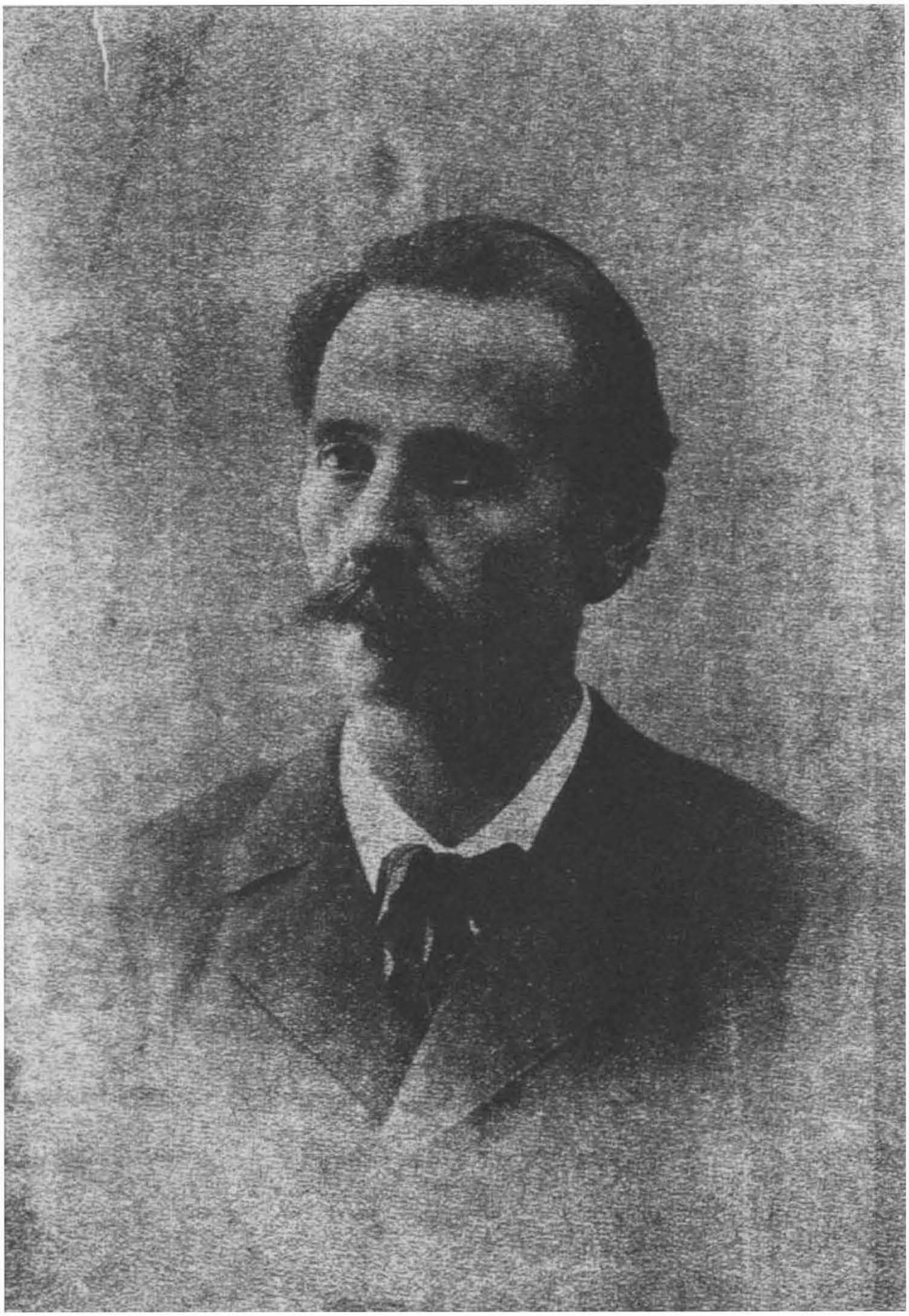
M. B: Biz bunu yapıyoruz, Batılı da bunu yapıyor. Batılılarda daha bir *deep set*, daha derine nüfuz etmiş de olabilir. Çünkü onların kendi kimliklerini koruma biçimleri bizimkine göre çok daha sağlam. Bizimki çok daha derme çatma. Yani bir İtalyan bilmem kaç kuşak önceki büyükannelerinin, büyükbabalarının "Türkler geliyor" deyince "Mamma mia" diyerek dağlara doğru kaçtıklarını unutmakta çok daha fazla güçlük çekiyor. Çünkü onların tarihinde bütün bunlar var. Karşılığı var. Biz ise "Vay be bizimkiler gitmiş, onlar da kaçmış mı?" diyoruz. O zaman bitiyor tabii bütün ideoloji. O adamın yaklaşımı ise bizim yaklaşımımıza göre çok daha derin. Örneğin, Türkiye'de bir genç adamla konuştuğun zaman, ona Tanrı'nın olmadığını örneklerle söylediğinde, onu ikna edersin; o adam da uzun zaman rahat rahat yaşar. Çünkü o vazgeçtiği kavramlarla çok derin bir ilişkisi yoktur. Ama gel de bir Katolik'i Tanrı'nın olmadığı bir dünya fikrine alıştır. Çünkü Bach dinlemiştir, Rafael'in yaptığı Meryem Ana resmine bakmıştır. Tüm kültürü kromozomlarına kadar girmiştir. Joyce gibi, Bluehl gibi reddetmiş adamlar, ama bir yandan hayatları boyunca onunla dövüşmeye devam etmişlerdir. Ama bizdekiler, örneğin din fikrini reddettikten sonra, ayağı taşa ilk takıldığında "Allahım sen beni affet" diye de söyler. Gayet de enstrümental bir ilişki vardır bizde. Avrupa'da bunun karşıtları da Avrupa kültürünün bir parçası. Onun da bir ağırlığı var. Dolayısıyla bir Avrupalı'ya "O hâlde sen şöyle şöyle değerlere inanan bir adamsın demek ki" dediğinde büyük bir ihtimalle mahcup oluyor, öyle bir insan olarak da tanımlanmak istemiyor. Kendi içinde bir çatışma hâli var. Ama Avrupa zaten hep bu. Bizde içeride bir çatışma yok, karşımızdakiyle bir çatışma hâli söz konusu.

S. Ö: Bütün bu tartışmaları bir tarafa koyduğumuzda bugün sizin gündeminizi Türkiye ve AB ilişkileri belirliyor. Neden AB bizim için bu kadar önemli hâle geldi?

M. B: Kendimizi, kendi çabamızla demokratikleştirme işini yapamadığımız için bu görevi üstlenmek Avrupa Birliği hayaletine kaldı. Türkiye'yi bugünkü hâline getiren adamlar, Türkiye'de yaşayan büyük halk çoğunluğunu mutlu edemediler. Dolayısıyla "Böyle değil de Avrupa gibi ya-

şama imkânımız olursa nasıl olur?" deyince halkın büyük çoğunluğu böyle değil de öyle olmanın daha iyi olacağını düşünüyor. Bunu düşünürken Avrupa Birliği'ne girmek somut olayının üç hafta, üç ay ya da üç yıl sonra ne getireceği hakkında çok net bir fikri yok muhtemelen. Muhtemelen oldukça çabuk ekonomik iyileşmeler bekliyor ki yanlıştır bu. Ama büsbütün sadece ekonomik iyileşme bekliyor demeye de çok fazla dilim varmıyor. Çünkü Türkiye'de konu o kadar sofistike biliniyor ki, birçok memlekette AB'nin tarafında olan bu dünyanın insanları, olur olmaz dövmüyorlar, hakaret etmiyorlar ve orada insan hakları var. Burada da olmadığının farkındalar, bunu doğrudan yaşıyorlar. Dolayısıyla AB'ye girme isteğinin sadece ekonomik değil, politik ve demokratik gerekçeleri de var. Günümüzde birtakım tekniklerle insanlara AB'de olmayı isteyip istemediklerini sorabiliyorsun. Halkın % 70'i de olumlu cevap veriyor bu soruya. Bu büyük bir ağırlık. Avrupa'nın bize göstereceği sopadan çok Türkiye'nin zaten göstermekte olduğu sopadan ötürü buradaki adam oraya gitmek istiyor. Avrupa'nın gösterdiği sopa buradan gitmek isteyen adama değil, o adamı sopalayan adama karşı kendi sopasını gösteriyor. Türkiye'yi demokrasiye doğru götüren çark ve zemberek bununla işliyor. Şimdiye kadar sadece demokrasi, insan hakları dedik. Ama mazot isteyen bir motora başka bir yakıt koymuşsun gibi o, onunla çalışmadı. Avrupa deyince başladı çalışmaya. Bunun teorisini de yapmak lazım, henüz ben yapmadım. Bunu II. Dünya Harbi sonrasındaki çok partili rejime geçişimize bağlıyorum. O tarihlerde küçük bir elitin verdiği kararlarla Türkiye yönlendiriliyordu, ama bu ikinci partinin de çıktığı 1945-46 yıllarında geçerliydi. Her ne kadar elit o kararları verdiyse de bu işe girmek, bir parti olmak isteyen bir grup da vardı ortada. Sadece Türkiye'ye hâkim olan o elit değildi demek ki. Şimdi ise Türkiye'de bu aktörler, süjeler çerçevesi çok daha genişlemiş durumda. Birkaç seneden beri bu memlekette ben bir şeyler yapmaya çalışıyorum, arkadaşlarım bir şeyler yapmaya çalışıyor; bir sürü insan bir şeyler yapmaya çalışıyoruz. Yani bunlar hiç yok da, sadece Avrupa'nın görüşmeyi kabul etmesiyle böyle bir gelişmenin ortaya çıktığını sanmıyorum. Belki o iç-dış dengesinde hâlâ dış demeye alışık olduğumuz unsurların ağırlığı biraz daha fazla. İç ve dış dinamikler diye bakmaktan özellikle kaçınıyorum. Son zamanlarda bu, ulus-devlet kavramına bağlanıyor çünkü. Belki bütün dünyaya bakmanın başka türlü kavramsal araçlarını oluşturmalıyız.

"Dilde Fikirde İşde Birlik"



İsmail Bey Gaspıralı. (1851-1914)

İSMAİL BEY GASPIRALI, TÜRKLÜK VE İSLÂM

Hakan Kırımlı*

XIX. yüzyılda âdeta dünyayı paylaşan Avrupalı "Büyük Devletler"in en önde gelenlerinden birisi de Rusya İmparatorluğu'ydu. Batı Avrupalı devletlerin çoğunun aksine deniz aşırı bir yayılmadan ziyade karadan ilerleyen Rusya Devleti üzerinde milyonlarca insanın yaşadığı muazzam arazileri hâkimiyeti altına almıştı. XIX. yüzyılın sonunda, topraklarının genişliği itibarıyla Rusya dünyanın en geniş imparatorluğunu teşkil ediyordu. Pasifik Okyanusu'ndan Baltık Denizi'ne, Kuzey Kutbu'ndan Afganistan'a kadar uzanan bu dev imparatorluğun teşkili buralarda daha önceden mevcut olan pek çok tarihî devletin ortadan kaldırılması ve buna direnen halklara boyun eğdirilmesi neticesinde gerçekleşmişti. Rusya İmparatorluğu'nun kurulduğu topraklar bu gibi bir çok Türk ve Müslüman ülkelerini ihtiva ediyordu. Rusya daha 1552'de bir zamanlar kendisini yüzyıllarca hâkimiyeti altında bulundurmuş Altın Orda'nın vârislerinden Kazan Hanlığı'nı yıkıp topraklarını ele geçirerek bir imparatorluk olma yönünde ilk adımı atmıştı. Rusya'nın Türk/Müslüman toprakları üzerindeki ilerleyişi bir kaç yıl içinde bütün İdil, yani Volga boyunu ele geçirmesiyle devam etmiş, XVI. yüzyılın ilk yarısı dolmadan dev Sibirya arazisi de buna katılmıştı. XVIII. yüz yıl içinde Kazak bozkırlarını da topraklarına katan Rusya, Altın Orda İmparatorluğu'nun son mirasçısı Kırım Hanlığı'nı 1783'te ortadan kaldırıp Kırım yarımadasını ilhak ede-

* Doç. Dr. Hakan Kırımlı, Bilkent Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü.

rek, Karadeniz'e hâkim olmak yönünde en önemli mevziye sahip olmuştu. Bunu müteakip neredeyse yüz yıla yaklaşan son derece kanlı savaşların ardından Kafkasya da, Rusya İmparatorluğu'nun eline geçti. XX. yüzyılın sonuna varılmadan Merkezî Asya'nın yani Türkistan'ın batısı bilfiil Rus egemenliği içine girmiş, Rusya İmparatorluğu Hindistan kapılarına dayanmıştı.

Bu durumda, Rusya çok büyük miktarda Müslüman tebayı barındıran bir imparatorluk mâhiyetindeydi. XIX. yüzyılın sonlarında Rusya İmparatorluğu'nda yaşayan nüfusu 20 milyonu aşkın Müslüman, genel nüfusun % 15 kadarını teşkil etmekteydi. Müslümanların ezici çoğunluğu etnik Türk unsurlarından müteşekkil olup tamamına yakını, dil itibarıyla birbirleriyle anlaşabilecek durumdaydı. Rusya İmparatorluğu dahilinde gayri-müslim Türk halkları da bulunmakla birlikte, Türk halklarının çok büyük kısmı Müslümandı. Bu bakımdan Rusya İmparatorluğu dâhilinde fiiliyatta Türk ile Müslüman kavramları âdeta özdeş durumdaydı. Halk dilinde Sovyet dönemine kadar uzanan bir süreç içinde Türk dillerinden her hangi birine "Müslümanca" adının verilmesi saf linguistik açıdan fazla anlamlı gelmese de, Rusya İmparatorluk gerçeğinin ilginç bir sosyolojik yönü olduğu şüphesizdir. Böylelikle, Rusya İmparatorluğunun "millet-i hâkimesi" olan Ortodoks Hristiyan Ruslardan sonra ikinci büyük unsuru Müslümanlar teşkil etmekteydi. Rusya denildiğinde çoğu kişinin aklına her daim vurgulanan Hristiyan Ortodoks Slav kimliği gelse de, bu durum bu imparatorluğun aynı zamanda çok büyük bir Müslüman/Türk nüfusu barındırdığı gerçeğini değiştirmemekteydi. O kadar ki, (istatistiklerin bütün tartışmalı yönlerinden sarfınazar) burada yaşayan Türk etnik unsuru Osmanlı İmparatorluğu'ndakilerden bile fazlaydı. Kısacası, her ne kadar gözden kaçsa da, Rusya İmparatorluğu'ndaki Müslüman ve/veya Türk ahali Müslüman ve Türk dünyalarının her bakımdan gayet önemli ve cesametli parçalarıydılar.

Rusya'nın gelişmesi elbette yalnızca muazzam toprak genişlemesinden ibaret değildi. Daha doğrusu bu yayılmacılık, imparatorluğun ekonomik sahadaki gelişimi sayesinde ve onun gereği ve tamamlayıcısı olarak gerçekleşmişti. Büyük ölçüde tarıma dayalı yapısıyla, Batı ülkelerine nazaran çok daha geride olmakla birlikte Rus sanayii daha XVIII. yüzyıl başlarından itibaren istikrarlı bir yükseliş içine girmiş ve bilhassa XIX. yüzyılın ikinci yarısında büyük ivme kazanmıştı. Rusya İmparatorluğu sadece devâsâ arazisi ile değil, sanayi, askerî güç, bilim ve genel devlet yapısı itibarıyla gerçek bir Büyük Avrupa Devleti vasfını taşıyordu. Bütün bunların yanısıra, XIX. yüzyılın ikinci yarısında bu dev bünye sayısız müzmin problemlerle muzdaripti. Muhtelif reformlara rağmen başta köy-

lülerin toprak meselesinin çözümsüzlüğünden, sanayileşme dönemi sancılarından, sosyal adaletsizlikten ve hantal bürokrasiden kaynaklanan çok şiddetli sosyal ve ekonomik memnuniyetsizlikler yaşıyordu. İdare sistemini ne pahasına olursa olsun muhafaza etme inancı, mutlakiyetçi Rus Ortodoks görüşü dışında hiçbir eğilime hayat hakkı tanımayan çok katı bir istibdad sistemine yol açmıştı. Bu dahi, Rusya'nın XIX. yüzyıl ortalarından itibaren sayısız ihtilâlci ve inkılâpçı hareketin beşiği olmasını önleyememişti.

Rusya'nın milyonlarla ifade edilen Türk/Müslüman halkları ise bütün bu gelişmelerin kıyısında kalmışlardı. Bütün imparatorluğa şâmil ekonomik ve sosyal adaletsizlikten paylarını fazlasıyla almışlar, buna hâkim idareden etnik ve dinî farklılıkları dolayısıyla maruz bırakıldıkları bazen son derece ağır baskıları göğüslemek zorunda kalmışlardı. Onlar hem resmen hem de fiilen ikinci sınıf teba durumundaydılar. Rusya Türklerinin yahut Müslümanlarının büyük çoğunluğu sadece istiklâllerini kaybetmekle kalmamışlar, sosyal ve ekonomik yönlerden de Ruslarla ve diğer Avrupalılarla aralarında muazzam bir uçurum meydana gelmişti. Çoktan devrini tamamlamış olan eğitim sistemleri onlara ana dillerinde okumayazma öğretmekten bile mahrumdu. Cehalet, ezilmişlik ve geri kalmışlık, dev bir imparatorluğun içinde silik paryalar gibi kalmış olan Rusya Türklerinin kaderi gibi gözüküyordu.

Kırım bu tablonun karakteristik bir örneğini teşkil ediyordu. Karadeniz'in kuzeyindeki bir tabiat cenneti olan bu yarımadanın Türk ve Müslüman yerli halkı olan Kırım Tatarları her bakımdan tam bir çöküş içindeydi. Kırım Tatarları bir zamanlar Doğu Avrupa'nın en güçlü devletlerinden biri ve Osmanlı İmparatorluğu'nun müttefiki olan Kırım Hanlığı'nın mirasçılarıydı. Ne var ki, Rusya'nın Kırım'ı ele geçirmesinden sonraki bir asırlık süre içinde Kırım Tatarları öz vatanlarında silinme noktasına geldiler. Dayanılmaz ekonomik, sosyal ve siyasî baskılar onları onbinlerce kişilik dalgalar hâlinde kendilerine en yakın hissettikleri Osmanlı Türkiyesi'ne göç etmeye mecbur etmekteydi. Perişan bir hâlde gelen Kırım Tatar muhacirleri Anadolu ve Rumeli topraklarına kendilerini zor atıyorlar, ancak burada da muazzam güçlüklerle karşılaşıyorlardı. Bir zamanların önde gelen İslâm merkezlerinden biri olan Kırım büyük bir hızla yerli halkından ayrılıyor, onlardan boşalan yerleri yabancılar dolduruyordu. Kırım'da kalan Kırım Tatarları da ümitsizlik içinde âdeta muhaceret sıralarını bekliyorlardı. Onları bir halk olarak ayakta tutacak bütün müesseseler ya çoktan yok olmuştu yahut da her geçen gün daha da çürümekteydi. Bir zamanların bilim yuvası olan, nâmı İslâm dünyasına yayılmış Kırım'ın medreselerinde ve mekteplerinde okuyan çocuklar, değil ilim

öğrenmek ana dillerinde doğru dürüst okuma yazma bile öğrenemiyorlardı. Ne kendi tarihlerinden, ne de başkalarının geçmişlerinden ve takdirlerinden haberdar değillerdi. Koca bir toplum âdeta bir topraksız köylüler ordusuna dönmüştü. Kırım Tatar şivesinde tek bir kitap dahi yayınlanmıyor, Türkçe bir gazete çıkarmak tasavvurlara bile sığmıyordu. Toplumun dertlerini dile getirecek, onları bir gaye etrafında toplayacak dernekler yahut başka teşkilatlar işitilmemişti bile. Bir zamanların şanlı halkının artık hayatın hiçbir safhasında liderliği yoktu. Çarlık rejiminin güvenini kazanarak onun lütuflarına mazhar olan küçük bir grup Kırım Tatar asilzâdesi ise halktan kopma noktasına gelmişlerdi. Kısacası, Kırım Tatarları artık çok yakın bir süre içinde ortadan kalkacak bir halk görüntüsü çizmekteydi.

Özel olarak Kırım ve genel olarak da Rusya Müslümanları yahut Türkleri bu durumdayken bir kişinin ortaya çıkışı hadiselerin gidişatını dramatik bir şekilde değiştirdi. O kişiyi, yani İsmail Bey Gaspıralı'yı, Kırım Tatarlarının, belki de genel olarak Rusya İmparatorluğu dahilindeki bütün Türklerin, 1917 öncesindeki tarihlerinin en önemli şahsiyeti olarak adlandırmak haksız olmayacaktır. Rusya İmparatorluğu'ndaki Türklerin XIX. yüzyılın sonlarında başlayan millî uyanış devrini mümkün kılan bütün diğer tarihî faktörler ve şartlar hesaba katıldıktan sonra dahi, bu süreçte Gaspıralı'nın payının çok büyük olduğunu söyleyebiliriz.

Gaspıralı bir Kırım Tatarı olmakla ve faaliyetleri de Kırım Tatar tarihinin gidişâtında tam mânâsıyla kritik bir rol oynamış olmasına rağmen, gerek gayeleri ve vizyonu gerekse tesirleri itibarıyla onu yalnızca Kırım yahut Kırım Tatar bağlamıyla sınırlandırabilmek mümkün değildir. Gerçek bir milliyetçi, kendini vakfetmiş bir aydınlanmacı, çığır açan bir yayıncı ve eğitimci olan Gaspıralı'yı sıradan bir milliyetçiden ve mahallî bir aydınlanmacıdan ayıran çok önemli vasıfları hâizdi. Genel olarak Türk dünyasında, özel olarak da Rusya İmparatorluğu hâkimiyeti altında-ki Müslüman Türk halklarının istisnasız tamamının tarihinde İsmail Bey Gaspıralı'nın doğrudan yahut dolaylı olarak hayatî bir rolü vardır. Sözünü ettiğimiz halkların millî şuurlarının ve kimliklerinin teşekkülü sürecinde temel belirleyici olan millî intelligentsiyaların ve nesillerin oluşması Gaspıralı ismiyle birinci derecede bağlıdır. Esasen onun vizyonu Türk dünyası ile de sınırlı kalmıyor, inanç itibarıyla türdeş halklara yönelik olarak İslâm âlemini de kavrıyor, hattâ ortak beşeriyet idealleri bağlamında bütün insanlığa da bir mesaj verebilme gayreti içinde oluyordu. Onun bâriz özelliklerinden birisi, yakın çevresinde gördüğü dertlere her zaman en geniş zeminlerde benzer dertlerden muzdarip benzer halklarla gönülden işbirliği gayretleriyle çözüm arayagelmesiydi.

İsmail Bey Gaspıralı, o dönemde birbirinden kategorik olarak ayrılmış gibi görünen farklı "dünyaların", yani hem Şark'ın hem Garb'ın, hem Müslümanların hem Hristiyanların, hem Türklerin hem Slavların, hem liberallerin hem sosyalistlerin, hem mutlakiyetçi monarşistlerin, hem demokratların içinde bulunmuş, onların karşılıklı tezatları kadar ortak noktalarını, güçlü yönlerini olduğu kadar zaaflarını da müşahede ve analiz edebilmişti. Gerek içinde bulunduğu toplumun durumu, gerekse şahsî konumu ona aynı anda birden çok kimliklerin ve aidiyetlerin parçası olma imkânını tanımaktaydı. Bu bakımdan, Gaspıralı'nın fikriyâtının teşekkülünde ve evriminde sıradan soydaşlarınınkinden çok farklı hayat hikâyesinin muhakkak ki belirleyici bir rolü vardır.

İsmail Bey Gaspıralı (İsmail Mirza Gasprinskiy) 20 (eski takvime göre, 8) Mart 1851'de Bahçesaray yakınlarındaki Avcıköy'de dünyaya geldi. Annesi Fatme Sultan Kantakuzova, kökleri Bizans İmparator ailesi Kantakuzenoslara kadar giden bir mirza ailesinin kızıydı. Babası Mustafa Alioğlu Gasprinskiy de, Çarlık ordusundan emekli teğmen rütbesini taşıdığı için küçük İsmail zâdegân sınıfına mensuptu. Öğrenim hayatına mahallî Müslüman mektebinde başlayan İsmail, tahsilini bir Rus okulu olan Akmescit Erkek Gimnazyumu'nda sürdürdü. Bunu müteakip, önce Voronej'deki, daha sonra da Moskova'daki Harbokulu'na kaydoldu. Özellikle Moskova'daki askerî tahsil yıllarında genç İsmail, dönemin Rus fikir hayatını ve aydınlarını yakından tanımak imkânını buldu. Burada tanıştığı Rus aydınlarına derin saygı duymakla birlikte, o yılların Moskova'sının anti-Türk karakterdeki Pan-Slavist atmosferi onda aksi tesir doğurdu. O yıllarda devam etmekte olan Girit isyanında Rum âsîlere karşı mücadele eden Osmanlı askerlerine katılmak arzusuyla yakın arkadaşı Mustafa Mirza Davidoviç ile birlikte gizlice Türkiye'ye geçmeye teşebbüs ettiyse de, Odesa'dayken yakalandı. Çarlık Rusyası'ndaki askerî talebelik kariyeri bu şekilde sona eren Gaspıralı, 1868'de Bahçesaray'a dönerek, buradaki ünlü Zincirli Medrese'de Rusça muallimliğine başladı. Bu arada kendisini yoğun bir şekilde Rus edebî ve felsefî eserlerini okumaya verdi. Okuyup ilgilendiği kitaplar arasında Rus batıcılarının (*zapadnik*ler) ve popülistlerinin (*narodnik*ler), bu meyanda Dmitriy Pisaryov ve Nikolay Çernışevskiy'nin eserleri önemli bir yer tutmaktaydı. 1872'de Kırım'dan ayrılan Gaspıralı İstanbul, Viyana, Münih ve Stuttgart üzerinden Paris'e gitti. Paris'de geçirdiği iki yıl içinde ünlü Rus yazarı İvan Turgenyev'e asistanlık yapmak da dahil çeşitli işlerle hayatını kazandı. 1874'de öteden beri içinde yatan Osmanlı zâbiti olma arzusuyla İstanbul'a geldi. Ancak burada geçirdiği bir yıla yakın süre içinde müracaatına olumlu karşılık alamadı ve tekrar Kırım'a döndü.

1878'de Bahçesaray Belediye Başkan Yardımcısı seçilen İsmail Bey, ertesi yıl Belediye Başkanlığı'na getirildi ve 1884 yılına kadar bu görevde kaldı. Gaspıralı'nın gerek Kırım'da, gerekse çeşitli dış ülkelerde geçirdiği yıllar ona büyük çoğunluğu kabuğuna çekilmiş bir hâlde yaşayan diğer Kırım Tatarlarından çok farklı tecrübeler kazandırmıştı. Mevcut problemleri yakından müşahede ettiğinden, yabancı hâkimiyeti altında yaşayan soydaş ve dindaşlarını uyandırmak, onların seslerini duyurmak arzusuyla yayın yoluyla faaliyete geçmek istedi. İlk teşebbüs olarak, Akmescit'de çıkan Rusça *Tavrida* gazetesinde "Rusya Müslümanlığı" (*Russkoe musulmanstvo*) başlıklı sonradan risale olarak da yayınlanan bir dizi yazı yazdı. Burada, Rusya ile onun Müslüman tebaası arasındaki ilişkilere değinerek, bu kadar çok sayıda Müslümanı içinde bulunduran Rusya'nın bir Ortodoks Hristiyan devleti olduğu kadar aynı zamanda bir Müslüman devleti sayılmasının da doğru olacağını savundu. Ona göre, imparatorluğun bu iki ana unsuru birbirini daha iyi tanımalı ve Ruslar çağa uygun bir maarif sisteminden ve bilimden mahrum bir hâlde bulunan Müslümanların buna kavuşmasına engel olmamalıydı.

Gaspıralı'nın bu ilk eseri özellikle Rus hükûmetine ve çevrelerine hitaben yazılmıştı. O, Kırım'dakiler de dahil umum Rusya Müslümanlarının, millî bir uyanışa geçmedikleri takdirde eriyip gitme tehlikesine maruz bulunduğunu ve bunun ancak Rusya hükûmeti karşıya alınmadığı takdirde gerçekleşebileceğini düşünüyordu. Müslümanlar üzerindeki Rusya hâkimiyeti bu insanların içinde bulundukları geri kalmışlık ve ezilmişlik şartları altında değiştirilmesi mümkün olmayan bir vakıa idi. Zamansız ve maceracı hareketler ise Gaspıralı'ya göre ancak felâketle sonuçlanabilirdi. Öncelikle Rusya dahilindeki milyonlarca Müslüman cehalet ve ekonomik çöküş durumundan kurtulmalı, tecrid olunmuş cemaatlerden birleşmiş, modern bir millet hâline dönüşmeliydiler. Hepsi Müslüman oldukları için İslâm'ın özünde mevcut olan temel dinî uhuvvet olgusu bunları birleşmeye sevk ettiği gibi, büyük çoğunluğu itibarıyla da (az-çok farklı lehçelerde de olsa) aynı dili, yani Türk dilini konuşan halklar olduklarından etno-dinî esaslarda yekpare bir millet hâlinde bütünleşmeleri gerekliydi. Tek tek ele alındığında mevcut meselelerle başa çıkabilmelerine ihtimal verilemeyen bu Müslüman-Türk halkları, birleşip bütünleştikleri takdirde büyük bir potansiyel meydana getirebilirlerdi. Bütün bunların ön şartı ise, Rusya İmparatorluğu'nda yaşayan Türk-Müslüman toplumların geri kalmışlık ve cehalet zincirlerini kırmalarını sağlayacak ve birbirlerine yakınlaşıp bütünleşmelerini mümkün kılacak tarzda çağın ihtiyaçlarına uygun bir maarif sisteminin ihdasıydı. Bu sistem Türkçe eğitim vermeli ve Gaspıralı'nın tasavvurundaki millî bütünleşmenin alt-

yapısını hazırlayacak ortak bir Türk edebî dilinin teşekkülüne vasıta olmalıydı. Bunun yanısıra, oluşacak millî bir Türk basını da bu toplumların birbirlerinden haberdar olmalarında ve kaynaşmalarında hayatî bir rol oynayacaktı. Ancak, bütün bu safhalarda Rus hükûmetinin gazabını celbedecek tavırlardan uzak durmalı, Batı bilimini Ruslar vasıtasıyla alabilmek için gayret sarfedilmeli ve umum Rusya gelişmelerinden uzak kalınmamalıydı.

Bu noktada, ilk olarak modern bir millet hâline dönüştürülmesi söz konusu olan Müslüman halk(lar)ın tarifi ve kimliği meselesi ortaya çıkıyordu. Gaspıralı'nın kendisi bir Kırım Tatarıydı. Bir Kırım Tatarı genel olarak Kırım'ın Türk dili konuşan Müslüman sâkinlerinden biri olarak anlaşılıyor ve bu tarif Kırım Hanlığı'nın tarihî hatırasına yönelik muğlak bir atıfı da ihtiva ediyordu. Kırım'daki bu halkın o devirde öz tanımı (*self-identification*) her şeyden önce ve aslî olarak din esasına dayanmakta ve popüler mensubiyet duygusu da bu nosyonla ifadesini bulmaktaydı. Bütün diğer kollektif özellik ve sıfatlar dinî vasfın altında veya onun tarafından belirlenmekteydi. XIX. yüzyıl boyunca, halkın (hattâ Rus memurlarının) konuşulan kollektif Türk dilini tanımlamak için "Müslüman dili" yahut "Müslümanca" tabirlerini kullanmalarıyla sıkça karşılaşılabilmekteydi. Ayrıca, İslâmî kaynaklardan gelmediği açıkça belli olan çeşitli gelenek ve âdetler dahi sırf Kırım Müslümanlarına ait olduklarından dolayı "İslâmî" olarak kabul ediliyordu. Yerleşik anlayışa göre, ancak bir Müslüman "Tatar" olabilirdi. Her hangi bir kişi Müslüman olmaktan ayrıldığı, bir başka dine geçtiği andan itibaren onun "Tatar" olarak sayılması da sona ererdi. Diğer bir ifadeyle, "Müslüman" ve "Tatar" tabir ve kavramları ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmişti. Bu sebeptendir ki, Kırım'ın Müslüman halkıyla dil, kültür ve gelenek dahil hemen her şeyleri aynı olduğu hâlde Kırım'ın Türk dilli yerli halklarından Musevî Karaimler ve Kırımçaklarla, Ortodoks Hristiyan (kendilerine "Rum Tatarlar"da denilen) Urumlar asla "Tatar" kavramı içine dahil edilmezlerdi. Kırım'ın Müslüman Türk ahalisinin tamamının da kendilerini mutlaka ve her zaman "Tatar" ortak tanımı ile tanımladıkları söylenemez. Tartışmasız İslamî üst tanımın altında, kabile veya bölge mensubiyetleri belirleyici olabilmekteydi. Nihâyet, hatırlamak gerekir ki, tarihî kökleri itibarıyla Kırım'ın Müslüman Türk halkının eski hükümdarlık hanedanının geçmişine atıfla "Tatar" adıyla anılması da bu halkın kendisinden ziyade Slavların ve Osmanlıların işiydi. Cengiz Han devrinden itibaren doğudan gelen veya geldiğine inanılan Türkçe konuşan pek çok Müslüman halk yabancılar tarafından "Tatar" adıyla tesmiye edilegelmişlerdi. Nitekim, aynı esas üzerinde Volga "Tatarları", Transkafkasya "Ta-

tarları" hattâ Özbek "Tatarları" ve Türkmen "Tatarları" gibi etnik tariflere o dönemlerde sıkça, hem de resmî olarak, rast gelinmekteydi.

İşte, Gaspıralı'nın modern bir millet hâline dönüştürmeyi kendine emel edindiği halk genel mânâda Müslüman Türkler veya en azından başlangıçta, Rusya İmparatorluğu sınırları içinde yaşamakta olan Müslüman Türklerdi. Bu geniş bütünlük içinde, Gaspıralı hiçbir zaman kendi halkı olan Kırım Tatarlarını ayrı tutmamakta ve mahallî meselelerin münakaşası hariç kesinlikle Kırımlıları bütünden ayrı olarak ele almamaktaydı. "Biz" zamirini her zaman Rusya İmparatorluğu'ndaki Müslüman Türklerin bütünü içine alan bir mânâda kullanırdı. Günün siyasî havasının uygunluğu ölçüsüne bağlı olarak, hepsi aynı mânâda olmak üzere "Türk-Tatar halkları", "Müslümanlar", "Tatarlar" ve seyrek olarak da "Türkler" tabirlerini "millet"ini tanımlamak üzere kullanmaktaydı. 1905'den sonra ise çoğunlukla "Türkler" veya bazen de "Türk-Müslümanlar" tabirlerini kullanmaya başladı. Esasen 1905 sonrasında Gaspı-ralı'nın genel olarak Türk birliği meselesini ele alış tarzında belirli bir değişiklik göze çarpar. Buna siyasî şartlardaki âşikâr değişikler kadar biz-zat Gaspıralı'nın kendi yorumlarının geçirdiği evrim de yol açmıştır. Ke-sinlikle değişmeden kalan onun kanunî yollara sıkı sıkıya bağlılığı, in-kılâpçı maceracılığa karşı çıkışı ve faaliyetlerini kültür ve maarif platformları üzerinde teksif etmekte gösterdiği kararlılıktı. Bu meyanda, özellikle 1905 öncesinde, meselenin siyasî yönlerini işe karıştırmamaya büyük dikkat sarf etmekteydi.

Bununla birlikte, 1905 İnkılâbı'nın getirdiği ifade hürriyeti ortamında evvelce üstü örtülü olarak izah ettiği, ancak onun için hayatının her döneminde geçerli olan Türklük kavramlarını gayet vazıh bir şekilde ortaya koyabilecekti:

Til, lisan itibarıyla Şarkî Sibirya'nın Yakutları, Sibirya Türkleri, Baraba, Kazak, Kırgız, Karakalpak, Başkurt, Nogay, Kazanlı, Kırımlı, Kumuk, Uygur, Özbek, Tarançı, Sart, Azerbaycan ve Osmanlı nâmları ile maruf taifeler, uruğlar hep Türk tili ile söyleşirler, hep Türktürler.

Rusya'ya tâbi bulunan Türklere 'Tatar' lâkabı verilmiş ise de bu bir isnaddır, hatadır... Rusların 'Tatar' ve Buharalıların 'Nogay' tesmiye ettikleri halklar hakikat-i hâlde Türktür.[1]

Karakteristik ihtiyatlılık çizgisine bağlı kalarak, Gaspıralı siyasî temelde muhtemel bir Türk birliğini formüle etmekten daima kaçınmıştır. Ona göre, genel olarak Türklerin mevcut iç ve dış şartları altında böyle bir meselenin ortaya konulması tamamen gündem dışı, mânâsız ve son

[1] [İsmail Gaspıralı], "Yine Lisan Bahsi", *Tercüman*, 21 Kasım 1905.

derece tehlikeliydi. Onun esas kaygısı münhasıran böyle bir birliğin sosyo-kültürel altyapısını hazırlayabilmekten ibaretti. Hayatının son yıllarında İstanbul'daki Türk Ocaklarının Reisi Hamdullah Subhi'ye (Tanrıöver) özel olarak bu hususdaki kanaatlerini şöyle ifade etmişti: "Bazı düşünceler vardır ki o bize yasaktır. Onları bizden sonra gelecek nesillere bırakalım, biz manevî birliği kuralım, dilleri birleştirelim. Siyasî birliği başkaları düşünsün."

Gaspıralı'nın fikirlerini tedricî ve ihtiyatlı bir şekilde de olsa ortaya koyabileceği Türkçe bir yayın organını ihdas edebilmesi kolay olmamıştır. 1879'da, Bahçesaray'da *Faydalı Eglence* adında Tatarca (yani Türkçe) bir dergi çıkartmak için yaptığı resmî müracaatının sonuçsuz kalması üzerine, 1882'de Tiflis'de her birini değişik adlarla bastırdığı bir dizi varaklar neşretti. Söz konusu varaklar fiilen süreli yayın mâhiyetinde olmakla birlikte, resmî müsaade yokluğu dolayısıyla teoride münferit yayınlar şeklinde basılmıştı. Gaspıralı'nın ilk Türkçe yayınları olan bu varakların ilki *Tonğuç* onun hayatının geri kalan kısmında savunacağı fikir ve tezlerin âdeta bir özeti mâhiyetindedir. Burada, Rusya'daki Müslümanların esas itibarıyla aynı etnik kökene mensup ve aynı dili konuşan Türkler olduğu vurgulanmakta, onların en mühim meselelerinin içinde bulundukları geri kalmışlık ve cehalet karanlığından çıkarak öncelikle eğitim yoluyla zamanın medenî milletleri seviyesine erişmek olduğu kaydedilmekteydi.

Gaspıralı bu arada, tasavvurundaki gazetenin yayını için gereken resmî müsaadeyi alma çabalarını sürdürdüğü gibi, Volga boyundaki Müslümanlar arasında da dolaşarak henüz yayın müsaadesini almadığı gazetesine aboneler bulmaya çalışmaktaydı. Nihâyet, 1883'de bütün muhteviyatının Rusça'sının da birlikte yayınlanması şartıyla Tatarca (yani Türkçe) bir gazete neşri müsaadesini elde edebildi. İlk nüshası 22 Nisan 1883'de Bahçesaray'da basılan *Tercüman* adındaki bu gazete haftada bir gün yayınlanıyordu (Ekim 1903'den itibaren haftada iki gün çıkmaya başlayan *Tercüman*, 1912'den sonra günlük oldu). *Tercüman*'ın dili esasen sade bir Osmanlı Türkçesi olup, zaman zaman Kırım Tatar veya diğer Türk lehçelerinden kelime ve sözlerle takviye edilmekteydi. *Tercüman*, Kırım'da yayınlanan ilk Türkçe gazete olduğu gibi, umum Rusya Müslümanları arasında Türk dilindeki ancak üçüncü gazeteydi. Diğerlerinin (Taşkent'de yayınlanan resmî *Türkistan Vilâyeti'niñ Gazeti* hariç tutulursa) kısa sürede kapanmalarıyla uzun süre *Tercüman*, Rusya İmparatorluğu dahilindeki yegâne Türk ve Müslüman gazetesi olarak kalacaktı. *Tercüman*'ı ve gerekli olacağını düşündüğü diğer yayınları basabilmek için Gaspıralı, Bahçesaray'da Arap harfleriyle bir de matbaa kurmuştu ki,

bu Kırım'daki ilk Müslüman matbaasıydı. *Tercüman*, Kırım Tatarları arasındaki ilk basın organı olduğu için özellikle başlangıçta Gaspıralı gazetenin bilfiil her safhasını şahsen ve en yakın aile fertlerinin yardımıyla yürütmeye mecbur kaldı.

Gaspıralı, idealinde yatan umum Rusya Türkleri arasındaki radikal ve büyük çaplı bir maarif reformunun altyapısının hazırlanması ve desteklenebilmesi için *Tercüman*'ı aslî vasıtası olarak görmekteydi. Aynı şekilde, bizâtihi gazete olgusunun benimsenebilmesi ve okunabilmesi için de bu tür köklü bir eğitim hamlesi yoluyla Rusya Türkleri ve bu meyanda Kırım Tatarları içinde gerçek mânâda bir millî aydınlar zümresinin oluşabilmesi şarttı. Ana dilinde, yani Türkçe okuma-yazma öğretebilmekten, en temel fen bilgilerini verebilmekten ve her türlü zarurî donanım ve organizasyondan mahrum bir şekilde varlığını sürdüregelen çürümüş eski usûl mektep ve medrese sisteminin ise bunu temin edebilmesi imkân haricindeydi.

Gaspıralı maarif reformunun ilk tecrübesini 1884'de Bahçesaray'ın Kaytaz Ağa mahallesinde açtığı mekteple yaptı. Bu uygulamanın başka bir örneği bulunmadığı için, mâlî kaynağın bulunması, muallimin yetiştirilmesi, programın hazırlanması, araç ve gereçlerin temini ve hattâ derste okutulacak malzemenin basılması hususlarını bizzat Gaspıralı üstlendi. Gaspıralı'nın, bu teşebbüsünü başlangıçta şüphe ile karşılayan Bahçesaray halkına yeni mektebi benimsetebilmek için ortaya attığı hedeflerinden birisi burada "kırk günde Türkçe okuma-yazma öğretileceği" idi. Nitekim, gerçekten de tam kırk gün sonra eşrafın ve halkın hazır bulunduğu açık bir imtihanla talebelerin bunu başardığını gösterdi. Gaspıralı, kurduğu mektebinde o zamana kadar kullanılan ve çok vakit aldığı gibi, başarı oranı da düşük olan eski usûlün yerine, önce harflerin ve bunların tekabül ettikleri seslerin tanıtıldığı, bilâhare de bunların gerçek kelimeler içinde okunuş ve yazılışlarının öğretildiği yeni bir metodu (usûl-i savtiyye) uygulamaktaydı. Gaspıralı'nın bu tecrübe mektebindeki yeniliği okuma-yazma öğretiminde daha kolay ve pratik bir usûlün uygulanmasından çok öteye gitmekteydi. Esasen, onun ilk denemesini yaptığı ve ileride çok daha geliştireceği maarif sistemi Rusya İmparatorluğu dahilindeki Müslüman mekteplerinde gerçek bir inkılâp mâhiyetini taşıyordu. Bir bütün olarak ele alındığında onun Rusya Müslümanları arasında ortaya attığı bu yeni maarif sistemi, kendi kullandığı tabirle "Usûl-i Cedîd" olarak çok yaygın bir kullanıma erişmiş ve bir devre damgasını vurmuştur. Bu tabirden yola çıkarak, 1917'ye kadarki dönemde Rusya İmparatorluğu'nda esasen bu sistemden yetişen millî-reformist kadrolar da genel olarak "Cedidçiler" olarak adlandırılacaklardır.

Gaspıralı'ya göre, eğitim sistemi her şeyden önce ana dilin (yani Türkçenin) öğretimine hizmet etmeli ve dinî bilgilerin yanısıra dünyevî bilgileri de mutlaka ihtiva etmeliydi. Usûl-i Cedîd'de öğretim zamanları ve talebe sayıları kesin olarak sınırlanmıştı. İlk dereceli mekteplerde öğretim süresi iki yılı geçmeyecek, bir muallim 30 veya 40'dan fazla talebeye aynı anda ders vermeyecek ve mektebe kayıtlar da düzene bağlanacaktı. Bir ders günü içinde süresi 45'er dakikayı aşmayan en fazla beş ders okutulacak ve haftada altı mektep günü olacaktı. Talebenin yorulup bıkmaması için ders aralarına teneffüsler konulmuş ve değişik derslerin birbirini takip etmesi öngörülmüştü. Bedenî cezalar da tamamıyla uygulamadan kaldırılmaktaydı. İmtihanın bulunmadığı eski sistemin aksine, Usûl-i Cedîd her hafta ve dönem sonlarında bütün derslerden imtihanlar ihdas etmekte ve mezuniyeti bu imtihanlarda başarılı olunması şartına bağlamaktaydı. Yeni sistemde dershanelerin mekânının ve havasının temizliğine ve ferahlığına özel bir önem veriliyor, o zamana kadar sadece Rus okullarında görülen sıralar, karatahta, kitaplık ve diğer öğretim araçları mekteplere sokuluyordu. Müfredatta da büyük değişiklikler vardı. İlk basamakta Türkçe okuma-yazma öğretiminin yanısıra, temel aritmetik, hat, Kur'an okuma ve İslâm'ın esaslarını öğretmeye yönelik dersler yer almakta, buna bir üst basamakta genel coğrafya ve tarih, İslâm ve memleket tarihi hakkında giriş bilgileri ve tabiat bilgisi dersleri de ilâve olunmaktaydı. Büyük çoğunluğu ilk defa verilen bu tür dersler için mevcut her hangi bir ders kitabı bulunmadığından Usûl-i Cedîd mekteplerinde kullanılacak temel ders kitabını da *Hocâ-i Sıbyân* adıyla bizzat Gaspıralı kaleme alarak kendi matbaasında bastı (ilk baskısı 1884'de yapılmıştı).

Usûl-i Cedîd'in kabul görmesi ve yerleşmesi büyük engellerle karşılaştı. Öncelikle bunun halk tarafından benimsenmesi ve talep konusu olması gerekiyordu. Halbuki daha ilk baştan eski usûle bağlı olan mollalar ve mutaassıp çevreler şiddetle buna karşı koydular ve Usûl-i Cedîd'i halk arasında savunmak cesaret isteyen bir iş hâline geldi. Dahası, gayet sınırlı imkân ve ihtiyaçlara sahip eski usûl mekteplerin aksine, bir hayli masrafı gerektiren bu gibi yeni mekteplerin açılabilmesi ya mahallî halkın daimî maddî katkısına ya da Müslüman zenginlerin desteğine bağlıydı. Hâlbuki, XIX. asrın sonlarında özel olarak Kırım Tatarlarının ve genel olarak Rusya Müslümanlarının ekonomik ve sosyal yapıları göz önüne alındığında, bu tür beklentiler için iyimser olabilmek hiç de kolay değildi. Halk arasında bu tür sosyal-eğitim teşebbüslerine katkıda bulunma alışkanlığı da yok gibiydi. Diğer taraftan, Usûl-i Cedîd'e göre hazırlanmış muallimler olmadıktan başka, böyle muallimleri yetiştirecek bir muallim mektebi de tabiî ki söz konusu değildi. Bu son probleme

karşı Gaspıralı'nın bulduğu çare, ilgilenen muallim adaylarını Bahçesaray'a çağırarak onları ücretsiz olarak uygulamalı bir şekilde eğitmek ve onlardan memleketlerine döndüklerinde en az üç kişiyi muallim olarak yetiştirmeleri sözünü almaktı.

Usûl-i Cedîd'in yerleşebilmesi hususunda Gaspıralı 1880'ler boyunca büyük güçlüklere katlanmak ve sabırla gayret göstermek zorunda kaldı. Bu arada, devamlı olarak Rusya İmparatorluğu dahilinde Müslümanların toplu olarak yaşadıkları yerlere sık sık ziyaretlerde bulunarak Usûl-i Cedîd'i tanıtma ve benimsetme uğraşını sürdürdü. Yavaş yavaş pek çok Türk bölgesinde okunmaya başlanan *Tercüman* ise onun önemli propaganda araçlarından birisini teşkil ediyordu. İlk Usûl-i Cedîd mektebinin açılışının üzerinden on yıl geçmeden Gaspıralı'nın çeşitli Türk bölgelerinde kaydadeğer sayıda destekçileri ortaya çıktı. Bunlar arasında aydın fikirli mollalar, muallimler, esnaf ve belki de en önemlisi Müslüman zenginler yer almaktaydı. Özellikle İdilboyu Tatarlarından zengin tüccarların (Hüseyinovlar, Apanaylar, Akçuralar ve diğerleri gibi) ve Kafkasyalı Müslüman petrol milyonerlerinin (Tağızade gibi) kazanılması Usûl-i Cedîd mekteplerinin hızla yayılmasında büyük rol oynadı. Bunların açtığı ve finanse ettiği mekteplerle Usûl-i Cedîd özellikle İdilboyu'nda, Kafkasya'da ve Kırım'da köylere kadar yayıldı (Çok daha muhafazakâr yapıdaki Türkistan'da Usûl-i Cedîd'in benimsenebilmesi için ise çeyrek asır geçmesi gerekti). 1895'de bütün Rusya İmparatorluğu dahilindeki Usûl-i Cedîd mekteplerinin sayısı yüzü geçerken, 1914 yılında bu sayı yaklaşık 5.000'i bulacaktı. Gaspıralı Müslüman Türk kızlarının eğitiminde de öncülük yaptı. İlk Usûl-i Cedîd kız mektebini ablası Pembe Hanım Bolatukova'ya 1893'de Bahçesaray'da açtırttı. Bu örnek diğer bölgelerde de kısa süre içinde uygulandı. Gaspıralı, medreseleri de Usûl-i Cedîd'in üst dereceli eğitim kurumları hâline dönüştürecek şekilde ıslah etmeyi planlamakta ve bunun programlarını hazırlamış bulunmaktaydı. Ancak, medreselere kesin olarak hâkim bulunan mutaassıp çevrelerin şiddetli tepkisi ve muhtemelen Gaspıralı'nın diğer çalışmalarına öncelik vermek mecburiyetinde kalması, onun bu hususdaki başarısının mekteplere göre daha sınırlı kalmasına yol açtı.

Yayına başlamasını müteakip ilk yirmi yıl içinde *Tercüman* bütün Türk dünyası çapında o zamana (hattâ günümüze) kadar hiçbir diğer gazeteyle kıyaslanamayacak bir yaygınlık ve etkiye ulaştı. Gaspıralı'nın meşhur ifadesiyle, *Tercüman*, "Dersaadet'in hamal ve kayıkçılarına, Çin dahilinde bulunan Türk devecilerine ve çobanlarına gazeteyi tanıtmıştır. Kazan'da, Sibirya'da olduğu gibi Tebriz'de ve Horasan'da da Bahçesaray dilini öğrenmeye meyil doğurmuştur" Gerçekten de, sınırlı tirajına

rağmen *Tercüman*, Rusya İmparatorluğu'nun Müslümanlarla meskûn bütün bölgelerine yayıldığı gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda, İran'da, Balkan ülkelerinde ve hattâ Türkçe okuyabilenlerin bulunduğu diğer İslâm memleketlerinde münevverler tarafından daimî olarak okunmaktaydı. Rusya İmparatorluğu'nda yaşayan Müslümanlar arasında bilhassa Usûl-i Cedîd'in yaygınlaşmasıyla teşekkül eden reformist millî aydınlar zümresi için *Tercüman* adeta bir bayrak oldu. Gaspıralı'nın *Tercüman* vasıtasıyla empoze etmeye çalıştığı bütün Rusya Müslüman Türklerini içine alacak ve birleştirecek etno-dinî esaslara dayalı yekpare bir Türk kimliği (ki özellikle 1905 öncesinde bu açık bir şekilde telâffuz edilemiyordu) fikri aydınlar arasında büyük ölçüde kabul görmeye başlamıştı.

Bütün bu gelişmeler olurken, Gaspıralı temsil ettiği fikirlerin ve faaliyetlerin karşısındaki güçlerle devamlı olarak uğraşmak zorundaydı. Müslüman cemaat içinde mutaassıp çevreler Gaspıralı'yı halkı dinden uzaklaştırmaya ve kâfirleştirmeye çalışmakla suçlarken, cemaat dışında hükûmet çevrelerinde yer alan pek çok nüfuzlu Rus da onu, Pan-İslâmizm ve Pan-Türkizm'i gerçekleştirip Rus İmparatorluğu'nu bölmeye teşebbüs etmekle itham ediyorlardı. "Ruslaştırma"nın resmî devlet politikası olarak kabul edildiği ve imparatorluk idaresinde bilhassa gayri-Ruslara karşı en reaksiyoner uygulamaların yapıldığı bu dönemde, Müslüman tebaayı etnik ve dinî temellerde ortak bir edebî dil ve kimlik etrafında birleştirmeyi ve uyuyan dağınık cemaatlerden modernleşme yolunda yekpare bir millet teşkil etmeyi amaçlayan bu tür teşebbüslerin Rus hükûmetinde endişe doğurmaması da mümkün değildi. Kaldı ki, 1880'li ve 1890'lı yıllarda bizzat Rusya hükûmetinin de maddî ve manevî desteğiyle, Rusya Türkleri arasında mümkün olabildiği kadar farklı edebî diller ve kimlikler ortaya çıkarıp, bunlar arasında da eğitim yoluyla tedricen Hristiyanlığın benimsetilmesi yönünde tasavvur ve uygulamalar (İlminskiy ve Ostroumov'un projeleri) mevcutken, Gaspıralı'nın ideal edindiği hedeflerin hoş görülmesi beklenemezdi. Bunlara karşı Gaspıralı son derece ihtiyatlı bir tavır almaktaydı. Onun karakteristik özelliklerinden birisi de gerek yazılarında kullandığı ifadelerin, gerekse icraat tarzının fevkalâde titizlikle seçilmiş olmasıdır. Zaten bundan dolayı ciltler dolduracak miktardaki yazılarına rağmen hiçbir zaman programını kesin bir bütün hâlinde ortaya koymamış, her yeni dönemin şartlarına ve önceliklere göre belirli hususlar üzerinde durarak, geri kalanlar için imâlardan öteye gitmemeyi tercih etmiştir. Bir taraftan mutaassıp mollalara amacının İslâmiyet'i zayıflatmak değil, tam aksine güçlendirmek olduğunu anlatmaya çalışırken, Rus hükûmetine de daima Müslüman tebaanın uyanarak modernleşmesinden Rusya'nın zarar yerine fayda göreceği mesajını vermeye çalış-

mıştır. Faaliyetleri ve amaçları hakkında en fazla endişenin duyulduğu ve Rusya'da şiddetli reaksiyoner idare tarzının hâkim olduğu devirler de dahil, *Tercüman*'ın çıkışından Gaspıralı'nın ölümüne kadarki 31 yılı aşkın yayın döneminde tek bir kere olsun kapatılmamış, hattâ sıkı kontrole rağmen sansürde bir tek kelimesinin dahi çıkarılmamış olması emsali görülmemiş bir vak'a olduğu kadar, Gaspıralı'nın ihtiyatlı ifade tarzının ve taktik kabiliyetinin başarısı hakkında önemli bir delil teşkil eder.

1905'in ilk aylarında Rusya'nın pek çok yerinde patlak veren ihtilâlci karışıklıklar Mart ayında Çar'ı istişârî mâhiyette bir meclis açılmasını vaad etmeye mecbur etti. Bu sınırlı taviz kimseyi tatmin etmese de, otorite boşluğundan doğan geçici serbestlik ortamı o ana kadar baskı altında tutulmuş bütün siyasî, sosyal, millî ve dinî güçlerin bir anda su yüzüne çıkmasına ve bunların yeni kurulacak düzende kendi haklarını koruyabilmek için açık aktif faaliyetlerine sahne oldu. Bu ortamda harekete geçenler arasında "Cedidçi" Müslüman Türk aydınları da vardı. Sibiryalı Tatar Abdürreşid İbrahim, İdil boyu Tatarlarından Yusuf Akçura, Azerbaycanlı Ali Merdan Bey Topçubaşı gibi aydınlarla işbirliği içinde, Gaspıralı, yeni ortamdan istifade ederek Müslümanları gerek ayrı ayrı yaşadıkları bölgelerde, gerekse birleşik olarak teşkilatlandırmak ve taleplerini ortaya koymak üzere yoğun bir çalışmaya girişti.

Kırım dahilinde Gaspıralı'nın başını çektiği ve genç Kırım Tatar aydınlarının da aktif olarak katıldığı çalışmalar ve toplantılar sonucunda Nisan 1905'te Kırım Müslümanları adına Rusya Hükûmeti'ne bir müracaat metni hazırlandı. Hemen tamamen Gaspıralı'nın fikirlerini yansıtan bu müracaatnâmede Müslümanlara Ruslarla eşit haklar ve hürriyetler verilmesi, Kırım Müftüsü'nün Kırım Müslümanları tarafından seçimle belirlenmesi, Kırım'daki vakıf topraklarının idaresinin Müslümanlara bırakılması, topraksız Kırım Tatar köylülerine toprak verilmesi gibi talepler yer alıyordu. Müracaatname Ağustos ayında Gaspıralı'nın başkanlığında bir Kırım heyeti tarafından St. Petersburg'a götürülerek hükûmet yetkililerine sunuldu.

Diğer taraftan, bütün Rusya Müslümanlarının temsilcilerinin bir araya getirileceği genel bir kongre çalışması da sürdürülmekteydi. Bu hususta resmî izin alınamaması üzerine, 28 Ağustos 1905'te Nijniy Novgorod'da Oka nehri üzerinde bir vapur gezintisi görüntüsü altında toplanan İdil-Ural, Kafkasya ve Kırım'dan gelmiş temsilciler "Birinci Bütün-Rusya Müslümanları Kongresi"ni meydana getirdiler. Gaspıralı'nın başkanlığa seçildiği bu Kongre, Rusya Müslümanlarının özellikle siyasî ve kültürel sahalarda teşkilatlı olarak işbirliği içinde hareket etmeleri kararını aldı.

Çar II. Nikolay'ın durmak bilmeyen anarşi karşısında 30 Ekim

1905'te seçilmiş milletvekillerinden oluşan bir Devlet Duması açılacağını ve söz, vicdan, toplantı ve basın hürriyetlerinin tanındığını ilân eden manifestosu, hem Kırım'daki hem de umum Rusya Müslümanları arasındaki siyasî ve sosyal faaliyetleri hızlandırdı. Yine Gaspıralı'nın ve taraftarlarının gayretleriyle 3 Aralık 1905'de Akmescit'de "Bütün-Kırım Müslümanları Kongresi" toplandı. Gaspıralı, bu Kongre'de de başkan seçildi. Kırım'daki Kongre'nin, mahallî mesele ve taleplerin gündeme getirildiği bir platform olmanın yanısıra, "Bütün-Rusya Müslümanları Kongresi"nin bir alt organı olması öngörülmüştü. "İkinci Bütün-Rusya Müslümanları Kongresi" ise 1906 Ocak ayının sonlarında St. Petersburg'da (yine resmî izin alınamadığından dağınık oturumlar şeklinde) toplandı. Gaspıralı'nın her zamanki gibi ön planda olduğu bu Kongre'de, Duma'ya girecek birleşik Müslüman partisinin (*İttifak-ı Müslîmîn*) tutacağı yol ele alındı. Kararların Kırım Tatarları arasında da görüşülebilmesi için 7 Mart 1906'da Akmescit'te "Bütün-Kırım Müslümanları Kongresi" tekrar toplandı.

Devlet Duması, 10 Mayıs 1906'da açıldı. 497 milletvekilinden 25'i Müslümandı. Rusya İmparatorluğu'ndaki Müslümanların toplam nüfus oranına göre bu sayı çok düşüktü. Gayri-Rusların Duma'ya girmelerini âzâmî ölçüde sınırlamaya yönelik çeşitli kanunî engellerden doğan bu duruma tepkisini ortaya koymakla birlikte, Müslümanların meşrutî idareye bu şekilde de olsa iştirakleri Gaspıralı tarafından heyecanlı bir sevinçle karşılandı. Ancak, ilk Duma uzun ömürlü olmadı ve fiilen hiçbir iş yapmaya vakit kalmadan iki aydan kısa bir süre içinde Çar tarafından dağıtıldı.

"Üçüncü Bütün-Rusya Müslümanları Kongresi" Birinci Duma'nın dağıtılmasından sonra, 29 Ağustos-3 Eylül 1906 tarihleri arasında Nijniy Novgorod'da toplandı. Bu sefer biraz şaibeli bir tarzda olmakla birlikte resmî izin alınabilmişti. Rusya İmparatorluğu'nun bütün Müslüman bölgelerinden 800 kadar delegenin iştirak ettiği bu Kongre o ana kadar imparatorluk dahilinde yapılan en kalabalık Müslüman kongresiydi. Duma'da teşekkül edecek Müslüman Fraksiyonu'nun (*İttifak-ı Müslîmîn*) resmen kuruluşunun kabul edildiği bu Kongre'de, özellikle millî maarif ve kültür konularında alınan kararlar büyük önem taşımaktaydı. Bu konularda kabul edilen programın, esasen Gaspıralı'nın çeyrek asırdır savunageldiği usûl-i cedîd millî maarif sisteminin Rusya Müslüman Türkleri arasındaki nihaî zaferini ilân ettiği söylenebilir. Tamamen Gaspıralı'nın fikirleri ve idealleri doğrultusundaki bu programda, Rusya İmparatorluğu dahilindeki bütün Müslüman maarif sisteminin birleştirilerek standardize edilmesi, kız-erkek bütün Müslüman çocuklarına ilk öğre-

timin mecburî hâle getirilmesi, bütün Müslüman muallimlerin tek bir teşkilat bünyesinde birleştirilmesi ve Müslüman orta dereceli okulları olan rüşdiyelerin açılması öngörülmekteydi. Programa göre, ilk mekteplerde öğretim dili mahallî lehçe veya şive (yahut mümkünse, "edebî Türkçe", yani Gaspıralı'nın *Tercüman*'da kullanageldiği şekilde sadeleştirilmiş Osmanlı Türkçesi) olacak, rüşdiyelerde ise yalnız "edebî Türkçe" okutulacaktı. Bu, Gaspıralı'nın en büyük ideallerinden biri olan dil birliği yolunda çok önemli bir adımdı. Nitekim, Kongre boyunca Gaspıralı olağanüstü sevgi ve saygı gösterileriyle karşılaştı ve "Milletin Babası" olarak nitelendirildi (Bu sıfattan da görüldüğü gibi, Kongre'ye katılan çok farklı Türk bölgelerinden gelme delegeler, Gaspıralı'nın temel inancına uygun şekilde, kendilerini tek bir Türk milletinin temsilcileri olarak kabul etmişlerdi).

Bütün tarihî önemine rağmen, Bütün-Rusya Müslümanları Kongreleri'nin ve diğer benzer Türk-Müslüman toplantılarının kararlarının büyük çoğunluğunun hayata geçirilebilmesi mümkün olmadı. Genel veya özel olarak Müslüman teşkilatları bunları icra edebilecek imkânlara sahip olmadıktan başka, 1905 İnkılâbı'nın başlangıçtaki sarsıntılarını üzerinden atarak toparlanmaya başlayan Çarlık idaresi giderek eski reaksiyoner yapısına ve keyfî uygulamalarına döndü. İkinci Duma da bir kaç aylık bir mevcudiyetten sonra kanunsuz olarak kapatıldığı gibi, zaten monarşinin istemediği unsurların Duma'ya girmesini engelleyen nizamlar daha da sıkılaştırıldı. Kaldı ki, Duma'nın yetkileri en baştan itibaren gayet kısıtlı tutulmuştu. İnkılâbın üzerinden henüz bir kaç yıl geçmeden, tanınan hak ve hürriyetlerin hemen tamamı fiilen geri alındı. Böylece, Rusya idaresi kendine has bir "meşrutî mutlakiyet" hâlini aldı.

Hâlbuki Gaspıralı, 1905'in gelişmelerini çok iyimser bir gözle değerlendirmiş ve Rusya Türklerinin yeni hak ve hürriyetleri meşru zeminlerde en iyi şekilde kullanarak millî uyanışlarını tamamlayabileceklerine dair büyük ümitler beslemişti. İnkılâp ile beraber *Tercüman*'ın mecburî Rusça kısmının yayınına son vermiş, o ana kadar çok dikkatli seçilmiş sözlerle üstü örtülü olarak ifade ettiği fikirlerini çok daha açık bir tarzda yazmaya başlamıştı. Ona göre, yeni imkânlar altında yapılacak çok iş vardı; ancak vakitsiz maceralara kapılınmamalı ve her şey mutlaka meşru ve kanunî çizgiler dahilinde yapılmalıydı. O, genel olarak Duma'dan ve oradaki Müslüman partisinden çok şeyler bekliyordu. Ancak, müteakip gelişmelerin "sistem dahilinde" mesafe alabilmenin imkânsızlığını ortaya koyması Gaspıralı'da büyük bir hayâl kırıklığı yarattığı gibi, onun karakteristik ihtiyatlı ve meşrûiyetçi çizgisine olan inançları da kaydadeğer ölçüde yıprandı.

1905 sonrasında Rusya İmparatorluğu'nun bütün Müslüman bölgelerinde yüzlerce Türk-Müslüman gazete, dergi ve teşkilatları bir anda meydana çıktı. Artık *Tercüman*, Rusya Türklerinin yegâne yayın organı değildi. Yeni yayınların ve teşkilatların büyük çoğunluğu esasen Gaspıralı'nın fikirlerinin ve sisteminin mahsulleri olan "Cedidçiler" tarafından kurulmuştu. Ancak, genel olarak "Cedidçiler" olarak adlandırılan bu Müslüman aydınlarının içinde de birbirinden çok farklı görüş ve eğilimler mevcuttu. Bunlardan özellikle sol çizgideki radikal gruplar (hattâ bir çok diğerleri) Gaspıralı'yı aşırı muhafazakâr olmakla itham ediyor ve bazen çok şiddetle eleştiriyorlardı. Bu bizzat Gaspıralı'nın vatanı olan Kırım'da dahi böyleydi. Rusya Müslümanlarına yaptığı büyük ve uzun süreli hizmetlerin hatırasıyla Gaspıralı yine öncü ve fikir babası olarak anılıyor, en büyük saygıyı görmeye devam ediyordu. Ancak, 1905 sonrası dönemde o artık Rusya Türk-Müslüman hareketinin yegâne lideri değildi. Bütün bunlara rağmen, onun fikirleri ve çizgisi Rusya Türkleri arasında hâlâ büyük ölçüde ağırlığını koruyordu. 1905-1925 arasında Rusya İmparatorluğu'nda yayınlanan Türk lehçelerindeki pek çok gazete ve derginin "*Tercüman* Türkçesi"ni yahut ona çok yakın bir dili kullanmaları ve bunun ancak Sovyet döneminde mecburî olarak son bulması, Gaspıralı'nın ortak edebî dil konusundaki bir ömür boyu süren gayretlerinin hiç de boşa gitmediğinin delilidir. 1911'den itibaren *Tercüman*'ın başlığının altında yer alan meşhur "Dilde, Fikirde, İşde Birlik" ibaresi ise günümüze kadar Türk dünyasındaki en yaygın sloganlardan biri hâline dönüşmüştür.

1905 İnkılâbı'nı takip eden yıllarda Gaspıralı'nın yeni imkânlardan ve nisbî serbestlikten faydalanarak faaliyetlerinin çapını genişlettiği görülür. Bu hususta öncelikle onun tarafından yayınlanan yeni bazı basın organlarından söz etmek gerekir. Bunlardan ilki Bahçesaray'da 1905 sonlarında yayın hayatına giren *Âlem-i Nisvân*'dı. Sadece Kırım Tatarlarının değil, bütün Rusya Türklerinin tarihlerindeki ilk kadın dergisi olan *Âlem-i Nisvân* Gaspıralı'nın sâhipliğinde ve onun kızı Şefika Gaspıralı'nın idaresinde yayınlanmaktaydı. *Âlem-i Nisvân*'ın yayın hayatı bir yıl kadar devam etti. Rusya İmparatorluğu'ndaki Türkler arasındaki ilk çocuk ve mizah dergileri de yine Gaspıralı tarafından bu dönemde Bahçesaray'da neşredildi. Çocuk dergisi olan *Âlem-i Sıbyân* ilk olarak Mart 1906'da *Tercüman*'a ek olarak okuyucuya sunulmaya başlandı. Derginin yayını düzensiz aralıklarla 1915'e kadar sürdü. Birinci nüshası Nisan 1906'da yayınlanan mizah dergisi *Ha Ha Ha* ise ilginç muhtevasına rağmen uzun ömürlü olamayarak, muhtemelen beş sayı çıkabildi. Gaspıralı, 1906 Sonbahar'ında *Tercüman*'ın yanısıra *Millet* adında ikinci bir gazete yayınlamaya karar vererek bunu ilân ettiyse de, bu teşebbüs gerçekleşemedi. Bü-

tün bu diğer yayın teşebbüslerinin yanında, 1905 sonrasında *Tercüman*'da da önemli gelişmeler görüldü. *Tercüman*'ın tirajı ve sayfa sayısı giderek arttırıldığı gibi, 1912'den itibaren günlük hâle geldi. II. Osmanlı Meşrutiyet İnkılâbı'nı müteakip Osmanlı İmparatorluğu'nda basın hürriyetinin getirilmesi ile o zamana kadar ancak yabancı postahaneler kanalıyla Türkiye'ye giren *Tercüman*'ın çok daha yaygın hâle gelmesi mümkün oldu.

Gaspıralı, 1905 sonrasında Kırım dahilinde de bir çok sosyal teşebbüslere girişti. Her şeyden önce, halk üzerinde en fazla ve doğrudan tesirli olan ve reformların halka taşınmasında en büyük rolü haiz bulunan iki grubun, yani Müslüman din adamlarının ve muallimlerin teşkilatlanması için projeler hazırladı. Bunların gerçekleşmesi hâlinde, her türlü sosyal ve ekonomik güvenlikten mahrum bulunan söz konusu iki grup bu durumlarını önemli ölçüde düzeltmek imkânını bulabileceklerdi. Gaspıralı, umum Rusya Müslümanları ölçeğinde düşündüğü bu büyük projenin ilk adımının onun bütün teşebbüslerinde olduğu gibi bizzat kendisi tarafından Kırım'da atılmasını planlamaktaydı. Ne var ki, dönemin şartlarında Kırım Tatar toplumunun (veya tek başına diğer Türk halklarının) gücünün bu çapta bir teşebbüsü üstlenmeye elvermemesi sonucunda Gaspıralı'nın projesi gerçekleşemedi. Bununla birlikte, Gaspıralı yine çok önemli bir sosyal fonksiyonu icra eden ve özellikle halk arasında millî maarifin yayılmasında büyük rol oynayacak olan "cemiyet-i hayriyeler"in kurulmasını bütün gücüyle destekledi. Esasen, o aktif hayatı boyunca Müslüman Türklerin her türlü sosyal teşkilatlanmalarını teşvik etmiş ve bunların mahallî çapta birbirine merkezî bir sistemle bağlanmış bir ağ oluşturmalarını, bunun da umum Rusya ölçeğindeki diğer mahallî Müslüman teşkilatlarıyla aynı şekilde daha geniş bir birliğe dönüşmesini zarurî telâkkî etmiştir. Gaspıralı'nın da çoğu zaman önayak olmasıyla 1905'ten itibaren Kırım'ın bir çok şehir ve kasabasında "Müslüman cemiyet-i hayriyeleri" açıldı. Hemen hepsi "Cedidci" millî-reformist çizgideki bu cemiyetler o ana kadar Kırım Tatarları arasındaki tabandan teşekkül etmiş yegâne kanunî sosyal teşkilatı teşkil etmekteydi. Bu sosyal yardım cemiyetleri Usûl-i Cedîd ibtidâî mekteplerinin Kırım'da büsbütün yaygınlaşmasını sağladılar. Ancak cemiyet-i hayriyeler, ibtidâî mekteplerin sayısının artmasından belki de daha da önemli olarak Kırım'da ilk defa orta dereceli Müslüman mekteplerini, yani rüşdiyeleri açtılar.

Gaspıralı'nın maarif anlayışında çok önemli bir yer tutan rüşdiyeler tamamen millî ruhta bir programa sahipti. Fen ve din bilgilerinin yanısıra, İslâm, Türk, Osmanlı ve Kırım tarihleri de rüşdiyelerin müfredatında yer alıyordu. Muallimler ise Türkiye'den davet edilmekteydi (bunlar

çoğunlukla önceki asırda Türkiye'ye göç etmiş Kırım Tatar muhacir ailelerinin çocuklarıydı). Kırım Tatarları arasında hiç şüphesiz bir millî eğitim inkılâbı mâhiyetini haiz olan rüşdiyeler, özellikle Türkiye'den muallim getirtilmesinden ciddî endişe duyan Rusya hükûmet çevrelerinde tepkiler doğurmakta gecikmedi. Hükûmetten başka grupların saf dinî mâhiyette olmayan okullar açmaya yetkisi olmadığı gerekçesiyle (ibtidâî mektepler ise teoride dinî Müslüman okulları olarak sayılmaktaydı) rüşdiyelerin kapatılması emredildi. 1910 yılına kadar başta Gaspıralı olmak üzere Kırım'daki bütün aydın Kırım Tatarları söz konusu emrin iptali için direndilerse de, bu tarihten itibaren yarımadadaki rüşdiyelerin tamamına kilit vuruldu.

Bir taraftan 1907'den itibaren Rusya'da istibdadın gitgide ortama hâkim olması ve Rusya İmparatorluğu dahilinde hürriyet havasının kaybolarak yapılabilecek işlerin sınırlanması, diğer taraftan da 1908 II. Osmanlı Meşrutiyet İnkılâbı ile Türkiye'de doğan serbestliğin yepyeni ufuk-lar açması Gaspıralı'yı faaliyetlerinin çapını Rusya sınırları dışına taşır-maya sevketti. Aslında, Gaspıralı öteden beri Rusya Müslümanlarının (veya Türklerinin) karşı karşıya bulundukları problemlerin ve dertlerin hemen hepsinin şu yahut bu şekilde umum Türk ve İslâm âlemlerinin diğer halkları için de vârid olduğunu düşünmekteydi. Her konuda değiş-mez parolası "birlik" olan Gaspıralı, bu anlayışının kapsamını sadece Rusya sınırlarındaki dindaş ve soydaşlarıyla sınırlamıyordu. Nitekim, yayınlarıyla Rusya Türkleri'nin geniş Türk ve İslâm dünyalarına mensubiyetlerini dikkatli bir dille de olsa daima hatırlatmaktan geri kalmamış ve bu âlemlerdeki gelişmeleri düzenli olarak Rusya'daki Türklere izletmeyi millî programının hayatî bir cüzü olarak telâkkî etmişti. Ancak, o dönemlerde gerek Rusya'nın içinde bulunduğu şartların icap ettirdiği ve Gaspıralı'nın zaten hiçbir zaman elden bırakmadığı ihtiyatlı tavır, gerekse Rusya dahilinde henüz Müslüman-Türk millî uyanış ve aydınlanma altyapısının henüz tamamlanmamış olması, onu Rusya sınırlarını aşan çapta faaliyetlere girişmekten alıkoymuştu. 1905'i izleyen yıllarda ise, her ne kadar Gaspıralı'nın Rusya Türkleri için idealinde yatan her şey henüz gerçekleşememiş olsa da, onun sisteminin yetiştirdiği aydınların sahiplenmesiyle millî uyanış hareketi artık gereken ivmeyi kazanmış ve geriye dönülemez bir noktaya gelinmişti. Bu ve yukarıda anılan diğer faktörler Gaspıralı'ya çok daha geniş çaplı projelerini uygulamaya koyma hususunda cesaret verdi.

Gaspıralı'nın bu projelerinden en dikkat çekicisi onun bir "Dünya Müslümanları Kongresi" toplama teşebbüsüdür. Onun bu konudaki ilk adımı atması (henüz Osmanlı İmparatorluğu'nda II. Meşrutiyet İnkılâbı

gerçekleşmemişken) 1907 Eylül'ünde *Tercüman*'da yazdığı bir makale ile oldu. Gaspıralı makalesinde İslâm âleminin her yerinde Müslümanların yanıbaşlarındaki diğer dinlerden komşulara nazaran genel bir geri kalmışlık içinde bulunmalarına, problemlerinin benzerliklerine ve bu meselelerin mahallî veya münferit olarak tartışılmasına rağmen, makro seviyede İslâm âleminin farklı bölgelerinden gelecek temsilcileri tarafından ele alınıp değerlendirilmediğine dikkat çekiyordu. Uyanma ve yenilenme ihtiyacı bâriz olan İslâm dünyasının birlik ve ahenk içinde bunu gerçekleştirmesi gereğini vurgulayan Gaspıralı, Bütün-Rusya Müslümanları Kongreleri'nin bu konudaki başarılı çalışmalarını örnek olarak göstermekteydi. Onun böyle bir büyük Müslümanlar Kongresi'nin toplanması için teklif ettiği yer ise Kahire'ydi. Gaspıralı'nın bu tercihi ince mülâhazalara dayanıyordu: Kahire'nin İslâm âlemindeki itibarlı mevkiinin yanısıra, burası en azından teoride Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası olduğundan "Dârü'l-İslâm"dı. Kahire dahil bütün Mısır eyaleti hıdivlerin idaresinde geniş bir muhtariyeti haiz olduktan başka, eyalet 1881'den itibaren fiilen İngiliz işgali altındaydı. Kahire'nin bu karmaşık hukukî statüsü, burayı gayet dolambaçlı diplomatik ve siyasî entrikaların merkezi hâline getirdiği gibi, aynı zamanda burada diğer önemli İslâm merkezlerine nisbeten çeşitli siyasî ve fikrî hareketlerin daha serbestçe barınabildiği bir ortamı da sağlamaktaydı. Ayrıca, her zamanki ihtiyatlı çizgisine uygun olarak, Gaspıralı başta o dönemde İslâm dünyasının büyük bir kısmını hâkimiyeti altında bulunduran İngilizler olmak üzere aslî sömürgeci devletlerin çok hassas oldukları "Pan-İslâmizm" endişelerini tahrik etmekten kaçınmayı zarurî görmekteydi. Kongre'nin fiilî İngiliz hâkimiyeti altındaki bir şehirde, yani onların gözü önünde yapılması İngilizlerin huylanmasına mâni olurdu. Gaspıralı'nın kanaatince, eğer İngiltere bu teşebbüsün gayesinin "zararsızlığından" emin olursa, diğer büyük Avrupa devletleri de rahatsızlık duymayacaklardı.

Her ne kadar, genel ve Gaspıralı için özel sebeplerden dolayı Hilâfet makamı olan İstanbul böyle bir Kongre için en tabiî yer gibi gözükse de, her şeyden önce II. Abdülhamid rejiminin mâhiyeti bu amaç için uygun gözükmüyordu. Bir kere, Batı'da II. Abdülhamid'in İslâmcı politikaların uygulayıcısı olarak tanınması bu teşebbüsün Padişah tarafından manipüle edildiği intibaını doğuracak ve Büyük Devletler'in konuya daha başından olumsuz tavır almalarına yol açacaktı. Dahası, yapısı itibarıyla II. Abdülhamid rejiminin mutlak ve doğrudan kontrolü altında bulunmadığı takdirde böylesine nazik bir konuda İstanbul'da yapılacak bir harekete göz yumması düşünülemezdi. Bu ise, Gaspıralı'nın tasavvurundaki gerçek serbest müşâvere ortamı için uygun değildi.

Oldukça geniş yankı yapan makalesinin neşrini müteakip Gaspıralı derhal Kahire'ye gitti. Burada Mustafa Kâmil Paşa, Şeyh Ali Yusuf, Reşid Rıza, Selim el-Beşrî, el-Azm kardeşler ve diğer tanınmış fikir ve siyaset adamlarıyla Kongre fikrini müzakere etti ve tanıtıcı konferanslar verdi. Hıdiv'le ve İngiltere ve Rusya'nın Mısır'daki temsilcileriyle de görüşen Gaspıralı, onlara teşebbüsünün siyasî olmadığı hususunda garanti verdi. Bu arada Kongre için bir hazırlık komitesi kurulduğu gibi Kongre Nizamnâmesi de yayınlandı. Ekim 1907-Şubat 1908 arasında tam üç kez Kırım ile Mısır arasında gidip gelen Gaspıralı, yolculukları sırasında Osmanlı sarayının desteğini kazanmaya çalıştıysa da bunda başarılı olamadı. Mısır'a son seyâhatinde hem kendi genel fikirlerini hem de Kongre tasavvurlarını anlatmak maksadıyla Kahire'de *en-Nahzâ* adında Arapça bir gazete dahi çıkardı (*En-Nahzâ* toplam üç sayı neşredildi). Başlangıçta Mısır'daki çeşitli Müslüman fikrî ve siyasî gruplarının şevkle Kongre çalışmalarına katılmalarına rağmen, bir süre sonra teşebbüs her biri bu işi sahiplenmek isteyen söz konusu grupların çekişmesine dönüştü. Bu noktadan sonra konu iyice Mısır'ın iç siyaset tartışmalarının sıradan malzemelerinden biri hâline gelerek, ilk heyecan ve idealizm tedricen kayboldu. Bütün gayretlerine rağmen, Gaspıralı uzak Kırım'dan Mısır'daki gelişmeleri doğrudan etkileme imkânına sahip değildi. Kongrenin toplanma tarihi sürekli olarak ertelendi (en son olarak Ocak 1911 gösterilmişti) ve nihâyet diğer sayısız gelişmenin arasında bir süre sonra tamamen unutuldu. Kongre tasavvurunun tamamen gündemden çıkmasından önce 1908'de Osmanlı İmparatorluğu'nda II. Meşrutiyet'in ilânı, Gaspıralı'ya bu hususta yeni Osmanlı rejiminin ve artık serbest olan kamuoyunun desteğini kazanabileceği umudunu verdi. Gerçekten de, Meşrutiyet'in ilânını müteakip yaklaşık bir yıl kadar bir süre Osmanlı basını ve özellikle *Sırât-ı Müstakîm* dergisi Gaspıralı'nın projesi üzerinde durdu ve Kongre'nin ilk toplantı yerinin Kahire'den İstanbul'a alınması tartışıldı. Bununla birlikte, projenin canlanması kalıcı olamadı ve bir süre sonra Kongre meselesi Osmanlı basınının ve aydınlarının gündeminden düştü. Bunun sebebi o yıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nun iç ve dış siyasî gelişmelerinin olağanüstü yoğunluğu olmalıdır. Gaspıralı'nın kendisi de artık ümit bağlayabileceği fazla bir destek kalmadığından muhtemelen 1911'den sonra konunun üstüne gitmekten vazgeçti.

Dünya Müslümanları Kongresi'ni toplamaya yönelik bu başarısız teşebbüsünden sonra, Gaspıralı'nın reformlarını İslâm dünyasının Türk olmayan kesimine "ihrac etmek" yönünde son bir teşebbüsü daha oldu. 1912'ye doğru, "usûl-i cedîd"i dünya yüzünde en fazla Müslüman nüfusa sahip ülke olan Hindistan'a tanıtmaya ve orada benimsetmeye karar

verdi. Şubat 1912'de Gaspıralı bu amaçla Bombay'a seyâhat etti. Bombay'da bir "Usûl-i Cedîd" mektebi açarak, burada meşhur "40 günde okuma-yazma öğretme" sloganını başarıyla uyguladı. Kısa bir süre sonra Hindistan'dan ayrılan Gaspıralı'nın buradaki teşebbüsünün nasıl sonuçlandığı bilinmemekteyse de, bunun kalıcı olamadığı bellidir.

II. Meşrutiyet'in ilânından sonraki İstanbul ortamı da Gaspıralı'nın burada aktif bir takım faaliyetlere girişmesini mümkün kılmıştır. O, bu yeni şartları genel olarak Türk milliyetçiliği ve reform fikirlerinin yayılabilmesi için müsait görüyordu. Gaspıralı, Türkiye ve İstanbul'a öteden beri hiç de yabancı olmadığı gibi, Jön Türklerle de 1908 öncesine dayanan ilişkilere sahipti. Rusya Türklerinin bu büyük fikir adamı Türkiye'de aydın çevreler tarafından gayet iyi tanınmakta ve kendisine derin saygı duyulmaktaydı. Ayrıca, 1908 sonrasında Türkiye'de şekillenmeye başlayan "İslâmcılık", "Batıcılık" ve "Türkçülük" gibi farklı fikrî akımların hemen hepsi değişik açılardan da olsa Gaspıralı'da kendilerine uygun noktalar bulabiliyorlardı. Bu dönemde Osmanlı münevver çevreleriyle ilişkileri çok yoğunlaşan Gaspıralı, çeşitli İstanbul dergilerine de makaleler yazmaktaydı. 1908'de kurulan "Türk Derneği"nin kurucu üyelerinden biri oydu. 1911'de kurulan "Türk Yurdu Cemiyeti" ve onun yayın organı olan *Türk Yurdu* dergisi üzerinde de Gaspıralı'nın büyük etkisi olmuştur. 1908-1914 döneminde Rusya ve Osmanlı imparatorluklarında yaşayan Türkler arasındaki ilgi ve ilişkilerin en yüksek seviyeye ulaşmasında Gaspıralı'nın şahsen ve dolaylı olarak fikirleriyle büyük rol sahibi olduğu söylenebilir.

Yoğun faaliyetler içinde sağlığı giderek bozulan İsmail Bey Gaspıralı 24 Eylül 1914'de Bahçesaray'da öldü. Ölümü bütün Türk dünyasında büyük üzüntü doğurdu ve gerek Rusya'da, gerekse Türkiye'deki basın aylarca onun hizmetlerini hayranlıkla anlatan yazılar yayınladı.

Gaspıralı'nın Türklük ve Müslümanlık esasındaki birlikçi fikirleri ve modernleşmeci çizgisi birbirlerine son derece uyumlu bir bütünlük arzeder. Bütün bunlar birbirlerine bağlı, yekdiğerini güçlendiren ve biri olmazsa öbürleri de olmaz olarak ortaya konmuş tutarlı bir yapı içindedirler. Usûl-i cedid eğitim reformu Gaspıralı'nın genel modernleşme programının en hayatî ve muhakkak ki en bilinen yönünü teşkil etse de, esasen onun zihnindeki bu çok daha geniş tasavvurun bütün toplumu kapsayan sosyal ve ekonomik yönleri vardı. Eğitimin önemi diğerlerinin de başlangıcı ve önşartı olmasıydı. Ancak onun körükörüne Batıcı olduğunu, modernleşmenin onun yegâne özelliği olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Esasen Batı'ya yönelik modernleşmeci çizgisi onun kendi kimliğini teşkil eden Türklük ve Müslümanlık kavramlarını geriye atan

değil, tam tersine onların varlığının devamı için gereken bir yönelişti. Gaspıralı'nın görüşünce, modernleşme Türklük ve Müslümanlık için tasavvur ettiği geleceğin kurulabilmesi için şarttı. Modernleşmenin gereklerini yerine getirmedikleri takdirde geri kalmışlığın içinde, zaman içinde çürüyüp gideceklerinden Türkler ve Müslümanlar için başka her şeyi tartışmak boş olacaktı. Başka bir ifadeyle, ilerlemiş Batı milletlerinin gerisinde kalmamak için onların yollarını takip etmek her şeyden önce bir var olup olmama meselesiydi.

Türklük ve Müslümanlık ise Gaspıralı'nın mensubiyet bağıyla bağlı olduğu kendi toplumları ve bütün fikriyâtının temel unsurlarıydı. O, biri millî, diğeri dinî toplumu temsil eden bu kavramları birbirinden kesinlikle ayırd etmekle ve özel vasıflarını tanımakla birlikte, bunları hem kendi içlerinde, hem de birbirleriyle olan ilişkilerinde aslî düsturu olan "birlik" kavramı çerçevesinde telâkkî etmekteydi. Gaspıralı'nın bu düsturu, çoğu kimsenin sandığının aksine sadece millet kavramı için değil, çok daha geniş bir platformu kapsamaktaydı. Burada söz konusu olan yalnızca o dönemde yaygın olan siyasî bağlamda "pan" hareketlerinin uzantısı olarak tasavvur olunan bir "birlik" değildir. Gaspıralı'nın düpedüz bir metodoloji olarak telâkkî ettiği "birlik" kavramında romantik olmanın ötesinde bütünüyle pratik ve faydacı (utilitaryen) özellikler öne çıkmaktaydı. Onun stratejileri her sahada birbiriyle koordine birlikleri öngörüyordu. Bu bağlamda söz konusu olan sadece fert yahut cemaatlerin biraraya gelmesi değil, toplumları oluşturan her türlü müessesenin birbirine uyumlu şekilde var olması ve fonksiyonlarını icra etmesiydi.

Gaspıralı'nın birlikten kasdi, tasavvurundaki toplum yahut milletin bütün fertleriyle veya büyük çoğunluğu ile aynı fikirde olması, aynı istikâmette hareket etmesi değildi. Hele tepeden bir gücün "birlik" dikte etmesini murat etmiyordu. Onun için önemli olan, en küçük toplum biriminden en büyüğüne kadar hepsinin ortak müşâvere ve karar alma platformlarına sahip olmaları, bunun organlarını oluşturmaları ve bunları müesseseleştirmeleriydi. Böyle olduğu takdirde, farklı fikir ve tavırlar bozgunculuğa değil, olsa olsa görüş zenginliğine yol açabilirdi. Bu şekilde teşkilatlanmış birimler ve organizmalar ona göre toplumların modernleşmesinin aslî unsurlarındandı. Modernleşme yahut terakkî ise yaşanan çağda var olmanın aslî şartıydı.

İşte, Gaspıralı mensubiyet bağıyla bağlı olduğu kendi toplumlarını da bu hayat memat meselesinde harekete geçirmeyi varlığının gayesi hâline getirmişti. Gaspıralı'nın "kendi toplumu" terimini değişik bağlamlarda Kırımlılar, Rusya Türkleri, Rusya Müslümanları, dünya Türkleri yahut dünya Müslümanları şeklinde anlamak mümkündür. Yerine göre o bunla-

rın herhangi birini veya aynı anda hepsini kasdetmiştir. Onun bütün bu toplulukları fıtrî olarak birbirlerinin parçası yahut toplamı olarak görmesi zâten onun mensubiyet tarifinin temeliydi.

Bu toplumların günü ve geleceği için şu yahut bu ölçeklerde muhakkak bir birlik zaruretini vurgulaması dogmatik bir iddianın neticesi değildi. Gaspıralı elbette, bu toplumların aralarındaki etnik, dinî, linguistik, kültürel ve tarihî bağlantıları tamamen müdrikti ve zaten bunları her fırsatta vurguluyordu. Ancak ona göre, söz konusu toplumların mevcut somut hayat şartlarının ortaklığı en az diğer fıtrî ortaklıkları kadar birliği zarûrî ve mümkün kılıyordu. İster en geniş şekliyle bütün dünya Müslümanları, hattâ umum Şark halkları olarak alınsın, isterse en dar mânâda bizzat Gaspıralı'nın halkı olan Kırım Tatarları göz önünde bulundurulsun, bütün bu halklardaki ortak özellik hepsinin değişen ölçülerde de olsa modern dünyaya uyumda ve onun maddî gereklerine sahip olmakta çok geri kalmış olmalarıydı. Bunların çoğunluğu Avrupalıların idaresinde koloniyal tahakküm altındaydı. Resmen bağımsızlığını muhafaza eden az sayıdaki Müslüman yahut Şark devletleri dahi Avrupa'nın gücü karşısında takatten mahrum ve mahkûm roldeydiler. Bütün bu toplumların mevcut siyasî, iktisadî ve sosyal problemleri arasında büyük paralellikler vardı. Böyle olduğuna göre, bu problemlerin çözümüne giden yolda da paralellikler olmalıydı.

Gaspıralı tabiîdir ki meseleyi öncelikle kendi toplumu Kırım Tatarları ve Rusya Müslümanları bağlamında gördü. Gerek Kırım Tatarları, gerekse diğer Rusya Müslümanları yaşamakta oldukları ve kendilerini eriten problemler karşısında tek başlarına büyük ölçüde âciz kalmaktaydılar. Toplumların ne iç dinamikleri, ne de parçası bulundukları Rusya İmparatorluğu'nun şartları bu çemberi kırmaya imkân verecek gibi değildi. Böyle olmakla birlikte, Gaspıralı tek başlarına gayet çaresiz görünen bu toplumların sınırlı güçlerini birleştirerek en ekonomik tarzda kullanmaları ve birbirlerinin eksiklerini kapatmaları hâlinde oluşacak sinerji ile bu çemberi kırabileceklerini düşünüyordu. Ona göre bu yegâne çıkış yoluydu. Söz konusu toplumların mevcut müesseseleri tabiî ki yetersizdi ve bunlar yenileriyle takviye edilmeliydi. Ancak, mâdem ki çözüm senkronize hareketten ve birlik fikrinden geçiyordu, o hâlde bu halkların arasındaki dinî, etnik, linguistik ve kültürel ortak özellikleri ve birliği takviye edecek daha ne varsa bunların hepsine sahip çıkmak, bunların ayakta kalmasına, bağları temin etmesine gayret etmek şarttı.

Bu vasıfların sadece mevcudiyetini korumak da yetmiyordu. Bunları modern devrin ihtiyaçlarına ve standartlarına göre yeniden ifade etmek ve tanımlamak lâzımdı. Meselâ, yüzyıllardan beri söylendiği üzere "bütün

Müslümanlar kardeştir" demek yeterli değildi; mevcut dünyada değişik muhitlerde ve farklı şartlar altında yaşayan Müslüman toplulukların, bu meyanda Rusya Türklerinin arasındaki bağ ve reel irtibatın ne olduğu çağın gereklerine göre ortaya konmalıydı. Bu bağlar ve bunlara istinâden deklare edilen kimlikler modern dünyanın tariflerine göre ne mânâya geliyorsa gereği talep edilmeliydi. Diğer taraftan, bu toplulukların geri kalmışlıklarının bir vakıa olduğu ortamda, muhtelif boyutlarda işbirliğinin hedefi dış dünyaya meydan okumak ve böylelikle yeni düşmanlar kazanmak yahut eski hasımların iyice bilenmesine yol açmak olamazdı. Aksine, zâten bir hamlede değiştiremeyeceğiniz âşikâr olan dış dünya şartlarıyla savaş yerine, onlardan mümkün olan âzamî istifadeyi temin etmeli ve kendi benzerlerinizle dayanışarak öz bünyenizi güçlendirmeliydiniz.

Gaspıralı'nın en karakteristik vasıflarından birisi onun faaliyetlerinde daima gerçekçiliğe, mümkün ve meşru olana bağlı kalma titizliğiydi. Bu bakımdan, birleşmelerini yahut bütünleşmelerini öngördüğü toplulukların tasavvurundaki "birlik"leri de mutlaka bu çizgilere uymalıydı. Diğer bir ifadeyle, "Müslümanlık" ve "Türklük" gibi kavramlar her mânâsıyla ve şu cümleden siyasî bağlamda da onun faaliyetlerinin varlık sebebini teşkil etseler ve "birliği" her şeyden ziyade bu topluluklar için arzu etse de, onun bu noktadaki çağrıları her zaman olabilirlik ve legalite sınırlarının dahilinde kalırdı. Gaspıralı'nın özellikle de siyasî açıdan "Pan-İslâmizm" ve "Pan-Türkizm" formülleri ortaya atmaktan kesinlikle kaçınmış olması buna bağlıdır. Onun kapalı ortamlarda kısmen izah ettiği gibi, erişilmesi en güç birlikleri bayrak edinmek, mümkün olan birliklerin altyapısını gerçekleştirebilmeyi de tehlikeye atardı. Kaldı ki, o altyapı olmaksızın daha ilerisi zâten olamazdı. Gaspıralı bir taraftan "daha ilerisi"ni tartışmaktan kaçınıyordu ama mümkün olanları gerçekleştirebilmek için de her şeyini ortaya koyuyor ve bu noktadaki bütün itharnları göğüsleyebiliyordu.

Gaspıralı, her zaman umum İslâm âlemine mensubiyet, onun kaderine derin alâka ve Müslümanların mümkün mertebe elbirliğinde bulunmaları düşüncelerini göz önünde bulundursa da, elbette ki onun asıl faaliyet konusu Rusya Müslümanları yahut Türkleriydi. Nihâyetinde kendisi de onlara ait olduktan başka, öncelikle bu sahaya matuf projelerle meşgul olması onun karakteristik gerçekçi çizgisinin bir gereği idi. Hiç hatırdan çıkarmamak gerekir ki, Gaspıralı, Rusya Müslümanları arasında atılabilen terakkî adımlarını daima bir misal ve tecrübe olarak görüyor, başarılarının isbatı ile bunların benzer dertlerden muzdarip başka ülkeler Müslümanlarına, şu cümleden Osmanlı Türklerine de ihraç edilebileceğini

düşünüyordu.[2]

Gaspıralı, Rusya Müslümanları arasındaki birlik düşüncesini yalnızca konjonktürel pragmatik hesaplara dayalı olarak görmüyordu. Rusya Müslümanlarının büyük çoğunluğunun Türk halklarından olması ve bunların esasta bir olan dilleri zâten çok önemli bir temeldi. Gaspıralı hiç münakaşa kabul etmez bir şekilde, Rusya İmparatorluğu'ndaki (ve hattâ onun dışında kalan) Türk dilli halkların tamamını tek bir Türk milleti olarak görüyordu.[3] Bu böyle olsa da, söz konusu Türk ve/veya Müslüman halklar ne bizzat kendileri tarafından, ne de Ruslar dahil yabancılar tarafından çoğu hâlde yekpâre, entegre bir kitle olarak telâkkî edilmiyorlardı. Başta Gaspıralı olmak üzere, onun çizgisindeki cedidci milliyetçilerin getirdikleri aslî yeniliklerden biri, bu toplulukları sözünü edegeldiğimiz esaslarda tek bir halk, hattâ tek bir millet yahut en azından "üst-millet" tanımı altında birleştirmeleridir.

Gaspıralı muhtelif Türk dilli Müslüman (yahut bazı Müslüman olmayan) halkların Rusya hâkimiyeti altında toplanmış olmalarını karakteristik realizmi ile bir vakıa olarak kabul etmişti. Mevcut şartlar aynı kaldığı müddetçe bunun değiştirilemeyeceğini gayet iyi idrak ediyordu. Hâl böyleyken, öncelikle bu toplumların Rusya İmparatorluğu içindeki statüsü baştan tarif edilmeliydi. Ona göre, bunlar imparatorluk içindeki envâ-ı çeşit gayri-Rus halkın (*inorodtsı*) bir kısmı olarak dağınık şekilde düşünülecek olunursa, bunların en fazla bekleyebilecekleri bir devin bünyesindeki küçük azınlık muamelesi olabilirdi.

Hâlbuki Gaspıralı bunların her şey bir yana sadece sayı yönünden dahi Rusya İmparatorluğu'nun ikinci halkı olduklarına işaret ediyordu. Yani, Rusya sadece en büyük Slav yahut Rus devleti olmakla kalmıyor, aynı zamanda dünyanın en büyük Müslüman (ve dolayısıyla Türk) devletlerinden birini de teşkil ediyordu.[4] Diğer bir ifadeyle, Türk/Müslüman halkları Rusya İmparatorluğu'nun dağınık "millet-i mahkûmeleri" değil, bir mânâda onun ortakları durumundaydılar. Tabiî, böylesine bir iddiada bulunabilmek için sözü edilen Türk/Müslüman halkların aralarında Gaspıralı'nın emel edindiği türden bir birliğin ortaya konması ön şart idi.

Onun Türk/Müslüman halkların Rusya karşısındaki durumuna ilişkin görüşleri bütünüyle küçüklük kompleksinden âzâdeydi. Soydaşlarının yaşadığı bütün problemleri ve içinde bulundukları geri kalmışlığı idrakle

---

[2] Gaspıralı Dünya Müslümanları Kongresi'ne yönelik teşebbüslerinde ve çağrılarında Rusya Müslümanlarının terakkî ve modernleşme yönündeki tecrübelerini geri kalmış İslâm dünyasının diğer mensuplarına da örnek olarak sunmaya özen göstermişti.

[3] "Can Yaki Dil Meselesi", *Tercüman*, 22 Ocak 1908.

[4] İsmail Gasprinskiy, *Russkoe Musulmanstvo* (Oxford, 1985), ss. 25-26.

beraber, Gaspıralı'nın Ruslara yönelik olarak ne kayıtsız-şartsız bir hayranlığa ne de bir nefrete kendini kaptırmadığı görülür. Ona göre, geçmişte Rusya Tataristan'ın (yani büyük Türk ülkesinin) bir kenarıydı, şimdi ise Tataristan Rusya'nın bir kenarı olmuştu.[5] Yani, bu dev coğrafyanın halkları ister Türk, isterse Slav olsunlar tarihin çoğu devrinde tek bir idare altında yaşamışlardı; bir zamanlar Türkler efendi olmuştu, şimdi ise Ruslar. Geleceğin efendisinin kim olacağını münakaşa etmek Gaspıralı'nın işi değildi. Gaspıralı'nın faaliyet sahnesine çıktığı dönemde Rusya'nın Türk/Müslüman coğrafyasındaki yayılışı tamamlanmamıştı; Türkistan'ın güneyindeki Türkmenlerle meskûn geniş arazilerin ilhakı 1890'ların ortasına kadar sürecekti. Aklı başında hiç kimsenin bir Rus ajanı yahut emperyalist dalkavuğu olarak tarif edemeyeceği Gaspıralı bu durumu tarihî ve siyâsî olarak gayet tabiî karşılıyordu. Ona göre, tarihin ve coğrafyanın eğilimine bakılırsa, bu yayılmanın daha da güneyde Hindukuş dağlarına kadar varması normaldi.[6] Bu şekilde o, Orta Asya'nın Türk ve Müslüman halklarının tek bir idare altında toplandığına, hattâ toplanması gerektiğine, işaret ediyordu. Böylelikle, Rusya İmparatorluğu dahilindeki Türk ve Müslüman halkların da sayısı artmış oluyordu. Bununla birlikte, Gaspıralı'nın imparatorluğun bu yeni tebaasına sömürge halkı muamelesi yapılmaması gerektiğinin altını ısrarla çizdiğini de hatırlatmak icap eder.

Gaspıralı'nın Rusya Müslümanları için öngördüğü kimlik en somut bağlamda bunların hepsi için geçerli olan ortak dinî ve linguistik aidiyetler olunca, deklare edilen dinî kimliğin yanında dil meselesinin hayatiyeti ortadadır. Onun birlik kavramlarında en önemli yerlerden birini dünyadaki bütün Türklerin, hiç değilse onların aydınlarının anlayıp okuyacağı bir ortak Türk dilinin tesis edilmesi olduğu şüphesizdir. Zaten bizzat *Tercüman*'ın en önemli varlık sebeplerinden birini de bu teşkil etmekteydi. Esasta mevcut olan dil ortaklığının daha da fonksiyonel hâle getirilmesi sadece bu toplumların beraberliği için en sağlam çimento olmakla kalmayacak, aynı zamanda Gaspıralı'nın modernleşme için öngördüğü bütün zarurî yenilikler dış dünyaya ancak sınırlı açılışları olan Rusya İmparatorluğu'nun Türk/Müslüman topluluklarına ortak ve tek bir kanaldan akıtılabilecekti.

Gaspıralı, oluşmasına bütün varlığıyla uğraştığı bu ortak Türk edebî diline "Orta Dil" ismini veriyordu.[7] Bu "Orta Dil" adının ifade ettiği üze-

[5] "İdareden", *Tercüman*, 21 Mayıs 1884.
[6] Ibid.
[7] "Lisan Meselesi", *Tercüman*, 7 Kasım 1905.

re gerçekten de mümkün mertebe bütün Türk dil ve lehçelerinin ortak olan hususiyetlerini biraraya getirmek yoluyla meydana gelebilecekti. Bu noktada elbette ki Türk dil ve lehçelerinde farklılaşmaya yol açan yabancı kelime ve yapı özelliklerinin terk edilmesi öngörülmekteydi. Ancak, burada, dile girmiş her türlü yabancı unsura savaş açılması ve bunların ortadan süpürülmesi doğrultusunda fanatikçe ve ırkçı bir saplantı söz konusu değildi. Aksine, maksat bütünüyle pratik olup, Türk halklarını dil itibarıyla ortak bir zeminde birleştirmek hedefleniyordu. Buna engel teşkil edecek kelimeler yabancı kökenli olsalar da, diğer Türk halklarıyla paylaşılmamak kaydiyle mahallî Türk kökenli olsalar da bu "Orta Dil"in dışında kalacaklardı. Diğer taraftan, muhtelif yabancı asıllı kelimeler Türk halklarının hepsinde veya çoğunluğunda yerleşmişler ise bunlar artık Türk sözü kabul edilmeli ve muhakkak muhafaza edilmeliydiler. Zira bunların terki birliğe halel getirecekti. Meselâ, bütün Türk halklarının bilip kullandığı "at, aygır" gibi kelimeler korunurken, sadece Osmanlı Türklerinin kullandığı "beygir, kısrak", sadece Nogayların kullandığı "alaşa" gibi ibareler bu kelimelerin Türk yahut başka linguistik kökenden geldiğine bakılmaksızın "Orta Dil"de feda edilmeliydi.[8] Şu hâlde, mesele fanatik bir yabancı aleyhtarlığı yaklaşımıyla değil, tamamıyla pragmatik açıdan ele alınmaktaydı. Bu açıdan, birliğe hizmet ve bunu temin eden her şey uygun, bunu imkânsız veya güç kılan her kelime, yapı, ifade ve fikir de arzu edilmez mâhiyette idi. Kısacası, kullanılacak vasıta, bizzat maksadı engelleyecek şekilde kullanılmamalıydı.

Gaspıralı, toplumların ve bilhassa da yeni organik birlikler esasına dayalı modern toplumların varlığının temelini, âdeta bu organizmaların sinir sistemini komünikasyonun teşkil ettiğini bütünüyle idrak etmişti. Onun için birlik âidiyet duygusuyla bağlı olduğu toplum birimlerinin komünikasyon yoluyla gönüllü entegrasyonuydu. Gerek mevcut özdeşliklerin sürdürülebilmesi ve gerek birleştirici ve takviye edici çimento vazifesini görecek yeni fikir, iş ve hayat unsurlarının mümkün mertebe ortak bir şekilde uygulamaya konmaları bu iletişimin varlığına ve işlerliğine bağlıydı. Yani dinî, millî, yahut siyasî açıdan yekpâre olmak iddiasındaki bir toplum birimine mensup olduğu söylenen ve olması istenen insanlar öncelikle bu devasa vücudun kendileri gibi diğer uzuvlarının mevcudiyetinden haberdar olmalı, onları benimsemeli ve onların hayatlarıyla kendi hayatları arasında hiç değilse manevî bir ortaklığın varlığını kabul etmeliydiler.

Gaspıralı'nın gerek dinî mânâda en geniş toplumu olan dünya Müs-

[8] Ibid.

lümanları, gerekse millî platformdaki toplumu olan Türkler yahut öncelikle Rusya Türkleri müşterek devlet mekanizmalarına, hattâ siyâsî ve iktisâdî serbest iradelere sahip değillerdi. Bu bakımdan, modern toplumun gereği olan organik iletişimin pek çok unsurlarını gayet sınırlı imkânlarla ve büyük engellerle karşılaşarak gerçekleştirmek zorundaydılar. Bu halkların mevcut şartları ve imkânları içinde, Gaspıralı birliğe yönelik unsurların iletişiminin en az iki temel vasıtayla sağlanabileceğini gördü. Kendisinin öncülüğünü yapabileceğini düşündüğü bu iki hayatî araç maarif ve basın-yayın idi. İşte, onun öngördüğü "dil, fikir ve iş birliği"nin unsurları toplumun fertlerine bu yollarla taşınacaktı. Devrin Rusya Türklerinde, hattâ dünya Müslümanlarında çok köklü bir maarif geleneği olmakla birlikte, bu sistemin mevcut hâli modern ihtiyaçlara cevap verebilmekten çok uzaktı. Ne var ki, eğitim modern toplum teşekkülünün olmazsa olmazıydı. O hâlde, ne kadar zor olursa olsun reforme edilerek ihtiyaca cevap verebilir hâle getirilmesi gerekiyordu. Gaspıralı'nın büyük hisse sahibi olduğu "usûl-i cedid" sistemi, eğitimi halk kitlelerinin erişebileceği ölçüde kolaylaştırmayı ve onlara bu kanal ile modern millî ve dinî birliklerin aslî kavramlarını enjekte etmeyi gaye ediniyordu.

Geniş kitlelere ulaşabilmenin bir diğer yolu da, Müslüman toplumların ve bilhassa da Rusya Türklerinin o zamana kadar hayatlarına pek az girmiş olan basın-yayın idi. Onun öncü mâhiyetteki yayın organı *Tercüman* tasavvurundaki birlik toplumunun unsurlarını yansıtmaya, ortaya koymaya ve geliştirmeye çalışıyordu. Ortak kabul görmesini istediği dilin örneğini burada veriyor, çok geniş bir coğrafyaya yayılmış fertlerin meselelerinin ve çözümlerinin ortaklığını burada örneklerle ortaya koymaya çalışıyordu. Her şeyden önce Türkleri ve Müslümanları onların yeryüzündeki dağılımlarından ve birbirlerinden haberdar etmek *Tercüman*'ın başlıca varlık sebeplerinden biriydi. Onun içindir ki, çok kısıtlı teknik imkânlarına ve hacmine rağmen, *Tercüman* sadece o dönem için değil, günümüz için bile başka bir diğer basın organıyla mukayese edilemeyecek ölçüde hem Rusya İmparatorluğu'nun, hem de dünyanın her köşesindeki Müslümanların hayatlarına dair haberlere ve yorumlara büyük bir dikkatle sayfalarında düzenli olarak yer veriyordu. Bunu yapmakla, elbette ki, hedef okuyucu kitlesine ne kadar dağınık olurlarsa olsunlar esasta dev bir vücudun parçaları olduklarını hatırlatmak istiyordu. Böylelikle, Türkler yahut Müslümanlar bir taraftan meselelerinin, dolayısıyla kaderlerinin ortaklığını farkedecekler, diğer taraftan her şeye rağmen esasen hiç de yalnız ve küçük birimler olmadıklarının idrakine vararak kazanacakları manevî güçle, ortak problemlere ortak çözümler bulabileceklerini göreceklerdi. Bu da, birlik esasına dayalı modern Müslüman ve Türk

toplumlarının gerçekleşmesi demekti.

Gaspıralı, Rusya Türklerini (ve aslında bütün dünya Türklerini ve Müslümanlarını) öncelikle yaşadıkları kendi ülke yahut bölgelerinde en küçük yerleşim biriminden başlayarak, dinî, siyasî, sosyal, meslekî, ilmî, iktisadî ve her türlü diğer sahalarda temsil keyfiyetini haiz olarak teşkilatlanmış ve bu teşkilatlanmaları da bir piramit tarzında diğerleriyle bütünleşmiş görmek istiyordu. Diğer bir ifadeyle, bu toplumlar en çekirdek hâllerinden başlayarak çağın gerektirdiği şekilde tam entegre ve organize bütünler hâline gelmeliydiler. Bunun gerçekleşmesi ile, eşyanın tabiatı gereği birbirine benzer özellikleri taşıyan, ortak nitelikleri haiz bu birimler zaten birbirlerine cezbolacaklardı. Böylelikle, Gaspıralı'nın tasavvurundaki birlik kimliği ve varlığı gerçekçi ve meşru yollardan gidilerek hayata geçebilecekti.

Gaspıralı, Rusya İmparatorluğu'ndaki Türklerin kültürel ve entelektüel hayatlarına hiçbir diğer kişiyle mukayese edilemeyecek ölçüde kuvvetle damgasını vurmuştur. Rusya İmparatorluğu'nda yaşayan Türk ve/veya Müslüman halkların tarihinde pek çok "ilk"lerin uygulayıcısı olan Gaspıralı'dan öncesi ve sonrası arasında çok büyük fark vardır. Onu Rusya İmparatorluğu'ndaki Türk/Müslüman millî uyanış hareketinin bir numaralı öncüsü ve tartışmasız en büyük ismi olarak nitelendirmek yanlış olmaz. Gaspıralı'nın içlerinde modern Türkiye'nin kurucularının da yer aldığı son dönem Osmanlı aydınları üzerindeki etkileri de büyük ve kalıcı olmuştur. Onun ünlü sloganı "Dilde, Fikirde, İşde Birlik" bugün dahi Türk dünyası içindeki ilişkilerin temel yapısı için yol gösterici düstur olarak her vesileyle tekrar edilmektedir.

Arka Plan

نمره سی ۱۰ جمادی الاخره سنه ۱۳۲۷ پازار ایرتسی ۱۵ حزیران سنه ۱۳۲۵ توسوز ۲

صاحب امتیاز و مدیر مسئول
میری کاپی زاده فکری

سر محرر
ع ۰ بابی

عمل فروعی : کتابخانه لیسه سنده
فراد زاده فعلی افندیلرك
معاونیدر

عمل حاری : دیاربکر ولایه
مطبعه سیدر

پیمان
۳۲۵

سه آیلکی ۲۵۰ پوست اجرتیله
یرلر ۳۲ غروشدر

مصنی بکرنی باردون

هر هفته پازار ایرتسی گونلری نشر اولنور ـ مستقل الافکار بتمامی خدمتی سیدر

ایکی سوز

(پیمان) دیاربکرده ایلك خصوصی غزته اولدیغندن اوزره موقع انتشاره چیقیور . تقریباً (وجه) نامنده کی رفیقمزده (پیمان)ی نصب ایدیجکدر . بیلمك غایة خیالی حکمت نشریاتی ایله معرفت غریبه‌نك تالیف و توحیدندن تولد ایدیجك ملی وسیعی برمدنیت عالیه شعاعیدر . بیلمك وظیفه استخباریه‌سی بو مدنیت عالیه‌نك استقبالنك حقیقی تحریری اولدیغندن عبارتدر . ومن الله التوفیق .

ملت :

دیاربکر نصل بر والی ایستر ؟

دیاربکر اهالیسنك اولدقجه واضح بر حالت وحیاتی اولدیغندن بوده هرفیقی ، هرخیری حکومتدن بکلمك و مقام ولایتده اولدیغی حالده حکومتك روح مشخصی عد اتمکدن عبارتدر .

اون سنه‌دن بری تعاقب ایدیگلمش بر احتیاج شدید عدلیه مضطرب بولنان دیاربکرایلر هروالی تبدیلنده کمالیتی برنفس انتشراح آلیورلر . یکی کلن والی اکسیر اعظم ملك و کیمیاگر یاخود دوای کل دائی طبیب ایمش کبی دوسالی بکلمك مسعود بر استقبال تکالیفیله مظهر اولدیغندن . اسباس منیع اجتماعیدن کاملاً تنفیذ ایدیلمکده اولدیغی حالده قانع اولورلر . بوقدر امید واعتمادله بکلدکلری والیلرك اجراآتی — ایی اولسون ، کوتو اولسون — قطعیا تغایر صوری به مظهر اولور . وایلك هرتبدیلی روح حاکمك تصویب کلی وعائیسیله اکتساب تأییدات ایلر .

جداً ایشی گورمك ایستین والیلر ایچون بوقدر دها مساعد بر ولایت بولنه بیلیرمی ؟ وقتسز بوقدر معاونت بولور . بوقدر حکومت پرست بر خلق ایچنده اجراآت حکومتك مقاومتسز تصادف ایتمسی لازم گلیر . فقط عیبلرکه اوچمی بر عصر حلولوندر . دور استبداد زراعی جبره عایدوتلریله جزء کذاره تجاوزی احتکار شقیلریله مأکل ایتدیکی کبی خودحکومتی بر صورو پیلدیز مقادیرینك آمال افتتانه آلت ایتمشدی . پیلدیز عنصری یاکز استانبولده دکل ، مملکتك هرکوشه‌سنده مانطار لیقلدن تورمشدی با انواع وسائطله صلح بولان بر البال آرخیلری یکی کلن والیلرله مأمورلری دوسالی سید ایتمکه اولاجب بوفتی اولورلردی . طوزلغریت طوتیولان آولر بر دها بنجه اولدن قورتیلمزلردی .

اهالی آره‌سره کسوق معتقدن غلبان یأس کلدیکی تلمزلنمکده اولدقلرندن والیلری دکدیکی کبی ووردی . فقط حکومتك شکل سابقی قطعیاً تبدیلی ایجابدیرمکده . چونکه ماکنه‌یی چویرن قلر دکشیرلدکی برصورتده نظراً دیاربکره والی اولدیغی ذهنك بالکز حسن نیت صاحبی مستعبد فعل اولمسی کافی دکلدر . عزم حریص پرورده تماماً مجاهد وفضائلاً قابابیلیکی تقضیات قولاق آشمیغی ضرورتده بصیر ودقایق شناس اولمسی ، مقتضیدر . اجراآت اساسیه حسر نکن اولان دیاربکر ولایتی عاجز باشنده اولدیغی حالده اداره اولنمسی ، جفاکارده ، فضاکارده ، ناجیزده کوزلك کوریلمسی ، الله بابیغی بوق ایشلر اولدی .

بو انتظامسز اولکه‌یه والی اولدیغی ذاهب قوتلی برورك ، قوتلی بر یدی ، قوتلی بر بنجه موجود اولمایدر . اویله بر یورك که صوف وغضب یرینه تحسین اویله بر یدی که اعیاد وغنایم بدل ذکر قیلمامه مقدور ، اویله بر بنجه که تردد وتوانکه مقابل عزم قطعی ایله مجهز بولنسون . ایشته دیاربکر بویله بر والی ایستر .

حسین وداد

"Diyarbekir'de ilk hûsûsi gazete olmak üzere".

Ziya Gökalp'in çıkardığı PEYMÂN''ın 15 Haziran 1325 (28 Haziran 1909) tarihli ilk sayısı.

MİLLETLEŞME SÜRECİNDE ZİYA GÖKALP'İN MEDENİYET ARAYIŞI

Cevat Özyurt*

Medeniyet ve kültür algıları, son bir yüzyıldır dünyada ve ülkemizde önemli değişikliklere uğramıştır. XX. yüzyılın başlarında, dünyanın hemen her yerinde Batılılaşma paradigması hâkimdir. Milletleşme sürecin-deki ülke aydınlarının önemli bir kısmı, Batılılaşma paradigmasının ülkelerinde kalkınma için gerekli dinamizmi sağlayacağı düşüncesindedir. Sömürge altındaki ülkeler ise, cebrî bir Batılılaşmaya tâbi tutulmaktadır. XX. yüzyılın ortalarında, iki önemli şey gerçekleşir: 1- Sömürge ülkeler bağımsızlıklarına kavuşur; 2- Batılılaşma paradigmasını benimseyen ülkelerin birçoğu, bu paradigmanın kalkınmaları için gerekli dinamizmi sağlamaya yeterli olmadığını anlayıp, kendi kültürel değerleriyle uyumlu yeni kalkınma modellerine yönelir. Yüzyılın sonlarında ise, bir taraftan ideoloji eksenli iki kutuplu dünya düzeninin sona ermesiyle, 'medeniyetler çatışması' söylemi yaygınlaşırken, diğer taraftan iletişim alanındaki

* Doç. Dr. Cevat Özyurt, Balıkesir Üniversitesi Necatibey Eğitim Fakültesi.

gelişmelerin ve dünya ölçeğinde gerçekleşen sosyal ilişkilerin bir dünya toplumu ve kültürü meydana getirerek farklı medeniyetlerin ve millî kültürlerin önemini azalttığını, bu durumun da, insanlığın evriminin önemli bir aşaması olduğunu ifade eden küreselleşmeci bir söylem yaygınlaşmaya başladı. Bu gelişmelerin sonucu olarak, XXI. yüzyıla girerken, 'medeniyetler çatışması', 'medeniyetler arası diyalog', 'küresel kültür', 'ulusal kültür' ve 'Batı-dışı modernlik' tüm dünyada sosyal bilimcilerin önemli tartışma konuları arasında yerini alır.

Türkiye'de ise, XX. yüzyılın başlarında radikal Batılılaşma yanlısı olanların günümüzdeki siyasal mirasçılarının bir kısmının, küreselleşme söylemleri ve AB'nin coğrafî yayılma eğilimleri karşısında kültürel kapanma sürecine girdikleri görülür. Öte yandan, geçmişte Türkler'in İslâm medeniyetine ait olduğunu savunarak Batılılaşmaya karşı çıkanların günümüzdeki mirasçılarının önemli bir kısmı, coşkuyla AB taraftarlığını savunmaktadır. AB ile Türkiye arasında gerçekleşen görüşmelerde, her iki tarafta hâkim olan kanaat, Türkler'in İslâm medeniyetine ait olduğu yönündedir. Türkiye AB'ye girerse, bunun iki farklı medeniyetin bir çatı altında birleşmesinin ve dolayısıyla medeniyetler arası diyaloğun bir ifadesi olacağı söylenmektedir. Türkiye'nin AB'ye girme şansının olmadığını belirtenler ise, AB ülkeleri ile Türkiye arasındaki medeniyet farkının buna engel olacağını düşünmektedir. Türkler'in iki yüzyıllık Batılılaşma uğraşları dikkate alınmayarak, bugün Batı medeniyetinin içinde yer.almadığımız söylenmektedir. Fakat, Türkiye'nin modern (çağdaş) bir ülke olduğundan kimsenin kuşkusu yok. Sanki geçen zaman içinde, modernleşme ile Batılılaşmanın farklı şeyler olduğu, Batılılaşmadan modernleşmenin (Batı-dışı modernliğin) mümkün olduğu genel kabul görmüş gibi. Bu fiilî paradigma değişimi, medeniyet hakkındaki kuramsal ve ideolojik kabullerimizin gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu makalenin amacı, bu yönde yapılacak çalışmalara katkıda bulunmaktır.

Türk düşünce tarihi ve Türk sosyoloji tarihinde medeniyet üzerinde durmuş önemli isimlerden biri Ziya Gökalp'tir. Gökalp düşüncesinde ve sosyolojisinde temel sorun 'milletleşme'dir. Medeniyet olgusu, 'milletleşme' sorununa bağlı olarak ele alınmıştır. Türkçülük düşüncesinin kuruluşundaki katkıları ve Cumhuriyet döneminde görüşlerine sıkça başvurulan bir kişi oluşu dikkate alındığında, onun medeniyet hakkındaki görüşleri, bugün de önemini korumaktadır. Gökalp'in, kuramcı ve eylemci kimliğiyle, dönemin değişen siyasal, sosyal ve kültürel şartlarına bağlı olarak, 'milletleşme' sorununa ve medeniyet olgusuna bakışında kısa sürede önemli değişiklikler olmuştur. Milliyet ve medeniyet hakkındaki görüşlerini, sınırların ve geçişlerin çok belirgin olmadığını hatırlatarak, üç

döneme ayırmak mümkündür. Milletleşme projesinin ilk aşamasında, Osmanlı Devleti'nin bekası için Osmanlı milliyetçiliğini gerekli görmüştür. İkinci aşamada ise, Osmanlı Devleti'nin bekası, ancak Türklük ruhunun canlanmasına bağlı görülür. Son dönemde ise, Yeni Türk devletini güçlendirecek millî değerlerin ve Türklük anlayışının ne olması gerektiği üzerinde durmuştur. Gökalp için, milliyet sorunu medeniyet sorunu ile yakından ilişkili olduğundan bu üç devrede sahip olduğu medeniyet anlayışı da birbirinden farklıdır.

OSMANLI-TÜRK MİLLÎ MEDENİYETİNİ KURMAK

Gökalp, II. Meşrutiyet'in ilânı ve İttihat ve Terakki iktidarıyla birlikte, Osmanlı'nın bir millet ve yeni bir medeniyet kurma sürecine girdiğini düşünmüştür. 1909'da "Yeni Osmanlılar" adlı yazısında, Yeni Osmanlı medeniyetinin Doğu'nun maneviyatı ile Batı'nın maddiyatının terkibinden meydana geleceğini belirtir. Ona göre, Osmanlılar ne Doğu medeniyetine hapsolmalı, ne de Batı'nın kör bir taklitçisi olmalıdır. "Osmanlı milleti"nin Genç Osmanlılar (İttihat ve Terakki mensupları)'ın yol göstericiliğinde daima ileriye doğru gideceğini düşünür (1976a [1909][1]: 64-5). Medeniyeti Batılılaşma ile bir tutan Tanzimatçılara Gökalp'in verdiği cevap budur.

1911 yılına gelindiğinde Gökalp'te medeniyet hâlâ Batılılaşma ile özdeşleşmiş değildir. Ancak "ilmin beynelmilel bir mahiyeti haiz" olduğunu belirterek, Batı'da gelişen ilmî ve teknik usulleri almakta bir sakınca görmez (1982a [1911]: 25). Gökalp, bu dönemde medeniyetin temel belirleyicisinin din olduğunu düşünmektedir.

Genç Kelemler Dergisi'nde yayımlanan "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler" makalesinde II. Meşrutiyet'in ilânıyla "siyasî inkılâb"ın gerçekleştirildiğini, bundan sonra yapılması gerekenin "içtimaî inkılâbı hazırlamak" olduğunu belirtir (1982a: 40). İçtimaî inkılâp, "eski hayatı beğenmeyerek yeni bir hayat ibda etmek" demektir. İçtimaî inkılâp, iktisat, aile, güzel sanatlar, felsefe, ahlâk, hukuk ve siyaset gibi çok geniş bir alanda değişim gerektirir (1982a: 41). Yeni hayat, milliyet mefkûresi (ideali) çerçevesinde çizilecektir. Edebiyat, ilim ve felsefe aracılığıyla Osmanlılık bilincinin geliştirilmesini önerir. Ne var ki, çok dinli Osmanlı toplumu için, 'yeni hayat'ı inşa etmek ve Osmanlılık bilincini geliştirmek daha çok Müslümanlar için bir zorunluluk olarak görülür. Çünkü, 1908 devriminden sonra, Rum, Ermeni ve Bulgar Osmanlı vatandaşları, Avrupalılar'ın bütün medenî âdetlerini, sosyal karakterlerini kabul etmekle, Müs-

[1] Köşeli parantez içindeki tarihler, yazıların ilk yayımlanış tarihini gösterir.

lümanlar'ın kabul edemeyeceği bir yola yönelmişlerdir ve durumlarından memnun görünmektedirler. Gökalp, Müslümanlar'ın farklı bir ümmet olduğu için, Batı medeniyetinin hazır kaidelerini taklit etmelerinin mümkün olmayacağını belirterek, "kendi karîhamızdan yeni bir medeniyet ibda'ını lüzûm" görür (1982a: 45). Yeni hayat, hem bir milliyet hem de bir medeniyet projesidir. Gökalp bu medeniyeti, "Osmanlılığın millî medeniyeti" olarak tanımlar. "Osmanlılık, yeni bir medeniyet ibda edebilmek için" iktisat, aile, güzel sanatlar, felsefe, ahlâk, hukuk ve siyaset alanlarında "Osmanlılığın ruhundan doğacak" içtihat niteliğinde yenilikler yapacaktır. Bu yenilikler, Osmanlı'yı eski olanın bağlayıcılığından kurtararak, daha çağdaş bir seviyeye çıkaracaktır (1982a: 45). Gökalp'in "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler" yazısı, bilimsel ya da felsefî derinliği olan bir yazı olmadığı gibi, "yeni hayat"ın programını sunma iddiasında olan bir yazı da değildir. Yine de, Osmanlı'nın eski kültürel, siyasal, toplumsal yapısının ve Batı medeniyetinin ötekileştirilmesiyle Osmanlı-Türk milliyetçiliğinin bir manifestosu niteliğindedir.

Bu yazının bir başka özelliği, Türk milletinin ve medeniyetinin üstünlüğüne aşırı vurgu yapmasıdır: Osmanlılık etrafında oluşturulacak "millî medeniyet", 'Avrupa medeniyetleri'ni kıskandıracaktır.[2] Avrupa medeniyetleri çürük temeller üzerine kurulduğu için, yok olmaları kaçınılmazdır. "Hakiki medeniyet ancak yeni hayatın inkişâfı ile başlayacak Türk medeniyetidir." Türk, bozulmamış zekâsı, kadınlaşmamış duygusu ve güçlü iradesiyle geleceğin tek hâkimi olacaktır. Gökalp'e göre, "Alman filozofu Nietzsche'nin tahayyül ettiği fevkelbeşerler [insanüstü varlıklar C. Ö.] Türkler'dir." Osmanlı toplumunda yeni bir hayat ve yeni bir medeniyet meydana getirecek olanlar da Türkler'dir (1982a [1911]: 45-6).

Osmanlı-Türk medeniyeti düşüncesi, Gökalp'e Batı medeniyetine meydan okutacak ölçüde bir şevk ve gurur verir. Kurulacak Osmanlı medeniyeti, Osmanlı'yı çağdaş bir seviyeye çıkaracaktır. Bu, bir tür Batı-dışı modernlik olacaktır. Osmanlı medeniyetinin oluşması, Osmanlı Müslümanlarının sosyo-ekonomik açıdan gayrimüslimlerden geri olma kaderini değiştirecektir.

Gökalp'in, Osmanlı milliyetçisi iken, aynı zamanda bir Osmanlı medeniyetinin var olduğuna (var olabileceğine), hattâ bu medeniyetin Avrupa medeniyetlerinden üstün olabileceğine inancı tamdır. "Osmanlı mede-

[2] Gökalp'in bu döneme ait yazılarında, tek bir 'Avrupa medeniyeti'nden değil, her bir milletin ayrı ayrı sahip olduğu 'Avrupa medeniyetleri'nden söz etmesi dikkat çekicidir.

niyeti" aynı zamanda bir "Türk medeniyeti" olabilecek biçimde kurgulanmaktadır.

İKİ MEDENİYET ARASINDA KARARSIZLIK

Gökalp'in, "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler"den sonraki ilk düşünce yazısı, "Üç Akım", "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" serisinin birinci makalesidir. Yaklaşık iki yıllık bir süre içinde hiçbir düşünce yazısının yayımlanmamış olması dikkat çekicidir. Bu süre içinde, onun bir muhasebe döneminden geçtiği, "Osmanlı milleti" ve "Osmanlı medeniyeti"ni kurmanın imkânsızlığını gördükten sonra, halkın kurtuluşu için yeni bir kimlik arayışına yönelerek Türk milliyetçiliğinde karar kıldığı düşünülebilir.

1913 yılında "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" adıyla yayımlanan seri makalelerle, neden Türklük ülküsünün seçilmesi gerektiğini ve Türk milliyetçiliğinin ne olduğunu, dönemin koşullarında yetkin bir biçimde ortaya koyması, bu iki yıllık sürede düşünsel üretiminin verimli bir şekilde devam ettiğini gösterir. Düşüncelerini belli bir olgunluğa ulaştırdıktan sonra, geniş kitlelerle paylaşmayı daha uygun bulmuş gibidir. Serinin "Üç Akım" adlı ilk makalesi, bir reddiye niteliğindedir. Bu makalede Gökalp, Türklük, İslâmlık ve Çağdaşlığı bir sentez hâlinde birleştirerek, bugüne kadar Osmanlıcılığı savunanların[3] Türklük ve İslâmlığa verdiği zararlara değinir.

Gökalp, G. Tarde'dan hareketle, milletleşmenin modern zamanlara özgü ve zorunlu bir toplumsallaşma biçimi olduğunu belirtir. Modern zamanlara özgü bir iletişim aracı olan gazete, aynı dili konuşan insanları bir araya toplayarak halkı oluşturur ve onlara ortak bir bilinç kazandırır. Gazeteler satışlarını artırmak ve daha geniş kitlelere ulaşmak için, insanların ortak özelliklerini, duygularını, dillerini dikkate almak zorundadır. Bu zorunluluk, gazeteleri vatanseverlik duygularını okşamaya, millî geleneği övmeye ve millî hatıraları canlandırmaya yönlendirir. Böylece gazete, millî kültürün ve millî dilin iletişim aracı hâline gelir (1992: 8).

Kitap dili ile gazete dili arasında önemli farklılıklar vardır. Gazete halka hitap eder ve halk diliyle yazılır. Kitap ise, ilim adamlarının ve ilim tahsil edenlerin özel ilgilerine seslendiği için, "konuşulan dilden çok, bilimsel terimlere ihtiyaç duyar. Terimlerin halk dilinde kullanılan kelimelerden yapılmaması bir kuraldır... Her kavim terimlerini din kitabının

[3] Gökalp yazılarında, düşünsel değişimlerinin muhasebesini yapmak gibi bir tutuma sahip değildir. Ulaştığı son düşünceyi, hep öyle düşünüyormuş gibi ele alır. Bu nedenle, onun Osmanlı milliyetçiliğinden Türk milliyetçiliğine geçiş nedenlerini, ancak yorumcu bir yaklaşımla tespit etmek mümkün olmaktadır.

yazılmış olduğu dilden alır" (1992: 12). Diğer İslâm kavimleri gibi, Türkler de terimlerini Arapça ve Farsça'dan almıştır. Gazete, halkın dilini konuşarak "nasıl milliyet ülküsünü doğuruyorsa, kitap da dinin ve dinden doğan kültür dalları ve ilimlerin, yani medeniyetin ilke, kural ve esaslarını soyut bir kesin üslupla yazarak milletler arasında ortak bir hayatı, yani milletlerarası birlik ruhunu meydana getirir" (1992: 13). Milletlerarası birlik ruhu (medeniyet bağı), aynı ümmete bağlı ve ortak bilim dilini kullanan milletler arasında gerçekleşir. Bu nedenle Türkler, kendilerini İslâm milletleri topluluğu (İslâm medeniyeti) içinde kabul eder (1992: 14). Gökalp, bilimsel bir ifadeyle, millet ve medeniyet çevresinin birbiriyle çelişmeyen farklı toplumsallık biçimleri olduğunu göstererek, dönemin Osmanlıcılarını ve İslâmcılarını Türkçülük konusunda ikna etmeye çalışır. "Türklük ve İslâmlık, biri 'milliyet', diğeri 'milletlerarası birlik' (medeniyet) nitelikleri taşıdığı için aralarında hiçbir zaman çatışma yoktur" (1992: 14). Türklük ülküsünün, gelişen ve yıkıcı etkileri bulunan "kozmopolitliğe karşı, İslâmiyet'in ve Osmanlılığın gerçek dayanağı" olduğunu söyler. Ümmet mefkûresinin çok geniş olduğu için, toplumsal çözülmeyi önleyecek bir ruh ve dayanışmayı ortaya çıkarmakta yetersiz kaldığını vurgular (1992: 12). Millî kültür (hars) etrafında yeni bir tutunumun oluşması kaçınılmaz görülür.

Milletin oluşumu gazeteyle, milletlerarası birliğin oluşumu kitapla açıklandığı gibi, 'muasırlık (çağdaşlık)' da 'âlet'le açıklanır. Gökalp, muasırlaşmanın "şekil ve yaşayış yönünden Avrupalılar'a benzemek" demek olmadığını, bilgiyi ve sanayi mallarını Avrupa'dan almaktan kurtulduğu gün, Osmanlı'nın muasırlaşmış olacağını belirtir (1992: 15). Muasırlaşmanın amacı, Batılı bir yaşam tarzı değil, Osmanlı'yı teknoloji alanında geri kalmışlıktan kurtarmaktır. Türkler'in ve Müslümanlar'ın Avrupa'dan manevî alanda alacağı bir şey olmadığı ifade edilir. Türkleşmek-İslâmlaşmak-Muasırlaşmak sentezinin amacı "çağdaş bir İslâm Türklüğü yaratmak"tır.

"Üç Akım" başlıklı yazıda Gökalp, medeniyet hakkında çelişkili düşüncelere sahiptir. Yazının tamamında Osmanlılar'ın ümmet bağlarından hareketle, İslâm medeniyeti (İslâm milletleri topluluğu) içinde yer aldığını nedenleriyle birlikte açıklar. Son paragrafta ise, yazının bütününde geliştirmeye çalıştığı düşüncenin aksine, Türkler'in "Avrupa Milletlerarası birliğine bağlı bir kavim" olduğunu tespit eder. Yazının son paragrafı, yazının tamamını tekzip eder gibi biter. Artık hangi medeniyet içinde yer alınacağını din değil, teknik belirlemektedir. Artık, İslâm medeniyetinden Batı medeniyetine yönelmenin zamanı gelmiştir. Medeniyet tercihimizdeki değişim, "çağımızda, dine dayalı milletlerarası birliklerin, yerlerini ilme dayanan gerçek milletlerarası birliklere bırakmakta" olu-

şuna bağlanır. Artık Avrupa milletlerarası birliğine "din dışı" (lâik) bir nitelik verdiğinden, milletlerarası birlik ruhu ile ümmet topluluğu sınırı birbirinden ayrılmalıdır. Yani bugün "Türk milleti, Ural-Altay ailesine, İslâm ümmetine, Avrupa milletlerarası birliğine [medeniyetine] bağlı bir kavimdir" (1992 [1913]: 15). Avrupa medeniyeti pozitif bilimlere dayandığı için manevî bir birlik değil aklî bir birliktir; Türk dünyası ve İslâm dünyası ile olan birliğimiz ise manevî bir birlik olduğu için muasırlaşmamız kavmî ve dinî birliklerimizin aleyhine bir gelişme olarak görülemez.

"Üç Akım" yazısı Avrupa medeniyetinden yana bir tercihle bitmesine rağmen, Gökalp'in daha sonraki yazıları, İslâm medeniyeti ile Batı medeniyeti arasında tercihte bulunmanın kolay olmadığını ve Gökalp'in Batı medeniyetinden yana koyduğu tercihini içselleştirmekte zorluk çektiğini gösterir. Örneğin Gökalp, İslâm ümmetinin ortak bir bilim dili ve ortak terim sözlüğü olması gerektiği yönündeki görüşlerini daha sonra da tekrarlar. Dildeki bu İslâmlaşmanın, milletleşme sürecinde İslâm toplulukları arasındaki ümmet bilincini zayıflamaktan koruyacağını düşünmektedir. "Dilde ümmetçilik" ya da "dilde İslâmlaşma", bilimsel terim-leri Arapça ve Farsça gibi İslâm kültürünün hâkim dillerinden almayı ge-rektirmektedir. Bilimsel terimlerin Farsça ve Arapça'dan yapılmasıyla, İslâm kültür coğrafyasının birliği sağlanacak ya da korunmuş olacaktır. Gökalp, Osmanlı Türkleri'nin terimlerini Fransızca gibi Batılı bir dilden alması kabul edilirse, Rus egemenliği altındaki Türkler'in de Rus dilinin etkisi altına girmesinin hızlanacağından, bu durumun da Türklük mefkû-resine ve İslâm ümmetine zarar vereceğinden endişe etmektedir (1992: 18-9).

Gökalp'in dilde İslâmlaşma projesi, kendisinin de önemli bularak faydalandığı, Tarde'ın kavramsallaştırmasıyla, aslında bir başka medeniyet projesidir. Bu durumda Gökalp, 'dilde İslâmlaşma' projesiyle başka bir medeniyeti, 'muasırlaşma' projesiyle de başka bir medeniyeti Türkler için öngörmüştür. 1913'ten itibaren Gökalp, Türkler'in sadece Batı medeniyet çevresinde yer aldığını söylemesine rağmen, İslâm medeniyetinden alınan mirasa ve bu medeniyete mensup milletlerle olan ilişkilere saygılıdır. Bu mirasın millî hars içindeki yerini önemseyerek, İslâm dünyası ile ilişkilerin kuvvetlendirilmesini önermiştir.

Medeniyete bir toplum mühendisi gözüyle baktığında, onun için Türkler'in içinde yer alabileceği tek bir medeniyet vardır; Batı medeniyeti. Bilimsel bir objektiflikle, medeniyeti sosyal bir olgu olarak ele aldığında ise medeniyetin irade ile bugünden ertesi güne değişen bir şey olmadığının farkına varır. Millî kültürün oluşturulmasında tarihe, geleneğe ve dine önemli yer veren Gökalp, hiçbir zaman jakoben Batılılaşma yanlısı olmaz.

Millet inşa etme tercihi Osmanlılıktan Türklüğe yönelmeye başlayınca, Gökalp'in Batı medeniyetine yakınlaştığı görülür. Medeniyet kavramı millî olmaktan çıkarılarak, milletlerarası bir topluluğu ifade etmek için kullanılır. Türk milletinden ve İslâm ümmetinden olmak, artık Batı medeniyetiyle çelişmez. Bu aşamada, Gökalp, tarihteki Osmanlı medeniyeti ile Türk kültürünü ayrıştırmak için büyük çaba harcar. Osmanlı medeniyeti bazen İran medeniyeti (1981 [1917]: 159) ve bazen de Doğu Roma medeniyeti (1986 [1923]: 39) olarak adlandırılıp, dışlanır.

ORTAK BİLİM VE TEKNİK ÇEVRESİ OLARAK MEDENİYET

Gökalp, Türklük ve İslâm'a bağlı kalınarak muasırlaşmanın mümkün olduğunu göstermek amacıyla, "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" serisinin "Hars Toplumu ve Medeniyet Toplumu" başlıklı dördüncü yazısında bir hars[4] ve medeniyet kuramı geliştirmeyi dener (1992: 27-34). Hars ile medeniyeti birbirinden ayıran temel ölçütün subjektiflik-objektiflik (duygusallık-duygusal yansızlık) ölçütü olduğu belirtilir. Ahlâk, din, estetik kuralları ve idealler gibi subjektif değerler harsa ait; bilim, sağlık, ekonomi ve bayındırlığa ait kurallar, tarım ve ticaret âletleri ile bütün matematik ve mantık kavramları gibi objektif değerler medeniyete aittir (1992: 28). Harsla ilgili olaylar, dileklerin, değerlerin ve vicdanın bir ürünüdür. Medeniyet olayları ise gerçekleri araştırma melekesi olan aklın ürünüdür. Hars topluluğu içinde kişi, toplumsal bilincin isteklerini kendisi için değerli ve uyulması zorunlu kanunlar olarak görür. Medeniyet içindeki fert ise medeniyetin kurallarını toplumsal aklın ürünleri olarak görerek bunlardan faydalanmaya çalışır. Medeniyetin objektif kavramları, tekniği ve ekonomik ürünleri taklit ve değişim yoluyla bir halktan diğerine geçerek yayılır ve böylece medeniyet coğrafyası genişleyerek, tüm insanlığa hizmet eder. Ne var ki insanlık, medeniyet etrafında bir araya gelen fertlerden değil farklı farklı topluluklardan meydana gelmektedir. Her topluluk kendi üyelerini ötekilerden korumak için sınırlara sahiptir. "Harsî nitelikte olan topluluk vicdanları, medeniyete ait olan akıl ve mantıkla sürekli bir çatışma durumundadır... Vicdan ile akıl, yahut hars ile medeniyet arasındaki bu çekişme, kaçınılması imkânsız olan bir zorunluluk değildir. Çünkü vicdanın görevi toplumsal çekiciliği bulunan

[4] Gökalp üzerine yapılan çalışmalarda veya Gökalp'in eserlerinin daha sonra sadeleştirilmiş basımlarında, kültür teriminin Gökalp'in hars terimini karşılamak amacıyla kullanıldığı görülmektedir. Bu durum Türk sosyolojisinde ve sosyal bilimlerinde bulanık bir biçimde bir kültür-medeniyet ayrımına neden olmakta ve Gökalp bu ayrımın mimarı olarak görülmektedir. Gökalp, hars ve medeniyet kavramlarını birbirinden ayırarak kültürün millî ve milletler-üstü ya da milletlerarası iki boyutuna/özelliğine dikkat çekmek istediği için, bu ayrım onun amaçları ile çelişir. Bu nedenle bu çalışmada, Gökalp terminolojisine bağlı kalmaya dikkat edeceğiz.

kıymetleri değerlendirmek, aklın görevi ise varlıklarla ilgili objektif gerçekleri iyice incelemektir" (1992: 31).

Gökalp'in bu yazısında hars ve medeniyete yüklediği anlamlar ile Tönnies'in 'gemeinschaft' ve 'gesellschaft' kavramları arasında önemli bir benzerlik vardır. Onun Tönnies'ten dolaylı olarak etkilenmiş olabileceğini söyleyebiliriz (Heyd: 67). Tönnies'te kolektif duygusallığın ürünü olan kültür, 'gemeinschaft'a aittir; 'duygusal yansızlığın' (ve dolayısıyla insanlığın) ürünü olan medeniyet ise 'gesellschaft'a aittir. Gökalp bu yazısında, duygusal olan her şeyin harsın ürünü olduğunu, objektif birikimlerin ise medeniyetin ürünü olduğunu söyleyerek, medeniyet karşısında (fakat onu dışlamadan) Türklük özbilincini güçlü kılmak istemiştir. Hars kavramı ile Alman sosyal bilimcilerinin kullandığı 'cultur' kavramı arasında yakın benzerlikler vardır. XIX. yüzyılın başlarında, Fransızlar'ın medeniyet adına Almanya'ya yönelik bir savaş sürdürmesi, Alman aydınlarının millî özbilinçlerini güçlendirmek amacıyla, *cultur* kavramını medeniyet kavramının bir antitezi olarak kurgulamaları sonucunu doğurmuştur (Elias: 79). Almanlar, siyasal birliklerini kurabilmek amacıyla, milletin özbilincini yansıtan kültür kavramına sarılarak, kendi toplumlarının sınırlarını belirlemeye, farklılıklarını ortaya çıkarmaya çalışmışlardır (Elias: 76). XX. yüzyılın başlarında Gökalp ise, 'hars' kavramı ekseninde Türklük özbilincini oluşturmaya ya da korumaya çalışır.

Gökalp'in hars ve medeniyet ayrımına değinen bu ilk yazısında medeniyet, her türlü duygu ve idealden soyutlanmıştır. Böylece, yeni medeniyetin kabulünün Osmanlı-Türk toplum yapısında bozucu hiçbir etkisinin olmayacağı garanti altına alınır. Buna karşın, kabul edilmesi gereken medeniyetin adı "Üç Akım"ın son paragrafında olduğu kadar açık bir biçimde belirtilmez. Bu yaklaşım dönemin modernist İslâmcılarının 'Batı'dan sadece bilim ve tekniği alalım kültürel olan hiç bir şey almayalım' şeklindeki yaklaşımlarıyla örtüşür (Turhan: 182-3).

Gökalp, coğrafî buluşların, iletişim ve ulaşım alanındaki teknolojik yeniliklerin milletlerarası ilişkileri artırarak, bu ilişkileri evrensel bir ölçeğe ulaştırdığından ve dünyanın tek medeniyetli bir hâle gelme sürecine girdiğinden söz eder (1992: 33). Medeniyet toplumu, çerçevesini sürekli genişleten bir sosyal kurala bağlıdır (1992: 34). Türkler, muasır Batı medeniyetine yönelmekle zamana uygun davranmış olacak ve geri kalmışlıktan kurtulacaktır.

1917'ye gelindiğinde Gökalp, *İçtimaiyat Mecmuası*'nda yayımlanan "Millet Nedir?" yazısında, çağdaş medeniyetin Avrupa medeniyeti olduğunu daha açık bir biçimde ifade eder. Bu yazı, onun din ve medeniyet ilişkisine bakışında köklü değişiklikler olduğunu gösterir. Avrupa mede-

niyeti ile uyumlu bir Türk harsı oluşturulduğunda, milletleşmenin yolunun açılacağını belirtir. Milletler, ümmetlerin değil çağdaş medeniyetin tamamlayıcısı olduğu için Avrupa medeniyetiyle birleşmek, millîleşmenin bir şartı hâline gelir (1981 [1917]: c.8 158-9).

Gökalp, düşünsel dünyasında meydana gelen değişimleri, her zaman bilimsel dille ifade etmeye çalışır. Bir kavim 'ümmet', 'imparatorluk' ve 'medeniyet' merhalelerinden geçerek demokratik bir millet biçimini alır: "Kavim, müşterek bir dine, müşterek bir devlete, müşterek bir medeniyete dahil olarak şahsiyetini kaybediyor, sonra da bu üç müşterek hayattan şahsiyetini kurtararak (millet) nâmı ile meydana çıkıyor" Gökalp, çizdiği bu evrimci şemayla 'milliyet'i çağın en ileri toplumsallık biçimi olarak sunar (1981 [1917]: 157).

Millet oluşmaya başlayınca, imparatorlukla ve ümmet teşkilatıyla (dinsel medeniyetle) uyum hâlinde olamaz (1981 [1917]: 158). Millî-devlet, halka dayalı bir meşrutiyete ve din karşısında yasama bağımsızlığına sahip olmalıdır. Bir kavmin kimliğini tekrar kazanarak millet hâline gelmesi için yapması gereken ilk iş, dilin yeniden canlanması ve millî edebiyatın oluşturulmasıdır. Hıristiyan ülkeleri yazı ve edebiyat alanında Lâtince yerine kendi kavim dillerine dönerek milletleştiği gibi, İslâm toplulukları da ümmet dilinden kendi kavim dillerine dönerek milletleşmelidir. Millî dilin doğması, imparatorluğun ve ümmet dillerinin zayıflamasıyla başlar (1981 [1917]: 157). Milletleşme sürecinde dinsel alanda da bir yenilik yapılarak millî hars ortak dinsel medeniyetten (ümmetten) ayrılmalıdır. Dinî literatür millîleştirilmelidir. "Din, millî lisana nakledilmez ve millî hayat suretinde yaşanmazsa, ümmet hayatı devam ediyor demektir" (1981 [1917]: 158). Gökalp, dinin milletlerarası ilişkiler düzeyinde bilim ve teknik eksenli medeniyet, millî düzeyde ise hars (millî kültür) karşısında eski önemini kaybettiğini düşünmektedir. Buna rağmen din, millî kültürün (harsın) "kilit unsurlarından biri" olarak değerlendirilir. Bir sosyolog olarak Gökalp, Durkheim gibi, modern toplumlarda dinî duyguların, dinî yaşantının önemini ve sürekliliğini kavramış, bunu "organik dayanışmanın temel direklerinden biri" olarak görmüştür (Davison, 193, 204).

Gökalp'e göre, insanlık evreni, kavimden ümmete, ümmetten çağdaş medeniyete doğru yol alır. Kavim, dini kendine hasreden özelliğiyle bencildir. Kavim, tüm dünyayı kendisi ile sınırlandırır. Ümmet, insaniyeti ve medeniyeti bir kavme hasretmediği için kavme göre daha az bencil ya da daha fazla insancıldır. Ümmet de belli bir dine bağlı olanların çıkarlarını düşünür ve bu nedenle, muasır medeniyet ile karşılaştırıldığında bencil özelliklere sahip olduğu görülür. Muasır medeniyet, değişik dinlere sahip

milletleri içine alabilen özelliği ile ümmetten daha insancıl bir milletler topluluğu meydana getirir. Bu nedenle, "milletler ümmetin değil, muasır medeniyetin cüz'i tâmları olabilir" (1981 [1917]: 158). Gökalp, kavim ve ümmet kavramlarını bencil görürken, 'muasır medeniyet' ve 'millet' kavramlarını bencil görmez. Aslında, Gökalp'in muasır medeniyet içinde millî harsı güçlendirme arzusu ve bu yolda harcamış olduğu çabalar, medeniyetin etnosentrik boyutlarını sezinlemiş olduğunu gösterir. Tanzimatçıların millî harsa önem vermeden izlemiş olduğu çağdaşlaşma çizgisini eleştirmiş olmasının nedeni de budur.

'Medeniyet' ve 'millet' birbirinden farklı şeyler olduğu için, aralarında bir uyum olacaktır. Medeniyet, pozitif bilimler, usuller ve teknik gibi milletlerarası ortak ürünlerin toplamıdır. Millî hars ise, milletin kendi dili, kendi dini, kendi ahlâkı ve kendi estetiğinin toplamıdır (1981 [1917]: 159). Gökalp'in hars ve medeniyet kuramının en tartışmalı tarafı, medeniyeti tamamen kültürel özelliklerinden soyutlayarak teknik ve bilimle sınırlı tutma gayretidir. Medeniyetin kültürel alandan soyutlanması, Türk kimliğine zarar vermeden Batılılaşmanın mümkün olduğunu göster-me isteğinin bir sonucudur (Karakaş, 265). Medeniyeti, kültürel alanla ilişkilendirmede çekingen davranır. Fakat, onun başlangıçta gösterdiği bu çekingenliğin daha sonraki yazılarında devam etmediği, medeniyetin bilim ve tekniğin dışındaki (kültürel özellikleri daha belirgin olan ahlâk, din, dil, güzel sanatlar, hukuk ve siyaset gibi) başka alanları da kapsadı-ğını kabul ettiği görülür. Bu nedenle, Gökalp'in sonraki yazılarında hars-medeniyet ayrımı, netliğini giderek kaybeder. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*'nı (1923) yazdığı dönemde, hem harsın hem de medeniyetin tüm toplumsal kurumlarla ilişkili olduğunu savunacaktır.

Milletlerarası Yaşam Çevresi Olarak Medeniyet

Gökalp, kültürün iki boyutu olan hars ve medeniyet hakkında çok şey söylemiştir. Fakat onun bu konudaki en kapsamlı ve en yetkin yazısı *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinin "Hars ve Medeniyet" (1986 [1923]: 25-41) başlığını taşıyan 4. kısmıdır. Konuyla ilgilenen sosyal bilimcilerin genellikle bu kısma bakmakla yetindikleri bilinmektir. Biz, Gökalp'in konu hakkındaki düşünsel seyrini takip edebilmek ve fikirlerindeki dönemsel farklılıkları göstermek için, onun ilgili diğer yazılarına bakılmasını, bilimsel sorumluluğun gereği olarak gördük. Gökalp'in konu hakkındaki ilk yazılarını yukarıda inceledikten sonra, *Türkçülüğün Esasları*'nda yer alan "Hars ve Medeniyet" yazısına göz atabiliriz.

Gökalp, yazıya 'hars' ve 'medeniyet' arasındaki ortak ve farklı yönleri açıklamakla başlar. Hars ile medeniyet arasındaki ortak nokta, her ikisinin de sosyal hayatın (din, ahlâk, hukuk, güzel sanatlar, iktisat, dil, teknik gibi) bütün kurumlarını kapsamasıdır. "Bu sekiz türlü içtimaî hayatların tamamına hars denildiği gibi medeniyet de denilir" (1986 [1923]: 25).

Hars ile medeniyet arasındaki farklılıklar ise şunlardır:

1- Hars millî olduğu hâlde; medeniyet milletlerarasıdır. Hars bir milletin din, ahlâk, hukuk, güzel sanatlar, iktisat, dil ve teknik alanlarındaki hayatlarının toplamıdır. Medeniyet ise, aynı çevreye ait birçok milletin sosyal hayatlarının toplamıdır. Bu tanımda medeniyet, sosyal hayatın tamamı ile doğrudan ilişkili görülür.

2- Medeniyet, usul vasıtasıyla ve fertlerin iradesiyle meydana gelen ve taklit vasıtasıyla bir milletten diğer millete geçen kavram ve teknik-lerin toplamıdır. Din, ahlâk, hukuk, güzel sanatlar, iktisat, dil ve tekniğe ait bilgiler ve kuramlar hep fertler tarafından usul ve iradeyle meydana getirilmiştir. Bu usul ve teknikler, milletlerarası bir dolaşıma sahip olabi-lir. Aynı milletlerarası coğrafyada yer alan bu kavramların, bilgilerin ve bilimlerin tamamı medeniyeti meydana getirir. Harsa dair şeylerse usul veya fertlerin iradesi ile meydana gelmediği gibi, taklit yoluyla başka milletlerden de alınamaz. Örneğin dil, fertler tarafından iradî olarak yapılmış bir şey değildir. Kelimeler harsa, kavramlar ise medeniyete aittir (1986 [1923]: 26, 29). Harsın kaynağı duygu; medeniyetin kaynağı ise bilgidir. Duygular, usul ve iradeye tâbi olmadığı için, bir millet diğerinin dinî, ahlâkî ve estetik duygularını taklit edemez (1986 [1923]: 34). Burada Gökalp, millî kültürü 'hars', milletlerarası ortak kültürü ise 'medeniyet' olarak adlandırır. Bir başka eserinde de harsı "bir medeniyetin her millette aldığı hususî şekiller" olarak tanımlar (1976b [1925]: 19).

Gökalp'e göre, hars ile medeniyet arasında bir denge bulunmalıdır. Medeniyetin aşırı inkişâfı harsı bozabilir. "Harsı kuvvetli, fakat medeniyeti zayıf bir milletle, harsı bozulmuş fakat medeniyeti kuvvetli bir millet, siyasî mücadeleye girince, harsı kuvvetli olan millet daima galip gelmiştir" (1986 [1923]: 37). Onun bu yargısı, İbn Haldun'un asabiyet kuramını hatırlatır. Ne var ki, modern zamanlarda medenî ülkeler bilgi, teknik ve maddî birikimlerini daha rasyonel değerlendirme tutumuna sahip olduğundan, bu yargının geçerliliği zayıftır.

Bu yazının, önemli sonuçlarından biri, Gökalp'in Batı medeniyetinin her yerde Doğu medeniyetinin yerine geçmesinin doğal bir olgu hâline geldiğini belirtmesidir. Bu doğal durum, Doğu medeniyet dairesinde yer alan Osmanlı medeniyetinin de "behemehâl" ortadan kalkmasını sağlayacaktır. İslâm dini, Türk harsı ve Batı medeniyeti ise "kaim olacaktır"

Tanzimatçıların yaptığı gibi, Osmanlı medeniyeti ile Batı medeniyetini terkip etmeye (uzlaştırmaya) çalışmak[5] yanlıştır. Çünkü iki zıt medeniyet yanyana yaşayamaz. "İki dinli bir fert olamadığı gibi, iki medeniyetli bir millet de olamaz" (1986 [1923]: 40).

1913 yılında bir medeniyet projesi olarak muasırlaşmaktan söz eden Gökalp için, "muasırlaşmak, şekil ve yaşayış yönünden Avrupalılara benzemek demek değildir" (1992 [1913]: 15). 1920'lerde Avrupa medeniyetine girerken, ısrarla Avrupa'dan bir yaşam tarzı almayacağız dediği günleri unutmuş gibidir. 1913 yılında yayımlanan "Hars Toplumu Medeniyet Toplumu" adlı yazısında Gökalp, kültürün tinsel kısmının harsa, maddî kısmını ise medeniyete ait olduğu görüşündedir (1992 [1913]: 28). Osmanlı Devleti dağılıp, Yeni Türkiye'nin kurulduğu günlerde Gökalp'in medeniyet hakkındaki görüşlerinin radikalleşmesi, onun yazı ve düşüncelerinde konjonktürün ne kadar önemli olduğunu gösterir. Parla (68-9), Gökalp'in hars-medeniyet ayrımı üzerinde duran ilk çalışmalarında, dikkatini ulusal kültürü medeniyetten ayırmaya çevirmişken, *Türkçülüğün Esasları*'nda medeniyet topluluğuna bağlı milletler arasındaki kültürel mesafeyi azaltmak için özel bir çaba sarfettiğini belirtir. Heyd (66) ise, Gökalp'i, siyasal misyonundan dolayı, medeniyetin hars üzerindeki yıkıcı etkilerini görmezlikten gelerek ilmî objektiflikten uzaklaşmakla eleştirir.

Geleneğin İkili Yapısı; Örf ve An'ane

1913 yılından itibaren Gökalp, medeniyetin tek olduğunu düşünmektedir. Bu da muasır medeniyet ya da Avrupa medeniyeti olarak adlandırılmaktadır. Avrupa medeniyeti içinde ancak kendi millî harsımızı koruyarak yer almamız mümkündür. "Osmanlı devleti muasır bir devlet şekline girer, din millî lisana nakledilir, Avrupa medeniyeti içinde bir Türk harsı teşekkül ederse" o zaman "Türklerin millî hayatı başlamış demektir" (1981 [1917]: 159). Bir yandan milletler, tek bir medeniyet etrafında birleşmeye doğru giderken, öte yandan farklı harslar bu milletleri birbirinden ayırmakta, farklılaştırmaktadır. Medeniyet (Batı medeniyeti) etrafında bir evrensellik duygusu gelişip-güçlenirken, milletler farklılıklarını sürdürmek ve özçıkarlarını korumak için kendi harslarını güçlendirmenin yollarını aramaktadır. Milletler, kendi harslarını güçlendirmede gelenekten büyük destek bulur.

Burada Gökalp, geleneğin (an'ane) anlamını derinden kavramış bir sosyolog ve milletleşme ideoloğu olarak karşımıza çıkar. An'ane, "yara-

[5] Gökalp başka bir yerde Tanzimatçıları saf Batıcı olmakla suçlarken, burada onları telifçi olarak takdim eder.

tıcı ve ilerletici"dir. "Çünkü an'ane çeşitli zamanları birbirine kaynaştırmış bir geçmişe, arkadan hareketli bir kuvvet gibi onu ileriye doğru iten tarihsel bir akıma sahiptir. An'ane kendi başına eser verici ve yaratıcı olmakla beraber, ona aşılanan yabancı yenilikler de damarlarındaki hayat suyundan verim alarak canlanır ve basit taklit oyununda olduğu gibi çürüyüp düşmez." An'ane, bir milletin ruhudur ve yabancı etkiler karşısında onu ayakta tutar (1992: 23). Bir toplumun kurallarını normatif olarak değiştirmekle o toplumu ilerletmenin mümkün olamayacağına, yenilenen normların o toplumun tarihi ve geleneği ile uyum içinde olmasına özen gösterilmesi gerektiğine değinir. "An'ane birleştirici ve toplumsal uyumu sağlayıcı olduğu için" Türk tarihi ile İslâm dini kaynaştırılarak, topluma yön verecek bir "Türk-İslâm Tarih Felsefesi" oluşturulmalıdır 1992: 25).

Gökalp "Hars Toplumu Medeniyet Toplumu" yazısında, geleneğin milletleşme ve bir toplumsal kimlik kazanma sürecindeki işlevini kavramıştır. Bu yazı da gelenek 'an'ane' kelimesiyle ifade edilir. Dört yıl sonra (1917) kaleme aldığı "Millî İçtimaiyatın Mahiyeti" yazısında ise aynı işlevleri 'örf' kavramına yükler. 'An'ane' kavramını ise belli bir medeniyet çevresindeki milletlerin ortak düşünme ve davranış tarzı olarak tanımlar.[6]

Gökalp'e göre, toplumsal davranışın iki temeli vardır: An'ane ve örf. "Fertlere, mensup olduğu içtimaî zümrenin telkin ettiği tarz-ı idrak ve amellere 'An'ane' denir" An'ane, din, ahlâk, hukuk, dil, güzel sanatlar ve iktisat gibi alanlara ayrılır. An'aneler köken olarak aynı tarihsel kaynaklara sahip olduğu için, an'anelerin toplamına medeniyet denir. An'aneler çeşitli milletler tarafından kabul gördüğü ya da paylaşıldığı için medeniyet milletlerarası bir özelliğe sahiptir. Bir medeniyete bağlı olan milletlerin tamamına 'medeniyet zümresi' denir. "Bazen bir hars birden fazla medeniyetten an'aneler alabilir. Meselâ Türk harsı üç medeniyetten an'aneler almıştır: Türk medeniyeti, İslâm medeniyeti, Avrupa medeniyeti..." (1981[1917]: 111). An'ane, belli bir değer yargısına bağlı olan düşünme ve davranış tarzıdır. Bir an'anenin bir toplumsal yapıya uyarlanmasında veya bu yapıdan dışlanmasında hüküm verecek olan, her milletin toplumsal vicdanıdır. Gökalp bu toplumsal vicdana 'örf' adını verir. An'ane milletlerarası olduğu hâlde örf millîdir. Gökalp örfü, âdeta toplumun bünyesine uygun olan an'aneleri içeri alan, uymayan an'aneleri de geri çeviren bir filtre gibi düşünür. Her millet farklı toplumsal kurallara bağlı yaşadığı için, kendine özgü değer yargıları olması olağandır

[6] *Türkçülüğün Esasları*'nda [1923] an'ane tekrar millî gelenek anlamında kullanır (1986: 96).

(1981[1917]: 111). Bir milletin an'aneleri ile örfü arasında zamanla çatışma meydana gelebilir. Bir an'ane milletin örfüne uygun ise kurumlaşabilir. Milletin örfüne uyumlu olmaktan çıkmış an'aneler ise fosil hükmündedir. "Bir milletin toplumsal vicdanı, kurumlarında somutlaşır. Kurumlar milletlerarası değil, tamamıyla millîdir. Her milletteki kurumların toplamına o milletin harsı (culture) denir. Hars da örf ve kurum gibi tamamiyle millî bir mahiyeti haizdir" (1981[1917]: 111). Kurumlar her zaman bir an'anenin örfle uyumundan meydana gelmez. Bir milletin kendi içerisinden çıkarmış olduğu kurumları da olabilir.

"Millî İçtimaiyatın Mahiyeti" yazısında, Türk harsının üç farklı medeniyet zümresine bağlı olmasını sorunlu görmez. Hattâ Türk milletinin mensubu bulunduğu medeniyetlerden hiçbirine inhisarcı/tekelci bir biçimde taraftar olunmaması gerektiği uyarısında bulunur. Türkler, mensubu bulunduğu ve an'aneler aldığı Türk medeniyeti, İslâm medeniyeti ve Avrupa medeniyetlerinden sadece birini kabule zorlanmamalıdır. Örf-ler resmî yaptırımlara bağlı olmadığı için, bu yönde uygulanacak bir dev-let politikası da zararlı sonuçlar vermeye mahkumdur (1981[1917]: 119). Gökalp'in bizzat kendisinin bu uyarıları dikkate almayarak, üç farklı medeniyetten an'aneler alan Türk milletini 'muasırlaşmak' adı altında, sadece Batı medeniyet zümresinde göstermeye çalışması büyük bir çelişkidir.

Gökalp, Türkler'in Batı medeniyeti zümresine girmesi gerektiğini vurguladığı yazılarında, kendine yönelecek tepkileri sınırlamak için olsa gerek, medeniyeti ilim ve teknik usulüne indirger. "Millî İçtimaiyatın Mahiyeti" yazısında ise Gökalp'in medeniyeti ilim ve teknik usulü ile sınırlı tutmadığı, 'din', 'ahlâk', 'hukuk', 'dil', 'güzel sanatlar' ve 'iktisat' gibi neredeyse tüm toplumsal kurumları kapsayacak bir genişlikte gördüğü anlaşılmaktadır (1981[1917]: 110). Medeniyetin bu kadar geniş tutulduğu bir yazıda Gökalp, tek tip bir Batı ya da Avrupa medeniyetini savunmak yerine, Türk milletinin üç medeniyetli yapısını bir sosyolog kimliğiyle tespit ederek bunlar arasında diğerlerini dışlayan bir tercihte bulunmanın yanlışlığına değinir. Bu yazının bir başka özelliği de muasırlaşmak ile Avrupalılaşmanın birbirinden farklı şeyler olduğuna değinilmiş olmasıdır. Gökalp, "Muasırlaşmak başka şey, Avrupalılaşmak başka şeydir" (1981[1917]: 121) diyerek, Avrupa medeniyetine dahil olmanın, Avrupalılaşmak demek olmadığını vurgular. Gökalp'in siyasî Batı (Avrupa) ile medenî Batı (Avrupa)'yı ayıran yazılarına (1982b: 147-157) baktığımızda, muasırlaşmayı niçin Avrupalılaşmak ya da Batılılaşmakla bir tutmadığını anlamak kolaylaşmaktadır. Siyasî Avrupa karşısında özgür

olabilmemiz için, Avrupa medeniyetinden faydalanmak kaçınılmazdır (1980: 10).

KÜLTÜREL ARINMADAN MİLLETLERARASI KÜLTÜRE GİDEN YOL; HARS VE TEZHİB

Gökalp, yazılarında kültür kavramını kullanmaz. Bunun gerekçesi kültürün çift anlamlı bir kavram olmasıdır. Gökalp, Fransızca 'culture' kelimesinin iki ayrı anlamı bulunduğunu, birinci anlamını karşılamak için 'hars' ikinci anlamını karşılamak için 'tezhib' kelimesini kullandığını belirtir. Hars ile tezhib arasında iki önemli fark vardır: 1- Hars 'demokratik', tezhib 'aristokratik'tir. 2- Hars millî, tezhib milletlerarasıdır.

"Hars, halkın an'anelerinden, teamüllerinden, örfünden, yazılı ve sözlü edebiyatından, dilinden, müziğinden, dininden, ahlâkından, güzel sanatlarından ve iktisadî ürünlerinden ibarettir." Tüm bunların kaynağı ve müzesi halk olduğu için hars demokratiktir. "Tezhib ise, yalnız yüksek tahsil görmüş, yüksek terbiye ile yetişmiş hakiki münevverlere mahsustur" (1986 [1923]: 96). Özel bir terbiye sonucu oluşmuş, bir duyuş, düşünüş ve yaşayış tarzıdır. Harsın etkisindeki insanlar, yalnız kendi milletinin harsını sever ve ondan tat alır. Tezhib sahibi insan ise, başka milletlerin harsının ürünlerini de sevip, onlardan tat alabilir. Tezhib, tesir ettiği insanları, insancıl, hoşgörülü ve başka milletlere karşı yardımsever yaparak, milletlerarası ilişkinin gelişmesine katkıda bulunur.

Bir toplumun millî bir harsının bulunması, onun milletlerarası bir medeniyete bağlı olmasına engel değildir. "Medeniyet, aynı zümreye mensup milletlerarasında ortak bulunan kurumların toplamı demektir" (1986 [1923]: 99). Gökalp burada bir adım daha ileri giderek, Avrupa medeniyetine girdiğimiz zaman, yalnızca milletlerarası bir medeniyete vâris olmakla kalmayacağız, aynı zamanda "medeniyetdaşlarımız olan bütün milletlerin hususî harslarından lezzet almak imkânına sahip olabileceğiz" demektedir (1986 [1923]: 99).

1910'lu yılların başlarında muasır medeniyet üzerine yazarken, Batı'dan sadece bilim ve teknik usullerinin alınarak çağdaş medeniyet içinde lâyık olduğumuz yere ulaşabileceğimizi belirten Gökalp, 1920'lerde medeniyeti, "harslar koleksiyonu" (1986 [1923]: 99) olarak tanımlayacak kadar kültürle ilişkili bulur. Gökalp literatüründe, medeniyet, artık bilim ve teknik gibi aklî alanla sınırlı kalmayıp, edebiyat, sanat gibi duygusal alana girerek harsın (millî kültürün) sınırlarını zorlamış, böylece hars ile medeniyet arasındaki farklılıklar zayıflamıştır (İnalcık, 89; Parla, 70). Bu değişimler, Gökalp'in oluşturmaya çalıştığı bilimsel kav-

ramlara sadık kalmadığı yönünde eleştirilere neden olmuştur (Berkes, 204).

Gökalp, hars ve tezhib konusunu açıklarken ve eğitimli insanlar için millî harsın tatlarının yeterli olamayacağını belirtirken, iki şey dikkat çeker. Birincisi; diğer milletlerin harslarına karşı oldukça hoşgörülü görünmesidir. Gökalp, bu hoşgörüyü, Osmanlı güzideleri (seçkinler)'nden esirger. Gökalp'e göre, Osmanlı seçkinlerinde haricî kültürlerden alınan zevk, aslî ve daimî zevk hâlini almıştır. Millî zevke gelince, bunun Osmanlı seçkinleri arasında tâlî bir önemi bile yoktur. Bu nedenle, eski edebiyatımız Fars harsının, Tanzimat edebiyatımız ise Fransız harsının birer ürünü olmaktan öteye geçememiştir. Tezhib böyle hastalıklı bir hâl aldığı zaman zararlı olur (1986 [1923]: 100). Osmanlı'da güzideler ve halk arasındaki kültürel farklılık açıklanırken Gökalp, Osmanlı güzidelerini Türk kültürüne sahip çıkmamaları, Arap ve Fars kültürüne fazla hoşgörülü olmalarından dolayı 'hain'likle suçlar. Güzideler, Osmanlı medeniyetinin seçkinleridir. Tezhib sahibi insanlar ise, Batılı milletlerin harslarından etkilenen ve halkı medeniyetle tanıştıracak olan Yeni Türkiye'nin seçkinleridir. Türklük bilincinin oluşmasına önemli katkıları bulanan Gökalp gibi bir milliyetçinin, Batılı ülkelerin harsına karşı biraz daha kıskanç davranmamış olması şaşırtıcıdır.

İkinci dikkat çekici nokta, Gökalp'in tezhib konusunu ele alırken her zaman ön planda tuttuğu kolektif yarar ilkesini bir an unutarak, bireyin duygularını anlamaya ve haklılaştırmaya çalışmış olmasıdır. Harsın bıkkınlık verici olabileceğini söyleyecek kadar ileri gider: "İnsan her gün aynı şeyi yemekten usandığı gibi, daima aynı harsa mensup edebiyattan, aynı musikiden, aynı mimariden ilh.. gıda almaktan bıkar" (1986 [1923]: 99).

Gökalp'in yabancı milletlerin harslarından tat alma, 'tezhib' konusundaki hoşgörüsü, şüphesiz sınırsız değildir. Ve uyarısını yapar: "Her milletin aslî ve daimî olan zevki, millî zevkidir; haricî zevk ancak tâlî bir derecede kaldığı zaman makbul olabilir" Tezhib, millî harsın hukukuna riayet ettiği müddetçe normal kabul edilebilir (1986 [1923]: 100). Başka harsların ürünlerine ancak "egzotik güzellikler" olarak bakabiliriz. Bu güzellikler sevilebilir, fakat bunlara gönül vermemiz beklenemez. "Hars itibari ile hiçbir milleti kendimize üstün görmeyiz." Türkçüler, yalnız kendi harslarına gönül vermiş olmakla birlikte, şoven ve mutaassıp değillerdir; bütün harslara kıymet verir ve hürmet eder (1986 [1923]: 102).

Gökalp, hars ve tezhib konusunu ele alırken, millet ile medeniyet çevresi arasındaki kültürel ilişkiyi anlamada bir açılım sağlamış gibidir. Medeniyetin bir "harslar koleksiyonu" olduğunu belirtirken, belli bir mede-

niyet çevresindeki harslar arasındaki kültürel ilişkiden hareketle, millî kültürlerin melez özelliğini keşfetmeye çok yakın durur. Ne var ki, milletlerin ve harsların ontolojik farklılığı düşüncesi onda ağır bastığı için, başka harsların ürünleri saygı duyulan, fakat gönül verilmemesi gereken "egzotik güzellikler" olarak değerlendirilir. Bu statik yaklaşım, kültür değişmelerini ve kültürlerin dolaşımını anlamakta ve açıklamakta güçlük çeker. Bu yaklaşımın Türk sosyal bilimcilerinin önemli bir kısmı tarafından miras alındığı ve kültürel değişme olgusu karşısında bir içe kapanma refleksi ürettiği bilinmektedir.

Bugün millî (teritoryal) kültür ile milletlerarası (transyerel) kültür arasındaki ilişkinin kültürel melezleşmeyi ortaya çıkardığı bilinmektedir. Kültürel melezleşme kuramı, hem kültürü milletlerin ontolojik farklılığı olarak gören romantik yaklaşımın, hem de kültürel küreselleşmeyi Batılılaşma ve modernleşmenin ortaya çıkardığı kültürel homojenleşme olarak gören yaklaşımın karşısında yer alır (Pieterse: 1995: 61). Millî kültürler, hem kendi aralarında hem de medeniyet çevresiyle sürekli bir etkileşim hâlinde varlıklarını sürdürürken, genel insanlık birikimine katkıda bulunmaya devam ederler (Özyurt: 60-3). Milletleşme sürecinde millî kültürler, seçmeci bir yaklaşımla, modernlik kültürü ile yerel kültürlerin çeşitli unsurlarının telif edilmesinden oluşmuştur. Fakat milliyetçiler, genellikle kültürlerinin bu melez niteliklerini dile getirmekten kaçınırlar (Robertson: 41).

Sonuç

Gökalp'in medeniyet anlayışı, konjonktürel bir değişim gösterir. İlk önce, Osmanlı'nın Doğu ve Batı medeniyetlerini sentezleyerek yeni bir medeniyet kurması gerektiğini savunmuştur. Bu anlayışta, iki farklı medeniyete mensup olmak ya da bu iki medeniyetin terkibinden yeni bir medeniyet meydana getirmek mümkündür. Bir süre sonra, sentez düşüncesinden uzaklaşarak, medeniyet sorununu milletleşme sorununa bağlı olarak algılar. Her milletin farklı bir medeniyeti olduğunu belirtir. Bir Avrupa medeniyeti değil, Avrupa medeniyetleri vardır. Osmanlılar da bu Avrupa medeniyetlerinden birini izlemek yerine, kendi ruhlarından farklı-yeni bir medeniyet meydana getirmelidirler. Gökalp, kısa bir süre sonra bu düşüncesini de değiştirip, medeniyeti millî sınırları aşan bir olgu olarak tanımlar. Milletlerarası ortak bir medeniyete ve farklı bir millete ait olmanın sorun oluşturmayacağını fark etmiştir. Kültürün milletlerarası bölümüne 'medeniyet', millete ait bölümüne de 'hars' adını vererek, millet ile milletlerarası toplumsal ilişkileri uzlaştırmaya çalışır (Freyer, 375). Her milletin farklı bir harsı vardır. Hars, bir milletin farklılığını ortaya çıkaran en

önemli özelliğidir. Günümüzde, Gökalp'in medeniyet hakkında bilinen görüşleri, daha çok bu üçüncü döneme aittir. Bu dönemde, Gökalp, Doğu-Batı medeniyetlerini sentezlemek ya da millî bir medeniyet önermek yerine, halkın Türk kültürü, İslâm dini ve Batı medeniyeti ile ilişkilerinin nasıl olması gerektiği üzerinde durur. Osmanlı'nın eski medeniyet bağı bazen İran, bazen de Bizans'a ait olduğu belirtilerek, reddedilir. Gökalp, Osmanlı (daha sonraları Türk) toplumunun tarihî-kültürel dokusunu çözümlemeye çalışarak, bu dokuyla uyumlu ve toplumu ileri taşıyacak bir medeniyet formülü arama çabasındadır. Gökalp, hars-medeniyet ayrımı yaptığı ilk yıllarda, medeniyeti, farklı milletleri birbirine bağlayan ve milletlerin gelişmesine katkıda bulunan, teknik ve bilim gibi maddî, bilişsel alanlarla sınırlı tutar. Israrla, medeniyetin, din, dil, ahlâk, hukuk, siyaset, estetik gibi toplumsal hayatın diğer alanlarıyla ilişkisi bulunmadığını vurgular. 1920'lere gelindiğinde, medeniyetin din, dil, ahlâk, hukuk, siyaset ve estetiği de kapsayacak biçimde, toplumsal hayatın tüm alanlarıyla ilişkili olduğunu keşfeder.

Onun konuyla ilgili yazılarını kaleme aldığı yıllar (1909-1924), önemli gerginliklerin, bunalımların, kayıpların ve değişimlerin yaşandığı bir geçiş dönemine rastlar. Gökalp'in içinde bulunduğu bu özel durum, dönemin birçok düşünürü gibi, onun kültür ve medeniyet sorunlarına bakışının ve çözüm önerilerinin sıkça değişmesine neden olmuştur. Gökalp'te değişmeyen şey, mümkün olan en geniş kitlede ortak bir ruhu harekete geçirerek millî bir kimlik yaratma arzusudur. Bu nedenle, hedef kitlesinin ortak özeliklerini, bileşenlerini kavramak ve onlara uygun bir söylem geliştirmek için yoğun çaba harcar. Toplumsal dokuyu jakoben programlarla değiştirmek yerine, her zaman bu dokunun belirgin renklerini tanımaya ve bu renklerin dengeli bir biçimde belirginleşmesini sağlamaya çalışmıştır.

Gökalp, bir sosyolog olarak Türk toplumunun medeniyetlerle olan ilişkilerine baktığında, bu toplumun üç farklı medeniyet dünyası ile sıkı bağlarının ve ilişkilerinin olduğunu görür. Tek medeniyetli bir toplum öngördüğünde Gökalp, Türkler'in Avrupa medeniyeti içinde yer aldığını belirtir. Fakat bu durumda bile, İslâm ve Türk medeniyetinin miraslarını reddetme veya Türk ve İslâm coğrafyası ile ilişkileri koparma gibi bir politikayı hiçbir yerde önermez. Ve bunlar arasında bir tercihte bulunmanın yanlışlığını vurgular. Gökalp'in yazılarındaki bu çelişki, ancak onun ideolog kimliğinin bilim adamı kimliğinin önüne geçmesi biçiminde açıklanabilir.

KAYNAKÇA

Berkes, Niyazi (1985), *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları*, İstanbul.

Davison, Andrew, (2002), *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul.

Elias, Norbert (2000), *Uygarlık Süreci-I*, çev. Ender Ateşman, İstanbul.

Freyer, Hans (1968), *İçtimai Nazariyeler Tarihi*, Ankara.

Heyd, Uriel (1950), *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teaching of Ziya Gökalp*, London.

İnalcık, Halil (1984), "Sosyal Değişme, Gökalp ve Toynbee", *Ziya Gökalp İçin Yazılanlar, Söylenenler*, Haz. Şevket Beysanoğlu, Ankara.

Karakaş, Mehmet (2000), *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, Ankara.

Özyurt, Cevat (2002), *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Parla, Taha (1993), *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul.

Pieterse, J. Nederveen (1995), "Globalization as Hybridization", *Global Modernities*, Ed. by. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, London. Sage Publication, s. 45-68.

Robertson, Ronald (1995), "Glocalization: Time-Spacc and Homogeneity-Heterogencity", *Global Modernities*, Ed. by. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, London. Sage, s. 25-41.

Turhan, Mümtaz (1994), *Kültür Değişmeleri*, İstanbul, M. Ü İlahiyat Fak. Vakfı.

Ziya Gökalp (1976a), *Makaleler-I*, Haz. Şevket Beysanoğlu. Ankara.

Ziya Gökalp (1976b), *Türk Medeniyeti Tarihi*, İ. Aka, K, Y, Kopraman, Ankara.

Ziya Gökalp (1980), *Makaleler-IX*, Haz. Şevket Beysanoğlu, Ankara.

Ziya Gökalp (1981), *Makaleler-VIII*, Haz. Ferit Ragıp Tuncor, Ankara.

Ziya Gökalp (1982a), *Makaleler-II*, Haz. Süleyman Hayri Bolay, Ankara.

Ziya Gökalp (1982b), *Makaleler-VII*, Haz. M. Abdülhaluk Çay, Ankara.

Ziya Gökalp (1986), *Türkçülüğün Esasları*, Ankara.

Ziya Gökalp (1992), *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, İstanbul.

İBNİ HALDUN'UN İDEOLOJİ KURAMI: KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇÖZÜMLEME

H. Emre Bağce*

GİRİŞ

İbni Haldun (1332-1406), Tunus'ta doğmuş bir bilim adamı ve düşünür. Aristoteles'i Montesquieu'ye bağlayan anıtsal bir köprü. Türk akademisyeni ve okuyucusu onu daha ziyade asabiye kuramı ile tanıyor. Sosyoloji disiplininin klâsik kökenlerine değinilirken Doğu'nun temsilcisi olarak sıkça anıldığını görüyoruz.[1] Siyasal düşünceler tarihi içinde İbni Haldun'un görüşleri ve tezleri henüz tüm yönleriyle incelenip tüketilmiş değil;[2] uluslararası ilişkiler disiplini içinde ise adı neredeyse hiç geçmiyor. Her iki alanda da, özellikle günümüzdeki olayların çözümlenmesinde kendisinden yeterince yararlanıldığını söylemek oldukça güç. Toplumsal

* Y. Doç. Dr. H. Emre Bağce, Kocaeli Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

[1] Tabii istisnalar sayılmazsa. Biri ***Sosyoloji Tarihi***, diğeri de *Sosyoloji* başlığını taşımasına karşın, içinde İbni Haldun'un bir kez bile anılmadığı iki yapıt için bkz., Kösemihal (1999) ve Giddens (2000).

[2] Ancak, İbni Haldun'un siyaset teorisi üzerine kapsamlı incelemeler yapıldığını da belirtmek gerek. Bir örnek için bkz. (Hassan, 1977).

değişim, meşruiyet, ideoloji, modernlik, postmodernlik veya emperyalizm konusunda hâlâ çok şey söyleyebilecek bir düşünür.

Bu yazıda İbni Haldun'un *Mukaddime* adlı yapıtında kapsamlı bir ideoloji kuramının bulunduğu ileri sürülüyor ve farklı düzeylerde tartışılıyor. İdeolojilerin XVIII. yüzyıl ve sonrasının bir olgusu olduğunu ileri sürerek İbni Haldun'da bir ideoloji kuramı aramanın ciddi bir anakronizm olacağı söylenebilir.[3] Ancak, olgu veya kavram ile terim arasında bir dereceye kadar koşutluk bulunsa bile, teknik bir terimle ifade edilmeden önce de, o terimin işaret ettiği durumun var olabileceğini ya da o terimin farklı sözcüklerle karşılanmış olabileceğini söylemek yanlış olmasa gerek. Bu bağlamda, kimi zaman modern ideoloji kuramlarına göndermede bulunarak, İbni Haldun'un ideoloji kuramını çözümleyeceğim ve görüşlerinin günümüz açısından ne ölçüde geçerli olduğu sorusuna yanıt arayacağım.

İbni Haldun'un ideoloji kuramı burada sosyal bilimlerin aslında en çok tartışılan kavramları, bilim, ideoloji, iktidar, meşruiyet ve devletlerarası ilişkiler çerçevesinde ele alınacak ve bu ideoloji kuramının boyutları ve sınırları belirlenmeye çalışılacaktır. İlk olarak, gerçekliğin kurulması veya açığa çıkarılması bağlamında bilim-ideoloji ilişkisi incelenecek; ikinci olarak, birincinin sonuçlarından yararlanılarak siyasal iktidar ile bilim ve ideoloji arasındaki ilişkiler üzerinde durulacak ve meşruiyet bağlamında, iktidar-halk ilişkilerinde bilim ve ideolojinin rolü irdelenecektir. Son olarak da, yukarıdakilerin bir uzantısı olarak güç ilişkileri ve emperyalizm bağlamında farklı devletler veya toplumlar arasında gerçekliğin taraflarca farklı kurulması veya çarpıtılarak algılanması ele alınacaktır. Ayrıntıları ihmal etme riskini göze alarak kapsamın bu denli geniş tutulmasının bir nedeni, İbni Haldun'a yönelik ilgiyi canlı tutma isteğidir.

İBNİ HALDUN'UN TARİH FELSEFESİ, UMRAN VE BİLİM

İbni Haldun farklı düzeylerde ve farklı zamanlardaki değişimi en temel doğa yasası olarak görür (I: 109, 222);[4] böylece tarih disiplinini 'umran' veya insanların toplumsal yaşamları konusunda bilgi vermek biçiminde tanımlar. İbni Haldun'a göre, ilkellik, uygarlık, soya bağlı topluluklar, insanlar arası baskılar, yenilgi, mülk, devlet, egemenlik, egemenliğin basamakları, memurluklar, çalışma, kazanç, geçim, bilimler, sanat-zanaatlar vb. konular umran'ın kapsamı içinde yer alır (I: 123). Tarih biliminin önemi ve öğrenilmesinin gerekliliği üzerinde durur; tarih disiplininin beş farklı dalından söz eder. Bunlar doğa tarihi, insanlık tarihi, bilim tarihi,

[3] İdeoloji kavramının gelişimi ve farklı anlamları için şu kaynaklara bakılabilir: Barnes (1990), Barrett (1996), Mardin (1992), Mardin (1995), Sunar (1999), Şahan (ts).

[4] Roma rakamı I ve II, *Mukaddime*'nin ilgili cildini simgeleyen kısaltmalardır.

tarih felsefesi ve devletler tarihidir (I: 64). İbni Haldun'u bu açıdan Annales Okulu'nun önemli bir habercisi de sayabiliriz.

İbni Haldun tarihi olup bitenlerin nedenlerini, başlama ve gelişmelerinin nasıl, niçin olduğunu tutarlı bir bakışla incelemek biçiminde tanımladığı için, onu temel bilim dalı olarak niteler (I: 65). İster istemez yöntem konusuna ve tarihsel yaklaşımlara yoğun olarak değinir. Bu yaklaşımları *geniş* ve *genel*, *dar* ve *özel* ve *uydu* yani kendinden öncekileri aktaran ve çarpıtan yaklaşımlar olarak üç sınıfta toplar (I: 66). Bu noktada gerçekliğin kurulması veya keşfedilmesi tartışmalarına geniş yer ayırır.

İbni Haldun'un tarih felsefesi ve bilgi kuramı bir bakıma Platon'un etkisi altındadır ve hayli idealisttir. Ancak diğer taraftan ironik bir biçimde oldukça materyalist ve deterministtir. İbni Haldun, insanın doğuştan toplumsal olduğu görüşünü benimsemiştir (I: 139 vd). Platonik ve Aristotelesçi düşünce sistemi doğrultusunda toplumu doğal ve zorunlu bir kategori olarak görür. İşlevsel bir bakışla toplumda işbölümünün artmasının egemenliğin doğuşuna yol açtığını kaydeder. Öte yandan, idealist felsefeyle uyumlu olarak tarihin veya bu dünyanın bir bozulma süreci olduğunu belirtir; bir taraftan da toplumsal yaşam üzerinde soy, sop ve kültürün değil, doğanın belirleyici olduğunu ileri sürer (I: 221). Bu açıdan, İbni Haldun materyalist bir yoruma sahiptir denebilir. İşaret ettiğimiz ikirciklilik İbni Haldun'un tartışmalarında çoğunlukla kendini hissettirir.

İbni Haldun'un tarih felsefesi hem antik hem de modern düşünürlerin birçoğunun uygarlık eleştirisiyle örtüşür. Platon'da olduğu gibi işlevselciliği kabul etse de, yine onda olduğu gibi işlevlerin ve işbölümünün artmasının basit bir değişimden ziyade bozulma olduğu tezini geliştirir. Toplumsal farklılıklar ve ihtiyaçların artmasıyla birlikte İbni Haldun, Platon'daki gibi zorunlu ve yapay ihtiyaç ayrımı yapar (I: 293) ve çeşitliliği yine Platon'da olduğu gibi bir sorun olarak görür. Ona göre bolluk ve ve evrim bir bozulmadır; pişmiş yemek dahi bozulmanın bir simgesidir. Bu yönüyle İbni Haldun aslında idealleştirilmiş bir doğal durumu yeğliyor gözükür; vahşi ve evcil hayvanlarla ilgili savları (I: 228) onu Platon ve Rousseau (2001) ile karşılaştırılabilir kılar. Öyle ki, vahşi hayvanlar asıllarına daha yakınken evcil hayvanlar bozulmuşluğu temsil eder. Gündelik yaşamlarında ve görünümlerinde dahi bir yıkılmışlık, huzursuzluk söz konusudur. Benzer şekilde, bedevîler ve çöllerde yaşayan toplumlar, arı ve doğal bir yaşam sürerler; ne kadar öyle iseler, bozulma o kadar azdır (I: 227); hattâ göçebe ve doğaya yakın olanlar daha cesurdur (I: 302). Bu bağlamda, İbni Haldun dinsel yaşam ve kentleşme arasında da negatif bir ilişki tespit eder: Bolluk artınca, dinsel pratikler zayıflar, kent yükselince,

din eksilir; yani bolluk, tokluk onun için zararlıdır. Beslenme ve alışkanlıklar birbiriyle doğrudan ilişkilidir (I: 229-230).

Kırdan kente dönüşümün ya da yerleşik yaşama geçişin aşamalarını ihtiyaçların ve refahın artması ile birlikte bir sarmal olarak ele alır İbni Haldun (I: 294). Kırdan kente göç zorunlu görülür; kent yaşamı ona göre toplumsal değişim sürecinde son aşamadır. Bu hâliyle, oldukça teleolojik bir bakışa sahiptir ve Platon, Aristoteles, Hegel, Marks ve Tönnies (1955) gibi düşünürlerle birçok bakımdan benzerdir. Göçebelikten, tarımcı göçebeliğe ya da kırsal yaşama, daha sonra kentlere, kentlerden büyük kentlere göç konusunu bir sıradüzen içinde ele almasına karşın, bunların yeni alışkanlıklar doğurduğu ve bu alışkanlıkların da nihaî olarak ahlâksal bozulmaya yol açtığı düşüncesi onu Kynikler, Epikürosçu felsefe, Stoa ve Rousseau ile karşılaştırılabilir kılar. Dolayısıyla İbni Haldun, umranı en az gelişmişten en fazla gelişmiş biçimlerine dek tüm insanlık tarihini kapsayan bir bütünlük olarak ele alır ve onu bir değişim ve/veya bozulma süreci olarak resmeder (I: 297-298). Bu arada, ona göre, bilimler ne kadar artar veya gelişirse, doğal yetenekler de o derece azalır, yok olmaya yüz tutar (I: 304).

İbni Haldun'un tarih yorumu bir bakıma oldukça deterministtir; söz konusu değişmeler ve aşamalar ona göre kaçınılmazdır, doğanın ya da Tanrı'nın bir yasasıdır. Bu hâliyle insanı doğaya bağımlı bir varlık olarak ele aldığını söyleyebiliriz. Çevrenin ya da iklimin toplumsal yaşam ve kurumlar üzerindeki etkisini aşırı derecede vurgulama eğilimindedir. Ancak, bu sürekli değildir. Başka yerlerde alışkanlıkları, kendisinden önce Platon'un ve kendisinden çok zaman sonra da Rousseau'nun ele aldığı gibi, insanın 'ikinci doğa'sı olarak tanımlar (I: 231). Karakterin doğası sosyaldir derken (I: 328), iklim gibi doğal koşulların yerine toplumsal yapıları vurgulamaya başlar. Böylece ilk bakışta İbni Haldun, determinizminden geri adım atıyor gibi gözükür; ancak uygarlaştıkça insanın doğanın denetiminden çıktığını ve böylece karakterinin toplumsal ilişkiler ve yapılar tarafından şekillendiğini söylediği göz önüne alındığında, bu bir çelişki olmaktan çıkar.

İbni Haldun'un, değişim yasasını ilk keşfeden kişi olmadığı kesindir. Ancak İbni Haldun'da yeni olan ya da daha merkezî olan, durağan toplumsal ve siyasal yapı kavrayışına karşı sistematik biçimde değişimi vurgulamasıdır. Tam bu noktada, İbni Haldun sosyoloji disiplininin, adını koymaksızın, tanımını ve çerçevesini çiziyordu. Günümüzün önde gelen sosyal bilimcilerinden Giddens, sosyolojinin toplumu değil, değişen toplumu ve toplumsal yapı ve kurumları incelediğini söylerken İbni Hal-

dun'la tamamen örtüşüyor gözükür. İbni Haldun'un umranı incelemesinin birincil amacı o hâlde değişimin ilke veya yasalarını açığa çıkarmaktır.

İbni Haldun, gerçekliğin anlaşılmasını bir kez neredeyse değişimle özdeşleştirdikten sonra, metodolojiden meşruiyete ve ideolojiye dek, değişimi dikkate alıp almamalarına göre farklı yaklaşımları karşılaştırır ve bilimin amaç ve yöntemini belirlemeye çalışır. Bu arada gerçekliğin kurulması ya da açığa çıkarılması ile gerçekliğin çarpıtılması arasındaki ince çizgilere sıkça göndermede bulunur.

GERÇEKLİĞİ KURMAK, AÇIĞA ÇIKARMAK YA DA ÇARPITMAK

Klâsikleşmiş yapıtı *Düşün ve Toplum*'da İlkay Sunar (1999), eski Yunan'dan günümüze başlıca düşünürler aracılığıyla bilgi felsefesi, gerçeklik ve ideoloji bağlamında birbirine karşıt iki toplum ve bilgi kuramını çözümler. Sunar'a göre, yaklaşımlardan biri gerçekliği insanın dışında, 'orada', bilinmeyi bekleyen doğal bir varlık olarak kavrar; ikincisi ise bilgiyi ve varlığı insana bağımlı biçimde ele alır; ilki doğal toplum, ikincisi ise sembolik veya yorumsamacı toplum görüşüdür. Her iki yaklaşım arasındaki en temel farklılık ve karşıtlık, varlığın ya da gerçekliğin bilgisinin ilkinde açığa çıkarılması, ikincide ise onun sembolik olarak kurulmasıdır. Her ne kadar Sunar'ın çözümlemesinde İbni Haldun'a yer verilmemişse de, İbni Haldun'un gerçeklik ve bilgi anlayışı bakımından Sunar'ın birinci grubuna yerleştirilebileceğini söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle İbni Haldun, gerçekliğin açığa çıkarılması görüşünü benimsemiş gözükür. Yine de, ister gerçekliği kurmak, ister gerçekliği açığa çıkarmak biçiminde yaklaşılsın, her ikisinde de gerçekliğin bilerek veya bilmeyerek çarpıtılabileceğini söyleyebiliriz. Tabiî esaslı bir farkla, gerçekliği açığa çıkarma yaklaşımı hem daha eleştirel olacaktır, hem de gerçekliğin çarpıtılması temasına daha yoğun bir vurgu yapacaktır. İbni Haldun bu bakımdan çalışmasında, gerçekliği çarpıtan yaklaşımların eleştirisine özel bir yer ayırır.

İbni Haldun, bilimsel çalışmalarda, umran olarak adlandırdığı insanlık tarihinin ya da uygarlığın karşılaştırmalı siyaset, karşılaştırmalı tarih, iktisat tarihi gibi dalların bir araya getirilmesiyle, ilişkiler kurma yoluyla araştırılmasının gerekliliğini belirtir. Böylece dün, bugün ve yarın arasındaki ilişkiler tutarlı ve doğru olarak kurulabilecektir (I: 69). İbni Haldun yöntem olarak genelden özele gidilmesini, yani tümdengelimi önererek bir taraftan da aklı ön plana almış olur (I: 70). Özellikle zaman ve mekân boyutunda farklılık gösteren çok sayıda olgu arasında bağıntılar kurulmasıyla ilgili vurgusu, yapısal bir çözümlemeyi gündeme getirir. İbni Hal-

dun var olan birçok olgu arasında görünmeyen ilişkiler bulunduğunu ileri sürer ve bunların birbirleriyle ilişkilendirilmesini amaçlar; ki bu yöntem C. Wright Mills (1959) tarafından "sosyolojik imgelem" olarak açık bir biçimde dile getirildiğinden beri büyük bir ilgi görmüş ve sosyal bilimlerin aslında ne yapması gerektiği konusuna ışık tutmuştur. İbni Haldun'a göre akıl yürütme, ilkelerin formüle edilmesinde büyük önem taşır. Aksi takdirde, bilim değil, abartıdan söz edilebilir. Abartının nedenlerini ise şöyle tespit eder: Kolaydır; uydurma masalların etkisi vardır; sağlıklı düşünme yoktur; akıl ve strateji eksikliği vardır; doğrulama ve yanlışlama yoktur; ve boş inançlar hâkimdir. Halbuki, İbni Haldun'a göre, umranda toplumsal tabakalar değişiyor, toplumsal hareketlilik ve kuşaklararası geçişler sürüp gidiyor; güç dağılımında tekeller, dengesizlikler ortaya çıkıyor; siyasal ve toplumsal çekişme ve çatışmaların niteliği değişiyor; rekabet ve çatışma artıyor; buna rağmen birileri çağın gerisinde kaldığından, yeni koşulları kavramakta başarısız oluyor ve gerçeği göremiyorlar (I: 77-88).

Bu noktada bilim adamı, İbni Haldun'a göre, sorumluluk ve paylaşımla hareket etmeli, ahlâklı ve eleştirel bir bakışa sahip olmalı (I: 71,90); yazarken, ne çok hoşgörülü ne de çok katı olmalı, ölçülü hareket etmelidir (I: 89). İbni Haldun bilinmeyenlerin bilinenler aracılığıyla yaklaşık olarak sınırlarının kestirilebileceğini söyler. Akıl bu açıdan merkezî bir konumda bulunur. Toplumsal yaşamın tarihini bilmek için nakilden yararlanılabilir; ancak toplumsal değişimi anlamak için özellikle kurumlar üzerinde durulmalı, gözlem ve karşılaştırmalar yapılmalı, felsefe dahil bütün disiplinlerin bakışlarından yararlanılarak herhangi bir bilgi veya haber, aklın süzgecinden geçirilmelidir (I: 74). Ancak bu şekilde tutarlı bir bakış geliştirilebilir ya da nakillerin ve uydurmaların tutarsızlığı ortaya konabilir (I: 75); akıl ve gözlem yoluyla yasalara ve orantılara ulaşılabilir. Herhangi bir bilimsel çalışmanın söz konusu kusurlara düşmemesi için genel öneri ve eleştiriler olarak gözlemlenebilir bunlar. Ancak içlerinde özellikle bir tür vardır ki, İbni Haldun onu eksiklik veya kusurlardan ayrıştırarak ele alır. Bu, uydurma yaklaşım içinde yer alan çarpıtmadır.

İbni Haldun'a göre uydurma yaklaşımın temel özelliklerinden biri, kanıtlardan yoksun ve habersiz olmasıdır (I: 95). Başlıca diğer nedenler ise, değişimin farkında olmaması; toplumun kendi içindeki değişen koşullarını fark etmemesi; koruyucu bir yaklaşıma sahip olması; açıklamalarında neden ve sonuçların bulunmamasıdır (I: 67). Bu hâliyle, İbni Haldun'un, Marks (1976: 55-59) ve Mannheim'ın (1991) ideoloji kavramına yakın bir tanım verdiği görülmektedir. İbni Haldun'a göre, yalan ve çar-

pıtmanın nedenleri taraf olma, yan tutma, diğer bir ifadeyle ideolojik perde, kaynağa güven, amaçları görememe, karşılaştırmalı yöntemin eksikliği, iktidarlarla içli-dışlı ilişkilerden dolayı kasıtlı çarpıtmalar ve doğal yasanın bilinmemesidir (I: 124).

İbni Haldun, bilimi gerçeğin üzerindeki örtüyü kaldırma faaliyeti olarak tanımlarken, uydurma veya çarpıtmanın ise gerçeklikle çatışma içinde olduğunu, gerçeği maskelediğini ileri sürer (I: 133). Ona göre, gerçeği ortaya çıkarmak için gözdeki dalgınlık ve uyku uyuşukluğunu kaldırmak; ayıklama ve yanlışlama yoluyla olayların olabilirliklerini akıl süzgecinden geçirmek gerekir (I: 68-69; II: 25). Bu demektir ki, aktarma veya çarpıtmalara karşı, gerçeği ortaya koymada eleştirel olunmalı ve tutarlı bir bakış geliştirilmelidir (I: 65-66). Ona göre, örneğin kentlerin kuruluşunu merak eden bir kişi yöntem olarak yanlışlamayı seçmek zorundadır. Herhangi bir bilginin gerçeğe uygun olup olmadığının araştırılması gerekir; eğer bir bilgi olanak dışı ise güvenilirliğine (aktarana) bakılmaz bile (I: 127). Herhangi bir araştırma, özellikle sosyoloji, tarih, siyaset, ahlâk, retorik, din bilim, dilbilim, hukuk ve felsefe gibi bütün bilim dalları arasında ilişkiler kurularak sürdürülmelidir (I: 129-131). O hâlde, bilgiyi donduran, çarpıtan yaklaşımların tehlikelerine karşı 'gerçek' bilim adamının İbni Haldun'a göre "toplumsal ve siyasal kuralları, varlıkların doğal durumlarını, doğal yasaları, toplumların, ülkelerin ve çağların kendi süreçleri içindeki değişimlerini, ahlâkları, gelenek ve görenekleri, inanç, görüş ve anlayışları bilmesi gerekir. Çağındaki durum ve gelişmeleri de iyice kavrayıp geçmiştekilerle karşılaştırması, aradaki uygunluk, benzerlik ve başkalıkları gözden geçirmesi, bunların nedenlerine inmesi, devletlerin ve toplumların üzerinde durması, bunların hangi nedenlerle ve nasıl ortaya çıktıklarını, oluşumları, gelişimleri, gelişim nedenleri, egemenleri, devlet adamları ve ilgili haberleriyle birlikte incelemesi zorunludur. Her olayın nedenlerini, kökenlerini bütünüyle saptayacak, her haberin kaynak, dayanak ve ilkelerini öğrenip bilecek ölçüde yapmalıdır incelemesini" (I: 108). Bu doğrultuda, doğruya inanç duyan kişide ahlâksal ilkesellik olmalıdır; öyle ki, yeni bir sav ortaya atan kişi ikircikli olmaz; karışık, bulanık olmaz, kendi kendini yalanlamaz. Diğer bir deyişle doğruyu bilen, onu açıkça ortaya koyar (I: 97). İbni Haldun'un gerçekleri çarpıtan yaklaşımın karşısındaki bu tutumuna bir destek de yaklaşık 250 yıl sonra Descartes (1996: 67-68) tarafından gelecektir.

İbni Haldun'un özellikle bir vurgusu gerçekliğin, ortaya çıkarılmaktan ya da keşfedilmekten ziyade kurulduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. İbni Haldun'a göre, "kuzeyliler derilerinden dolayı renk almazlar, çünkü onlara anlamını veren dilciler de beyazdır" (I: 221). Sosyal bi-

limlerde başlıca tehlikelerden biri olarak söz edilen etnik-merkezcilik (ethnocentrism), bir toplumun üyelerinin diğer bir toplumu kendi kültürüne göre tanımlama ve değerlendirmesi sorununun İbni Haldun tarafından vurgulanmış olması gerçekten onun yöntem tartışmasının değerini daha da artırır. İbni Haldun'un bu ifadesi iki açıdan önemlidir: Birincisi, İbni Haldun bilimi çoğunlukla gerçekliğin ortaya çıkarılması olarak görse de, bilim yoluyla gerçekliğin kurulduğunun da farkındadır. İkincisi ise, üretilen ve sürekli yeniden üretilen, değiştirilen, belli bir zaman işe yarayan daha sonra ise vazgeçilen temel paradigmaların veya teorilerin işlevleri konusunda da eleştirel bir bakış benimsenmesini hatırlatmasıdır. Bilim yalnızca gerçekliği ortaya çıkarma faaliyeti değil, aynı zamanda onu kurmaya, şekillendirmeye yönelik bir faaliyet olarak anlaşıldığında, kime ve neye göre gerçeklik sorusu sorulabilecektir ki, bu da bizleri doğrudan çıkarlar ve ideoloji arasındaki ilişkiye götürmektedir.

İKTİDAR, MEŞRUİYET, BİLİM İLİŞKİLERİ: İDEOLOJİDEN ÜTOPYAYA

İbni Haldun'a göre bilim ve bilgi birçok bakımdan iktidarlarla doğrudan ilişkilidir; bu hâliyle onun çözümlemesi Marks'ın, Mannheim'ın ve Althusser'in (1994) ideoloji çözümlemelerine hayli yaklaşır. Gerçekliği açığa çıkarmanın veya kurmanın yanı sıra, bilimin iktidarın ele geçirilmesinde ve/veya sürdürülmesinde oynadığı role de dikkatleri çeker. Bilim-iktidar ilişkisinde esas olarak üç taraf söz konusudur: Yöneticiler, yönetilenler ve bilim adamları. Çoğunlukla siyasal ve toplumsal çatışmalarda veya belli bir düzenin benimsetilmesinde bilimin ve dolayısıyla bilim adamlarının iktidara hizmet ettiğini vurgular (I: 98).

> Devlet ve Sultan, dünyaya açık bir pazar yeri durumundadır. Oraya bilgi ve sanatlar çekilip sergilenir. Etkinliğini yitirmiş olan orada arar. Rivâyet ve haber toplayıcılar binitlerini oraya doğru yöneltirler. Yarışırcasına. Orada geçerli olan, herkesin katında da geçerlidir. Bir devlet kötü çaba ve eğilimden, halkı sömürmekten ve aşağılık işlerden kaçınır da halkın gittiği doğru yoldan gider ve bu yoldan bilerek ayrılmazsa o devletin pazarında katıksız ipek ve halis altın [gibi değerler] geçerli olur. Yok eğer, kötü amaçlar ve kinlerin ardından sürüklenir ve azgın simsarlara, yalanayanlışa kucak açarsa, o devlet pazarında da, karışık madenler, tortular geçerli olur. Eleştirici gözün bakışı, kişinin ele aldığı konuda ölçüdür, terazidir. Tüm araştırdığı incelediği konuda (I: 99).

Hem bilimsel çevrelerdeki, hem de toplumdaki çatışmalardan dolayı egemenlerle içli dışlı olanlar İbni Haldun'a göre, kendi çıkarlarını gelişti-

recek biçimde davranırlar ve gerçekliği aramaktan çok kendi işlerine, çıkarlarına uygun olan bilgileri, çoğu zaman da gerçekliğe aykırı olarak, yaymaya çalışırlar. Yerleşik çıkarlarını korumak için bilim adamları ve iktidarlar birbirini karşılıklı olarak tanırlar ve desteklerler (I: 105-106). İbni Haldun, bu noktada bilimin çatışan çıkarların veya iktidar mücadelelerinin bir alanı olduğuna işaret eder; öyle bir alan ki, orada daha ziyade gerçeklik çarpıtılır. Kendisinin yukarıdaki ifadesinin de gösterdiği üzere, İbni Haldun sorunu, meşruiyet bağlamında ele alır: Eğer ki, devlet adamı iyi ise, halk onun yanında yer alır (I: 106). Aksi takdirde, her iki taraf arasında bir uyumsuzluk ve çatışma söz konusu olur ve meydan yalan ve yanlışlarla dolmaya başlar. İbni Haldun bu çerçevede meşru hükümeti yöneticinin yönetilenlerce onaylandığı, onlar tarafından desteklendiği bir yönetim olarak tanımlar ve zorba yönetimle meşru yönetim arasındaki farkları sürekli hatırlatır (II: 36-37).

İbni Haldun, bilginin çarpıtılmasının veya gerçekliğin yanlış algılanmasının iktidarların geleceklerini öğrenme çabalarında da kendini açığa vurduğunu ileri sürer. Özellikle bilginin olağan olmayan yollardan elde edilmeye çalışılması ona göre gerçekliğin ve değişim yasasının bilinmemesinden veya neden-sonuç ilişkilerinin kurulamamasından kaynaklanır. Dolayısıyla, bilimsel bir bakıştan yoksun olan iktidarlar ve sözde biliciler her türlü zorbalığa ve irrasyonel yollara başvururlar. Meşru olmayan bir iktidar ve onu korumaya adanmış bir bilim, en acımasız şeyleri yapmaktan geri durmaz. İbni Haldun'un kehânet, sultanlar, zulümler ve işkenceler arasında kurduğu ilişkiler bu noktada oldukça dikkat çekicidir:

> Kimi zâlim zorbaların, ilerde kendi başlarına neler geleceğini öğrenmek için zindanlardaki kişileri keserek öldürdükleri ve öldürdüklerinin ağızlarından çıkacak sözleri dinleme amacı güttükleri, öldürülen kimselerin de o zâlimlerin akıbetlerini haber veren sözler söyledikleri yolunda söylentiler ulaşmıştır bize...
>
> Mesleme de (Mecrıtî), *Gaye* (*Gayetü'l-Hakîm Fi's Sihr*) adlı kitabında buna benzer bir zâlimlik yoluyla ağızdan bilgi alındığını anlatır: Bu kitapta anlatıldığına göre, herhangi bir kimse, susam yağıyla dolu bir küpün içine sokulur, küpün içinde kırk gün sadece incir ve ceviz yedirilerek bekletilir, sonunda eti gidip yalnızca damarları ve başının kemikleri kaldığında yağ dolu küpten çıkarılır ve havada kurutulursa, o kimse sorulacak her soruya karşılık verir. Özel durumlar konusunda da karşılık verir, genel konularda da (I: 270).

İbni Haldun, büyücülerin ve bilicilerin yaptıkları kötü işler olarak nitelendirir bu örnekleri ve çile gibi, bilinmeyenin bilgisine ulaşmak için dene-

nen birçok yoldan söz eder. Bütün bunların doğa yasasının bilinmeyişinden ve zorba yönetimden kaynaklandığını tespit etmesi ise çok anlamlıdır. Halbuki, İbni Haldun değişimi merkeze alarak, hiç de bu yollara başvurmaksızın geleceğin kestirilebileceğini ileri sürer. Özellikle baskıcı yönetimin zararları üzerinde durduğunda değişimin ilkelerini ve o yönetimin izlediği süreci açığa çıkarır. Gayrimeşru veya baskıcı bir yönetim halkın direnme gücünü kırar; güven sorunu oluşturur ve meşruiyetini yitirir; bu bir döngü biçiminde o yönetimin yıkılışına dek sürer (I: 303). Örnekler arasında haksız cezaların, halkın aşağılanmasının, korkuların ve boyun eğmenin yaygınlaşması ele alınır. Althusser'in *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* yapıtında ortaya koyduğu gibi, İbni Haldun da ideolojik aygıtların ve baskı araçlarının iç içe geçerek, birbiriyle uyum içinde, halk üzerinde uygulandığını tartışır.

İktidarlar, özellikle baskıcı olanlar, eğitim yoluyla tam bir itaat kültürü yaratmaya çalışırlar (I: 304-305). Bir taraftan egemen çıkarlar doğrultusunda gerçekliğin kurulması söz konusudur; öbür taraftan da bu gerçekliğin, mevcut durumun ya da statükonun birilerinin çıkarına uygun olacak biçimde sürdürülmesi. Bu demektir ki, ideoloji kendini yalnızca (saf) bilgi konusunda göstermez, aynı zamanda kendini pratiğe de aktarır. Pratik yaşamın ve ilişkilerin varolan koşullardan yarar sağlayanların çıkarları doğrultusunda kurulması ve bunun sürdürülmesi çabası olarak anlam kazanır; bu noktada bazı kişilerin çıkarına uygun olan bir durumun bütün ya da herkes için uygun olduğu düşüncesinin kitlelere benimsetilmesi faaliyeti belirgin bir hâl alır. İbni Haldun ve Althusser'in yorumunda eğitim bu doğrultuda ideolojinin benimsetilmesi, dünyanın o kişilerin istediği gibi görülmesini sağlamaya hizmet eden bir araç olarak tanımlanır. İbni Haldun'un sistemi ile düşünüldüğünde, eğitimin amacı nedir sorusunun yanıtı, itaati sağlamaktır. İtaatin amacı nedir dendiğinde, yanıt, var olan durumun sürdürülmesi olacaktır; İbni Haldun'un belirttiği gibi, değişimin taraftarları olduğu kadar, değişime direnenler de söz konusudur. O zaman, varolan durumu neden sürdürmek isterler diye son bir soru sorulduğunda, geriye bir tek yanıt kalır: Toplumsal tabakalaşma sistemi içinde, piramidal yapıda üstte olanların kendi konumlarını ve o konumlarının kendilerine sağlamış olduğu olanakları, statüleri, prestiji, maddî, manevî ödülleri kaybetmek istemiyor olmalarıdır. Tam da bu noktada, İbni Haldun'un asabiye ile ilgileniş nedeni ortaya çıkar ve onun *Mukaddime*'sinin geniş anlamda bir ideoloji çözümlemesi olarak görülmesine olanak tanır. Çünkü İbni Haldun, *Mukaddime*'de toplumsal tabaka sisteminin ve iktidarların nasıl asabiye ile sağlandığını, korunduğunu veya yıkıldığını çö-

zümler (örnekler için bkz., I: 309-314). Bu arada, toplumsal değişim bağlamında devrim girişimlerinin nedenlerini ve sonuçlarını da ele alır.

İbni Haldun'a göre, devletin kuruluş aşamasında asabiye veya topluluk bağları güçlüdür; ancak kuruluş aşaması sonrasında zayıflar, nitelik değiştirir (II: 20-29). Yönetici grup soyluluk inşası ile iktidarını kurar ve geliştirir.[5] Refah arttıkça, bağlar zayıflar; yönetici ve yönetilenler arasında uçurum artar; dolayısıyla insanlar aşağılanmayı kabullenmeye başlarlar, mâlî yükümlülükler, yolsuzluklar ve vergiler giderek artar (I: 331-340). İbni Haldun bunu devletin güçsüzlüğü ile ilişkilendirir ve devletin kocamışlık aşaması olarak belirler. Öyle ki, bu aşama, iktidarın zayıfladığı, çözülmenin başladığı bir aşamadır. Diğer bir deyişle, Durkheim'daki 'anomi'yi (1964; 1973; 1984) karşılayan bir durum ortaya çıkar. Yönetimler gittikçe duyarsızlaşır; dedikodular artar; çıkarların takibi ve kayırmacılık yoğunlaşır; yolsuzluklar her yanı sarar; zâlimler emek hırsızlığı yaparlar, angaryalar yüklerler; üretim giderek düşer, durgunluk artar; vergi kaçakçılığı başgösterir; kamu giderek daralır. Buna karşın tekil, tikel güç kazanır, bencil çıkarlar her şeyin önüne geçmeye başlar; toplum gittikçe güçsüzleşir, yozlaşır ve çöküş yaşanır (I: 101,349-352; II: 210-215). Bu aşamada iktidarın el değiştirmesi gündeme gelir (I:341) fakat yöneticiler değişime direnirler (I: 315). Ancak reform girişimleri de çoğunlukla başarısız olur ve yönetim giderek daha fazla zorbalığa kayar. Halbuki bu, İbni Haldun'a göre, onun meşruiyetini tamamen yitirmesi, toplumsal ve siyasal çatışmaların hızlanarak artması anlamına gelir (II: 27).

Eğer reformlar başarısız olacaksa, geriye bir tek devrim seçeneği kalıyor gibi düşünülebilir. Ancak İbni Haldun, Aristoteles'teki gibi (2000: 141 vd.) devrim konusuna gelmiş olsa bile, devrim girişimlerinin de başarısız olacağını ileri sürer. İbni Haldun'un devrimle ilgili görüşlerinin eleştirisi ayrı bir makale konusu olabilir. Yine de, onun devrimin başarısızlığını Mannheim'ın ütopya kavramını (173 vd.) ele aldığı biçimde incelemesi oldukça dikkat çekicidir. Gerçekliğin anlaşılmasının / anlaşılamamasının nedenleri konusunda her ikisi arasında büyük bir benzerlik bulunur. İbni Haldun var olan koşullara karşı çıkanların gerçekliği tam olarak kavrayamadıklarını vurgular. Ona göre asabiye, zenginlik, soyluluk ve

[5] İbni Haldun, Platon'un metaller mitosundaki gibi, soyluluğun yaratılmasını tartışırken madenlerden yararlanır (I: 319). Soyluların yönetici konumunda kalmaları için, kiminin yüksek değerde, kiminin ise düşük değerde cevherlere sahip olduğunun, insanlar tarafından kabul edilmesini amaçlayan bir yalandır bu Platon'a göre (2001: 96); halbuki İbni Haldun buna inanmış gözükür. Yine de, iktidarın soy sop ile değil, güçle ele geçirildiğini ve korunduğunu da kaydeder (I: 316-317).

peygamberlik arasında pozitif bir ilişki bulunur; örneğin soyluluk peygamberlik belirtisidir, çünkü İbni Haldun'a göre peygamber (neredeyse doğal bir yasa olarak) toplumun soylularından çıkar (I: 237-238). İbni Haldun'a göre geniş bir kitleye ulaşması ve sözünün dinlenmesi için bu zorunlu gözükür. Bu bağlamda, devrimler asabiyenin önemi anlaşılamadığı için başarısız olur (I: 369). Bireysel eylem ve kolektif eylem karşıtlık içinde bulunur ve gücün asabiye ile ele geçtiğinin ve korunduğunun farkına varamayan kişiler onu elde etmeye çalıştıklarında büyük ölçüde başarısız olurlar (I: 370). İbni Haldun bu yorumunda tamamen başarı ilkesini benimsemiş ve neredeyse güce tapınmayı öğütleyen bir tutum içine girmiş gibi gözükse de, toplumun alt tabakalarında yer alan insanların bir devrim yapmakta neden güçlükle karşılaşacakları ya da başarılı olamayacakları konusuna yine de ışık tutar. Toplumun üst tabakasında ya da soyluları arasında yer almayan bir kişinin Mehdilik iddiasında bulunmasını ve toplumun buna tepkisini çözümleyişi bizlere ütopyayı anlamak için merkezî bir örnek sunar (I: 372).

İDEOLOJİNİN ÜÇÜNCÜ BOYUTU: EMPERYALİZM

İbni Haldun'un ideoloji kuramının üçüncü boyutu farklı toplumlar ve devletler arasındaki ilişkilere yoğunlaşır. Onun temel tezi, "yenik olan, galibe uyma eğilimindedir" (344) ifadesinde somutlaşır. İbni Haldun, bağımlılık kuramlarının merkez ve çevre ülkelerin eşitsizlikçi, asimetrik ilişkiler içinde bulundukları savını anımsatırcasına (bkz., Arrighi, 1972; Frank, 1967; Wallerstein, 1979), farklı hattâ çatışan çıkarlara sahip toplumlardan zayıf tarafın kendi çıkarının bilincinde olmadığı ya da kendi çıkarını diğer tarafın çıkarı ile özdeşleştirdiği biçiminde bizleri hayli ilginç bir noktaya taşır; İbni Haldun'un buradaki tartışmaları sömürgeleşme, emperyalizm, modernleşme hattâ küreselleşme ve postmodernlik kuramlarını çözümlemeye katkı sağlayabileceği için günümüz açısından da merkezî önemi haizdir[6] Ona göre:

> İnsan her zaman, kendini yenende bir üstünlük bulunduğuna, ona boyun eğilmesi gerektiğine inanır. Ya, çok saydığı için onun üstün olduğuna inanır. Ya da, ona boyun eğmenin, onun doğal galibiyetinden ileri gelmediği ve onda üstün bir yetkinlik bulunduğu yolundaki yanlışa kapıldığı için inanır. Düşünce ve inancını bu yanlışlığa bağlayınca, artık galibin tüm yol ve yöntemlerini benimser, ona uymaya çalışır" (I: 344).

[6] Benzer şekilde, İbni Haldun'un günümüz açısından önemini vurgulayan bir çalışma için bkz. Katsiaficas (1999).

Bu, İbni Haldun'a göre sadece bir uymadır; yenik olan, diğerinin kendi üstündeki hâkimiyetin nedenini yanlış algılar. İbni Haldun bu hâkimiyetin nedenini yakınlık bağında, sertlikte ve baskın gelme özelliğinde bulur. Halbuki yenilen taraf bunun diğerinin tuttuğu yoldan, inançlarından, alışkanlıklarından, yaşama biçim ve çizgisinden ileri geldiğine inanır. Böylece hâkimiyetin nedenini birçok bakımdan yanlış anlamış olur ve kendini ona uymak, itaat etmek zorunda hisseder.

> Bu yanlış nedeniyledir ki, yenik olanı her zaman yenene benzeme çabasında görürsün: Giyiminde-kuşamında, binitinde-binişinde, silahında, bunları yapış-kullanış yönteminde ve bunlara verilen biçimlerde, bunlardan başka konularda, başka durumlarda, benzeme çabasında bulursun... Komşu olan iki toplumdan biri öbürüne oranla, yenebilme yönünden daha güçlü durumdaysa, o zaman bile, yeterli güçte olmayanlarda, bu benzeme ve uyma çabasının büyük ölçüde var olduğu görülür... Giyim-kuşamlarında, gelenek ve göreneklerinde, başka durumlarında, duvarlara, yapıtlara, evlere çizip işledikleri biçimlere, resimlere, heykellere varana dek her konuda benzemeye çalışı[rlar]. O denli ki, bilinçli bir gözle bakıp değerlendiren bir kimse, bunların birer "istilâ" belirti[si] olduğunu düşünür... (I: 344-345).

Halbuki, "bir toplum yenik düşüp başkasının egemenliğine girdiği zaman, ona, yok oluş daha çabuk gelir" (I: 345). İbni Haldun toplumsal çözülmenin nedenlerini ve nasıl gerçekleştiğini de oldukça özlü bir biçimde verir:

> Başkasının egemenliğine girip kendi işlerini başkasına bıraktıkları, köleleştirilerek başkasının birer aracı ve ele bakıcısı durumuna geldikleri zaman, insanlarda, bir tembellik ve uyuşukluk başgösterir. İleriye dönük düşünceler azalır, nüfus artışı ve toplumsal yaşam gücünü yitirir. Nüfus artışı ve toplumsal yaşam olanaklarına ilişkin çabalar, ileriye dönük güçlü düşünce ve amaçlara bağlıdır... Uyuşukluk yüzünden ileriye dönük umutlar ve düşünceler sönerse, umutlara götüren durumlar yitip giderse ve bunun yanında bir de yakınlık bağı üzerlerindeki egemenlik ve baskının gücü altında ezilip yok olursa, insanların toplumsal yaşam olanakları yolundaki çabaları eksilir, uygarlığa yönelik çalışmaları azalır, kazanç, üretim ve çalışma yolları dağınık, önemsiz duruma gelir. Bunun sonucunda kendilerini savunamaz olur o insanlar. Çalışma güçleri, sevinçleri kırılmıştır artık. Her güçlünün zoru karşısında boyunlarını büküp yeniliverirler. Her yiyene lokma olurlar... Bir uyuşukluk çöker ona. Karnını doyurmaya ve ciğerlerini serinletmek için su içmeye bile üşenir... Başkasının boyunduruğu altına geçmiş olan toplumun eksilmesi ve çöküntüye gidişi, o toplum yok olup silininceye dek devam eder..." (I: 345-346).

Bir devletin ve toplumun çöküşünün belirtileri olarak, uyuşukluğun toplumda yaygınlaştığı, umutların çöktüğü, karamsarlığın giderek hâkim olduğu (I: 345) bir ortamda kimi kimseler yenen tarafla işbirliğine girerek bireysel çıkarlar elde etmeye çalışırlar; hattâ bu doğrultuda seve seve köleliği bile benimserler. İbni Haldun'a göre insanlar köleliği kabul etmenin kendi çıkarlarına uygun olduğunu düşünürler; bu nedenle de meşruiyeti dışarıda ararlar: "Köle olduklarında, eğer bir yer, bir çıkar, bir ün elde edebileceklerini düşünüyorlarsa, insanlar o zaman da başkalarının yönetimi altında kalmayı benimseyebilirler" Egemenliği altında "bulundukları devletler onlar için birer kurtuluş yeri olarak görülür. Bu nedenle de kölelikten uzaklaşmak istemezler. İçinde bulundukları devletlerde seçkin durumlara gelerek, üne-şana, makama kavuşacaklarını umarlar" (I: 346-347).

İbni Haldun'a göre, yönetici üzerinde egemenlik kurmuş olan kişiler (ki burada hem iç hem de dış güç odakları kastedilir), kendi baskı ve egemenliklerini sürdürürken hükümdarın yerini alır görünmekten çekinirler. Bu nedenle yalnızca hükümdarlığın meyvelerine el uzatırlar. Kuralları perde arkasından koyup yürütenler kendileri olmalarına karşın, bunlar sanki sözde yönetimin ve yöneticilerin kararlarıymış gibi gösterilmiş olur. Böylece, egemenliklerini, hükümdarın görünüşteki egemenliğinin ardında yani hükümdarın sağladığı perde ardında saklı tutmak onların daha fazla işine yarar. Söz konusu güç, devlet başkanına özgü unvanları ve işaretleri doğrudan kullanmaya, devlet başkanının davranışını göstermeye kalksa topluluk içindeki kimseler ona, bunu uygun görmezler ve başkalarını kendine yeğ tutmaya kalkışırlar (II: 33). İbni Haldun, özellikle saltanat ve veliaht göstermenin meşruiyet açısından önemine işaret eder ve bu doğrultuda egemenliğin ikili bir boyutu olduğunu dile getirir. Yapay egemenlik aslında sahte bir egemenliktir. Bu yalnızca meşruiyet sağlamak için önemlidir; sömürülen ülkenin bağımsız olduğu, kendi yöneticilerine sahip olduğu gösterilmeye çalışılır. İbni Haldun bu tür bir egemenliği 'eksik egemenlik'; kendisinin üstünde, başkasına özgü bir yönetim makamı bulunan kimseyi de 'eksik hükümdar' olarak niteler (II: 36). Bu tür bir ülkede toplumsal yapı İbni Haldun'a göre bir bozulma, çözülme sürecine girer. Çünkü:

> [Sömürgeciler] ele geçirilen ülkelerdeki zanaatlar kesiminin işçilerine, ustalarına, bu çalışanların değer vermeyecekleri ve emeklerinin karşılığı olamayacak ücretler verirler. Oysa... kazanç yollarının temeli, temel gerçeği, işçilerin emekleridir.
>
> Emekler değerlerini bulamayınca ve karşılığı var denemeyecek bir duruma düşürülünce, kazanç ve üretime yönelik istekler gücünü yitirir. Çalı-

şan eller iş yapmaya varmaz. Halk tedirgin olur. Ve bayındırlığa, üretime ilişkin çalışma düzeni bozulur (I: 348-349).

İbni Haldun, böylece sömüren ve sömürülen ülkeler arasındaki ilişkilerin niteliğini hayli açık biçimde açığa çıkarır. Ayrıca, toplumsal çözülmeye ve parçalanmaya bağlı olarak hukuk sistemi de işlemez hâle gelir. İbni Haldun yönetimde bozulma ile dilde bozulma arasında da ciddi bir ilişki kurar (II: 127). Dilin bozulması toplumsal bağların zayıflamasının, toplumdaki çıkar farklılaşmalarının ve çatışmalarının bir işareti olarak görülebilir. Sonuçta, "çalıp-çırpanlar, kendilerinden alınan mâlî cezaları, amaçları yönünden önemsemezler. Bu yüzden, kamuya yönelik zararlar gittikçe artar. Bayındırlık, uygarlık çöker. Böyle bir durumda halk kendi yazgısıyla [başbaşa] bırakılmış olur. Kimilerinin elleri kimilerinin haklarına uzanmış olarak. İşte bayındırlık, uygarlık bu yüzden ayakta durmaz ve giderek yıkılır" (I: 352).

Sonuç yerine

Bu yazıda, geniş anlamda ideoloji; kültürel veya siyasal bakımdan sistematik bir dünya görüşü olarak değil, daha ziyade meşruiyet ve çıkarlar bağlamında gerçeği çarpıtma veya gizlemeye yönelik faaliyetler olarak tanımlandı. İbni Haldun'un *Mukaddime* adlı yapıtında bu anlamda kapsamlı bir ideoloji çözümlemesinin yer aldığı tartışıldı. Biraz da İbni Haldun'un görüşlerinin güncelliğini vurgulayabilmek amacıyla, zaman zaman modern düşünürlerin ideoloji kuramlarıyla benzerliklerine değinildi.

İbni Haldun'un ideoloji kuramı, gerçekliğin yanlış ve yanlı kavranması ve değişimin fark edilmemesi anlamında Marks ve Mannheim ile; iktidarın ve statükonun sürdürülmesi amacıyla itaat kültürü yaratan bir aygıt anlamında ise Althusser ile örtüşür. İbni Haldun, ideolojinin her iki biçimini diğer bir boyuta, yani devletler ve toplumlar arasındaki ilişkilere taşıyarak uluslararası ilişkiler disiplini için de önemli bir katkı sağlar.

İbni Haldun'un çözümlemelerinden çıkarılabilecek başlıca sonuçlardan biri, gerçekliğin anlaşılması için değişimin dikkate alınması olabilir. Bütün toplumlarda statükodan yararlananlar olduğu kadar yararlanamayanlar da vardır. İbni Haldun iki taraf için de çok şey söyler aslında. Bu, gerçekliği anlamak istiyorsanız birbirinizi anlayınız ve birlikte değişiniz çağrısıdır bir anlamda; aksi takdirde uzun vadede her iki taraf da kaybedecektir. Öte yandan, İbni Haldun gerçek bilim adamı için paha biçilmez bir ilkeler manzumesi sunmakla kalmaz, aynı zamanda ideologların teşhis edilmesini kolaylaştıracak ipuçları da verir.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis (1994), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aristoteles (2000), *Politika*, çev. M. Tunçay, 5. baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Arrighi, Emmanuel (1972), *Unequal Exchange: A Study of the Imperialism of Trade*, New York: Monthly Review Press.

Barnes, Barry (1990), *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, çev. H. Arslan, Ankara: Vadi Yayınları.

Barrett, Michele (1996), *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*, çev. A. Fethi, İstanbul: Sarmal Yayınları.

Descartes, Rene (1996), *Söylem. Kurallar. Meditasyonlar*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

Durkheim, Emile (1964), *The Divison of Labor in Society*, New York, The Free Press.

Durkheim, Emile (1973), *On Morality and Society*, Robert N. Bellah (ed.), Chicago, London: The University of Chicago Press.

Durkheim, Emile (1985), *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, çev. C. B. Akal, İstanbul: Bilim Felsefe Sanat Yayınları, 1985.

Frank, A. Gunder (1967), *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, New York: Monthly Review Press.

Giddens, Anthony (2000), *Sosyoloji*, Ankara: Ayraç Yayınları.

Hassan, Ümit (1977), *İbni Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara: Ankara Üniv. Yay.

İbni Haldun (1977), *Mukaddime I*, çev. T. Dursun, Ankara: Onur Yayınları.

İbni Haldun (1989), *Mukaddime II*, çev. T. Dursun, Ankara: Onur Yayınları.

Katsiaficas, George (1999), Ibn Khaldun: A Dialectical Philosopher for the 21th Century", *New Political Science*, cilt: 21, no. 1, 45-57.

Kösemihal, Nurettin Şazi (1999), *Sosyoloji Tarihi*, 6. baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Mannheim, Karl (1991), *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, yeni baskı, ed., Bryan S. Turner, London, New York: Routledge.

Mardin, Şerif (1992.), *İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (1995), *Din ve İdeoloji*, 7. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (1976), *Seçme Yapıtlar*, 1. cilt, Ankara: Sol Yayınları.

Mills, C. Wright (1959), *The Sociological Imagination*, New York: Oxford University Press.

Platon (2001), *Devlet*, çev. S. Eyuboğlu, M. A. Cimcoz, 3. baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Rousseau, Jean-Jacques (2001), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. N. İleri, 6. baskı, İstanbul: Say Yayınları.

Sunar, İlkay (1999), *Düşün ve Toplum*, 3. baskı, Ankara: Dorlık Yayınları.

Şahan, Can, der. (ts.), *İdeoloji Üzerine*, İstanbul: Kuram Yayınları.

Tönnies, Ferdinand (1955), *Community and Association*, London: Routledge & Kegan Paul.

Wallerstein, Immanuel (1979), *The Capitalist World Economy*, Cambridge: Cambridge University Press.

1933 Üniversite Reformu, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Mustafa Oral*

1933 Üniversite Reformu çerçevesinde yeniden yapılandırılan İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ile bunun bir devamı olarak kurulan Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Kemalist ideoloji çerçevesinde kurulmuş iki önemli beşeri bilimler akademisidir. Bu iki akademinin kurulması sırasında Almanya başta olmak üzere bazı Avrupa akademi çevrelerinde Yahudi karşıtı tavırlar, Yahudi kökenli Batılı bilginlerin o sırada bir reform yapılmakta olan Türkiye'de istihdam edilerek yeni bir akademik oluşuma dolaylı da olsa katkıda bulundu.

Alman hükümeti, Hitler'in 30 Ocak 1933'te iktidara gelmesinden hemen sonra Üçüncü Reich'ın politik ve ırksal yönden kendisine karşıt saydığı kişileri kovuşturmaya başlamıştı. Yeni hükümet tarafından devlet memurlarının statüsünü yeniden belirlendiği 7 Nisan 1933 tarihli yasanın üçüncü maddesinde "Ari ırktan olmayan memurlar emekliye ayrılırlar" deniliyordu. Bu yasanın çıkmasından hemen sonra Almanya'nın Yahudi

* Y. Doç. Dr. Mustafa Oral, Akdeniz Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

asıllı bilim adamlarının bazıları o sırada bir üniversite reformu gerçekleştirmek üzere olan Türkiye'de istihdam edilmiştir.

1933 ÜNİVERSİTE REFORMU

1933 Üniversite Reformu'nun gerçekleşmesinde dönemin Maarif Vekili Reşit Galip'in önemli payı vardır. Maarif Vekili olmadan önce Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti Genel Sekreterliği görevinde bulunan Reşit Galip'in Maarif Vekili olması, Atatürk ile Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin Yalova'da tarih çalışmaları sırasında olmuştur. R. Galip, bir yıla yakın süre (19 Eylül 1932-13 Ağustos 1933) bu görevde kalmış, üniversite reformundan sonra yeniden yoğun şekilde tarih çalışmalarıyla ilgilenmeye devam etmiştir. O aynı zamanda Halkevleri'nin açılmasında da önemli hizmetlerde bulunmuş ve bu kurumların yönetimiyle ilgili olan CHF'nin Beşinci Bürosunu idare etmiştir[1] Kısacası, üniversite reformu ile kültür ve düşünce alanında köklü bir reformun amaçlandığı, bu reformda Kemalist kültür politikasının temel alındığı görülmektedir.

Kemalist yönetim, Darülfünunu ıslah ve modern bir üniversite kurma çalışmalarına ilk defa 1924'te Darülfünun bütçesinin Maarif Vekâleti'nden alınması ve bu kuruma ayrı bir tahsisat ayrılması ile başlamıştır. 1925'te çıkarılan ve Darülfünun'a "hükmî şahsiyet" (tüzel kişilik) tanıyan yasa yine aynı yolda bir çalışmadır. Bununla birlikte, Darülfünun'un, Kemalist devrimlerin en yoğun dönemi sayılan 1923-1928 arasında özellikle eğitim-öğretim alanındaki atılımlar konusunda bekleneni veremediği, bunun ise Cumhuriyet yönetimini Darülfünun konusunda köklü bir karar almaya yönelttiği belirtilir. Bu amaçla hükümet, 1931'de Cenevre Üniversitesi'nden Prof. Albert Malche'yi Türkiye'ye davet etmiş ve onun 1932'de Maarif Vekâleti'ne sunduğu raporu esas alarak 1933 Üniversite Reformu'nu gerçekleştirmiştir[2]

Darülfünun, Kemalist tarih yazımı alanında Cumhuriyet yönetiminin yanında olduğunu gösteren bir girişimde bulunmuştur. Darülfünun yönetimi 1918 Mondros Mütarekesi ile 1928 yılı arasındaki Türkiye tarihini konu alan bir eser yazılmasını yarışmaya koymuştur. Bu yarışma, yeterli başvuru olmadığından, Ekim 1930 sonuna kadar uzatılmıştır. Temmuz 1930'da Darülfünun'a yalnızca Almanya'dan Dr. Pritsch'in yardımıyla hazırladığı "Cihan Harbinden İtibaren Türkiye" adlı çalışması ile Gotthard Jaeschke'nin başvurmuş olduğu açıklanıyordu. Bu sıralarda "Cumhuriyet" gazetesi başyazarı Yunus Nadi, Darülfünun'da bir Türkiye Cum-

[1] Uluğ İğdemir, *Yılların İçinden*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976, s. 294.
[2] Necdet Sakaoğlu, "İstanbul Üniversitesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, der. Semavi Eyice ve diğ., C. IV, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1994, s. 247.

huriyeti Tarihi kürsüsü kurulmasının çok önemli ve yerinde bir hareket olacağını belirtmiştir[3] Bu kürsü, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü adıyla 1933 Üniversite Reformu çerçevesinde kurulabilmiştir.

Türkiye'de modern bir üniversite kurulmasına neden olan esas gelişmelerin 1930 yılında oluşmuş olduğu görülmektedir. 1930 yılı başlarında, Darülfünun tarafından bir Darülfünun "ıslahat projesi" ile bunun için bir yönerge hazırlanmış ve bu yönergenin uygulamasına geçilmiştir. Bu sırada Maarif Vekili Cemal Hüsnü Taray'ın 2 Eylül 1930'da istifa etmesi ve yerine Esat Sagay'ın getirilmesi nedeniyle gerek Darülfünun yönetimi tarafından hazırlanan gerekse vekâletçe düzenlenen ıslahat projelerinin uygulanması ertelenmiştir. Üniversite Reformu, Maarif Vekili Esat Sagay'ın yerine Atatürk'ün isteği üzerine Dr. Reşit Galip'in gelmesiyle köklü bir tarzda gerçekleşmiştir[4] 1930'da hazırlanan Darülfünun ıslahat projesi gündemden düştükten sonra Darülfünun Eminliği (Rektörlük) seçimi sırasındaki tartışmalar üniversitede tarih biliminin ve tarih anlayışının durumunu da açıklayıcı bilgiler vermektedir.

Darülfünun Emini (Rektör) seçimi sırasında basına yansıyan tartışmalarda yeni tarih anlayışının da irdelendiği görülmektedir. Bu tartışmalar, Darülfünun mensuplarının oluşum halindeki Türk Tarih Tezi'ne karşı tavırlarını da ortaya koymuştur. Rektörlük seçiminde üç müderris adaylığını koymuştu:. Hukuk Fakültesi'nden Yusuf Ziya Özer ile Muammer Raşit Seviğ ve Edebiyat Fakültesi'nden Mehmet Fuat Köprülü. Bunlardan Yusuf Ziya Özer aynı zamanda Türk Tarih Heyeti üyesi bulunuyordu. Bu seçim, kısa sürede müderrisler arasında polemik nitelikli sataşma ve tartışmalara neden olmuştur. Örneğin Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, Yusuf Ziya'nın tüccarlık Muammer Raşit'in avukatlık yaptıklarını belirtmiş, rektör adaylarının Darülfünun haricinde meşguliyetlerinin olmaması gerektiğini savunmuş ve bütün zamanını Darülfünun'a hasreden Köprülü'nün seçilmesinin uygun olacağını ileri sürmüştür.

Bundan sonraki günlerde, basına Köprülü'nün diplomasız olduğu konusu yansımıştır. Fuat Köprülü de 25 Ekim 1930 tarihli "Son Posta" gazetesinde Yusuf Ziya'nın "yanlış tarihçilik" yaptığını belirterek şu açıklamada bulunmuştur[5]: "Yusuf Ziya Bey Darülfünun'un haricinde istediği, dilediği nazariyeyi ortaya atabilir; Âdem babamızın Türk olduğunu, Mısır firavunlarının kanında Türk küreyveleri (yuvarları) bulunduğunu, Sfenk-

[3] Yunus Nadi (Abalıoğlu), "Türkün Tarihi Müvezzihini Bekliyor", *Cumhuriyet*, 6 Temmuz 1930, s. 1, 3.
[4] Mete Tunçay-Haldun Özen, "1933 Darülfünun Tasfiyesi", *Tarih ve Toplum*, Nu. 11/10 (Ekim 1984), s. 225.
[5] A.g.m., s. 225-226.

sin bir Türk mimarı tarafından imal edildiğini söyleyebilir, fakat Darülfünun'un ilmî şahsiyetini temsil edemez."

Bu tartışmaları "bir takım gizli ve ütopik ilim çekişmeleri" diye niteleyen Köprülü'nün asistanı Ahmet Caferoğlu'na göre, bu sıralarda Köprülü, "Çankaya Köşkü'nün mümtaz ziyaretçilerinden ve bilim dünyasında fikrine fazlasıyla itibar edilen" biridir[6] Rektör seçimi sırasında Türk bilim adamlarının niteliklerinin modern ölçütlerde olup olmadığı da tartışma konusu olmuştur. Abdülfeyyaz Tevfik ile Kâzım Nami Duru arasında Darülfünun'un ıslahında 1910'ların "Tûba Ağacı" yaklaşımını hatırlatan tartışmalar olmuştur. A. Tevfik, 22 Kasım 1930 tarihli bir makalesinde, Darülfünun reformuna orta öğretimden başlanması gerektiğini savunan Kâzım Nami'ye bunun gerçek bir yaklaşım olmadığını açıklamış ve aralarında Köprülü'nün de bulunduğu bazı müderrislerin Batının seçkin üniversitelerinde aynı kürsüleri yetkinlikle idare edebileceğini belirtmiştir. Darülfünun Divanı, 29 Temmuz 1931 tarihli toplantısında üniversite diploması olmadığı gerekçesiyle Köprülü'nün maaşında indirim yapmış, bir buçuk ay sonra ise başarılı araştırmalar yaptıklarından dolayı Köprülü ile birlikte Ali Ekrem Bolayır ve Avram Galanti'nin (Bodrumlu) maaşlarını arttırmıştır[7]

Darülfünun çevresinin Türk Tarih Tezi'nin oluşumuna karşı mesafeli bir tutum takınmaları, hükümetin reformik harekete geçmesinin önemli bir nedeni olmuştur. Dönemin Maarifi Vekili Cemal Hüsnü Taray, Mayıs 1930'da Darülfünun'u ıslah çalışmaları çerçevesinde Batılı ülkelere öğrenciler göndermek imkânını da incelemişti[8] Bu arada Cemal Hüsnü Taray, Darülfünun Divanı tarafından bir yıl önce hazırlanan ve bazı değişikliklerden sonra Maarif Vekâleti'ne sunulan bir ıslahat projesini daha kapsamlı bir reform yapılacağı gerekçesiyle kabul etmemişti[9] Bununla birlikte, 21 Mayıs 1931 tarihli ve Ankara kaynaklı bir haberde Kemal Atatürk'ün bizzat meşgul olduğu tarih çalışmaları çerçevesinde "en eski medeniyetin Türklere ait olduğuna dair mesainin teshili ve Avrupa'da da bu esas üzerine çalışmak" üzere dört öğrencinin gönderilmiş olduğu ve bu öğrencilerin Avrupa'da beş-altı sene kalacakları ve yurda dönüşlerinde birer tez yazacakları açıklanıyordu[10]

---

[6] Ahmet Caferoğlu, "Hakikî Köprülü", *Türkiyat Mecmuası*, C. XV, 1968, s. 6.
[7] Tunçay-Özden, "1933 Darülfünun Tasfiyesi", s. 225-226.
[8] *Milliyet*, 1 Mayıs 1930, s. 1.
[9] Ali Arslan, *Darülfünun'dan Üniversite'ye*, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1995, s. 263, 270, 280.
[10] *Cumhuriyet*, 22 Mayıs 1931, s. 4.

İşte bu sıralarda, 1933 Üniversite Reformu'nu gerçekleştiren Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti Genel Sekreteri Dr. Reşit Galip Darülfünun salonunda bir konferans veren bir Fransız bilginini şiddetle eleştirmiştir.

Sorbonne ve Collège de France profesörlerinden Eski Medeniyetler uzmanı Prof. Meillet, 7 Mayıs 1931'de İstanbul'a gelmiş ve Darülfünun'da 9 Mayıs'ta "Dil ve Medeniyet" başlıklı ve 10 Mayıs'ta ise "İlk Hindo-Avrupaî Dilleri" konulu iki konferans vermiş, ve eski Yunan medeniyetinin tamamen Greklerin eseri olduğunu ve Hititlerin Hindo-Avrupaî dil konuşan Hindo-Avrupaî bir ırk mensubu bulunduğunu ileri sürmüştü. R. Galip ise Meillet'in Grek medeniyeti hayranı olduğundan konuya rasyonel ve bilimsel tarzda yaklaşamadığını belirtmiş ve bir "Grek Mucizesi"nin söz konusu olmadığını, Batılı bilginlerden alıntılarla kanıtlamaya çalışmıştır. R. Galip, dil ile ırk ilişkisinin bilimsel çerçevede yorumlanmasının gerekliliğini belirterek, Hitit Medeniyeti sorununda daha çok arkeolojik bulguların önemine işaret etmiş ve insanlığın kökenine kadar giden bir "paléontologie linguistique" serisinin oluşturulmasıyla konunun aydınlatılabileceğini, aksi hâlde bu görüşlerin bir "kelime spekülasyonu"ndan ileri gidemeyeceğini açıklamıştır[11]

Bu değerlendirme, Fransız profesörün konferans salonunu kullandığı Da-rülfünun'a da yöneliktir denebilir. Çünkü Darülfünun mensupları Türk Tarih Tezi'nin yanında olmamışlardı. Ayrıca, kamuoyunda Darülfünun'un bilimsel konumunu yıpratan tartışmalar Ankara'nın Darülfünun'a karşı sempatiyle bakmasını gerektirecek bir durum ortada bırakmamıştı. Bu durum, Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti üyesi Hasan Cemil Çambel'in iki uzun makalesinde açıkça görülebilir. Bu makalelerinde Hasan Cemil, 1931 yılındaki sözü edilen tartışmaların, Darülfünun'un manevi şahsiyetini yıprattığını ve üniversitenin yeni idealler ve düşünceler yaratmakla meşgul olması gerektiğini belirtiyordu. "Bugün umumiyetle teslim ediliyor ki modern kültür bütün medeniyet dünyasında derin bir buhran devresi yaşamaktadır ve asır henüz merkezi mefhumunu tesbit edememiştir" diye yazıyor ve Darülfünun'un bunda öncü olmasının önemini ve bir ıslahatın gerekli olduğunu şöyle açıklıyordu[12]:

"Ancak Darülfünunumuzun ıslah ve takâmülü yapılacak millî cehitlerden hiçbir netice hasıl olmayacağına *a priori* hükmederek mevcut darülfünunun kapatılmasını ve onun yerine yeni bir darülfünun kurulmasını tervic etmek, cezrî olmaktan ziyade müfrit bir hareket olur..."

---

[11] "Reşit Galip Bey'in Fransız Profesörüne Cevabı!..", *Cumhuriyet*, 29 Mayıs 1931, s. 1, 3.
[12] Hasan Cemil (Çambel), "Darülfünun İdeali", *Cumhuriyet*, 26 Eylül 1931, s. 1, 2. Ayrıca bkz. Hasan Cemil (Çambel), "Darülfünun İdeali", *Cumhuriyet*, 1 Teşrinisani 1931, s. 1, 5.

Hasan Cemil Çambel, 1931'de ifade ettiği bu görüşleriyle, âdeta 1933 Üniversite Reformu'nun sonuçlarını tartışmış, fakat sonuçta, onun beklemediği ve savunmadığı yaklaşım gerçeklik kazanmıştır. Reşit Galip, 1 Ağustos 1933'te İstanbul Üniversitesi'nin açılışında yaptığı konuşmada, Darülfünun'un ülkenin içinde bulunduğu büyük değişimlere seyirci kaldığını, bu bağlamda yazı reformuyla ve dilin özleştirilmesi hareketiyle ilgilenmediğini ve ulusal bir hareket anlamında bütün ülkeyi sarsmış olan yeni tarih anlayışına karşı da duyarsız kalmış olduğunu belirterek şöyle devam etmiştir[13]: "Darülfünun'da buna (yeni tarih anlayışına) bir alâka uyandırabilmek için üç yıl kadar beklemek ve uğraşmak lâzım geldi. Darülfünun artık durmuştu, kendisine kapanmıştı, vüstaî (ortaçağ tarzı) bir tecerrüt içinde haricî âlemden elini ayağını çekmişti."

Hükümet, Darülfünun'un bu kayıtsız tutumuna karşısında fazla sessiz kalamadı. Ve Mayıs 1931'de toplanan CHF Kurultayı'nda Darülfünun'un ıslahı partinin yeni programına alındı. Bunun için, İsviçre'den Prof. Albert Malche Türkiye'ye davet edildi. Malche, Ocak 1932'de Ankara'ya gelerek Başbakan İsmet İnönü ve Maarif Vekili Esat Sagay ile görüştü ve üniversite reformunu öngören raporunu Mayıs 1932'de Maarif Vekâleti'ne sundu.[14] İşte 1933 Üniversite Reformu, Prof. Malche'nin hükümete sunmuş olduğu bu rapor esas alınarak gerçekleştirildi.

Bu arada Mustafa Kemal Atatürk, yeni bir üniversite kurma projesine özel önem veriyor ve bu üniversitenin gerçek anlamda modernleşmenin ve bilimsel atılımın merkezi olabileceğini ifade ediyordu. Atatürk, Malche'nin raporunu dikkatle okumuş ve bazı önerilerde bulunmuştu. Atatürk'e göre, Türkiye'yi layık olduğu seviyeye çıkaracaklar, ülkeyi uçuruma düşmekten kurtararak gerekli inkılâpları yapmış olanlardır. Bu nedenle Atatürk, "esas nokta-i nazarların "Ankaralı"[15], yani Kemalist rejimden yana ve onunla uyumlu olmasını istemiştir.

Üniversite reformu esaslı bir kültür reformunun esaslarını ve merkezini oluşturması nedeniyle ancak 1933'te gerçekleşmiştir. Albert Malche'nin raporu ve Atatürk'ün görüşleri Bakanlar Kurulu'nun gündemine birlikte alınmıştır. 5 Mayıs 1933'te Darülfünun'un kapatılması ve modern bir üniversitenin kurulması kararını içeren hükümet tasarısı TBMM'ne sunulmuştur. TBMM, 31 Mayıs 1933'te Darülfünun'un kapatılıp İstanbul Üniversitesi'nin açılması çalışmalarıyla Maarif Vekâleti'ni görevlendirmiştir. İlgili kanunda, İstanbul Üniversitesi için yetkin Darülfünun öğre-

[13] Ahmet Şevket Elman, *Dr. Reşit Galip (1892-1934)*. Ankara, Yeni Matbaa, 1953, s. 156.
[14] Tunçay-Özden, "1933 Darülfünun Tasfiyesi", s. 10-12.
[15] Utkan Kocatürk, "Atatürk'ün İstanbul Üniversitesi İle İlgili Notları", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Nu.I/1 (Kasım 1984), s. 9-10.

tim üyelerinden, Avrupa'da öğrenim gören genç kuşaklardan ve yabancı profesörlerden yeni bir kadro oluşturulması öngörülmüştür[16]

EDEBİYAT FAKÜLTESİ'NDE REFORM

Darülfünun Reformunda Albert Malche'nin hazırladığı 29 Mayıs 1932 tarihli "İstanbul Üniversitesi Hakkında Rapor" esas alınmıştır. Bu raporunda Malche, Türkiye gibi baştan başa yeniden kurulan bir ülkede yeni üniversitenin bu gereksinimlerine uygun bir yapılanma içinde olması gerektiğini, Ankara'nın memleketin jeolojisini gösteren haritasını görünce daha iyi anladığını belirtir. Bu nedenle O, Türkiye'nin doğal ve iktisadî coğrafyasını, iklimini, antropolojisini, tarihten önce ve tarih dönemlerinde geçmişini, kısacası bütüncül bir Türkiye kültürünün yeni üniversitede önemli ve esaslı incelemelerin öncelikli konusu olması gerektiğini açıklar. Bu çerçevede Malche, Edebiyat Fakültesi'nde yapılacak reformda on iki adet kürsünün bulunmasını ve bunlardan üçünün tarihle ilgili olmasını önermiştir: Eski Medeniyetler Tarihi (Şark, Yunan, Roma), Yeniçağlar Tarihi ve Türkiye-Avrupa Münasebatı Tarihi ile Türkiye Tarihi. Aynı raporunda Malche, Darülfünun Edebiyat Fakültesi'nin modern ölçütlerden uzak olduğunu, fakat bu fakülte bünyesindeki Türkiyat Enstitüsü'nün tam anlamıyla modern bir araştırma merkezi ve öğretim kurumu olduğunu açıklamış ve on üç müderrisi ve üç öğrencisi bulunan İlahiyat Fakültesi'nin bir bölüm olarak Edebiyat Fakültesi'ne bağlanmasının daha yararlı olacağını belirtmiştir.[17]

Reform sonucunda Edebiyat Fakültesi Tarih bölümünden yalnızca Türkiyat Enstitüsü müdürü Fuat Köprülü ile Onun asistanı Ahmet Caferoğlu yerlerini korumuştur. Bu reformla, Tarih ve Coğrafya bölümleri dersleri "ulusal bilim" anlayışına uygun şekilde yeniden oluşturulmuş ve 1933'ten önce memleketlere tahsis edilmiş olan tarih ve coğrafya öğretimi kaldırılmıştır[18]. Bu reform gereğince Darülfünun'da uzun yıllar müderrislik yapmış olan Umumî Türkiye Tarihi müderrisi Ahmet Refik Altınay, Edebiyat Fakültesi dekanı Yakınçağ Tarihi müderrisi ve 1932'de Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti üyesi seçilen Ali Muzaffer Göker, yine 1932'de Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti üyeliğine seçilen Ortaçağ Tarihi müderrisi Yusuf Behçet Gücer, Eski Doğu Kavimleri Tarihi müderrisi

---

[16] Sakaoğlu, "İstanbul Üniversitesi", s. 247.

[17] Alber Malche, *İstanbul Üniversitesi Hakkında Rapor*, İstanbul, Devlet Basımevi, 1939. İlahiyat Fakültesi, bu reform sırasında bir Arapça okutmanı kadrosu ile Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Enstitüsü'ne bağlı olarak "İslam Araştırmaları Enstitüsü'ne çevrilmiş ve 1941'e kadar Şerafettin Yaltkaya'nın idaresinde kalmıştır.

[18] Cengiz Orhonlu, "Edebiyat Fakültesinin Kuruluşu ve Gelişmesi (1901-1933)", *Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973, s. 70.

Avram Galanti Bodrumlu, Yeniçağ Tarihi muallimi Ahmet Hamit Ongunsu kadro dışında kalmıştır[19]

Yeni üniversitenin öğretim görevlileri 1933'te şöyledir: Toplam olarak 180 öğretim üyesi bulunuyordu. Ve bunların 38'i ordinaryüs ve 4'ü profesör olmak üzere toplam 42'si akademik kademelerden geçmiş yabancı öğretim üyeleri; 27'si ordinaryüs 18'i profesör ve 93'ü doçent olmak üzere toplam 138'i Türk öğretim üyeleri oluyordu. Bunlara aynı yılın eğitim öğretim döneminde 143 asistan ve bilimsel yardımcı elemanlar (bunların 85'i yabancıdır) eklendi. Buna göre asistan ve yardımcı öğretim elemanı ile birlikte toplamda İstanbul Üniversitesi'nin 1933 yılında 323 kişilik bir kadrosu bulunuyordu[20] Bu yardımcı kadro içinde bulunan yerli yardımcı öğretim elemanları yabancı öğretim üyelerinin yanlarında akademik kariyerlerini tamamlayacaklardı. Örneğin, Ernst von Aster'in yanında çevirmeni ve öğrencisi Macit Gökberk ile Takiyettin Mengüşoğlu bunlardan kimileridir.

Reformdan sonra, İstanbul Üniversitesi'nin öğretim üyeleri şu üç gruptan oluşuyordu: Eski Darülfünun müderrisleri, Avrupa'da öğrenim gören genç Türk bilginleri ile yabancı profesörler. Bu ortamdaki İstanbul Üniversitesi'nde 1933-1934 öğretim yılında politik gruplaşmalar nedeniyle gerilimli bir ortam oluşmuştur. Bu reform sırasında Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümüne ve Türkiyat Enstitüsü'ne yabancı bilginler alınmamıştır. Bu durum, Prof. Ortaylı'ya göre, Türkiye'de tarihçiliğin gelişimi yönünden filolojik metotların zayıf kalmasına yol açmıştır, fakat tarih biliminin gelişimi açısından genel anlamda olumlu olmuştur[21] Bununla birlikte, 1939'da Fuat Köprülü'nün Türkiyat Enstitüsü müdürlüğünü bırakmasından ve Onun yerine Reşit Rahmeti Arat'ın gelmesinden sonra bazı Avrupa ülkelerindeki Yahudi aleyhtarlığı nedeniyle sıkıntılı anlar yaşayan kimi Oryantalistler ve Türkologlar söz konusu fakültede ve enstitüde istihdam edilmiştir. Polonya'dan Türk Halk Edebiyat uzmanı T. Kowalsky ile Hollanda'dan Türkolog K. Süsheim bunlardan bazılarıdır.

Üniversite Reformu'nda, Edebiyat Fakültesi ve Tarih Bölümü kadrosunun şekillenmesinde Birinci Türk Tarih Kongresi'nin önemli etkisinin olduğu görülmektedir[22] Maarif Vekâleti'nin isteği üzerine Darülfünun öğretim üyeleri dört ciltlik "Tarih" kitapları hakkında hazırladıkları ra-

[19] Arslan, *Darülfünun'dan Üniversite'ye*, s. 350-351.
[20] Horst Widmann, *Atatürk ve Üniversite Reformu*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2000, s. 107
[21] İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, İstanbul, Hil Yayınları, 1982, s. 79, 113.
[22] Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İstanbul, Afa Yayınları, 1992, s. 167-169.

porlarda[23] Türk Tarih Kongresi'nde önce Türkiyat Enstitüsü'nden Fuat Köprülü ile Ahmet Caferoğlu Türk Tarih Tezi'nin bazı noktalarını eleştirmişlerdi. Bundan sonra Togan, Türk Tarih Tezi'nin en hassas noktası olan kuraklık konusunu ısrarla ve şiddetle eleştirmişti.

Umumî Türk Tarihi kürsüsünde müderris bulunan Togan, 1929-1932 yılları arasında da Darülfünun'da "Tarihte Usûl" dersleri vermişti (ve bu dersin notlarını geliştirerek 1950'de kitap halinde yayınlamıştır). Reşit Galip'in 1932'de Togan'ın tarih yöntemine ve tarih anlayışına yönelttiği eleştiriler oldukça kasıtlıdır. R. Galip, Togan'ı eleştirisinde, onun modern tarih metodundan ve tarih yazımından habersiz olduğunu açıklıyordu. Bu bağlamda, bazı tarih bölümlerinde halen Togan'ın "Tarihte Usûl" adlı yapıtının metot konusunda temel eserler arasında sayılması düşündürücüdür. Birinci Türk Tarih Kongresi'nde, Edebiyat Fakültesi müderrislerinin Türk Tarih Tezi'ne karşı kayıtsız tutumları ve karşıt olanların da tezi yıpratıcı tavırları dikkat çekmiştir. Üstelik bu kongrede, Darülfünun mensuplarının modern bir tarih anlayışında olmadıkları da görülmüştür. Bu, Kemalist tarihçiler nazarında Darülfünun'un bilimsel şahsiyetinin yetersiz olduğu izlenimi uyandırmıştır.

Zeki Velidi Togan'ın Birinci Türk Tarih Kongresi'ndeki tartışmalar sırasında zor durumda kalması ve üniversiteden istifa etmesi, Darülfünun'un bazı öğretim elemanlarını harekete geçirmiştir. Bunlar, Maarif Vekili Dr. Reşit Galip'e bir telgraf çekmişler ve Zeki Velidi'ye yapılan haksızlıkları protesto etmişlerdir. Bunlardan o sıralarda Türkiyat Enstitüsü'nde asistanlık yapan Hüseyin Nihal Atsız Trakya'da bir ilde müze asistanlığına ve Pertev Naili Boratav ise Konya'da orta okul öğretmenliğine atanmıştır. Bu asistanların o sıralarda Turancı görüşte olmaları dikkat çekicidir. O sırada, Darülfünun'da Zeki Velidi'nin yedi öğrencisi de Togan'ın bilimsel şahsiyetine yönelttiği ağır eleştirileri protesto ederek Reşit Galip'e telgraf çekerek, "biz Zeki Velidi Beyin talebesi olmakla iftihar ederiz" demişler. Bu telgrafı Atatürk'ün de gördüğü ve buna canının sıkıldığı söylenir. Fakat öğrenciler aynı yılın Ekim ayında mezun olmuşlar ve resmi görevlerine atanmışlar[24] Kısacası, bu olayın fazla büyümesine müsaade edilmemiştir.

Birinci Türk Tarih Kongresi'ni değerlendiren aydınlar, Darülfünunun, bu kongrede modern gelişmelerin dışında kaldığının açıkça görüldüğünü,

---

[23] Bu raporların bir örneği Türk Tarih Kurumu kitaplığında bulunmaktadır. Ayrıca bkz: Ali Kemali Aksüt, *Prof. Mehmet Ali Aynî. Hayatı ve Eserleri*, İstanbul, 1944, s.402 vd.

[24] Mükerrem Kâmil Su, "Atatürk Bir Tarih Dersinde", *Belleten*, Nu.XLV/177 (Ocak 1981), s. 419 vd.

üstelik yeni rejimin yanında olmadığının anlaşıldığını belirtirler[25] Birinci Türk Tarih Kongresi'nde, hükümetin kültür politikası durumuna gelen dil ve tarih tezlerinin üniversite öğretim üyeleri tarafından desteklenmemesi, üstelik eleştirilmesi Ankara'da şiddetli bir tepki yaratmıştır. Hükümetin bu tepkisi, Darülfünun mensuplarının içinde bulundukları bu duruma karşı acilen önlemler alınması şeklinde ortaya çıkmıştır. Maarif Vekili Esat Sagay, kongreden sonra yaptığı bir açıklamada, Malche'nin Darülfünun Reformu hakkındaki raporunda bazı değişiklikler yapılacağını ve Edebiyat ve Tıp Fakültelerinde kapsamlı ıslahatlar olacağını bildirmiştir[26]

Darülfünun öğrencilerinin ise yeni kültür politikasına ilgisiz kalmadıkları görülmektedir. Öğrenciler, Galatasaray Lisesi talebesiyle birlikte 1933'te Türk Dili Tetkik Cemiyeti'ne, dilin özleştirilmesi konusunda herhangi bir ödüne karşı sert muhalefeti ifade eden yazılar göndermişler ve "en kaba Türkçe sözcük bile en ince (ahenkli) yabancı sözcükten daha fazla zevk verir" demişler[27] Bu arada hükümet, bilim adamları yetiştirmek amacıyla, Kasım 1932'de bir arkeoloji ve altı tarih öğrencisini yurtdışında lisans ve lisansüstü öğrenime göndermiştir. Bu öğrenciler, Ekrem Akurgal, Sedat Alp, Rüstem Duyuran, Suat Baydur, Necip Üçok, Cemil Cahit Cem, İhsan Ketin, Arif Erzen'dir. Bunlar, Almanya'ya vardıklarında, orada Şinasi Altundağ, Takiyettin Mengüşoğlu, Sadettin Buluç ve Halil Demircioğlu ile karşılaşırlar.

VE DİL VE TARİH-COĞRAFYA FAKÜLTESİ

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi (DTCF), Türk Tarih ve Dil Tezleri yönündeki çalışmalara modern bir akademik kurum bünyesinde yapılmak istenmesi amacıyla kurulmuştur[28] Bu kurum, Üniversite Reformu çerçevesinde öğretimin ve araştırmanın yeniden örgütlendirilmesi ve ülkenin kültürel yapılanması çerçevesinde Ankara modeline uygun özgün bir kurum yaratma düşüncesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Üniversite Reformu sırasında Ankara'da yeni bir üniversite oluşturma amacıyla Gazi Eğitim Enstitüsü ve Yüksek Ziraat Enstitüsü açılmış ve İstanbul'da bulunan Harbiye Mektebi ile Mülkiye Mektebi 1936'da Ankara'ya taşınmıştır. Bu son iki kurumun, Babıâli'nin zihniyetine uygun şekilde kurulmuş ve geliş-

[25] Bu konuda başlıca şu yazılara bkz: Ali Süreyya, "İstanbul Darülfünunu ve Millî Türk Tarihi", *Cumhuriyet*, 17 Temmuz 1932, s. 5; Falih Rıfkı (Atay), "Darülfünun", *Cumhuriyet*, 23 Temmuz 1932, s. 3; Burhan Asaf (Belge), "Arkada Kalan Darülfünun", *Kadro*, Nu. I/8 (Ağustos 1932), s. 47-48.

[26] "Yeni bir Darülfünun", *Cumhuriyet*, 24 Temmuz 1932, s. 2.

[27] Uriel Heyd, *Türkiye'de Dil Devrimi*, çev. N. Öztürk, İstanbul, IQ Yayınları, 2001, s. 29-30.

[28] İğdemir, *Yılların İçinden*, s. 76-77.

tirilmiş olmakla birlikte, Ankara'nın ideolojisi yönünde yeniden faaliyete geçirilmiş olduğu belirtilir. 1936'da eğitim-öğretim faaliyetine geçirilen DTCF bu düşüncenin somut bir ürünüdür.[29]

Bu okullar yeni bir üniversiteye hazırlık olarak da kurulmuştur. Bu sıralarda Doğu Anadolu'da da bir üniversite kurulması tasarlanıyordu. Bununla, Doğu illerinde oluşturulan yeni teşkilata eleman yetiştirilmesi, bölge kültürünün geliştirilmesi ve gençliğin yüksek öğrenim yapması hedefleniyordu. Bu üniversitenin Diyarbakır'da veya Elazığ'da fakültelerinin kurulması tasarlanıyordu.[30] Bazı Kemalistler ise Orta Anadolu'da ve Doğu Anadolu'da birer üniversite kurulacağı haberinin Darülfünun Reformu'nu farklı algılamaktan kaynaklanan yanlış bir değerlendirme olduğunu belirtiyorlardı.[31] Atatürk, 1 Kasım 1937 tarihinde TBMM'nin yeni çalışma dönemini açış konuşmasında ülkenin üç kültür bölgesi halinde düşünüldüğünü açıklamıştır. Bu konuşmasında Atatürk, Batı bölgesinde modern bir üniversite oluşturmak için İstanbul Üniversitesi'ni reform programına daha radikal şekilde devamın zorunlu olduğunu, Orta Anadolu bölgesinde Ankara Üniversitesi'nin kısa sürede kurulması gerektiğini ve Doğu Anadolu bölgesinde de Van Gölü sahillerinin uygun bir yerinde modern bir kültür şehri yaratılması amacıyla hemen faaliyete geçilmesi gerektiğini açıklıyordu[32]

Mustafa Kemal Atatürk, 17 Kasım 1930'da çıktığı üç aylık yurt gezisi sırasında arkeolojik mekânlar ile müzeleri de gezmişti. Bu gezisi sırasında Kemal Atatürk, ihmal edilmiş durumdaki eski eserlerin Türk uzmanlarca ortaya çıkarılmasının ve bilimsel şekilde korunup sergilenmesinin önemine işaret etmiş ve Maarif Vekâleti tarafından yabancı ülkelere öğrenci gönderilerek arkeoloji uzmanlarının yetiştirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu amaçla Almanya'ya 1932'de Ekrem Akurgal arkeoloji alanında lisansüstü eğitime gönderilmiş ve dönüşünde Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde öğretim üyesi olmuştur. 1933 Üniversite Reformu ve DTCF'nin kurulması Türkiye'de tarih, arkeoloji, müzecilik ve filoloji araştırmaları alanında önemli bir atılımdır. Bu çalışmalar, Osmanlı bilim kurumlarıyla başarılamayacak nitelikte işlerden olarak görülür[33] Bu nedenle Atatürk, modern Türkiye'nin merkezi Ankara'da yepyeni bir akademik kurum oluşturmuştur.

---

[29] Donald E. Webster, *The Turkey of Atatürk*, Philadelphia, AAPSS, 1939, s. 132.
[30] "Şarkta Darülfünun Tesis Edilecek", *Cumhuriyet*, 16 Temmuz 1932, s. 2.
[31] Atay, *Cumhuriyet*, 23 Temmuz 1932, s. 3.
[32] *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, C. I, Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi, 1997, s. 419-420.
[33] Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, s. 112.

Atatürk, Türkiye'nin coğrafi bakımından da incelenmesi gerektiğini belirterek harekete geçmiştir[34] Atatürk'ün kültür alanındaki tasarılarının kurumsal alanda uygulamaya konulan bir yönüdür DTCF. Nöbet Defteri üzerine bir incelemede, Atatürk'ün dil ve tarih konularıyla en yoğun şekilde 1935'te ilgilendiği ve bu konuların uzmanlarının Çankaya Köşkü'nü en sık ziyaret eden kişiler olduğu ortaya konmuştur. Ayrıca, bu sıralarda Türk Dil ve Tarih Kurumları toplantılarının Çankaya Köşkü'nde yapıldığı ve Atatürk'ün bütün toplantılara katıldığı belirtilir. 1935'te Atatürk'ü en sık ziyaret edenler arasında Türk Dil Kurumu'ndan Ahmet Cevat Emre, Naim Hazım Onat, Hasan Reşit Tankut ve Sadri Maksudi Arsal ile Türk Tarih Kurumu'ndan Mehmet Fuat Köprülü, Yusuf Hikmet Bayur ve Hasan Cemil Çambel görülmektedir. Buna ilaveten, yine tarihle ilgili olarak dönemin Kültür Bakanı Saffet Arıkan, Atatürk'ün en sık gelen ziyaretçileri arasındadır.[35] O sırada Türk Tarih Kurumu Başkanlığında bulunan Hasan Cemil Çambel, DTCF'nin kuruluşuna önemli katkıları olmuş ve fakülte kurulduktan sonra dekan yardımcısı olmuştur.

DTCF'nin kuruluş hazırlıkları fiilen Abidin Özmen'in Maarif Vekilliği zamanında başlatılmış olmakla birlikte, Reşit Galip'in Maarif Vekilliği sırasında da söz konusu fakülteye esas olacak konular üzerinde durulmuştur. Atatürk, 11 Mart 1935'te Çankaya Köşkü'nde bir toplantı sırasında Maarif Vekili Abidin Özmen'e Ankara'da bir "Tarih-Coğrafya Fakültesi" kurulması yönünde direktifler vermiştir. Bu konu, uzun zamandır Atatürk'ün yakın çevresinde konuşulmasına karşın, bu konuşmalar yalnızca düşünsel hazırlık niteliğindedir. Bu fakülte, özellikle TTK çalışmalarını akademik bir kurum bünyesinde yürütme düşüncesinin ürünüdür. Atatürk, bu düşüncenin yanı sıra Cumhuriyetin her çeşit kurumunun Ankara'da kurulması gerektiğini düşünüyordu. Bu fakülte, arkeoloji, antropoloji ve sair tarihe yardımcı bilim dallarını da bünyesinde toplayacak ve modern bir araştırma merkezi olacak şekilde tasarlanmıştır.

Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin (TTTC) 12 Nisan 1931 tarihli tüzüğünde kurumun arkeolojik çalışmalarda bulunması öngörülmüştü.[36] İşte bu amaçla yurtdışına öğrenci gönderilmişti. Ancak, hem bu öğrencilerin yurda döndükleri zaman yeni bir üniversite bünyesinde istihdam edilmeleri hem de söz konusu uzmanlarının Türkiye'de yetiştirilmeleri amacıyla DTCF kurulmuştu. Bu fakültenin ilk ismi, tarihin en önemli yardımcısı

---

[34] İğdemir, *Yılların İçinden*, s. 76.

[35] Walter F. Weiker, "Kemal Atatürk'ün Yakınları", *Belleten*, Nu.XXXIV/136 (Ekim 1970), s.616-617.

[36] *T.T.T.C. Nizamnamesi*, İstanbul, Devlet Matbaası, 1932, s.4.

olarak coğrafyayı düşünen Kemal Atatürk tarafından Tarih-Coğrafya olarak tasarlanmıştı.

Fakültenin kuruluş hazırlıkları sırasında Türk Tarih Kurumu gibi bir de Türk Coğrafya Kurumu'nun kurulması tasarlanmıştı.[37] Fakültenin adına "Dil" kısmının eklenmesi fakültenin kuruluş hazırlıklarının ikinci evresinde olmuştur. Maarif Vekili Saffet Arıkan zamanında 14 Haziran 1935 tarihli tasarıda fakültenin adı Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi olarak belirlenmiştir. Fakültenin adına "Dil" sözcüğünün eklenmesi Kemalist Devrim'in bu kurumdan beklentisinin ve Türkçe'nin yabancı dillerin etkisinden kurtarmak düşüncesinin ürünüdür. Bu fakültenin programının hazırlanmasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi programı esas alınmıştır. Bununla birlikte, bu yeni fakülteye, Edebiyat Fakültesi adı verilmemesinin başlıca nedeni, başka ülkelerde benzer kurumların adını tekrarlamamak ve Kemalist Devrim'in kurumsal ve kültürel örgütlenişini yansıtmak isteğinden kaynaklanmıştır. Fakültenin, Mayıs 1935'te kuruluş hazırlıkları sırasında yalnızca Tarih, Coğrafya ve Arkeoloji enstitülerini (bölümlerini) içermesi ve ileride kurulması tasarlanan Ankara Üniversitesi'nin bir organı işlevini görmesi öngörülmüş, bu nedenle ismi "Ankara Tarih-Coğrafya Fakültesi" olması tasarlanmıştı. Bakanlar Kurulu'nun 25 Mayıs 1935 tarihli toplantısında, Fakültenin 1 Haziran 1935 tarihinden itibaren yürürlüğe girmesi kararı alınmıştır.[38]

DTCF 14 Haziran 1935 tarihli yasa ile kurulmuş ve açılışı 9 Ocak 1936'da yapılmıştır. Fakültenin kuruluş hazırlıkları çerçevesinde Avrupa ülkelerinde konularında meşhur bilginler ile ihtisaslarını Avrupa'da tamamlayan Türkler kurum bünyesinde istihdam edilmişlerdir. Ayrıca, fakültenin öğretim kadrosunda Türk Tarih ve Türk Dil Kurumları üyelerine öncelik verilmiştir. DTCF'ye öğretim üyesi olarak atanan ilk kişi o sırada İstanbul Üniversitesi'nde Antropoloji Doçenti bulunan Dr. Şevket Aziz Kansu'dur. Fakültenin ilk dekanı ise Ali Muzaffer Göker, dekan yardımcısı ise Hasan Cemil Çambel'dir. Bunlar, aynı zamanda Türk Tarih Kurumu üyesidirler. Ayrıca fakültede, on yıllık sürede çok değerli ve meşhur yabancı profesörler de dersler vermişlerdir. Sümer dili uzmanı Landsberger, Hititoloji uzmanı Guterbock, Çin dili ve tarihi uzmanı Wolfram

---

[37] Afet İnan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, 2. Baskı, Ankara, Kültür Yayınları, 1968, s. 227-230. 12 Mart 1942 tarihli bir yasa ile kurulan Türk Coğrafya Kurumu'nun yasasının Türk Tarih Kurumu'nun tüzüğünün esas alınarak hazırlandığı ve bu çalışmaların, Kemalist dil ve tarih çalışmalarının bir uzantısı olduğu anlaşılmaktadır. Bunun için kurumun şu tüzüğüne bkz: *Türk Coğrafya Kurumu Yasası*, Ankara, Maarif Matbaası, 1942.

[38] Azmi Süslü, *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinin 50 Yıllık Tarihi*, Ankara, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1986, s. 7-16.

Eberhard bunlardan bazılarıdır.[39] Fakültenin yabancı öğretim üyeleri kadrosunun oluşumunda o sırada Avrupa'da öğrenci müfettişi bulunan Cevat Dursunoğlu'nun önemli katkıları olmuştur. DTCF'de istihdam edilen yabancı öğretim üyelerinin çoğunluğunu Hitler Almanyası'ndan gelen Yahudi kökenli bilginler oluşturmuştur.[40]

Başbakan İsmet İnönü, 23 Mayıs 1935 tarihli mazbatada söz konusu fakültenin kuruluş gerekçesini, "Hükümet merkezimizde bir taraftan Türk kültürünü bilgi metodu ile işleyecek tetkik ve araştırma müessesesine olan ihtiyaç diğer taraftan orta tahsil müessesemize göre hazırlanmış muallim yetiştirmek ve bugünkü muallimlerimizin bu yönden bilgilerini tamamlamak lüzumu"[41] şeklinde açıklamıştır. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde merkezi konuma sahip olan bölüm Tarih ve Türkoloji bölümleridir. Diğer bilim dalları "tarihe yardımcı bilim dalları" olacak şekilde kurulmuştur. Fakültede ders veren öğretim üyelerinin çoğunluğunun ise Türk Tarih ve Türk Dil Kurumlarının birer etkin üyesi olmaları ve aynı zamanda milletvekili bulunmaları dikkat çekicidir.

İşte bu durum ve koşullar içinde Kemalist zihniyetin en bariz şekilde yansıdığı kurumlardan birisidir DTCF.[42] Bu fakültenin 9 Ocak 1936 tarihinde Atatürk'ün huzurunda Ankara Halkevi'nde yapılan görkemli bir törenle açılması ve açış söylevini Maarif Vekili Saffet Arıkan'ın ve ilk dersi de "Tarihe Giriş" konulu konferansıyla Afet İnan vermesi oldukça anlamlıdır. Atatürk, ilk dersi için Afet İnan'a bazı notlar dikte ettirmiş ve metnin kimi kısımları üzerinde düzeltmeler yapmıştır. Bu notlarda insan bilimleri arasında arkeolojinin ve antropolojinin başta geldiğini ve gerçek anlamda Türk tarih yazımının bu bilimlerin verileriyle kaleme alınacağını belirtmiştir. Afet İnan'a göre, Atatürk, bu fakülteyi kurarken orada "hümaniter bir zihniyetin hakim olmasını" tasarlıyordu[43] Burhan Belge'ye göre bu fakültenin açılmasıyla Türkiye'nin öncülüğünde "Asya Rönesansı"nın gerçeklik kazanmaya başladığı görülmektedir[44] Falih Rıfkı Atay'a göre ise DTCF'nin kuruluşu, Avrupa'nın kültürel emperyalizmine ve Avrupa merkezli tarih yazımına ve tarih anlayışa karşı somut bir gelişmedir. Bu fakülte, Batı düşüncesinin taassuplarını bırakarak ve onun metodunu ve sistemini kullanarak Türklüğün tarihsel ve kültürel varlığını ortaya koyacaktı.[45] Yunus Nadi'ye göre ise bir de Dil Akademisi kurulmalı ve

[39] Behar, *İktidar ve Tarih*, s. 171.
[40] Widmann, *Atatürk ve Üniversite Reformu*, s. 234-246.
[41] Süslü, *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin 50 Yıllık Tarihi*, s. 10.
[42] Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İletişim Yayınları, 2001, s. 76.
[43] İnan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, s. 231-242.
[44] Burhan Belge, "Tarih", *Ulus*, 11 Sonkânun 1936, s. 2.
[45] Falih Rıfkı Atay, "Yeni Fakültemiz", *Ulus*, 11 Sonkânun, 1936, s. 1.

kültürel atılımlar için gerekli bir kurum daha oluşturularak Türkçe'nin geleceği programa bağlanmalıdır.[46]

DTCF'nin modern bir akademik kurum olabilmesi için önemli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar içinde en önemlisi yabancı bilim adamların davet edilerek onlara konferanslar şeklinde dersler verdirilmesidir. Bu bilim adamları arasında Türk Tarih Tezi'ne sempatiyle bakan ve Afet İnan'ın doktora çalışmasını yöneten antropolog Eugène Pittard'ın özel bir yeri vardır. Eserleri, Türk Tarih Tezi açısından önemli biri sayılan Fransız bilgini Eugène Pittard, davet üzerine, 1938'de DTCF'de konferanslar şeklinde dersler vermiştir. Aynı yıl, DTCF dekanı Muzaffer Göker de Sorbon'daki Türk Araştırmaları Merkezi'nde konferanslar vermiştir.

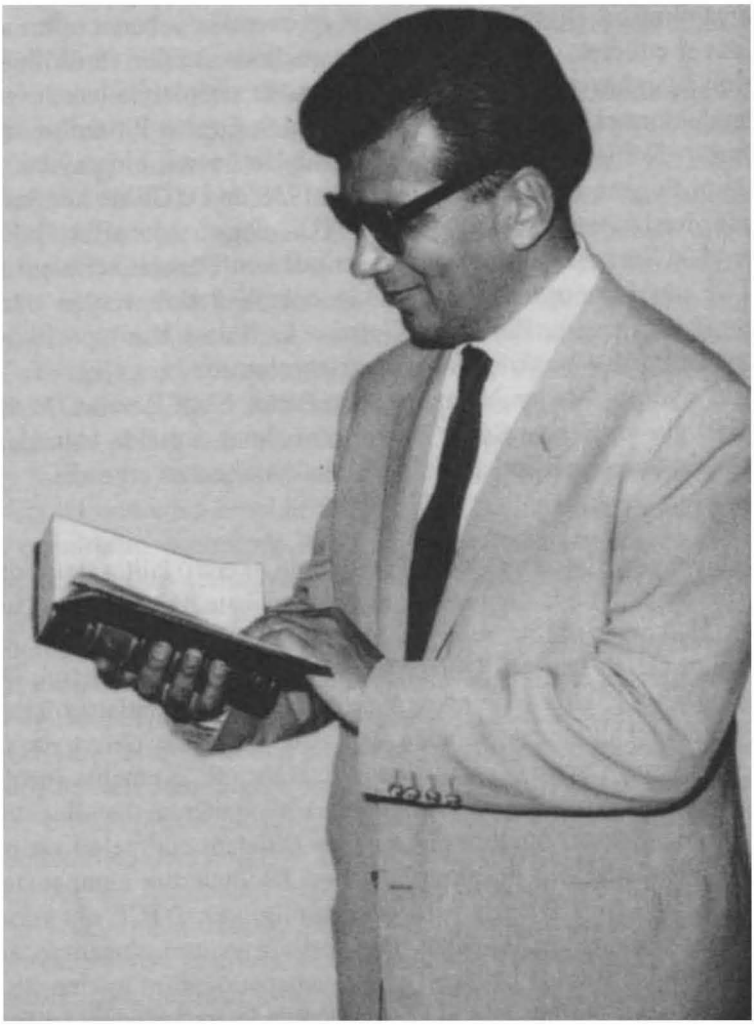
DTCF'nin kuruluşu ve gelişiminde önemli katkıları olan dünyaca meşhur (Landsberger, Eberhard, Guterbock, Halasi Kun) profesörlerin 1948'de kadro dışı bırakılmaları gerçekten olumsuz bir gelişmedir[47] Bu sıralarda, aynı fakülteden Niyazi Berkes, Pertev Naili Boratav, Muzaffer Şerif Başoğlu ve Behice Sadık Boran'ın ayrılmak zorunda kalmaları fakültenin akademik gelişimi açısından bir başka olumsuz etkendir.

Sonuç

1933 Üniversite Reformu, Kemalist rejimin, kendi kültür kurumlarını oluşturma ve bu yönde elemanlar yetiştirme çalışmaları açısından anlam kazanır. Halkevleri de bu reform bağlamında anlam kazanan bir kültür kurumudur. Gerek İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, gerek Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, gerekse Van'da kurulması planlanan üniversitenin, ülkenin kalkınması yolunda çalışacak kurumlar olması tasarlanmıştır. Bunların, Osmanlı geçmişinden uzaklaşarak, Kemalist ideolojiyi kılavuz almaları anlaşılır bir durumdur. Üniversitenin özellikle teknik bölümlerinde yabancı öğretim elemanların istihdam edilmeleri ise pratik amaçlara yöneliktir. Bu hocaların edebiyat fakültelerine alınmaması ise Türk Tarih ve Türk Dil Tezleri ile yakından ilgilidir. DTCF'nin kuruluşu ise İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin yapısal oluşumundan tamamen farklıdır. Burada istihdam edilen yabancı öğretim üyeleri ile bazı yerli hocaların 1945'ten sonraki yeni dönemde yerlerinden edilmeleri önemli bir kayıptır. Bu son hareket, Türkiye'de modern üniversitenin kurulmasını sağlayan 1933 reformundan farklı olarak, 1913'ten itibaren gündemini koruyan yeni bir tasfiye ve reform hareketidir.

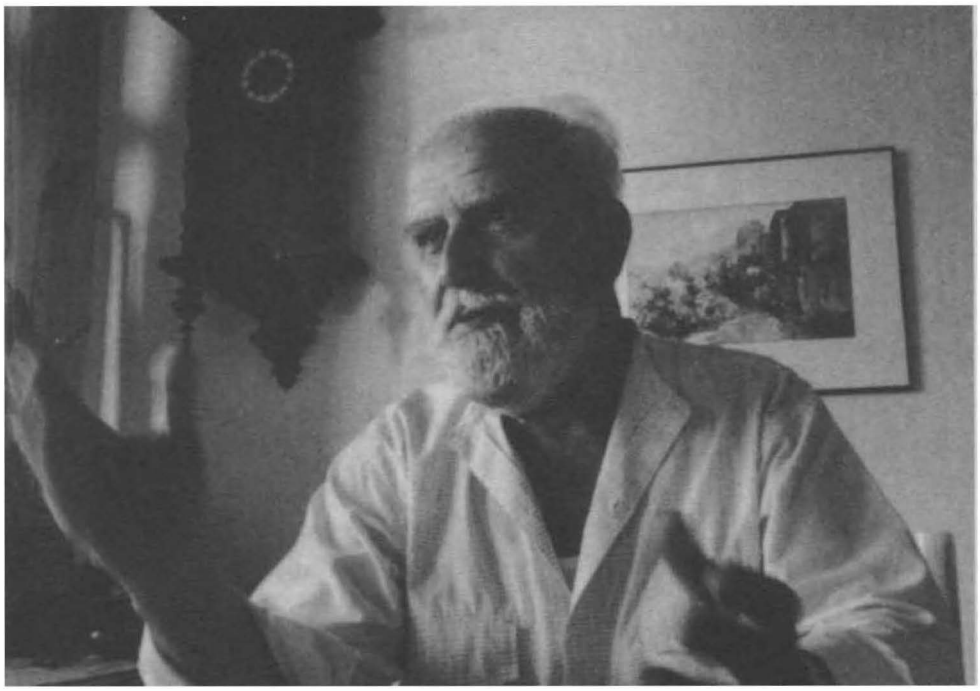
---

[46] Yunus Nadi (Abalıoğlu), "Dil Akademisi", *Cumhuriyet*, 12 İkincikânun 1936, s. 1, 5.
[47] Bunu için bkz: Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, s.175-197.



Doğan Avcıoğlu (1926-1983)

Sol Portreler



Mihri Belli

"Eski Tüfek" Bir Sosyalistte Milliyetçilik Sosyalizm İkilemi: Mdd ve Mihri Belli

Gökhan Karsan*

Türkiye'de sol düşünce ve eylem tarihinde 1960'lı yıllar, izlenecek devrim, taktik ve strateji olarak Marksizm-Leninizm ayrımının yapılmaya başlandığı zaman dilimine denk düşmektedir. Zira, bu yıllarda, kısa süre içerisinde sol muhalefetin hedefi hâline gelecek olan, Marksist olma iddiasındaki bir partinin, Türk sosyalizminin ilk kitle partisi "Türkiye İşçi Partisi"nin kuruluşu gerçekleşmiştir. Bu parti, özellikle 1962-1968 döneminde, sosyalist hareketin farklı eğilimlerini bünyesinde toplamış olmasına rağmen, 60'lı yılların sonundaki parçalanmanın merkezi olmuştur.

10 Ekim seçimlerinde TİP çatısı altında birlik görüntüsü veren sosyalist hareket, teorik ve politik ilk ciddi bölünmeyi 1965 seçimlerinin hemen ardından, Yön hareketinin eleştiri ve muhalefeti neticesinde yaşamıştır. Özellikle Doğan Avcıoğlu ve Mihri Belli'nin yazılarıyla tartışma-

* Gökhan Karsan, Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü.

lar, Sosyalist Devrim-Millî Demokratik Devrim ekseninde belirginlik kazanmıştır. Henüz 1966'da yayımlanan bir yazısında Mihri Belli; ekonomisi, politikası ve kültürüyle emperyalizmin baskısı altında olduğundan dolayı Türk ulusunun kendi kaderini tayin edemediğini belirtmekte ve Türk toplumunun önündeki devrimci görevin Türk millî bağımsızlığını gerçekleştirmek ve feodalizmi tüm izleriyle ortadan kaldırmak olduğunu iddia etmekteydi.[1]

Bir diğer yazısında, bu düşünceyi nihaî noktalarına ulaştırır bir tarzda, "Dünya halkları biliyorlar ki, ancak yabancı boyunduruğunu atarak ve feodal bölünmeye son vererek tam anlamıyla uluslaştıkları takdirde mutlu bir geleceğe yönelmiş olacaklardır. Uluslaşmak, insanın insan tarafından sömürülemeyeceği sosyalist toplum yolunda atılan ileri bir adımdır. Çünkü uluslaşmadan, demokratik devrimin bu sonucuna varmadan sosyalizme gidilemez. Kestirme yol yoktur"[2] demekteydi.

Dikkat edildiğinde bu alıntıda önemli bir hizalanışın –Türk solunda âşina olduğumuz bir hizalanışın– farklı bir tonlamayla yapıldığını görmekteyiz. Bu da milliyetçilik ve Marksizm'dir.

Bir diğer deyişle; alıntılardaki iddiaların Mihri Belli'nin düşünce dünyası içindeki –ona atfettiği politik anlamın– biricikliği hesaba katıldığında, onun, ulusçuluk ve Marksizmi birbiriyle bağdaştırır bir tarzda işlemeye çalışan politik bir figür olduğunu düşünüyoruz.

Bunu önce ulusçuluk ve demokrasi ile, aralarındaki bağın doğallığına vurgu yaparak gerçekleştirmektedir. Sosyalizm ise anti-kapitalist ve anti-emperyalist niteliğiyle ulusçuluğu içine almaktaydı. Onun düşüncesine göre, aslında içinde bulunduğumuz çağda bunları birbirinden ayrı düşünmek imkânsızdır.

O hâlde, Mihri Belli'nin ve onun "Millî Demokratik Devrim" düşüncesinin, Türk sosyalizm ve işçi hareketlerinin ulusçuluk sorunu ile başa çıkma girişiminin önemli bir örneği olarak ilgiyi hak ettiği söylenebilir. Böyle bir ilgi doğrultusunda, Milli Demokratik Devrim tezlerinin en önemli savunucularından Mihri Belli'yi, Türk sosyalist entelijansiyası içinde ulusçuluğun coşkusunu zaptetme ve/veya onu yapıcı sonuçlara ulaştırma çabalarının en önemli isimlerinden biri olarak ele almak, bu çalışmanın başlıca argümanı olmaktadır.

---

[1] E. Tüfekçi (Mihri Belli), "Demokratik Devrim: Kimle beraber, Kime Karşı?", *Yön*, sayı: 175, 5 Ağustos 1966.
[2] Belli, Mihri , "Millet Gerçeği" *Aydınlık*, sayı: 7, Mayıs 1969.

TÜRKİYE KOMÜNİST PARTİSİ

Türk sosyalist düşünce ve eylem tarihinde Millî Demokratik Devrim düşüncesinin ideolojik temellerinin; emperyalizm karşısında ulusal kurtuluş hareketlerine verilmesi gereken öneme, bu mücadelede, işçi ve köylü sınıfının, burjuvazinin ve küçük burjuvazinin yerinin ne olacağına ilişkin ilk formülleştirme girişimlerinin yapıldığı Türkiye Komünist Partisi içerisinde atılmış olduğunu görmekteyiz. Bilindiği gibi; Türkiye Komünist Partisi'nin oluşum ve gelişiminde, bu konuların tartışıldığı III. Enternasyonal'in ikinci kongresi belirleyici rol oynamıştır. Komüntern'in 19 Temmuz 1920'de Petrograd'da toplanan ve Moskova'da devam eden ikinci kongresi sömürgecilik, ezilen uluslar ve dünya proleteryası arasındaki ilişkileri, ulusal kurtuluş savaşlarıyla sosyalist devrimler arasındaki ilişkiyi ele alan bir kongre olarak önem taşımaktaydı. Tartışmalar, TKP açısından iki noktada önem kazanmaktaydı. Öncelikle, genel olarak sömürge, yarı-sömürge ülkelerin komünist partilerinin kendi proleteryalarıyla olan bağları ve ulusal kurtuluş mücadeleleri üzerindeki etkilerin niteliği ve derecesi, ikinci olarak başlıca komünist partilerin, özellikle SSCB-KP'nin ve Üçüncü Enternasyonal'in ulusal sorun ve ulusal kurtuluş savaşları konusunda teorik ve pratik bakımdan henüz netleşme sürecinde olmasının yol açtığı sorunlar...

Gerek TKP'nin kuruluş kongresinde şekillenen fikirlerin, gerekse de hazırlanan ilk programda kabul edilen kararların Komünist Enternasyonal'in II. kongresinden bir hayli etkiler taşıdığını söylemek mümkündür. Zira, Umumi Nizamnâme'de, TKP'nin II. Enternasyonal'e merbut (madde 6) olduğunu ve Moskova'da münakit (Üçüncü Enternasyonal)'in Bakü Kongresi'nin kararları vasıl oluncaya kadar halkı tenvir ve irşad etmeye devam edeceğini (madde 25) açıkça belirtmektedir.[3] Yine, kongrede kabul edilen ilk programda da TKP'nin, Enternasyonal'deki tezlere uygun davranılmaya çaba gösterildiğini görmekteyiz.[4] Buna göre; programda ulusal kurtuluş savaşının temel gücünün köylülük olduğu gerçeğinden yola çıkılarak "devrim(in) başarıya, zafere, ancak devrim ordusu olan geniş köylü yığınlarını bu devrim savaşına çekmek yoluyla, ancak böyle bir savaş sonunda ulaşılabilir (s. 124)" denmekteydi.

---

[3] Nizamnâmenin tamamı için Bkz: Tunçay, Mete, *Türkiye'de Sol Akımlar Cilt I(1908-1925)* B.D.S.Yay. İstanbul, 2000, s. 252-253.

[4] Bu programa ait alıntıların tamamı İlhan Akdere, Zeynep Karadeniz, *Türkiye Solunun Eleştirel Tarihi I* (1908-1925), Evrensel Basın Yayın, İstanbul 1994'ten alıntılanmıştır. Alıntıların geçtiği sayfa numaraları parantez içinde verilmiştir.

TKP'nin I. kongresinde kabul edilen programda ulusal kurtuluş savaşına önemli bir değer biçildiği de dikkati çekmektedir (s.125). Bununla birlikte, TKP, Komüntern'in uyarılarını dikkate alan bir hazırlık önerisi de geliştirmektedir (s. 125).

TKP, Milli Kurtuluş Savaşı'yla ilgili tavrını ortaya koymak için "tek cephe" taktiğini gündeme getirmiştir. "Türkiye İşçilerine" başlığıyla yayımlanan bildiride, emperyalist saldırıya karşı tek cephe kurulması gerektiğini belirterek, TKP'nin bu cephede yer almaya hazır olduğunu bildirmiştir.[5]

Kadro Hareketi

Millî Demokratik Devrim düşüncesinin, ideolojik temellerinin, Türkiye Komünist Partisi ile muhalefet kanadına münhasır kalmadığını ve Cumhuriyet tarihinin, inkılâpların ideolojisini oluşturma girişimini temsil eden ilk ve en önemli çevre tarafından, Kadro çevresi tarafından, fakat Marksist içeriğinden boşaltılarak destek ve/veya yeni bir tanımlama bulduğunu görmekteyiz. Diğer bir deyişle 60'lı yıllarda Yön hareketiyle birlikte ikinci bir aşama yaşayan Millî Demokratik Devrim düşüncesinin ilk formülasyonlarından birinin, TKP'den kopan ve önderliğini Şevket Süreyya (Aydemir) ve Sadrettin Celal'in yaptıkları Kadro Hareketi içerisinde yapılmaya başlandığını ve böylece iktidar tarafından da farklı tarzda çelişkiler[6] kurularak olumlandığını düşünmekteyiz.

Kadro hareketinin temel argümanlarının özellikle TKP Merkez Komitesi'nin 1929'lardaki yeniden toparlanma yıllarında, Cumhuriyet rejimini bir "burjuva devleti" olarak ilân eden ve "Türkiye burjuvazisinin reisi" olarak nitelenen Mustafa Kemal Paşa ile hükümetini de "burjuva sınıfına, zabitlerine ve polislerine" dayanmakla suçlayan beyanatlarına karşı geliştirildiğini görmekteyiz. Buna göre, Türkiye gibi bir ülkede burjuva sınıfının oluşmadığını dolayısıyla işçi sınıfına dayanan ideolojik bir hareketin yaşayamayacağını; bunun gibi ülkelerde Kemalistlerin olduğu türden millî kurtuluş hareketlerinin var olduğunu söylemektedirler. Bu hareketlerin kolektif öznesiyse, anlaşılabileceği gibi, belli bir "sınıf" değil "millet"tir.

---

[5] Aktaran; Akdere, İlhan; Karadeniz, Zeynep; a.g.e., s. 126.

[6] Buna göre Kadrocular, Marksist burjuvazi-işçi sınıfı çelişkisini yetersiz görmektedirler. Onlara göre üç temel çelişki vardır: Sanayileşmiş ülkelerde sermaye ile proleterya arasındaki sınıf kavgası; sanayileşmiş ülkelerin kendi aralarındaki Pazar ve sömürge kapma yarışı ve sanayileşmiş ülkelerle sömürge/yarı-sömürge ülkeler arasındaki millî kurtuluş mücadelesi çelişkisi. Uyar, Hakkı; "Resmi İdeoloji ya da Alternatif Resmî İdeoloji Oluşturmaya Yönelik İki Dergi: *Ülkü* ve *Kadro* Mecmualarının Karşılaştırmalı İçerik Analizi", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 74 Güz 1997 s. 185.

Kadro hareketi, millî kurtuluşçu çizgisini Kemalist bir vurguyla zenginleştirmiştir. Bu yönü ise kendisini TKP'den farklı kılan en önemli özelliğidir.

1960'LI YILLAR: YÖN ÇEVRESİ

Görüldüğü gibi, Türk solunun, genel itibariyle Milli Demokratik Devrim stratejisinden etkilenen ve beslenen mecranın tarihini Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine kadar geri götürmek mümkün olmakla beraber; 1960'lı yıllar, doğurduğu sonuçlar açısından etkileri daha uzun sürecek ve birer hareket hâlini alacak bu iddiaların belirginlik kazandığı yıllardır. Görece özgür bir iklimin teneffüs edildiği bu yıllar, ilk sayısı 20 aralık 1961'de çıkan, sütunlarını açtığı konularla önemli tartışmaları başlatarak Türk aydını ve solundaki etkisi ciddi olmuş *Yön* dergisi ile, Doğu sosyalizmi –Batı sosyalizmi– azgelişmiş ülkeler sosyalizmi tartışmalarına tanıklık etmekteydi.

Bu tasnifin bizim için önemli tarafı, Türkiye için nasıl bir sosyalizm sorusuna verilecek yanıta temel oluşturmasıdır. Bu tartışmaya taraf olmuş en önemli isimlerden biri, derginin başyazarlarından Doğan Avcıoğlu 22 Ağustos 1962'de çıkan "Sosyalizm Anlayışımız" başlıklı yazısında belli başlı iddialarını sergilemektedir: Buna göre sosyalist ilke ve idealler, gerçek sosyalistler arasında bir ihtilafa sebebiyet vermeyecektir ama sosyalist toplum düzeninin nasıl kurulacağı konusunda farklılaşmalar olabilir. Devamında, Doğan Avcıoğlu, söz konusu tasnifi konu ederek, azgelişmiş bir ülke olan Türkiye'de sosyalizmin radikal olacağını, kısa zamanda yeni bir toplum düzeni kurmaya yöneleceğini savunmaktaydı.[7]

Doğan Avcıoğlu bir başka yazısında[8] bu görüşlerini bir tarih ve toplum tahliline dayandırarak geliştirir. Buna göre Türkiye, azgelişmiş, yarı feodal bir ülkedir ve birçok sorunu aşması ancak hızlı bir devletçilikle mümkündür. Aslında hedef sosyalizmdir, ancak sosyalizmin yolu, demokratik millî kurtuluş hareketlerinden geçmektedir. Sosyalizme gidecek, anti-feodal, anti-emperyalist, devletçi kalkınma hamlesi için siyasal iktidarı ele geçirmek gerekmektedir. Diğer bir deyişle hedefe parlamenter yollardan varılamaz. Hedefe işçi sınıfının öncülüğünde de varılamazdı, devrimin esas gücünü ara tabakalar oluşturacaktı, ara tabakaların vurucu gücü de vatansever subaylardı. Teorik gücü aydınlar olan bu hareketin müttefikleri arasında millî burjuvazi de olabilirdi. Buna göre sosyalistler, her türlü dogmatizmden ve ayrıcalıktan sıyrılarak, toplumun çeşitli sınıf-

[7] Avcıoğlu, Doğan,"Sosyalizm Anlayışımız", *Yön*, sayı: 36, 22 Ağustos 1962.
[8] Avcıoğlu, Doğan, "Sosyalist Gerçekçilik", *Yön* , sayı: 39, 12 Eylül 1982.

larında mevcut, gerçek demokrasi taraftarı vatanseverleri toplayabilecek olan Millî Kurtuluş Cephesi'ni gerçekleştirmeye çalışmalıdır.

Görülebildiği gibi Yön grubunun Millî Kurtuluş Cephesi düşüncesi pek çok bakımdan TKP'nin Geniş Cephe düşüncesiyle paralellik taşımaktadır; ayrıca taşıdığı millî kurtuluşçu çizgi ve devrimde küçük burjuvaziye verdiği önemli rol açısından bakıldığında Kadro grubuna hiç de ters düşmemektedirler. Nihâyet devrimin örgütlendiriliş biçiminin yukardan aşağıya gerçekleştirileceği konusunda ise her üç hareket hemfikirdir.

Bu noktadan itibaren, yukarıdan aşağıya doğru örgütlendirilecek Millî demokratik devrimin Marksist-Leninist içerik kazandırarak destekleyen çevreye, TİP içinde Mihri Belli'nin önderliğini yaptığı MDD'ci hizbe değinmek gerekmektedir. Bu kanat Yön çevresini birçok bakımdan, özellikle de geniş cephe kurulması yönünde desteklemekle beraber, millî demokratik devrime stratejik ve taktiksel kapsamıyla Marksist-Leninist içerik kazandırma yanlısıydılar.

Bu nokta önemlidir; çünkü burası MDD'ci hizbi hem Yön hareketine mensup aydınlardan hem de TİP'ten ayırt eden en önemli yerdi. Yöncüler açısından ayrılma noktasını Marksist-Leninist içerik oluştururken, TİP açısından muhalefetin asıl gerekçesi, Leninist devrim strateji ve taktiğiydi ve bu nokta, Mihri Belli'nin önderliğini yaptığı MDD'ci hizbe yaptığı muhalefetin, üzerinde temellendiği başlıca tartışma konusunu oluşturuyordu. Özellikle, parti başkanı Mehmet Ali Aybar'ın gündeme getirdiği tartışma konularının başında Leninist stratejik, taktik teori ve pratiklerin Türkiye'ye özgü sosyalist teori-pratiği ile örtüşmeyeceği gelmekteydi. Bu bakımdan ilgilerimizi Aybar'ın hem TİP içinde oluşan MDD'ci hizbe hem de Yöncüler'e karşı geliştirdiği iddialara çevirmemiz gerekmektedir.

Türkiye İşçi Partisi / Millî Demokratik Devrimci Hizip

Türk solunda şaşırtıcı bir biçimde, yapısal anlamda Üçüncü Dünya Marksist hareketleri dikkate alındığında, örneklerine çok az rastlayabileceğimiz bir sırayla gerçekleşen ayrımın yapıldığını görmekteyiz. Türkiye'de Sosyalist devrim, strateji ve taktik bakımından kendi görüşlerinin dayanaklarını Leninist damardan bulmaya çalışan, 70'li yıllarda birer parti çatısına kavuşacak olan hareketler Marksist bir parti olma iddiasındaki Türkiye İşçi Partisi içerisinde doğmuş ve burada olgunlaşmıştır. Millî Demokratik Devrim tezinin taraftarları, başta Mihri Belli olmak üzere, Türkiye Komünist Partisi'nin eski ve mevcut görüşlerini, geniş cephe taktiği ekseninde yeniden yorumlamaya giriştiklerinde, *Yön Dergisi*'nin ve sonradan aynı çevre tarafından çıkarılacak Devrim Gazetesinin önemli ölçü-

de etkisi altında kaldıkları söylenebilir. MDD kadroları, bu hareketlerin teorilerini TİP içinde uzun müddet sürecek teorik ve pratik mücadelelerde kullanmışlardır. 1971'den sonra gerçekleşecek MDD içi bölünme öncesi ilk biçimlenme itibariyle devrim tezlerinin teorik referansını Lenin'in düşünceleri, özellikle Marks'ın "proleterya diktatörlüğü" kavramlaştırmasının Lenin tarafından yapılan özgül bir yorumu oluşturmaktaydı. Bilindiği gibi bu, Lenin'in düşünce gelişimi içersinde 1905 tarihli *Demokratik Devrimde Sosyal Demokrasinin İki Taktiği* başlıklı eserinde öncüllerini gördüğümüz ama özellikle, Michael Löwy'nin vurguladığı gibi 1914'ten itibaren Lenin'in düşüncesinde bir kopuşu temsil eden 1917 tarihli "Nisan Tezleri"nde iyice belirginleşen sosyalist stratejidir.[9] Buna göre Lenin, emperyalizm çağında siyasal toplumda egemenliğin fethine öncelik tanıyan stratejiyi tek yol olarak benimsemekte, dolayısıyla sosyalizme devrimci devlet terörizminden başka bir gerçekleşme olanağı bırakmamaktadır.[10] Oysa ki TİP bu devrim taktiğine karşı durmaktadır. Aybar tarafından hazırlanan[11] parti tüzüğünde açıkça "halkın oyu ile kanun yolundan iktidara gelen TİP, halkın oyunu kaybedince, yine kanun yolundan iktidardan çekilir" demekteydi.[12]

Bu temanın benzer şekilde, Malatya Kongresi'nde de işlendiğini görmekteyiz. Genel başkan Mehmet Ali Aybar, kongre sonrasında *Dönüşüm*'e verdiği demeçte "İkinci kongremiz sosyalizmin halka rağmen tepeden inme yöntemlerle kurulamayacağını kesinlikle ifade etmiştir" demekteydi.[13]

Anlaşılabileceği gibi, Aybarlı yıllarda TİP'in belirgin bir demokrasi ve parlamenter geçiş vurgusu yaptığı söylenebilir. Bilindiği gibi, bu çekişme TİP'in Malatya'da toplanan II. kongresiyle birlikte gerilim hâlini almaya başlamış, neticede 17 Kasım 1967'de *Türk Solu Dergisi*'nin çıkartılmaya başlamasıyla iplerin kopuşunu ifade eden "yarılma" [14] meydana gelmiştir.

Yukarıda değinmeye çalıştığımız hareketler arasında önemli bir ortak noktanın varlığından söz edilebilir. Bu da yukarıda özetlemeye çalıştığımız sol bir görüntü arz eden tezlerin yerelci bir güdülenmeyle şekillendiği görülebileceği gibi, sosyalist düşünceyi, Batı ekonomilerinin birkaç

---

[9] Löwy, Michael, *Dünyayı Değiştirmek Üzerine Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri*, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1993 s. 116.
[10] Somer, Kenan, *Ve Marksizm*, Doruk Yay., Ankara 1966, s. 41.
[11] Aybar, Mehmet Ali, *Türkiye İşçi Partisi Tarihi, I. cilt*, İstanbul 1988, s. 214.
[12] *Türkiye İşçi Partisi Tüzüğü*, Başnur Mat., Ankara 1965, s. 5.
[13] *Dönüşüm*, Sayı 8, 5 Aralık 1966, s. 6, Aktaran Aydın, Suavi, "Milli Demokratik Devrim"den...., s. 73.
[14] Zileli, Gün, *Yarılma* (1954-1972), İletişim Yayınları, İstanbul 2000.

yüzyılda aldığı mesafeyi hızla kapayıp, en kısa zamanda ileri düzenlerine ulaşmayı, o zamanki ifadesiyle hızlı kalkınmayı sağlayan bir muhteva ile sunmalarıdır. Diğer bir deyişle, TKP, Kadrocular, Yön Hareketi ve TİP içi MDD'ci hizip arasında pek çok ayrımın var olduğunu göz önünde bulundurmak şartıyla her üç harekette de çok önemli ortak noktaların ayırt edilebileceğini düşünmekteyiz. Bunların en önemlilerinden biri Marksizmin çoğu formülünü –sınıf mücadelesi, sanayi proleteryasının üstünlüğü ve enternasyonalizm– bir kenara bırakarak "dünyanın ezilen milletlerinin başlarını kaldırıp ezenlerini alaşağı edecekleri, onları sarıp yeni bir devrim dinamiğine tâbi kılacakları zamanının geldiği" düşüncesidir. Bu düşünce, her üçünün de millî kurtuluşçu taraflarıyla ilgilidir. İlkiyle bağlantılı olarak diğer önemli ortak nokta ise, her üç çizginin de millî sorunları "Marksizm"in ve "sol"un içine taşımasıdır. Diğer bir deyişle, yerel taleplerine ve ikilemlerine Marksizm'de cevap bulma eğilimleridir. Bu da gerek TKP'lilerin gerekse Kadro ve Yön hareketine mensup aydınların gerekse de TİP içi MDD'ci kanadın milliyetçi tutumlarıyla ilgilidir.

O hâlde, klasik Marksizm'in evrensel iddialarına temel oluşturan, kapitalizmin doğasıyla açıklanan sınıfsal karşıtlıkları, ontolojik bir sorunsal etrafında kapitalist (ezen) uluslar–proleter (ezilen) uluslar şeklinde farklı bir tarzda kuran Millî Demokratik Devrim tezinin, Marksizmi, ister istemez yerelci bir tarzda yeniden ürettiğini düşünebiliriz. Yerelcilik derken tam olarak, yerel taleplerin ve ikilemlerin Marksizmin içine taşınması kastedilmekte ve Latin Amerika, Asya gibi Batı-dışı kültürel coğrafyalarda, Marksizmin benimseniş tarzını ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. Bu da, "Marksizm'in ülke gerçeklerine uygulanabilirliği" sorusunun yönlendirdiği, "kendi olanın" sürekli ve dönüşlü olarak vurgulanmasıdır. Diğer bir ifadeyle; klasik Marksizm'in evrenselci iddiaların bu bağlamlarda oldukça farklı bir hâle büründüğünü; karşıtlıkların ve formülasyonların farklı bir tarzda yeni bir tanımlama bularak karşımıza çıktığını görmekteyiz. Türk solunda böylesi düşünüş biçiminin izlerini, politik bir figür üzerinden takip etmek yararlı olacaktır. Bu maksatla 1960'lı yıllarda Türk solunda etkili olmuş önemli bir isim, Mihri Belli'nin düşüncelerine aşağıda değinilecektir.

Mihri Belli ve Politik Düşünceleri

Mihri Belli'de Ulusçuluk ve Marksizm İlişkisi

Mihri Belli'nin Millî Demokratik Devrim teziyle dile gelen düşüncelerini, öncelikle ulusçuluk ile Marksizmi Türkiye bağlamında bağdaştırmaya çalışan bir figür olarak değerlendirme konusu yapmak gerekmektedir.

Bu noktayı vurgulamakla Mihri Belli'yi, politik toplumsallaşmasının erken evrelerinde Leninci pratiklerle çakıştıran önemli bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Bu da, moral yanı ağır basan 'ulusçuluk'tur.

Marksist açıdan ulusal baskıya karşı savaşım, kapitalizme karşı ve sosyalizm için verilen savaşımla kurduğu ilişkiye göre değerlendirilir. Eğer 'ulusal birlik' işçi sınıfının kurtuluşuyla ters düşerse, bu açıdan kuşkusuz ona karşı çıkılmalıdır. Ulusçuluk, bir topluluğun refahı için çalışma anlamında kullanıldığında açıkça moral bir terimdir. Bu Rousseaucu anlamda 'yurtseverlik'e özdeş bir kullanımdır. Bilindiği gibi Rousseau yurtseverliği ahlâkî davranışla çakıştırır bir biçimde tanımlıyordu. Onun kuramında politik eylemin amacı, *Toplumsal Sözleşme*'de belirttiği gibi halkın refahıdır.[15] Diğer bir deyişle Rousseau, bireyi toplumsal sözleşmenin oluşumuna katkıda bulunmakla ve bir kere oluştuğunda da ona uymakla yükümlü kılmıştı. Rousseau bu ahlâkî görevi açıkça yurtseverlik olarak adlandırmıştı.

Bütün bunlar bize ulusçuluk içinde ince bir ayrımın yapılmasına izin vermektedir. Buna göre politik yurtseverlik, özgür bir kültür ve tarihsel kültürü olan belli bir halkın arzularını diriltmeyi, güçlendirmeyi ve yönlendirmeyi amaçlar. Yurtseverlik, bir halkın kültürel geleneği ya da paylaşılan kaderi karşısında duyulan sevgi ya da gurur kadar partikülaristik olan bir halkın ortak özgürlük aşkı gibi bağlılıkları güçlendirmeye çabalar.[16] Görüldüğü gibi yurtseverlik, politik özgürlük fikriyle yurttaşlık erdemine vurgu yapar. Buradan hareketle, yurtseverliğin yurttaşlık kültürünü etnik-kültürel birliği ya da biricikliği (ya da üstünlüğü) üzerinde inşa etmek istemez.[17] Diğer bir deyişle sosyal ya da kültürel, dinsel ya da etnik homojenliğe gerek duymaz. Bu bakımdan yurtseverlik, kültürel bakımdan benzer insanlar arasındaki tikel bir bağlılığı, kültürel çeşitliliği kucaklamakla birlikte, tikel bir halkın cumhuriyeti olduğundan bunu ortak iyiye, cumhuriyete olan bağlılığa dönüştürmeye çalışır.[18]

Yurtseverlik, M. Viroli'nin belirttiği gibi yurttaşlara yapılan baskı karşısında hassastır. Bu baskı sivil ya da politik haklardan mahrumiyet biçimini alabileceği gibi, sosyal sömürü, zulüm, insan onurunun çiğnenmesi biçimini de alabilir.[19] Ezenlere duyduğu öfke ve nefret, yurtseveri eyleme ve başkalarına mücadeleye katılma çağrısı yapmaya sevkeder. Hattâ

---

[15] Davis, Horace B., *Sosyalizm ve Ulusallık*, (Çev: K. Emiroğlu), Belge Yay. İstanbul 1991, , s. 40.

[16] Maurizio Viroli, *Vatan Aşkı: Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*, (Çev: A. Yılmaz) Ayrıntı Yay. İstanbul 1997 s. 19.

[17] Viroli, Maurizio, a.g.e. s. 191.

[18] Viroli,Maurizio, a.g.e. s. 27.

[19] Viroli,Maurizio, a.g.e. s. 157.

bu bağlılık yurtseverliği millî sınırları aşan bir dayanışmaya dönüştürebilir.[20]

Özünde ahlâkî davranışı sağlama hedefi güden duygusallıkla yüklü bu dürtünün Marksizmle çakıştığı yer tam olarak burasıdır; çünkü ulusçu bir hareket, ancak mazlumların hakları için ciddi bir biçimde savaş verildiğinde moral ve demokratik olabilir.[21]

Mihri Belli'ye göre içinde yaşadığımız çağda bunun anlamı, ulusçuluğun moral olabilmesi için anti-kapitalist ve anti-emperyalist olması gerektiğidir. Bu, Belli'nin düşüncelerinde "en tutarlı yurtseverler sosyalistlerdir" sözünde ifade bulur.[22] Ona göre ulusçuluk devrimci sosyalizmi; sosyalizm devrimci ulusçuluğu içermelidir."Ulus çağında yaşa(maktayız), halkların kurtuluşuna emperyalizme karşı savaşla varı(lacaktır), bu, işbirlikçilere karşı mücadele demektir."[23] Başka bir yerde de "ulusal değerlere sahip çıkmak anlamında ulusçuluk enternasyonalizmle asla çelişmez [...] Tersine bu ikisi iç içeydi ve birbirini tamamlamaktaydı. Büyük Fransız sosyalisti Jean Jaures bu iç içeliği veciz bir şekilde ifade etmişti. "Vatanseverliğin azı seni enternasyonalizmden uzaklaştırır, çoğu yakınlaştırır; öte yandan, Enternasyonalizmin azı seni vatanseverlikten uzaklaştırır, çoğu yakınlaştırır"[24] demektedir.

Bu alıntılardan Mihri Belli'nin demokrasi, ulusçuluk ve sosyalizmi birbiriyle bağdaştırır bir tarzda işlemeye çalıştığını görebiliyoruz. Bunu önce demokrasi ve ulusçulukla, aralarındaki bağın doğallığına vurgu yaparak gerçekleştirir. Nitekim, aktardığımız gibi, politik eylemin amacı bir kez halkın refahı olarak benimsendiğinde, yurtseverlik olarak tanımlanan bu görev ulusçulukla özdeşleştirilmiş oluyordu. Sosyalizm ise, anti-kapitalist ve anti-emperyalist mâhiyetiyle ulusçuluğu içine almaktaydı. Aslında içinde bulunduğumuz çağda bunları birbirlerinden ayrı düşünmek imkânsızdı.

"Millet Gerçeği" başlıklı makalesi bu doğrultudaki fikirlerini izleyebileceğimiz en önemli metinlerden biridir. Bu makalede Belli'yi, çağın en büyük gerçeğinin millet gerçeği olduğu fikri etrafında düşüncelerinin toplandığını görebiliyoruz.[25]

Mihri Belli buradan hareketle, daha önce aktardığımız Leninist devrim anlayışını hatırlatır biçimde, Türkiye'deki devrimin karakteri üzerinde

---

[20] Viroli, Maurizio, a.g.e. s. 157

[21] Davis, Horace B., Sosyalizm... s. 46.

[22] Mihri Belli'yle yapılmış 03.05. 2003 tarihli görüşmenin bant kaydı.

[23] Belli, Mihri; *İnsanlar Tanıdım Mihri Belli'nin Anıları*, Doğan Kitap, İstanbul 2000, s. 184.

[24] Belli, Mihri; *İnsanlar Tanıdım*.... s. 533.

[25] Belli, Mihri, "Millet Gerçeği" *Aydınlık*, sayı: 7 Mayıs 1969.

vardığı yargıyı belirtir. "Dünya halkları biliyorlar ki, ancak yabancı boyunduruğunu atarak ve feodal bölünmeye son vererek tam anlamıyla uluslaştıkları takdirde mutlu bir geleceğe yönelmiş olacaklardır. Uluslaşmak, insanın insan tarafından sömürülemeyeceği sosyalist toplum yolunda atılan ileri bir adımdır. Çünkü uluslaşmadan, demokratik devrimin bu sonucuna varmadan sosyalizme gidilemez. Kestirme yol yoktur."[26] Belli'ye göre ulus kavramı enternasyonalizmle çelişmemektedir. Tam tersine enternasyonalizm, millet gerçeğine dayanan bir kavramdır.[27]

Mihri Belli, ulus kavramının etnik-kültürel biricikliği temelinde tanımlanmasına oldukça tepkilidir. Ona göre ulus ne bir ırk topluluğudur, ne de bir klanın genişlemesiyle teşekkül etmiş, tek bir kökenden gelen bir topluluktur.[28]

Ulusçu süreçleri tamamlamış bir anavatanda diğer etnik toplulukların durumunun ne olacağı konusunda Belli'nin düşünceleri gayet açıktır. O asimilasyona ve temel hakların sınırlanmasına karşı oldukça öfkelidir. Bu fikirlerini en açık şekilde Türkiye'deki Kürt sorunu ile ilgili sözlerinden takip edebiliyoruz. Buna göre Belli, etnik topluluklar için --özellikle Kürtler için– anadil ve kültür eğitiminin, merkezî, laik, devrimci bir cumhuriyet eğitimi yönetiminde olmasını gerekli görür.[29] Bunun tarihî köklere dayanan, Türkler'le Kürtler arasındaki kardeşliğin güçlenmesinin, ulusal birliğin ve toprak bütünlüğünün sağlamlaşmasının temeli olarak görür. Öte yandan asimilasyon (Türkleştirmeyi kastederek) politikasının demokrasiyi zayıflatacağı, dolayısıyla anti-feodal mücadeleyi gölgeleyeceğini savunur. O hâlde Kürt sorununun çözümü "asimilasyon politikası(nın) bırakılma(lı)sı, Sivas Kongresi'ndeki ve Lozan'daki durumun benimsenme-(melidir)sidir. Türkiye'deki ulusal birliğin, Türkiye'nin toprak bütünlüğünün, hangi biçimde olursa olsun baltalanması, hem Türkler'in hem Kürtler'in gerçek çıkarlarına aykırı sonuçlara varır, emperyalizmin işine yarar. Doğu meselesi, ancak, Kürtler'e kendi anadillerini kullanma hakkının, merkezî, laik Cumhuriyet maarifi denetiminde tanımakla ve aynı zamanda millî demokratik devrimin hem Doğu'da, hem bütün Türkiye sathında bütün derinliğiyle gerçekleştirilmesiyle çözüme bağlanabilir [30]

Gerekli devrimci adımlar atıldığında, tam bir ulusal gelişme olanaklarına kavuştuğunda ulusal toplulukların durumu ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı çerçevesinde çözülecektir. "Bizim bu konuda görüşümüz,

---

[26] Belli, Mihri, "Millet Gerçeği" *Aydınlık*, sayı: 7 Mayıs 1969.
[27] Belli, Mihri, "Millet Gerçeği" *Aydınlık*, sayı: 7 Mayıs 1969.
[28] Belli, Mihri, "Millet Gerçeği" *Aydınlık*, sayı: 7 Mayıs 1969.
[29] Belli, Mihri, "Millet Gerçeği" *Aydınlık*, sayı: 7 Mayıs 1969.
[30] Belli, Mihri, "Millet Gerçeği" *Aydınlık*, sayı: 7 Mayıs 1969.

sosyalist teorinin ulusların kendi haklarını tayin etme ilkesiyle bağdaşan bir görüştür."[31] Bundan kastettiği ulusal toplulukların gönüllü bir şekilde gerçekleştirecekleri birliktir.[32]

Böyle olmakla birlikte Belli, Lenin gibi bu hakkı oldukça temkinli ifadelerle işlemektedir. "Ulusların kendi haklarını tayin etme ilkesi, mutlak bir şey değildir ve şartlar ne olursa olsun her ulusun mutlaka ayrılarak ulusal devlet kurması gerektiği anlamını taşımaz. Yüzyılın başlarında ulusların kendi kaderlerini tayin etme ilkesinin, Rus Sosyal-Demokrat Partisi'nin programından çıkarılmasını savunan Polonyalı Marksistleri en sert biçimde eleştiren ve bu ilkeyi savunan Lenin, örneğin Polonya'nın Çarlık Rusyası'ndan ayrılarak bağımsız devlet kurmasına kesin olarak karşıydı. Ulusların ayrılıp devlet kurma hakkı, boşanma hakkına benzetilir. Vatandaşın boşanma hakkı Medeni Kanun'da yazılı bir haktır ve boşanmak için kesin sebepler olduğunda, vatandaş bu hakkını kullanabilmelidir. Ama bu boşanma hakkından yana olan bir kimsenin, boşanmadan yana olduğu, herkesin bekâr yaşamasından yana olduğu anlamına gelmez."[33]

Görülebildiği gibi buraya kadar yapmaya çalıştığımız, Marksist bir entelijansiya olarak Mihri Belli'nin Marksizm-Leninizm'le buluştuğu noktaları belli etmekti. Devamında, Belli'nin Millî Demokratik Devrim düşüncesi içersinde belli bir problematik etrafında organize etmeye çalıştığı bilimsel sosyalizm, devrim, hegemonya, bilinç, etnisite vb. kavramları, onun tayin ettiği yeri göz ardı etmeden Marksist-Leninist kökenlerine değinerek bir analiz konusu yapmak gerekmektedir.

Millî Demokratik Devrim Tezi

Mihri Belli'nin düşünceleriyle, yerelliğe atıfla bir tanımlama bulduğu hâliyle Millî Demokratik Devrim tezi kendi içinde, birbirlerinden aslında çok farklı –zaman zaman birer çelişki hâlini alan– iki eğilimi barındırmaktadır. Bunlardan birincisi, Türkiye'nin özelliklerini, kültürünü, tarih ve toplumsal yapısını evrensel olarak mutlaklaştırma eğilimidir.[34] Yazılarında açık bir şekilde fark edilen bu eğilim, mantıksal sonuçlarına, Türkiye'nin tarihsel zaman ve mekânının kendine özgü yasalarının olduğu ve Marksizmin ülke gerçekliğine yaratıcı bir şekilde uyarlanması gerektiği şeklinde vardırılır. "[...], tarih boyunca, insan toplumları ileriye doğru akışında, değişik üretim tarzlarından geçti.[...] Ama merdivenler illaki te-

[31] Belli, Mihri, "Millet Gerçeği" *Aydınlık*, sayı: 7 Mayıs 1969.
[32] Mihri Belli'yle yapılmış 03.05. 2003 tarihli görüşmenin bant kaydı.
[33] Belli, Mihri, "Millet Gerçeği" *Aydınlık*, sayı: 7 Mayıs 1969.
[34] E. Tüfekçi (Mihri Belli), "Demokratik Devrim: Kimle beraber, Kime Karşı?", *Yön*, Sayı: 175, 5 Ağustos 1966.

ker teker aşılmıyor. Bir toplum düzeninden bir sonrakine geçildiği gibi, daha sonrakine de geçildiği görülür Devrimi, bir geriki üretim tarzından bir sonrakine değil, bir üretim tarzından daha sonraki üretim tarzlarından birine geçiş diye tanımlayabiliriz. Ve bu geçiş doğrultusunda ileriye doğru bir adım, devrimci bir adımdır. [...] Amacımız Türkiye toplumunu halkın yararına değiştirmek, (bu toplumun içindeyiz ve bu toplumdan sorumluyuz hepimiz) amacımız bu. Teorinin amacı bu."[35]

Alıntılar yardımıyla genel hatlarını vermeye çalıştığımız bu eğilim açısından en dikkati çeken şeyin; millî kültürün baskılandığı ve emperyalist boyunduruk karşısında ulusal kurtuluşun gerçekleştirilmesinin bir veri olarak kabul gördüğüdür. Bu kurtuluş muhtemelen bir toplumsal devrimi de beraberinde getirecektir. Söz konusu devrim, devrimci bir ruha sahip proleterya tarafından ve onun öncülüğünde gerçekleştirilecektir. Bunu şu alıntı yardımıyla izlemek mümkündür: "Türkiye proleteryası ekonomideki durumu gereği en ileri toplum biçimine, sosyalizme bağlıdır. Bu sınıf, örgütlenme ve disiplin ruhunu öteki sınıflardan daha kolay benimseyebilir. Sosyalizm herkesten önce onun öz toplumsal düzenidir. Bu bakımdan gerek demokratik devrim aşamasında, gerekse onu izleyecek olan sosyalist devrimde proleteryanın en devrimci sınıf olarak devrimci çizginin sonuna kadar izlenmesi ve tarihsel gelişmeye damgasını vurması mukadderdir."[36]

Ona göre bu koşullar, Türkiye'de demokratik devrimin gerçekleştirilmesini gerekli kılmaktaydı. Zira "Demokratik devrimin yerine getirdiği görevler, ulusal bağımsızlığın gerçekleştirilmesi ve bu amaçla emperyalizm işbirlikçisi sermaye çevrelerinin ekonomi ve siyaset alanındaki etkilerinin önlenmesidir. Feodal ilişkilerin ortadan kaldırılması, feodal sömürüye, bize feodal düzenden miras kalan her çeşit kapitalizm-öncesi sömürüye son verilmesi, bütün Türkiyelilerin, vatandaşlık hak ve özgürlüklerinden yararlanması, siyasî bakımdan eşit yurttaşlar payesine yükseltilmesidir."[37] Demokratik devrim Batı'daki gibi burjuvazinin önderliğinde değil de, "Asker-sivil aydın zümre önderliğinde işçi, köylü ve ulus adına lâyık bütün memleket halkının bir avuç işbirlikçi kompradorla, işbirlikçi feodal mütegallibeye karşı ve bunların arkasında duran emperyalizme karşı verilmiş bir savaş"[38] olacaktır.

---

[35] Belli, Mihri,"Bugünün Türkiyesinde Devrimci Eylem Nedir?", *Türk Solu*, sayı: 103, 4 Kasım 1969.

[36] E. Tüfekçi (Mihri Belli), "Demokratik Devrim: Kimle beraber, Kime Karşı?", *Yön*, Sayı: 175, 5 Ağustos 1966.

[37] Belli, Mihri, "Mili Demokratik Devrim", *Yazılar 1965-1970*, Sol Yay. 1970, s. 200.

[38] Belli, Mihri, "Türkiye'de Karşı Devrim", *Türk Solu*, Sayı: 64, 4 Şubat 1969.

"Yurdumuz Türkiye, emperyalist dünya sistemi içinde, sömürülen ülkeler safında geri bir tarım ülkesidir.[...] Emperyalizm, sömürü alanı olan ülkelere, bu ülkelerin gerçek çıkarlarına aykırı olan ve tekelci kapitalizmin çıkarları ile bağdaşan bir işbölümünü kabul ettirir. [...] Yurdumuz Türkiye, bütün bu bakımlardan, emperyalist dünya sistemi içinde sömürülen tipik geri bırakılmış ülkelerden pek farklı değildir. Başta Amerika olmak üzere, emperyalist blokun Türkiye'ye kabul ettirdiği iktisadî politika, ülkemizin bağımlı tarım ülkesi durumunu perçinleyen bir politikadır."[39]

Mihri Belli'ye göre emperyalist baskının Türkiye'ye biçtiği rolün ekonomik alt yapıda bulduğu biçim tabiatıyla, (politik ve kültürel) üst yapıda, millî politika eksikliğiyle malül bir demokrasiciliği ve baskı altına alınmış ve gerici bir niteliğe sahip bir kültürü yaratacaktır.

Belli'ye göre, bu şekilde ekonomisi, siyaseti, kültürü bakımından "emperyalist dünya sistemi" içinde "sömürülen bağımlı bir ülkenin" bütün özelliklerini taşıyan Türkiye'de devrimin karakteri emperyalist ve anti-feodal nitelikleri haiz Millî Demokratik Devrim olacaktır. Anti-feodal ve anti-emperyalist nitelikleri üzerine yaptığı hâkim bir vurgu etrafında işlenmeye ve böylelikle bir iç tutarlılık sağlanmaya çalışılan Millî Demokratik Devrim tezinin kendi iç mantığında taşıdığı iki farklı eğilim kendisini, devrimi gerçekleştirecek kolektif öznenin tanımında daha da açık bir şekilde ortaya koyar. Zira, Mihri Belli'nin savunduğu Millî Demokratik Devrim tezi içerisinde özne sorunu belki de en muğlak bırakılan alanlardan birini oluşturmaktadır.

Bunu Mihri Belli'nin düşünce gelişimi içerisinde üç önemli döneme tekabül eden yazılarından izleyebiliriz. Belli'nin Yön-Devrim grubu ile yakın ilişki içerisinde olduğu döneme denk düşen ve Millî Demokratik Devrim tezinin erken dönem formülasyonlarının yapıldığı 1966 tarihli "Demokratik Devrim: Kime Karşı, Kimle Birlikte?" başlıklı yazıda Belli, işçi ve küçük köylülükten müteşekkil proleterya sınıfına bir yandan öncü rol verilirken, diğer yandan öncü olarak, millî burjuvaziden ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylediği sivil-asker aydın zümreden oluşan küçük burjuvazinin önemini vurgulamaktadır: "Türkiye toplumunda pek önemli bir yeri olan, çoğunluğu küçük burjuva kökten gelme asker-sivil aydın zümre(nin) [...] durumu özel olarak ele alınmalıdır ve bunun sosyalist teoriye aykırı bir yanı yoktur. Marks, *Louis Bonaparte'ın XVIII. Brümeri* adlı eserinde, XIX. yüzyıl ortaları Fransa'sında devlet memuru

[39] Belli, Mihri, "Mili Demokratik Devrim", *Yazılar 1965-1970*, Sol Yay., 1970, s. 200-203.

zümresinin beş yüz bin kişilik kocaman bir kitle teşkil ettiğine ve bu zümrenin üzerinde önemle ve özellikle durulması gerektiğine işaret eder. Bugün Türkiye'de asker-sivil memurlar, Marks'ın önemle üzerinde durduğu sayıyı çok aşar. Asker-sivil aydın zümre Türkiye'de, orduda olsun, devlet mekanizmasında olsun, kilit noktaları elinde tutmaktadır. Bu zümre, Tanzimat'tan bu yana, Türkiye'nin yönetimi çok kez tekelinde tutmuş, hiç değilse bu yönetimde önemli rol oynamıştır. [...] Pek yakın bir geçmişe kadar toplumumuzda son söz zümrenindi. [...] Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan beri bu güçler dengesi bozulmuştur. [...] Gerçek şudur ki: emperyalist sistem içinde kalan ve gerekli köklü demokratik reformları gerçekleştirmemekte direnen Türkiye gibi bir ülkede uygulanan burjuva parlamentarizmi, işbirlikçi sermaye-feodal mütegallibe ittifakının gücünü arttırmaktan öte bir sonuç vermemiştir. Ve alt yapıyı değiştirecek nitelikte değişiklikler olmadıkça bu böyle sürüp gideceğe benzemektedir."[40]

Belli'ye göre, önemi bu şekilde belirtilen asker-sivil aydın zümrenin hem devralınan politik geleneğin temsilcisi hem de özünde milliyetçi, anti-emperyalist bir ideolojinin –Kemalizm– en bilinçli savunucuları olmak bakımından, oluşturulacak "devrimci güçbirliğinin" en önemli öznelerinden biri olacaktır.[41]

1968 yılında *Türk Solu Dergisi*'nde 53. sayının ilâvesi olarak bir broşür hâlinde yayımlanan "Millî Demokratik Devrim" başlıklı yazıda benzer biçimde gerek demokratik devrim aşamasında, gerek onu izleyerek sosyalist devrimde, "proleteryanın, en devrimci sınıf olarak devrimci çizgiyi sonuna kadar izlemesinin ve tarihî gelişmeye kendi damgasını vurmasının"[42] kaçınılmaz olduğuna işaret edilmekle yetinildiğini görmekteyiz.

Oysa ki, aynı başlıkla 1970'lerde yayımlanan ilkinin geliştirilmiş yeni bir baskısı niteliğindeki yazıda, sözü edilen iki yazıdan farklı olarak, proleter sınıfı üzerine hâkim bir vurgunun yapıldığını görmekteyiz.

"Hegemonyanın, küçük burjuvazinin millî demokratik devriminin sonuna kadar vardırılması konusunda duraksamalı hareket etmesi kaçınılmaz olan katlarında, orta köylüde ve şehir küçük burjuvazisinde devrimin tam olarak gerçekleştirilerek toplumun sosyalist devriminin eşiğine vardı-

---

[40] E. Tüfekçi (Mihri Belli), "Demokratik Devrim: Kimle beraber, Kime Karşı?", *Yön*, sayı: 175, 5 Ağustos 1966.

[41] E. Tüfekçi (Mihri Belli), "Demokratik Devrim: Kimle beraber, Kime Karşı?" *Yön*, sayı: 175, 5 Ağustos 1966.

[42] İmzasız (Mihri Belli), "Milli Demokratik Devrim" (Dergiye ait broşür olarak yayımlandı), *Türk Solu*, sayı: 53, 19 Kasım 1968 s. 17.

rılmasını tehlikeye düşürür. Millî demokratik devrimin zikzaklara sapmadan, duraksamadan sonuna kadar vardırılabilmesi için hegemonyanın Türkiye toplumunun en devrimci güçlerinde olması şarttır. Proleter-yoksul köylü hegemonyası, yani bu en devrimci güçlerin devrimde önderliklerini öteki devrimci sınıf ve zümrelere kabul ettirmesi ve onların gönüllü desteğini ve ittifakını sağlaması, devrim yolunda kesintisiz ilerlemenin teminatıdır. Bu olmadığı takdirde ve devrim, zikzakların, duraksamaların, hattâ geriye dönüşlerin kaçınılmaz olacağı şartlar içinde geliştiği takdirde millî demokratik devrimin kendisi tehlikeye düşer."[43]

Bu nokta ile bağlantılı olarak bir başka muğlak bırakılan alanın; hegemonyanın ister proleteryada isterse asker-sivil aydın zümreyi içine alan küçük-burjuvazinin elinde olacağı "millî cephe"nin, Millî Demokratik Devrimi nasıl gerçekleştirileceği sorunu olduğu fark edilecektir. Bu noktada Mihri Belli'nin düşüncelerinde birbirinden çok farklı iki tutum ayırt edilebilir.

Bunlardan ilki, şiarı "tam bağımsızlık ve gerçekten demokrasi" olan Millî Demokratik Devrimin, asker-sivil aydın zümre tarafından yukarıdan aşağıya doğru gerçekleştirileceği yönündeki beklentidir. Bu noktada, Kemalizm (millî kurtuluşçu, millî bağımsızlıkçı tarafı ön plana çıkarılarak) bu beklentinin dayandırıldığı bir meşruiyet zemini olarak işlenir, böylelikle de üzerine, zihinlerde oluşabilecek teorik boşluk noktalarını kaplayacak bir dolgu malzemesi olarak önemli bir işlev yüklenmiş olur. Bu durum bizim için, Belli'nin sıklıkla "Kemalizm ile Marksizm arasında aşılmaz duvarlar yoktur"[44] ifadelerinde dile gelen vurgulamalarını da daha anlaşılır bir hâle getirir. "Üretim tarzı Kemalist Türkiye'de kapitalizm idi, bugün de kapitalizmdir. Yalnız bir nitelik farkı vardır. Komprador teşvik görmüyordu Kemalist Türkiye'de. Yabancının mülkiyeti olan müesseseler, demiryolları, madenler vb. devletleştiriliyordu. Bir millî burjuvazi yaratma çabasındaydılar. Bu çaba pek başarılı olmadı. Devrimi yöneten aydın zümre bunu görecek durumda değildi. Niyeti hiç şüphesiz ki, iyiydi."[45]

Buradan hareketle Mihri Belli, Millî kurtuluşçu ve bağımsızlıkçı tarafları ağır basan "Kemalist ideoloji" ve "onun en bilinçli tabakasını oluşturan asker-sivil aydın zümre"nin –zaman zaman tutarsız davranabildiği durumlar vaki olsa da– daima anti-emperyalist bir tutum benimsediğini düşünmektedir.

---

[43] Belli, Mihri, "Milli Demokratik Devrim", *Yazılar 1965-1970*, Sol Yay., 1970, s. 200.
[44] Mihri Belli, *İnsanlar Tanıdım*..., s. 26.
[45] Mihri Belli, "Türkiye'de Karşı Devrim", *Türk Solu*, sayı: 64, 4 Şubat 1969.

BİR SOL MİLLİYETÇİ İDEOLOJİ MODELİ: *KADRO DERGİSİ*

Ergün Yıldırım*

GİRİŞ

Milliyetçilik, ideoloji ve sol gibi üç kavramın bir araya gelerek oluşturduğu paradigma, soğuk savaşın bitmesine rağmen önemini hâlâ korumaktadır. Nitekim Türkiye'de sol milliyetçi ideoloji, dönem dönem belli argümanlar üretmekte ve "Kızılelma" örneğindeki gibi çeşitli ittifaklarla belli bir etkinlik oluşturabilmektedir. Yine çeşitli dernekler ve entelektüel etkinlikler kapsamında sol milliyetçilik, bir ideoloji olarak gündeme gelerek çeşitli tartışmalarla politik ve toplumsal kamuoyunu etkilemektedir. Bu nedenle, bir milliyetçi ideoloji biçimi olarak sol milliyetçiliğin temel önermelerinin, günümüz entelektüel birikimiyle tartışılması önemlidir. Türkiye'de bunun ilk örneğini *Kadro Dergisi* oluşturmaktadır. *Kadro Dergisi*, millî devletin inşa edildiği bir dönemde milliyetçi bir model geliştirerek yeni devlete alternatif bir ideoloji olmaya çalışmıştır. Dolayısıyla, Türkiye'de hem bir tarz-ı milliyetçiliğin hem de bir tarz-ı ideolojinin nasıl şekillendiğini anlamak açısından önemli bir örnektir. 1932-1934'de yayımlanan derginin, inşa ettiği ideolojik tezlerin daha sonra *Yön*

* Y. Doç. Dr. Ergün Yıldırım, Dumlupınar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

dergisi etrafında toplanan Yön Hareketi'nde ve bugün yine ulusalcı solda yaygın olarak rastlanabildiğini göreceğiz. Bu nedenle, Türkiye'de sol milliyetçi ideolojinin ilk entelektüel kurgusu *Kadro* ile başlamaktadır. *Kadro*'yu bir sol milliyetçi ideoloji projesi olarak anlamaya çalışmak, günümüzün sol milliyetçi ideolojilerinin esaslarını kavramak anlamına gelir.

Kadro Dergisi, Türkiye'de hem belli bir milliyetçilik tarzını hem de belli bir ideoloji tarzını anlamak için önemli bir metin olarak önümüzde durmaktadır. Milliyetçilik perspektifine sahiptir; çünkü milliyetçilik paradigmasının önemli parametrelerini içinde taşımaktadır. Bu parametreleri belli alt başlıklarla analiz etmeye çalışacağız. Sol özellikleri barındırmaktadır; çünkü Ş. Süreyya, Hüsrev Tökin, Nedim Tör ve Burhan Belge gibi yazarların entelektüel ilişkilerine baktığımız zaman önemli "sol deneyimler"le karşılaşmaktayız. Örneğin hem Aydemir hem de Tökin, Moskova'da, Moskova Doğu Emekçiler Komünist Üniversitesi'nde okuyup Marksizm'in kuramsal eğitimini almışlar ve anti-emperyalist kuramları ilk defa burada öğrenmişlerdir. Yine Sovyet Rusya'da çeşitli sol kongrelere katılmışlardır (Türkeş, 1999; 80 ve 71). Ayrıca, derginin diğer iki önemli fikir babası Tör ve Belge'nin kişisel bibliyografyaları bu açıdan önem kazanmaktadır. Her iki yazar da Galatasaray Lisesi mezunudur. Tör, Berlin'de emperyalizm üzerine tez yazmış ve Belge ile birlikte sol bir dernek içinde yer almıştır. Türkiye'deyken ikisi de "Türkiye İşçi Çiftçi Fırkası"na katılmışlar ve partinin *Kurtuluş* ve *Aydınlık* adlı dergilerini desteklemişlerdir. Tör, ayrıca enternasyonale seçilmiştir (Türkeş, 1999; 83-84). Bütün bu ilişkiler ve eğitim birikimleri, *Kadro* yazarlarının entelektüel kimliği hakkında önemli bilgiler vermektedir. *Kadro*'da inşa etmek istedikleri milliyetçiliğin sol, elitist ve ideolojik boyutlar taşımasında belli bir alt yapı oluşturdukları görülmektedir.

Materyalist Milliyetçilik ve Sosyal Milliyetçilik

Kadro Dergisi'nde milliyetçilik, bütünüyle maddeci bir temelle yorumlanmaktadır. Her çeşit mistik, metafiziksel ve geleneksel unsurlar dışlanarak kafaların materyalistleşmesi savunulur. Millet, bu özelliklerden bağımsız bir madde olarak algılanmaktadır: "Millet bir maddedir. Bir hacmi, demek ki bir kemiyeti; bir enerjisi, demek ki bir keyfiyeti vardır. Sanat, felsefe ve her nevi fikir eserleri, içtimai vasfını taşıyan bütün hadiseler, maddedeki ziya ve elektrik tezahürleri mâhiyetinde..." (Hayrettin, 1933; 54-59). Bu çerçevede, Türk milletinin materyalist bir dönüşümü kendi coğrafyası içinde yaşadığı ve milleti materyalist bakış açısıyla yorumlamanın her çeşit sağ ve sol kategoriden uzak ele almanın önemli olduğu vurgulanır. Türk ulusunda yaşanan değişimin, inkılâp idealizminin

de maddeyle başlayıp maddeyle bittiği belirtilir. Madde ile boğuşma ve maddeyi yenme aşkının, her bireyde, her partide, her kuşakta bilinç, idrak ve ahlâk hâline gelmesi gerektiği söylenir (Hayrettin, 1933; 54-59). Böylece, "materyalist milliyetçilik" olarak tanımlayabileceğimiz bir milliyetçilik biçimi ortaya çıkmaktadır.

Toplumsalcılık, sol milliyetçiliğin temel boyutlarından biridir. Çünkü millet kategorisi, her çeşit bireysellikten arındırılarak kolektivist bir perspektifle yorumlanır. Öncelikle, Türk inkılâbı ideolojisinin sosyal milliyetçilik olduğu üzerinde durularak, bunun da "imtiyazsız, sınıfsız bir millet fikri" anlamına geldiği belirtilir. Ayrıca, *Kadro Dergisi*'nin de bu ideolojinin yayın organı olduğu ifade edilir (*Kadro Dergisi*, 1934; 35-36).

Sosyal milliyetçiliğin, plânlı iktisat sosyalizmi ile paralel olduğuna dikkat çekilerek sosyalizm ile üstü örtük bir entelektüel ittifak arayışına gidilir. Yazarlara göre, her politik rejim orijinalitesini bozmadan diğer rejimlerin bazı özelliklerine katılabilir. Plânlamacılık alanında da, Türkiye'de devam eden Millî Kurtuluş Hareketi, "plânlı iktisat sosyalizmi" ile anlaşılabilir (*Kadro Dergisi*, 1934; 35-36). Ayrıca, liberal demokrasi Türkiye'nin tarihsel koşullarına ters düşmüş ve tarihsel zorunluluğun bir sonucu olarak Türkiye, sosyal milliyetçiliği benimsemek durumunda kalmıştır. Bu milliyetçi ideoloji, "nizamlı, plânlı ve sınıfsız bir millet" (Süreyya, 1934; 35-36) tahayyülü içermektedir. Sosyal milliyetçiliğin bu tutumuyla, liberalizmin ve bireysel girişimciliğin getireceği düşünülen her çeşit sınıf çelişkisine karşı bir bütünleştirme aracı olarak önemli olacağı düşünülmektedir.

Sosyal milliyetçilik, devletçilik politikasıyla benzer tarzda yorumlanarak iktisatta devletçilik, kültürde devletçilik, politikada devletçilik ve düşüncede devletçilik yaklaşımı savunulur. Ayrıca millî ekonomi, millî politika, millî sanat, millî ticaret, millî dış politika tezleri de sık sık işlenerek ulus devlet konseptine uygun bir milliyetçilik perspektifi benimsenir. Sonuçta, sosyal milliyetçilik kavramı ile plânlamacı, sınıfsız, kollektivist ve materyalist bir toplum ideali inşa edilmeye çalışılır.

ÜTOPYALAŞTIRMA VE YÜCELTME

Ütopya ile ideoloji arasında yakın bir bağ bulunmaktadır. İdeoloji, somut toplumsal gerçekliği ütopyalaştırarak insanların bilincini değiştirmeye çalışır. Somut sorunları aşmak üzere, nesnel ilişkilerden kopuk bir biçimde bilinçte birtakım çarpıtmalar geliştirerek yüceltmeler yapar. Bu yüceltmeler aracılığıyla bilişsel düzeyde sorunlar aşılır, istenen geleceğe iman edilir ve birey, kurgulu bir dünyada yaşar. Bu bağlamda bir ideoloji olarak milliyetçilik, gelecek ütopyalarına ve geçmiş yüceltmelerine sık sık yö-

nelmektedir. Ülkemizde, Gökalp tarafından geliştirilen "Kızılelma" tezi, bunların başında gelmektedir.

Milliyetçilik ideolojisine benzer bir biçimde, *Kadro* yazarlarının ürettiği düşüncelerde de çeşitli ütopyalaşmalara başvurulmakta ve yine "milletin biricikliği" konusunda belli yüceltmelere gidilmektedir. Özellikle Batı teknolojisi ve gelişmişliğinin aydınlar üzerinde bıraktığı derin etki, aydınlar tarafından çeşitli yüceltmelerle cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Ayrıca, Batı gelişmişliği arasındaki mesafe büyüklüğünün kapatılması arayışı, yazarları ütopyalaştırmalara yöneltmiştir. Bu bağlamda, Türk ırkı yeryüzündeki keşiflerin öncüsü ve en üstün insan olarak yorumlanır: İlk defa madenleri çıkaran, hayvanları evcilleştiren, bitkiler hakkında bilgi veren, yazıyı ve dili geliştiren, ölümsüz değerleri insanlığa hediye eden Türk soyudur (Süreyya, 1934; 35-36). Tarihsel süreç içinde birçok gelişmede aktif rol oynayan Türk ulusu, modern zamanlarda da Millî Kurtuluş Hareketi'ni başlatarak bütün insanlığa yol göstermiştir. Şimdi artık, "yeni bir medeniyet misyonunun önünde yürüyor" (Süreyya, 1932; 6-12). Bu yaklaşıma göre Türkler, medeniyetin ilk ana dili olarak Türkçe'yi geliştirmişlerdir. Avrupalılar, yüzyıllarca medeniyetin ana dilini aramasına karşın bulamamışlardır. Oysa Türk dilinde bunun güçlü temelleri vardır. Bu nedenle, Türkçe bir yandan bütün Avrupa dillerini kucaklar, öbür yandan Doğu dillerinin çoğunu "kucağında toplar" Böylece, araştırmalar "Türkçe'nin en zengin, en engin bir dil varlığı"na sahip olduğunu göstermiştir (Necmi, 1932; 50-51).

Kadro Dergisi yazarlarına göre, Türk inkılâbı, "evrensel, tek, örnek"tir (Hayrettin,1933; 55) ve "dünyada eşi görülmeyen"dir (İlhan, 1933; 65). Türk inkılâbı, Türk milletinin "içtimaî fütuhatı"na yönelmiştir. İnkılâbın bu gelecek algısında üç temel amaç sıralanarak adeta Türk toplum ütopyası resmedilir:

a – Her karış toprağı işlenmiş, sulanmış yemyeşil bir vatan toprağı

b – Bu vatan toprağı üstünde karnı tok, neşesi yerinde, giyimli ve sağlıklı Türk halkı

c – Her parçası birbiriyle uyumlu, tezatsız Türk milleti (Süreyya, 1934; 9-13).

Bu gelecek toplumun imgesel inşası için geçmişin efsanelerinden de yararlanılır. Böylece hem gelecek, hem de gelecek ütopyası için geçmiş ütopyalaştırılır. Örneğin Ergenekon Efsanesi'ne başvurularak Türk milletinin bugünkü durumu belli bir simgesellik içinde anlamlandırılmaya çalışılır. Bu çerçevede Ergenekon Efsanesi'nin bir milletin millet olarak kurtulma ve bir vatanın yeniden kurulmasının bütün mucizelerini içerdiği

söylenir. Efsanede geçen "âsi tabiat, insan kudreti, teknik, şef yahut millî irade, rehber fikri" gibi beş unsurun, Türk milletinin modern dönem mücadelesini ve varolmasını anlattığı ifade edilir (Süreyya, 1933; 5-13).

Milliyetçi ideolojinin bir başka ütopyalaştırma alanı da köydür. Burada somut köy koşullarının olumsuzlukları, bilinç alanında geliştirilen çeşitli gelecek tasarımlarıyla aşılmaya çalışılır. Geleceğin ütopyalaşan köyü şöyle resmedilir: "Bizim köye, Kemalist köye, Türk ihtilalinin köyüne, radyodan, ocağın başında, köy saatini dinleyen ve çamaşır suyunu elektrikle ısıtan köylülere kavuşacağız" (Rıfkı, 1933; 15-17).

Milliyetçi İdeolojinin İnşacıları Olarak Aydınlar

Bütün ideolojilerde olduğu gibi, milliyetçi ideolojinin kurgulanmasında da entelektüellerin büyük bir rolü bulunmaktadır. Geleneksel toplumsal düzenin parçalanmasıyla birlikte ortaya çıkan boşluğu doldurma görevi milliyetçi aydınların önemini arttırmıştır. Milliyetçi entelektüellerin yeni toplumsal düzen için geliştirdikleri cevaplar, önermeler ve projeler yeni boşluğu doldurmaya çalışmıştır. Bu çalışmalar, ilişki içinde oldukları milliyetçi hareketlerin ve ulus-devletlerin onlara iktidar ve prestij imkânları sağlamasına yol açmıştır. Bu amaçla çoğu Avrupa ülkesindeki aydınlar, milliyetçiliği formülleştirerek sistematik "sert ideolojiler" geliştirdiler (Breuilly, 1994; 127-133). Başka bir ifadeyle milliyetçilik, aydınların entelektüel birikimlerinden kurgulanarak bir ideoloji hâline geldi.

Kadro Dergisi'ni çıkaran yazarlar da, aldıkları eğitim, içinde bulundukları ilişkiler ve üstlendikleri görevler göz önüne alındığında milliyetçi aydın kategorisini oluştururlar. Entelektüel birikimleri ve politik arayışları bir ideoloji geliştirme potansiyelini içermektedir. Nitekim, *Kadro Dergisi*'nde yaptıkları çalışma bunu örneklendirir ve ülkenin bütün entelektüellerini de böyle bir role soyunmaya çağırırlar. Başka bir anlatımla, yıkılan geleneksel Osmanlı Devleti yerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti, bir millî devlettir. Bu millî devletin topluma yeni bir düzen verme çabası, milliyetçilik paradigması bağlamında önem kazanmaktadır. *Kadro Dergisi* yazarları da bu arayışa cevap niteliğinde bir ideoloji inşa etmek istemekte ve milliyetçi entelektüel rolüne yönelerek çeşitli yaklaşımlarla yeni devlete ideolojik bir perspektif kazandırmak istemektedirler.

Kadro'ya göre, Millî Kurtuluş Hareketi, kendi ideolojisini kısa sürede sistemleştirerek geliştirdi. Bunu geliştirmek aydınların "mukadder bir vazifesi"dir (Süreyya, 1932; 38-44). Aydınların davası, "Türk milletini oluşturma davası"dır (Atay, 1933; 15-17). *Kadro*'dakiler de kendilerini bu davaya adadıklarını düşünmektedirler. Bu nedenle, dergideki bir çok ma-

kalenin üst başlığı "inkılâbın ideolojisi" adını taşımaktadır. Derginin ilk sayısında, "Kadro" adlı ortak yazıda, kendi deneyimlerinden yola çıkarak aydınların ideoloji inşa etme amaçları konusunda önemli vurgularda bulunulmaktadır. Yazıda Türkiye'nin bir inkılâp içinde olduğu ve bu inkılâbı sistemleştirecek belli bir ideolojiye ihtiyaç duyduğu belirtilir. Bu ideolojiyi yine inkılâbın amaçlarına uygun bir şekilde yorumlamak, Türk aydınlarına düşen görevlerin "en âcili ve en şereflisi"dir. Bu ideolojinin parçaları birer birer yorumlanarak inkılâp kuşağı için "standartlaşmış inkılâpçı tip" inşa edilecektir. İnkılâp kuşağının bu yeni inkılâpçı insan modeli, bütün koşullarda ve bütün olaylarda "aynı hadiseyi aynı kretiryumlara vuracak, aynı ölçülerle düşünecek, aynı neticelere varacak ve inkılâbın kendisine has CİHANI TELÂKKİ TARZI böyle" oluşacaktır (*Kadro Dergisi*, 1932; 3).

Kadro yazarlarına göre aydın tarafsız olamaz. Her aydın ya inkılâbın içinde ya da karşısında durarak bilmeden irticayı desteklemektedir. Dârülfünun'da bulunan hocalar, bu açıdan 'resmî ulemâyı' temsil etmektedirler. Onlarda eski, sistemsiz ve köksüz bir bilim anlayışı bulunmaktadır. İnkılâp karşısında tarafsızlıktan bahsettikleri için irticayı desteklemektedirler. (Hüsrev, 1933; 25-36). Aydına düşen görev, "inkılâp için düşünmek" ve "inkılâp için ilerlemek"tir (Hayrettin, 1933; 54-58). Yeni Türk toplumunda aydınların aktör olarak tarihsel rolleri, materyalist ve pozitivist bir milliyetçiliğe paralel olarak toplumların dayandığı yasaları bulmak ve bunlar aracılığıyla toplumsal hayatı iktidarın beklentilerine göre düzenlemektir. Bu rolün "inkılâpçı, cemiyetçi, maddeci, dinamik, determinist ve millî kurtuluşçu bir ideoloji" aracılığıyla yerine getirilebileceği ifade edilir (Süreyya, 1932; 50). Hem bilim adamı hem de aydının, inkılâbın bilimselleşmesi amacıyla bilimsel bilgiden yararlanması gerektiği ve bunun için de sosyoloji ve etnografya gibi bilimlerden faydalanabileceği söylenir (Hayrettin, 1933; 37-40).

Hem aydınlar hem de bilim adamlarının soyut bilimsel çalışmalardan uzak durarak, Türk toplumunun kalkınma davasına katkıda bulunacak çalışmalara yönelmeleri gerektiği üzerinde durulur. Bu amaçla "Orta Anadolu'nun büyük bozkırlarını yeşertmek, çevre Anadolu'nun deli sularını itaat altına alabilmek, yeşil Anadolu'nun dağını, ormanını adım adım işlemek" için bilim adamının deneyimine ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun aksine "mücerret, mukaddes, yüce ve kaybi kabili idrak eden ilim cennetlerinden bahseden adam" bir "parazit", "meczup" ve "muzır" adamdır (Süreyya, 1933; 5-11).

Kadro Dergisi, milliyetçi materyalizm yaklaşımına uygun bir biçimde aydınların rollerini, toplumcu/cemaatçi ve materyalist bir ideolojiyi millî

devlete rehber olarak göstermektedir. Entelektüel, bu ideolojiyi inşa eden, onaylayan, yorumlayan ve kitlelere basın-yayın aracılığıyla mâl eden bir şahsiyet olarak tanımlanır. *Kadro*'nun yazarları, kendilerine de aynı rolü biçerek, dergi aracılığıyla bunu yapmaya çalışırlar. Bu bağlamda, mutlak otoriter devlet imgesi, homojen ulus devlet ve anti-emperyalizm ile redd-i miras söylemiyle üretilen karşıtlık olmak üzere üç temel ideolojik yaklaşım geliştirmektedirler.

Otoriter Politik İradenin Mutlaklaştırılması

Kadrocular, Türk toplumu için otoriter bir politik imge inşa etmeye çalışırlar. Bunun en önemli boyutu, devletçilik yaklaşımını savunma biçimlerinde görülür. Devletçilik, belli tarihsel koşulların ürünü olarak ortaya çıkan bir ekonomi politika olmanın ötesinde; tarihler-üstü, genel, evrensel ve mutlak bir yaklaşım olarak yorumlanır. Bu nedenle, devletçilik otoriter devlet imgesinin inşa edilmesinde en temel kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Onlara göre devletçilik, millî rejimin her çeşit kuşkudan uzak duran genel kutsal ilkelerinden biridir. Hayatın bütün alanlarını kapsayan bir milletin ruh ve kuvvetini milletin genel çıkarları doğrultusunda harekete geçiren disiplinli bir programdır. Toplum içindeki farklı güçlerin birbiriyle çatışmasını engelleyerek toplumsal uyumu sağlamak, devletçilik programının temel amacıdır. Devletçilik toplumsal bir düzendir. Bu toplumsal düzende ulusal hayatın bütün sahaları yer almaktadır. Milletin genel çıkarları –bireylerin çıkarlarını aşan– devletçilik ile temsil edilir (Süreyya, 1934; 5-12).

Devletçilik yaklaşımı, bütün politik ve toplumsal alanları kapsayarak otoriter bir politik ideolojiye dönüşür. Örneğin, derginin satır aralarında "politik devletçilik", "iktisadî devletçilik", "kültürel devletçilik" vb. kavramlaştırmaların inşasına rastlamaktayız. Yine anlamı oldukça genişletilmiş devletçilik uygulamalarından söz edilir. Örneğin şeker, pamuk, ispirto, ziraat, incir, kömür, tütün vb. ürünlerinin devletçilik politikaları üzerinde durulur. Hattâ bitkiler bile "devlete gelir sağlayan" olgular olarak algılanır (H. Mehmet, 1934; 49-50).

Kadro'nun politik imgesinde devlet; disiplinli, prestijli ve otoriterdir. Dışarıya karşı politik ve ekonomik bağımsızlığı koruyan, içeride de sınıfsal çatışmalara karşı bütünlük sağlayan bir otoritedir. Millî devlet, millet adına bir bütün olarak iradeyi ve menfaati kapsayan bir devlettir (Süreyya, 1933; 5-14). Devlet, afâkî millet ruhunun somutlaşmasıdır. Millî bütünlüğün gücünü olgunlaştırarak hedefine ulaşır. Evrenselliğe rağmen, "bütünün kemâle ermesi için devletin aktif ve otoriter bir kudret"e dönüş-

mesi gerekir. "İktisat, siyaset, ahlâk, ırk, ilh. sahalarında millî bütünlüğü" sağlayacak en önemli araçtır (Hüsrev, 1933; 23-31).

Devletin bütün toplumsal alanlara müdahalesi meşru görülmekte; bireysellik, demokrasi ve liberalizm ise bütünüyle reddedilmektedir. Birey, devlet karşısında inkılâp için bir "malzeme"dir. Bu malzemenin işe yarayabilmesi, ancak plânlamacı politikanın uygulanmasıyla mümkündür (Nedim, 1932; 9-14). Asıl olan ne birey ne de bireysel bilinçtir. Asıl olan toplum ve toplumsal idraktir. Toplumsal idrak ise toplumun akışına bağlı olarak gerçekleşir. Bu bağlamda "inkılabın ideolojisi", toplumdaki sosyal ve iktisadî akışın bireysel eğilimlerden soyutlayarak algılanması açısından önemlidir. Yine bireylilikte öznenin önemli olmasına karşın, inkılâp için yaşayan bir ülkede "inkılâbın menfaati için asıl olan" özne değil nesnedir. Dinsel ve felsefî bireylilik inkılâp ideolojisine saldırır ve ona karşıdır (Süreyya, 1932; 31-37). *İnsan Hakları Beyannamesi* de bir özgürlük düşüncesi olarak Avrupa ülkeleri dışında kalanlar için anlamsızdır. Batıdışı ülkeler için bireysel özgürlük ve hak, sadece güçlü devletlerin bir pazarlık aracıdır. Bu nedenle, öncelikle milletlerin özgürlüğü önemlidir. Birey, kendi özgürlüklerinden ve haklarından vazgeçerek milletin özgürlüğü için devlete karşı görevlerini yerine getirmelidir. Bu nedenle, milletin özgürlüğü ve bağımsızlığı tamamlanıncaya kadar "fertler için hak yok, vazife var"dır (Asaf, 1933; 29-32).

Kadro yazarları için bireylilik; liberalizm ve demokrasi kapitalizminin bekası için irticaî kurumlardır. Bunlar tasfiye edilmedikçe toplumsal düzen ve bu düzenin güvenini sağlamak mümkün değildir (Hüsrev, 1933; 23-31). Siyasette demokrasi, sosyolojide bireylilik, ekonomide liberalizm ve hukukta evrensel insan hakları, Batı kapitalizminin ürünleri olarak ortaya çıkmışlardır. Devlet ve birey, emperyalizmin araçları hâline gelmektedir (Hamdi, 1933; 43-49).

Türkiye'nin teknolojik gelişimi yorumlanırken de otoriter bir devlet tahayyülünden hareket edilmektedir. İleri teknoloji ve bilginin kullanılmasındaki amaç, bütün toplumu kolay yönetmek olarak gösterilir. İleri teknoloji, devletin topluma "müdahale gücünü" pekiştirdiği için önemlidir. Devletin, egemen kuruculuk özelliği için sanayi politikasını benimsemesi gerektiği söylenir (Hüsrev, 1934; 20-26).

Otoriter politik imge, milliyetçilik ideolojisine dayalı olarak milletle özdeşleşen ve bireysel özgürlüklere ve girişimlere yer vermeyen bir devlet tahayyülünü öngörmektedir. Devlet bütün toplumsal alanı milletin kolektif çıkarları adına kuşatan, düzenleyen, yönlendiren ve harekete geçiren bir özne olarak görülmektedir. Devletçilik politikası, bu bakış açısını yansıtan en önemli yaklaşımların başındadır. Devlet, toplumsal kalkın-

mayı sağlayan, toplumu düzenleyen ve politik alanı örgütleyen bir proje olarak evrensel ve tarih üstü bir öz biçiminde algılanır. Homojen bir ulus yaratma çabası da, bu projenin en önemli parçalarından biridir.

HOMOJEN ULUS-TOPLUM TAHAYYÜLÜ

Bütün milliyetçi hareketlerin temel hedefi, yeni kurulan millî devletlerin ulusal homojenliğini sağlamaktır (Hobsbawm, 1992; 180). Bu tutumun arka plânında, yaşanan dönemin tarihsel koşullarının da önemli bir etkisi bulunmaktadır. Çünkü millî devletlerle birlikte, yeniden yapılanan coğrafyalar çeşitli parçalanma ve kaos süreçlerinden geçerek oluşurlar. Özellikle Türkiye için bu, özel bir anlam ifade etmektedir. Bir cihan devleti olarak Osmanlı Devleti'nin çoklu coğrafî, dinsel, ırksal ve dilsel yapısı parçalanarak Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur. Osmanlı çoğulcu yapısının parçalanışını yakından yaşayan Cumhuriyetin ilk aydınları, bütün ulus-devletlere benzer bir biçimde yeni devletin kimliğini tekil bir politik coğrafyaya eşlik edecek biçimde homojen bir ulus üzerine kurgulamaya çalışmışlardır. *Kadro Dergisi*'ni çıkaran aydınlar da bu perspektifi benimsiyordu. Her şeyiyle kaynaşmış bir ulus inşa etme çabası, bütün milliyetçi entelektüellerde olduğu gibi onlarda da baskın bir eylemdi.

Kadro Dergisi'nde, Türk toplumunu homojen ulus toplumuna dönüştürme çabasının başında sınıf olgusuna yöneltilen eleştiriler gelmektedir. Öncelikle Türk toplumunda sınıfın olmadığı vurgulanır. Buna paralel olarak devletin de sınıflı bir yapıya göre şekillenmediği söylenir. Bu özellikleriyle gelişmiş Batı toplumlarından ayrışmanın üzerinde durulur. Türk devleti Avrupa ve Amerika'dan farklı olarak ne "finans oligarşisini" ne "sanayi sermayesini" ne de "işçi zümrelerinin menfaatini" temsil etmektedir. Türk devleti bir sınıf devleti olmayıp Türk milletinin çıkarlarını topyekûn temsil eden bir yapıdır (Nedim, 1932; 17-21). Kısaca, Türk milletinin sınıfsız ve çelişkisiz bir millet olduğu görüşü yaygın olarak benimsenmektedir.

Sol milliyetçi ideolojinin millet tahayyülüne dayalı toplum biçiminde sınıf olgusu, bütünlüğü bozan ve parçalayan bir unsur olarak algılanır. Toplumsal bütünlük *Kadro Dergisi*'nin toplum algılama tarzında (cemiyeti telâkki tarzı) belirleyicidir. Bu çerçevede sınıf, ulusal çıkara ters düşer ve bütünleşmeyi parçalamakla tehdit eder. Ayrıca, sınıf mücadelesinin kökeninde toplumların liberal ve bireyci girişimleri bulunmaktadır. Ancak şimdiki tarihsel dönemde radikal müdahaleler aracılığıyla topluma yön verilerek sınıf çelişkileri "kontrol altına alınmış" ve "ehlîleştirilmiş"tir (Hüsrev, 1934; 34-38). Ancak öte yandan, toplumu sınıflara dayalı gruplaşmalar yerine, Gökalp'in meslekî korporatizm geleneğine bağlı olarak meslekî farklılaşmalara dayalı bir açıklama geliştirilir. Bu açıkla-

maya göre, Türk toplumu ziraat ve sanayi-ticaret olmak üzere iki genel zümreden oluşmaktadır (Hüsrev; 1934; 20-26).

Sınıfsal yaklaşımı reddetme tutumu, sol milliyetçilik perspektifiyle çelişik gibi gözükebilir. Ancak, sonuçta sosyalizmin hedefinin de sınıfsız bir toplum yaratmak ütopyasına dayandığını unutmamamız gerekiyor. Bu nedenle sol milliyetçi ideoloji, sınıfsız toplumu devlet ile özdeşleşen millet yaklaşımıyla kolektivist bir toplumda yakalama çabasındadır. Bu bakış açısında koyu bir devletçilik ya da otoriter politik yaklaşım, sınıfsız tolum idealiyle örtüşmektedir. Nitekim Sovyet Rusyası'nda da olan buydu. *Kadro* yazarlarının devletçilik yaklaşımı bu bağlamda işlevselleşmektedir.

Homojen bir ulus geliştirme projesi, bölgesel entegrasyonu da gündeme getirmektedir. Bu çerçevede milletin bütünlüğünü sağlamak amacıyla bölgesel farklılıkların giderilmesi önem taşımaktadır. Nitekim, *Kadro Dergisi*'nde "Şark Vilâyetlerinde Derebeylik" adıyla yazılan bir dizi makalede Türkiye'nin Doğu bölgesinin ekonomik, sosyal ve etnik boyutları analiz edilmektedir. Analizde bölgenin aşiret yapısı, bir derebeyi yönetimi olarak tanımlanmakta ve bölgenin düzenlenebilmesi için bu yapının tasfiye edilmesi önerilmektedir. Tasfiye işleminin ise köylüye toprakların dağıtılması ve aşiret yapısının toptan imhâ edilmesi aracılığıyla gerçekleşebileceği ifade edilmektedir. Devletin, bu projeyi gerçekleştirerek bölgesel düzeni sağlaması gerektiği söylenir (Hüsrev, 1932; 12-24).

Milliyetçilik ideolojisinin homojen bir millet tasarımı üretme çabası karşısında sorun olarak gördüğü çeşitli "düşmanlar" bulunmaktadır. Aslında bazen bu düşmanları/karşıtlıkları kendisi de üreterek homojenlik ve otoriterliğin meşruiyetini sağlamaya çalışır. Her ideoloji gibi, o da bir dizi karşıtlık üreterek kendi politik total toplum projesini onaylatmaya yönelir.

KARŞITLIK ÜZERİNE KURGULANAN SÖYLEM: ANTİ-EMPERYALİZM VE REDD-İ MİRAS

Kadro Dergisi, bir sol ve milliyetçi ideoloji olarak hem sol bağlamda hem de milliyetçilik bağlamında çeşitli karşıtlıklar üreterek geliştirmek istediği total politik projesini meşrulaştırmaya çalışır. Karşıtlık söylemi ya da dostlar ve düşmanlar ayrımı, iki temel kategori üzerinde yapılanmaktadır. Birincisi, anti-emperyalizm ya da Batı karşıtlığı. İkincisi ise din, gelenek, Osmanlı karşıtlığı ya da redd-i miras.

Her şeyden önce karşıtlık, milliyetçiliğin iç düşmanlar ve dış düşmanlar geleneğine uyularak yapılmaktadır. *Kadro Dergisi* yazarlarına göre, Türk inkılâbının ekonomi alanındaki uygulamaları dış düşmanlarla mücadeleyi getirerek; bu çerçevede kapitülasyonlara; Düyûn-u Umumi'ye ve

gümrük esaretine son verildi. İnkılâbın toplumsal alandaki ilkelerinin uygulanmasıyla iç düşmanlarla mücadele zorunlu hâle geldi. Saltanat, Mecelle, fes, Arap harfleri vs. bu çatışma sonucunda ortadan kaldırıldı. Bu bağlamda, inkılâplarla elde edilen kazanımların kökleşebilmesi için "dış irtica" ve "iç irtica"ya karşı "silahlı, tetikte ve hazırlıklı" olunmalıdır (Nedim, 1932; 8-11). Sonuçta toplumları esir pazarına çeviren iki düşman bulunmaktadır. Bunlar emperyalizm ile onun yardımcısı olan teokrasi düzenidir (Asaf, 1932; 38-41).

Anti emperyalizm söylemi ile kurgulanan karşıtlık, solun politik muhayyilesiyle beslenmektedir. Ünlü tarihçi Hobsbawm'ın da işaret ettiği gibi milliyetçilik sömürge ülkelerinde kurtuluş mücadelesi için sol çağrışımlarla anti-emperyalist bir tutum geliştiriyordu. Bu anti-emperyalist sol çağrışımın oluşumunda Rusya'nın da önemli bir etkisi bulunmaktaydı (Hobsbawm, 1992; 175-176). *Kadro Dergisi*'ne yön veren yazarlar da bu deneyimden payını almış tarihsel koşullardan ve ilişkilerden gelmekteydiler. Hem Marksizm eğitimi almış olmaları hem de toplumsal ve politik olguları Marksist yöntemle yorumlamaları bunu gösterir (Boratav, 1982; 159). Ayrıca, Nedim Tör, bu politik kuram üzerine doktora yapmış, Şevket Süreyya ise Rus komünizminin Doğu Halkları bağlamında geliştirdiği birikimlerden yararlanmıştır (Türkeş, 1999; 71 ve 83). Anti-emperyalizm söylemi, Türkiye'nin Millî Kurtuluş Mücadelesi'ne uyarlanmış ve ekonomiden politikaya bir çok alan bununla açıklanmaya çalışılarak genellemelere gidilmiştir.

Öncelikle Türk devleti, sömürgeciliğe karşı savaşmış anti-emperyalist bir devlet olarak tanımlanır. Bu devletin millî bir devlet biçimi olarak plânlamacı, anti-emperyalist, sınıf karşıtı ve liberal demokrasiyi reddeden bir vasfa sahip olduğu vurgulanır (Süreyya,1934; 5-14). Şevket Süreyya'ya göre millî kurtuluş hareketinin "öz, orijinal ve eşsiz vasıfları" arasında anti-emperyalizm bulunmaktadır. "Türk nasyonalizmi"nin temel özellikleri arasında da yine anti-emperyalizm vardır (Süreyya, 1933; 11).

Batı'daki sermaye düzeninin sömürge ve yarı sömürge ülkelerindeki yayılışına emperyalizm denmektedir. Emperyalizm, dünyayı kursağına indiren "dört başlı canavar" olarak simgeleştirilmektedir. Emperyalizm, Liberal ekonomi politikanın bir ürünü olarak görülmektedir. Ayrıca, bu ekonomik politikanın bireyselci (individualist) ve partikülarist özelliği nedeniyle II. Dünya Savaşı'nın ortaya çıktığı söylenir. Yazarlara göre "liberal emperyalizm", hem ekonomi hem de egemenlik boyutuna sahiptir. Emperyalizm, serbest mübadele, sermaye akışı, faiz ve kâr sürecinden oluşan liberal sistemle kendi sonunu getirecektir. Japonya'nın kalkınması da buna işarettir (Asaf, 1933; 31-38).

Yazarlardan A. Hamdi'ye göre emperyalizm için iki millet bulunmaktadır. Bir yandan sanayi ve ticareti denetleyen egemen millet, diğer yandan sömürgeleşen ve açık pazar hâline gelen millet. Burada sanayi ve serbest pazarı elinde tutan millet, sermaye birikimini sağlayarak sömürge düzenini temsil etmektedir. Batıda kapitalist düzen, emperyalizm ile birleşerek ona hizmet etmektedir. Oysa, Türk milletinin davası emperyalizme ve kapitalizme karşı durarak "milletler hümanizmasını" temsil etmektedir (Hamdi, 1933; 43-49). Yine Batı'daki medeniyetin temelde sömürgeciliğe dayandığı ileri sürülerek, bütün teknolojik ve kültürel gelişmeler buna bağlanmaktadır. Avrupa uygarlığının bir sömürü düzeni üzerinde yükseldiği ve bütün ideolojilerin buna özgü olduğu vurgulanır (Süreyya, 1932; 38-44). Yazarlara göre Batı, kendi dışındaki toplumları çeşitli "kuramsal leşlerin tartışmalarıyla" oyalamaktadır. Gün geldiğinde yine kendisini efendi ilân ederken, öteki milletleri köle olarak ilân edecektir. Bütün ürettiği ideolojiler de aslında gelişmiş teknik ve gelişmiş bilgi aracılığıyla Batı'nın egemenliğini kurmayı amaçlamaktadır (*Kadro Dergisi*, 1933; 3-4). Batı emperyalizminin işgal etme tutkusuyla yanıp tutuştuğu gerçeğini, "hiçbir inkılâpçı Türk vatandaşı aklından çıkarmamalıdır" (Nedim, 1932; 8-12). Sonuçta Batı medeniyeti uyguladığı liberal ve bireyci ekonomik politikası nedeniyle sömürücüdür. Millî iktisat politikasıyla bağımsızlığını sürdürecek bir devlet için ise bu büyük bir tehdit olduğundan reddedilmelidir (*Kadro Dergisi*, 1932; 3).

Şevket Süreyya'ya göre yeryüzünde bilim adamları, filozoflar, Cemiyeti Akvam, Birleşmiş Milletler politikacıları istedikleri kadar toplum sınıflamalarına gitsinler ya da istedikleri kadar renk, din, cinsiyet ayrımı yapmaksızın eşitliği savunsunlar bunların hiçbir anlamı yoktur ve yeryüzü toplumları iki genel kategoriye ayrışır. Birincisi, sanayiye sahip sömürge ülkeleri; ikincisi, sanayiden mahrum sömürülen ülkeler. Dünya bu iki toplumsal-politik bloğa ayrılarak kendine has mukadderat birliğini temsil eder. Sömürgeci karargâh/blok, her zaman sömürerek yaşar ve dünyanın geri kalanını sanayiden mahrum bırakır. İşte emperyalizm; sermaye, sanayi ve sömürgecilik egemenliğini elinde tutan ülkelerin, sanayiden mahrum kalan ülkelerin üzerinde inşa ettikleri bir sömürü düzenidir. Buna karşı isyanın adı "Millî Kurtuluş Nizamı"dır. Bu nizam, sanayiyi bütün toplumlara yaymayı ve sömürüyü dağıtmayı amaçlar (Süreyya, 1933; 5-10).

Sonuçta anti-emperyalizm söylemi, Batı'ya ve liberal ekonomik politikaya bir karşıtlık içinde inşa edilmektedir. Dünyadaki yoksulluk ve egemenlik çatışmaları buraya dayandırılmakta, dünya toplumları arasında yaşanan çatışmalar ve ilişkiler bu kurama göre yorumlanmaktadır. Ayrıca, Batı medeniyetinin endüstriyel gelişimleri ve ekonomik birikimleri yine

bu kuramla okunarak, Millî Mücadele ve Türk millî devlet yaklaşımı buna karşı bir isyan hareketi olarak yorumlanmaktadır.

Sol milliyetçi ideolojinin karşıtlık temelinde ürettiği ikinci önemli düşmanı ise din, gelenek ve Osmanlı toplumsal düzenidir. Bu tutum, diğer milliyetçi yaklaşımların "redd-i miras" söylemleriyle büyük bir benzerlik taşımaktadır. Örneğin Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* adlı kitabında Osmanlı olan her şeyi "saray" olarak yererek reddetmektedir. Buna karşın, dinsel olguyu Osmanlı'dan ayrıştırarak kabul ettiği de bir gerçektir. Aynı tutum *Kadro* milliyetçiliğinde bulunmamaktadır. Çünkü solun "din afyondur" yargısının, burada önemli bir bilinçaltı olarak işlediğini söylemek mümkündür. Bütün makalelerde din ile ilgili olumlu tek bir satırın bile bulunmaması bunu kanıtlamaktadır.

Osmanlı toplumunun, milletin öz varlığına dayanmayan yapısıyla bir "İslâm teokrasisi"ni temsil ettiği, dil sisteminin Arap-Acem kırması bir Enderun diline dayandığı ve kendi çağının uygarlığından mahrum bir toplum olduğu söylenir ("Kadro", 1934; 3). Osmanlı sistemi, dünyadaki gelişmelere gözünü kapamış, kulağını tıkamış bir sistem olarak tasvir edilir (Süreyya, 1934; 7). Osmanlı "korku, bedbinlik, bilgisizlik ve sersemlik" olarak tanımlanır. Kurtuluş hareketinin, "mistik ve romantik" bütün düşünceleri kafalardan söküp atarak, kafalarımızın "materyalist" olmasını sağladığı iddia edilir (Hayrettin, 1933; 54-58).

Dergide Türk toplumunun aşiret, kavim ve ümmet dönemlerinden kalma her şeyi bir kenara bırakarak el birliğiyle millet aşamasına hareket ettiğine işaret edilir. Konar göçerliğin toprak bağnazlığı, kavim duygusunun hakan destanı ve ümmet bilincinin kafaları, bütünlük özelliklerinden uzak bulunmaktadır. Bütünlük vasıflarını kazanamamış bir toplum millet olamaz. Oysa Türk toplumu "hiçbir ferdi bile aykırı olmayan bir millet tecellisine dayanır" (Hayrettin, 1933; 54-58).

Sol milliyetçiliğin *Kadro Dergisi*'nde işlenen redd-i miras söylemi temelde şu görüşleri içermektedir: Türk toplumu bütün olarak bir değişim yaşamaktadır. Bu değişimin yönü eski kurumlardan yeni kurumlara doğru yaşanan ilerlemelerdir. Geri bir teknikten ileri bir tekniğe ve geri bir toplum biçiminden ileri bir toplumsal düzene geçilmektedir. Ancak eski toplumsal dünyanın kurumları ve tekniği ile yeni toplumsal dünya ve tekniği arasında derin bir çatışma bulunmaktadır. Eski toplumsal dünya teknik olarak geriliği, iktisadiyat olarak kapitülasyonlara esirliği ve politik olarak teokratikliği temsil ettiği için bütünüyle reddedilmelidir (Süreyya, 1932; 5-8). Osmanlı dünyası ekonomiden kültüre, inançtan sosyal hayata kadar bütünüyle gerilik olarak tasvir edilerek reddedilir ve yeni toplumsal-politik düzenin inşası için bu reddiye zorunlu olarak algılanır. Cum-

huriyet düzeninin varlığı, Osmanlı toplumsal düzeninin karşıtlık aynasından seyredilerek anlamlandırılmaya çalışılır.

Sonuç

İdeolojiler, büyük oranda soğuk savaş dönemine damgasını vuran düşünme tarzlarıdır. Bu tarihsel dönemin koşullarında inşa edilerek, dönemin toplumsal ve politik hareketlerine damgasını vururlar. Dünya toplumları, ideolojiler etrafında kutuplaşarak insanları eğitmeye, yönlendirmeye ve kimliklendirmeye çalışırlar. Devletler politik düzenlerini, kalkınma politikalarını ve kimlik siyasetlerini bu hayalet kavram etrafında örerler. Bütün muhalif toplumsal hareketler de belli bir ideoloji ile egemen düzene alternatif olmaya yönelirler. Türkiye'de de bütün politik toplumsal hareketler, belli bir ideoloji etrafında bir araya gelerek devleti ele geçirmeye çalışırlar. Devlet düzeyinde de "resmî ideoloji" bulunmaktadır ve eğitim kurumları aracılığıyla bir kimlik olarak bireylere aktarılmaktadır. Özellikle Cumhuriyetin kuruluş yıllarında, yeni toplumsal düzeni yapılandırmak amacıyla aydınlar tarafından belli ideolojiler devlete sunuluyordu. *Kadro Dergisi*'nde geliştirilmeye çalışılan sol milliyetçi ideoloji ya da materyalist milliyetçi ideoloji de bu bağlamda konumlanıyordu. Türkiye'nin Millî Kurtuluş mücadelesi, yapılanma arayışı ve kalkınma politikası çerçevesinde sol yaklaşımın kimi özelliklerinden yararlanarak (Sovyetlerin anti-emperyalist ve sınıfsız toplum yaklaşımı, Marksizm'in materyalist toplumsal perspektifi) millet kavramı kurgulanıyordu. Millet tahayyülü otoriter, materyalist, elitist, redd-i mirasçı ve anti-emperyalist bir bakış açısıyla geliştiriliyordu. *Kadro Dergisi*'nin ismi, makalelerin başlıkları ve yazarların ilişkileri bile bunu anlamaya yetiyor. Bu milliyetçilik ideolojisi, çeşitli renkleriyle daha sonra Yön Hareketi (Boratav, 1982; 160) ve günümüzde değişik sol politik-toplumsal hareketlerde varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Dolayısıyla, günümüz Türk toplum koşullarında varlığını sürdüren sol milliyetçi ideolojinin politik ve entelektüel dünyasını anlamak açısından *Kadro*'nun inşa etmeye çalıştığı söylem önemini korumaya devam etmektedir.

Kaynakça

Ahmet Hamdi (1933) "Kapitalizm (emperyalizm) ile Milli İktisat Rejimi ve Ferdiyetçilik ile Devletçiliğin Manaları", *Kadro*, Cilt: 2, Sayı: 18, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Bauman, Z. (2000) *Siyaset Arayışı*, çev: T. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Boratav, K. (1982) *Türkiye'de Devletçilik*, Bası: 2, Ankara: Savaş Yayınları.

Breuily, J. (1994) "Culture, Doctrine, Politics: Three Ways of Constructing Nationalism", in *Nationalism in Europe*, Volume I, Ed: J. G.Beramendi, R. Maiz, X. M. Minez, Santiago: Universidade De Compostela, pp. 127-133.

Burhan Asaf (1933) "Hürriyet Mefhumu Etrafında", *Kadro Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 21, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Burhan Asaf (1933) "Liberal emperyalizmden Dirije Emperyalizme Doğru", *Kadro*, Cilt: 2, Sayı: 16, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Burhan Asaf (1932) "İnkılabımız ve Hilafet", *Kadro*, Cilt: 1, Sayı: 1, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Falih Rıfkı (1933) "Bizim Köy", *Kadro*, Cilt: 2, Sayı: 18, Ankara Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

H. Mahmut (1934) "İriboz", *Kadro*, Cilt: 3, Sayı: 30, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Hobsbawm, E. J. (1992) *Milliyetler ve Milliyetçilik*, çev: O. Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gellner, E. (1992) *Uluslar ve Ulusçuluk*, Çev: B. Behar, G. Özdoğan, İstanbul: İnsan Yayınları.

Guibernau, M. (1996) *Nationalism*, Cambridge: Polity Press.

Kadro Dergisi, (1934) "Kadro", Cilt: 3, Sayı: 35-36, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Kadro Dergisi, (1933) "Kadro", Cilt: 2, Sayı: 13, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Kadro Dergisi, (1932) "Kadro," Cilt: 1, Sayı: 1, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Kadro Dergisi, (1934) "Kadro", Cilt: 3, Sayı: 3, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Kadro Dergisi, (1933) "Kadro", Cilt: 2, Sayı: 15, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Kadro Dergisi, (1934) "Ulusal Ökonomya Kurumlu Ökonomya", Cilt: 3, Sayı: 35-36, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Mardin, Ş. (1992) *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş (1982) *İdeoloji*, Ankara: Turhan Kitabevi.

Mehmet İlhan (1933) "İnkılabı Bölmek", *Kadro*, Cilt: 2, Sayı: 18, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

İbrahim Necmi (1932) "Türk Dilinin Ana Çizgileri", *Kadro*, Cilt: 2, Sayı: 16 Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

İsmail Hüsrev (1933) "Milli Kurtuluş Devletçiliği-I", *Kadro*, Cilt: 2, Sayı: 18, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

İsmail Hüsrev (1933) "Milli Kurtuluş Devletçiliği-2", *Kadro*, Cilt: 2, Sayı: 19, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

İsmail Hüsrev (1934) "Millet İçinde Sınıf Meselesi-I", *Kadro*, Cilt: 4, Sayı: 25, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

İsmail Hüsrev (1934) "Millet İçinde Sınıf meselesi-II", *Kadro*, Cilt: 4, Sayı: 26, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

İsmail Hüsrev (1932) "Şark Vilayetlerinde Derebeylik-I", *Kadro*, Cilt: 1, Sayı: 12. Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Rokkan, S. (1999) *State Formation Nation-Building and Mass Politics in Europe*, Ed: P. Flora Oxford: Oxford University Press.

Şevket Süreyya (1934) "Sosyal Milliyetçiliğin Zaferi", *Kadro*, Cilt: 3, Sayı: 35-36, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Şevket Süreyya (1932) "Bergsonizm Yahut Bir Korkunun Felsefî İfadesi", *Kadro*, Cilt: 1, Sayı: 11, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Şevket Süreyya (1933) "İnkılap Neslinin Şarkısı", *Kadro*, Cilt: 2, Sayı: 22, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Şevket Süreyya (1933) "Darülfünunun İnkılap Hassasiyeti ve Cavit Bey İktisatçılığı", *Kadro*, Cilt: 2, Sayı: 14, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Şevket Süreyya (1933) "Ergenekon Efsanesi", *Kadro*, Cilt: 2, Sayı: 23, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Şevket Süreyya (1934) "Yürüyen Devlet", *Kadro*, Cilt: 3, Sayı: 25, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Şevket Süreyya (1933) "Bir Münakaşanın Mânâsı", *Kadro*, Cilt: 2, Sayı: 17, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Şevket Süreyya (1933) "Türk Nasyonalizmi", *Kadro*, Cilt: 2, Sayı: 21, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Şevket Süreyya (1934) "Programlı Devletçilik", *Kadro*, Cilt: 3, sayı: 33, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Şevket Süreyya (1932) "Bir Ruh Fantazisi Yahut Yerli Peygamber", *Kadro*, Cilt: 1 Sayı: 1, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Şevket Süreyya (1932) "Milli Kurtuluş Hareketleri Prensipleri", *Kadro*, Cilt: 1, Sayı: 8, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Şevket Süreyya (1932) "İnkılap Heyecanı", *Kadro*, Cilt:1, Sayı:2, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Şevket Süreyya (1933) "Emperyalizm Şahlanıyor mu?", *Kadro*, Cilt: 2, Sayı: 16 Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Şevket Süreyya (1932) "Milli Kurtuluş Hareketleri Hakkında Bizim tezimiz", *Kadro*, Cilt: 1, Sayı: 12, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Şevket Süreyya (1934) "Yeni Devletin İktisadi Fonksiyonları-I", *Kadro*, Cilt: 3, Sayı: 29, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Tahir Hayrettin (1933) "Ayarlı Millet ve Plan", *Kadro*, Cilt: 2, Sayı: 18, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Tahir Hayrettin (1933) "Türk İnkılabı Kürsüleşiyor", *Kadro*, Cilt: 2, Sayı: 19, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

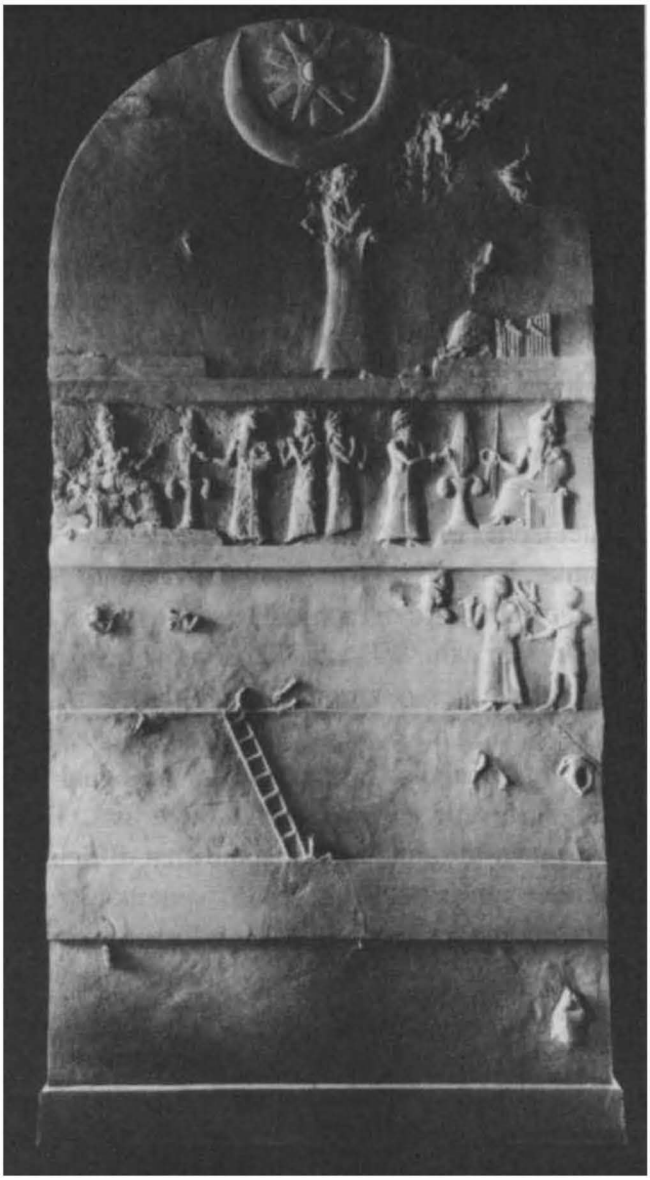
Türkeş, M. (1999) *Kadro Hareketi*, Ankara: İmge Kitabevi.

Vedat Nedim (1932) "Müstemleke İktisadiyatından Millet İktisadiyatına –I", *Kadro*, Cilt: 1, Sayı: 2, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Vedat Nedim (1932) "Müstemleke İktisadiyatından Millet İktisadiyatına –II", *Kadro*, Cilt: 1, Sayı: 2, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Vedat Nedim (1932) "Sınıflaşma ve İktisat Siyaseti", *Kadro*, Cilt: 1, Sayı: 11, Ankara: Gazi Üniv. İİBF Yayınları.

Okuma Parçası



III. Ur hanedanı kurucusu olan Sümer Kralı Ur-namnu'ya ait taş abide c.2100 BC (yaklaşık). Ayyıldızın birlikte gösterildiği en eski taş abide (Eldeki verilere göre)
John L. Hayes, ***A Manual of Sumerian Grammar and Text***, Malibu, 1990.

HİLÂL VE AY-YILDIZ MOTİFİ SEMBOL VE İDEOLOJİK KULLANIM

Nejdet Gök *& Mehmet Kutlu**

Hilâl ve yıldız, ayrı ayrı veya ikisi birlikte *ay-yıldız* motifinin İslâm ve Türk kültüründe bir ideolojik sembol, bir bayrak ve Müslümanların "âlâmet-i fârika"sı olarak kullanımı meselesine girmeden önce, söz konusu motiflerin tarihî kökeni, çeşitli toplum ve kültürlerde, farklı zaman ve şekillerde simgeleşmesi veya sembolleşmesi, bir ideolojik anlam kazanması ve işlevi üzerinde durmak gerektiğini düşünüyoruz. Bu nedenle öncelikle kavramları ayrı ayrı ele alacak, ay ve yıldız sembolünün İslâm ve Türk kültürüne intikali ve bu kültürle özdeşleşmesi sorusuna cevap bulmaya çalışacağız.

İnsanlık tarihinin başlangıcından günümüze, belli anlam, kavram, düşünce ve inançları kısa ve çarpıcı bir biçimde ifade etmek amacıyla kulla-

* Y. Doç. Dr. Nejdet Gök, Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümü.
** Mehmet Kutlu, Bilkent Üniversitesi Arkeoloji ve Sanat Tarihi Bölümü.

nılan özel işaretlere *sembol* adı verilmiştir. Kararlaştırılmış bir mânânın şekil veya madde olarak gösterilmiş hâli olan sembol; *alâmet, remz, timsal* ve *simge* kelimeleriyle de ifade edilir. Bazen bir şekil, yazı, imza, tuğra, bir resim, bayrak veya arma, mühür gibi, belli biçim veya formlarda gösterilir. Sembol, bir işin, nesnenin veya gerçeğin bizzat kendisi değil, mümkün olduğunca kısaltılmış anlamı ve resmidir. İfade edebilme yeteneğinin, gücünün bittiği veya yetersiz kaldığı noktada sembollerin dili başlar.

Sembol veya özel simgelerin en yaygın kullanıldığı alanların başında, dinsel, mitolojik ve mistik inançların dünyası özellikle dikkat çekmektedir. Kuşkusuz, insanoğlunun evreni algılama ve sorgulama sürecinde, hemen her dönemde dinin, etkin bir toplumsal kurum işlevi gördüğü aşikârdır. İlâhî veya beşerî tüm dinler, metafizik bir dünyanın yanında, fizikî alem denilen, "âlem-i şehâdet"le de yakın ilişki içerisinde olmuşlardır. Bu alâka, çeşitli mitler, ilginç menkıbeler, ritüeller ve özellikle, haricî nazarla yorumlanması ve anlamlandırılması güç olan, din mensupları dışındakilerce kimi zaman komik ve saçma gibi gözüken davranışlar veya ibadet şekilleri bağlamında ortaya çıkar. Bundan öte, genel olarak tüm sanat dallarının oluşum ve gelişim süreçlerinde sembol kullanımının derin anlam içeriği yadsınamayacak bir gerçektir. Bu nedenle sanat yapıtlarına, sembollerin ahenk ve dansı denilse yeridir.

Sanat yapıtları dışında, diller de sembolik anlatımın en iyi gözlemlenebileceği alanlardan biridir. Zihnimizdeki düşünce ve kavramları, duyguları dile getirmek istediğimizde ilk başvurduğumuz kaynak, sembollerin en dikkat çeken şekillerinden biri olan alfabe ve bunun seslendirilmesini ifade eden dil değil midir? Piktogramlarla (resim yazısı) başlayan yazının oluşum ve gelişiminde tamamen sembolik bir boyuta ulaşan harfler de söz konusu çabanın en somut görünümü olmuştur.

İDEOLOJİ VE SEMBOLLER

İdeolojinin Yunanca *"idea" (düşünce)* ve *"logos" (bilim)* kelimelerinin birleşmesinden meydana geldiği, "siyasî veya toplumsal öğreti oluşturan, bir hükümetin, bir partinin, bir grubun davranışlarına yön veren politik, hukukî, bilimsel, felsefî, dinî, moral, estetik düşünceler bütünü" anlamında son birkaç yüzyılda kavramlaştığı bilinen bir husustur. *Doğru düşünmeye ulaşma bilimi* olarak düşünüldüğü dönemin ardından ideoloji, *siyasetle* ve özellikle de *iktidar ilişkileri* bağlamında anlamlandırılmıştı.

İdeolojinin henüz kavram hâline gelmediği tarihî toplumlarda, günümüz anlayışına benzer bir ideolojiden söz edilmese bile, bir unsur veya etken bir güç olarak varlığından rahatça bahsedilebilir. Bu bağlamda ide-

olojiye, "bir düşünce, bir zihniyet, iç ve dış dünyayı kendine özgü bir kavrayış ve anlayış biçimi" çerçevesinde yaklaşılmalıdır. İdeolojilerin ifade dünyasında sembollerin yaygın bir biçimde kullanıldığını rahatlıkla görmemiz mümkündür.

Her şeye rağmen ideoloji; ne olduğu veya olmadığı konusunda ortak ve belli bir tanım yapılmakta en çok zorlanılan kavramlardan biri olmuştur. Eagleton'ın belirttiği gibi, "Şimdiye kadar hiçkimse ideolojinin tek ve yeterli bir tanımını yapamamıştır."[1] Söz konusu çelişki veya sıkıntıyı, "ideoloji tanımlarının da bizzat farklı birer ideolojik yaklaşımın ürünü olduğu" şeklinde izah edenler de vardır. Bu konuda genel bir kanaat ve düşünce sahibi olabilmek için konu hakkındaki farklı yaklaşımlara temas etmenin ne derece lüzumlu olduğu ortadadır.

Kuşkusuz ideolojiler, iktidarı tanımlayıp hedefledikleri için doğal olarak muayyen ve müşahhas meşruiyet kaynaklarına ihtiyaç duyarlar; bu da ister istemez toplumların duygu, düşünce, kültür ve inanç dünyalarıyla yakından ilgilenme zaruretini doğurur. Bu yüzden "ideolojiyi daha geniş bir biçimde inanç sistemleri ile siyasal iktidarlar arasındaki her türlü kesişme noktası" olarak da tanımlayabiliriz."[2] Buradan hareketle her ideoloji ve her iktidar, toplumların inançları ve zihinlerindeki dünyayı algılayış tarzlarına kadar inen derin köklere ve bu felsefeyi somutlaştıran muhtelif sembollere sahiptir. İktidarlar, temel dayanaklarını derin toplumsal değerlerden (ki bu bir anlamda ideolojidir) aldığı için, sözünü ettiğimiz değerler ideolojisinin iktidarı olarak şekillenmektedir. En ilkel insan topluluklarında dahi var olan iktidar, söz konusu halkların oluşum ve kültürel miraslarında yer tutan "meşruiyet kaynağı olma" vasfını taşıyan toplumsal değerlere dayanır ve sembolleştirir.

"İdeoloji bir tür kolektif, simgesel, kendini ifade etme biçiminden öte, toplumsal grupların meşrulaştırılması ve desteklenmesi anlamına gelebilir. Bu bir siyasî yaşam biçimine karşı çıkmakla veya onu ayakta tutmaya çalışmakla ilişkilidir"[3] denilmiştir. Gerçekte bu dikkat çekici bir saptamadır. Kuşkusuz her toplum, belirli değer ve kurumlarını muhafaza etme, bazı yeniliklere direnme davranışı sergilemektedir. Bu durum, üzerinde tartıştığımız ve "köklü toplumsal değerler" olarak tanımladığımız ideolojilerden ve onların sembolik dünyasından kaynaklanmaktadır.

Serdetmek istediğimiz kavramsal çerçeve, "ideoloji toplumsal açıdan önemli bir grubun veya sınıfın içinde bulunduğu durumu ve hayat dene-

---

[1] İdeoloji konusunda yapılan tartışmalar ve çeşitli tanımlar için bkz. *Siyaset*, (ed. Mümtaz'er Türköne), Lotus Yayınları., İstanbul 2003, 106-119.

[2] T. Eagleton, *Ideoloji*,(çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996. s. 25.

[3] *a.g.e.*, s. 56.

yimlerini simgeleyen (doğru veya yanlış) inanç ve fikirlere karşılık gelir. Burada ideoloji bir "dünya görüşü" kavramına oldukça yakındır"[4] şeklindeki yaklaşımca da desteklemektedir. Görüldüğü üzere ideoloji, bir toplumun sahip olduğu, köklü toplumsal değerler, örf ve gelenekleri oluşturan zihniyet demektir. Toplumların tarihsel deneyim ve birikimleri, bunların en veciz ve çarpıcı ifadesi olan –yanlış veya doğru– inanç, fikirler ve bunların somut anlatımı olan ortak sembol ve simgeler biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda ideoloji, her şeyden öte, belirgin bir "dünya görüşü ve kavrayışı" ve onun simgelerini vurgulamaktadır.

Tarihin karanlık devirlerinden bu güne taşınan tarihî miras üzerinde yapılanan ve şekillenen köklü toplumsal değerler, *kültür* kavramının da *öz*'ünü teşkil eder. Bu çıkarımımız; ideolojiye "toplumsal yaşamdaki fikir, inanç ve değerleri üreten genel maddî süreç de denebilir; fakat böyle bir tanım hem siyasî, hem de epistemolojik olarak yansız ve terimin geniş anlamında alındığında *kültür*'e yakındır"[5] şeklindeki yaklaşımla da paralellik göstermektedir. İdeoloji, "yaşamdaki fikir, inanç ve değerleri üreten genel maddî süreç" olduğu gibi *kültür*'ü de üretir. Bununla birlikte, yalnızca "*kültür*'e yakın ve ilişkin" olarak tanımlanamaz. Ancak "kültür, ideolojinin hayata yansımalarıdır" denilse yeridir.

"İdeolojinin kendi içinde bir mantığı vardır; fakat bu mantık formel mantık değil duyguların veya şekillenmemiş arayışların mantığıdır."[6] İdeoloji olarak tanımlanan çağdaş düşünceler, toplumlar üstü bir mahiyete sahip olsalardı, tüm toplumlarda aynı karakterleri taşımaları, benzer gelişmeleri ve sonuçları göstermeleri gerekirdi. Oysa durum tam tersidir. Araştırmalar, her ulus veya milletin kendine özgü, kültürel altyapılarından kaynaklanan mantık, duygu, düşünce ve yaklaşımlar sergilediklerini göstermektedir. Daha açık ifadeyle, her toplum aynı olaya benzeri tepkiyi vermemekte, daha farklı algılamakta ve değerlendirmektedir.

İdeolojiyi yalnızca iktidar ve siyasal hayatla kısıtlı olarak algılayanların yanılgısını Mannheim, "İdeoloji bizi yalnız siyasal hayatımızda etkilemiyor, ideolojinin toplumsal kaynağından çıkan bir diğer özelliği, toplumu anlamaya yarayan tüm kavramların yanlılığıdır ve toplumsal eylemlerimize yön veren bir şekilde çalışmasıdır"[7] şeklinde ifade ediyor. Esasen buradaki subjektivite her toplumun kendi sınırlı dünyası çerçevesinde düşünmesinden kaynaklanmaktadır yani zannedildiği gibi manipüle edici söylemlerden ve propagandalardan değildir. Hele hele modern ideoloji-

[4] *a.g.e.*, s. 55.
[5] *a.g.e.*, s. 55.
[6] Şerif Mardin, *İdeoloji*. Turhan Kitabevi, Ankara 1982, s. 16.
[7] *a.g.e.*, s. 70.

lerin program dediği ilkelerden kaynaklanması zor gözükmektedir. Aynı sembollerin farklı toplumlarda değişik bir anlamda anlaşılması ve yorumlanmasının esas nedeni de bu olsa gerektir.

DİL VE İDEOLOJİ

İdeoloji ve söylem ilişkisine gelince bu konu dille ilgilidir. Malumdur ki, her dil uzun bir toplumsal oluşum ve köklü bir tarihî süreçten geçerek günümüze ulaşmıştır. Kültürlerin özü ve nüvesi olarak ele alınan sosyal değerler biçiminde tanımladığımız ideoloji, hem kültürü hem de dili oluşturan güçtür. O hâlde belirgin toplumsal dinamik ve değerlerin sonucu olan zihniyet telakkisinin imkân sağlamadığı yeni bir dil, kültür ve toplum oluşturmak kolay gözükmemektedir.

Örneğin; Osmanlı toplumunda dilin bir parçası olarak kullanılan Arapça ve Farsça kelimeler, bazen esas anlamlarının yanında veya ötesinde, halkın anlayış ve düşüncesine göre, yeni bir anlam yüklenilerek kullanılmıştır. Onları söz konusu dillerden bir şeyler almakla Arap veya Farslılaştırmayan esas, kendilerine özgü kültür ve zihniyettir. Bu durum, zaman içinde kendi dilini yani Osmanlı Türkçesi dediğimiz dili ortaya çıkarmıştır. Söz konusu dil, sanıldığının aksine bir kaç dilden oluşan, derme çatma bir sentez değil, o günün mantık ve zihniyetine göre yeniden şekillendirilmiş mükemmel bir yazı dilidir. Burada unutulmaması gereken, İslâmiyet'in kabulünden önceki Türk kültür ve inancı içerisinde yer alan, ancak yeni dinle çatışmayan unsurlar; (diğer bir ifade ile "örf") sonraki dönemin zihniyet veya ideolojik kimliğini de belirleyen etken unsurlar arasında yer almış, İslâm'ın değerleriyle eski kültürel değerler temelde dikkat çekici bir uzlaşı ve ahenk göstermiş, zamanla "Müslüman olmak", "Türk olmak" gibi değerlendirilmiş ve anlaşılmıştır. İslâm'dan başka dinleri kabul eden Türk veya Orta Asya toplumlarının benliklerini koruyamayıp asimile olmaları da bu gerçeğin bir başka ifadesidir. Dolayısıyla günübirlik düşüncelerle türetilen, tarihî köklerinden kopuk sembol veya simgelerin zorla bile olsa, toplum tarafından benimsenmesi güçtür. Bireylerin veya grupların asimilasyonu başka, milletlerin bünyesel değişikliğe uyum göstermeleri başkadır.

Modern ideolojiler olarak da adlandırılan çağdaş düşünce akımları, sözünü ettiğimiz ideolojinin çağımıza bakan yansımalarıdır. Bunlar kültürlerin temelinde yer alan ideolojiye, onun epistemolojik mantığına veya mentalitesine uyumlu olduğu oranda o kültürde ve toplumda yer edinirler.

İdeolojilerin en somut dili olan semboller konusuna gelince; Semboller, kuşkusuz insanoğlunun doğumundan ölümüne tüm yaşamını kuşatan etmenlerdir. Jerome S. Bruner ve Jean Piaget gibi psikologlara göre ço-

cuk, gelişiminin belirli bir aşamasında 'simgeleşme' adını verebileceğimiz yeni bir öğrenim ve kavrayış düzeyine girmektedir. Bu düzeyin özelliği çocuğun etrafındaki dürtülerin *"resim"* hâlinde beyninde yapılandırılmasıdır[8] Anlaşılan o ki, bireylerin anlayış, kavrayış ve idrak yeteneğinin gelişimi, sembol ve sembolizmle birlikte oluşmaktadır.

Semboller, hareket noktası olarak, bir dini, bir düşünceyi, bir mefkûreyi ve özellikle de bir kültürü esas almaktadır. Biliyoruz ki, "sembol bir düşüncenin ürünüdür; birçok yoğunluğa sahip bir fenomen olup, kendisini çok değişik olarak, dilsel, figürsel , dinsel törenler ve nezaket biçimleri şeklinde gösterebilir." Ayrıca, toplumsal hayatımızın kuralları sembolik bir yolla kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır ve bu "sembolik sistemler, inançları ve değerleri yansıtır veya pekiştirir. İnsan iletişiminin temelinde semboller vardır; fert, geleneksel jestler ve anlamlı semboller vasıtasıyla, toplum içindeki hayat tarzını öğrenir."[9]

"Neden bu derece yoğun bir biçimde sembol ve sembolizmle iç içe yaşıyoruz?" diye sorulabilir ve bu buna "insanların içinde yaşadıkları toplumu karmakarışık, anlaşılması zor bulmaları ve olguları basite indirgemek zorunluluğu duymaları, bir simge dizisi aracılığıyla aşılıyor"[10] şeklinde cevap verilebilir. Sembollerin yüklendiği anlamı da "semboller, objelerin kavramsallaştırılmasının araçlarıdır ve önemli sosyal değerler ve inançlar sembollerle ifade edilebilir ve dikkatleri üzerlerine çekerek sosyal kurumları destekleyebilirler"[11] yaklaşımıyla izah etmek pekâlâ mümkündür.

Semboller aynı zamanda duygular, toplumsal normlar ve değerlerle ilgilidir. "Semboller duygu ve değerleri açıklar ve onları harekete geçirir. Her sosyal sistem ortak bir sembolik sistem oluşturarak fert ilişkilerinin, düşünce, davranış ve sosyal normların belirginleşmesini sağlar... Semboller toplum içinde ve toplumlar arasında bütünleştirici olabileceği gibi çatışmalara da kaynaklık edebilir."[12] Bir topluluğun birleşme, kaynaşma ve milletleşme sürecinde "David Apter tarafından 'siyasal din' olarak adlandırılan semboller, ulusal özdeşleşmenin ve bu özdeşleşme sürecini hızlandırılmasında önemlidir" şeklinde değerlendirilmektedir.[13] E. Durkheim ise sembollerin önemini: "Sembollerden yoksun olan sosyal duyarlılık ve birlik, tehlike ve güvensizlik hâlindedir. Sosyal grupların varlığı

---

[8] *a.g.e.*, s. 92.
[9] Mimar Türkkahraman, *Siyasal Sosyalleşme ve Siyasal Sembolizm*, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2000, s. 74.
[10] Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 96.
[11] M.Türkkahraman, s. 74.
[12] *a.g.e.*, 75.
[13] *a.g.e.*, s. 76.

üyeleri tarafından ortak olarak paylaşılan belirli değerlere bağlıdır. Bu değerler ise, sosyal duyarlılığın ve birlikteliğin objeleridir. Bir toplumun kendi varlığının farkında olması için amblemler önemlidir"[14] cümleleriyle vurgulamıştır.

İlk çağlardan beri resmî belgelerde kullanılan "validation" (geçerlilik ve onaylama) alameti olan imza ve mühürleri anımsatan, oldukça renkli ve canlı bir boyut kazanmış olan günümüz marka ve tescil anlayışı ve bunun bir uzantısı olan reklamların ana unsuru da sembollerdir. Bilişim ve iletişimin temel unsurlarını oluşturan araçların dili de bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu bağlamda semboller, antik çağın hiyeroglif yazısını hatırlatan özel bir alfabe görevini yüklenmektedir.

Sembollerin siyasal önemi ve fonksiyonu, "Her yerde bazı gruplar temel organizasyon problemlerini çözmek için değerleri, normları, mitolojileri, ayin ve törenleri kendi kültürel ve ideolojik bakış açılarını doğrulayıcı ve onları haklı çıkarıcı bir şekilde kullanabilirler. Bu sembolik üniteler, birbirini bir ideoloji ve dünya görüşü çerçevesinde destekleyebilir, çünkü semboller meşrulaşma sürecinde ve siyasetin sembolik boyutunda önemlidir"[15] şeklinde de izah edilmiştir.

Ayrıca, semboller bazen birden fazla düşünce veya nesneyi sembolize edebilir. Bu hem dînî, hem siyasî hem de ideolojik bir anlamda olabilir. Taç sembolünün İngiltere'de siyasal iktidarla birlikte dînî iktidarı da simgelemesi bunun bir örneğidir. Sembollerin hangisinin dînî, hangisinin siyasî olduğu konusu da çok belirgin ve değişmez değildir. "Aynı nesne birden fazla sembolik fonksiyon ve anlam içerebilir. Sembollerin sosyal ve siyasal gücü onların bireyler için yaptıkları fonksiyon ve anlama bağlıdır. Siyasî sembollerin farklı gruplar, siyasî partiler, yerel topluluklar ve etnik gruplar için farklı olduğu ve farklı anlamlar içerdiği gerçeği ifade edilebilir."[16] Örneğin *Hilâl* motifi günümüzde siyasî ve kültürel açıdan İslâm dünyasını ve coğrafyasını temsil ederken Antik Mezopotamya toplumlarında *Ay Tanrısı* ve *Ay Tanrıçası*'nın sembolü olarak kullanılıyordu. Hilâl sembolü, farklı zaman ve toplumlarda birbirinden ayrı anlamlarda kullanılmıştır. İngiltere Kralı Arslan Yürekli Richard ayrı, Bizans daha farklı ve Osmanlılar ise ikisinden de değişik bir anlam, amaç ve formda kullanmışlardır. "Semboller grup veya topluluk hayatının ortak tasarımlarıdır ve siyasî sembolizmden sosyal ve siyasî kimlikleri belirleyen ve onayan sembolik yapı kastedilmektedir. Örneğin Millî marşlar,

[14] E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Oxford University Press, 2001, s. 176-178.
[15] M. Türkkahraman, s. 81.
[16] *a.g.e.*, s. 85.

bayraklar, kuruluş törenleri gibi unsurlar, siyasî sembolizm içine girer"[17] değerlendirmesi de aynı noktaya temas etmektedir.

Sembollerin kültürlerle ilişkisinin Etnobilim (Etnoloji)in konusu olduğuna dikkat çeken Şerif Mardin, "Bir kültürün incelenmesi bu kültürün yerlilerinin sınıflandırma ve kavramlaştırma sistemlerinin keşfedilmesiyle ilintilidir ve kültüre *a piori* (öncel) kavramlaştırma modelleri yakıştırılmamalıdır"[18] görüşünü ileri sürer. Bu cümleden hareketle, bir kültürün ele alınıp incelenmesinde yapılması gereken çalışmaların başında semboller gerçeğinin olduğunu anlıyoruz.

İSLÂM ÖNCESİ VE SONRASI SEMBOL ANLAYIŞI

Öncelikle devletlerin resmî ve ideolojik felsefesinin çarpıcı bir biçimde görüldüğü yerlerin başında, dîvan teşkilatları ve kullanılan yazışma stilleri gelir. İslâm devletleri yazışma geleneği veya diplomatikası çerçevesinde, belgelerde kullanılan tevki, tuğra, pençe, mühür ve imzalar, sembollerin devlet bürokrasisinde yaygın kullanımının örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Alâmet veya nişan adı da verilen bu sembol veya simgelerin kullanımının İslâm öncesi çağlara kadar uzandığını aşağıda ayrıntılı olarak ele alacağız..

İslâm devletlerinde ilk yıllarda hükümdarların bizzat yazdığı bu semboller sonraları "sâhibü'l-alâme" adı verilen özel kâtipler tarafından çizilir olmuştur. İbn Haldun'un (ö. m. 1406) Tunus'ta bu görevde bulunan önemli şahsiyetlerden biri olduğunu biliyoruz. Türkçe asıllı bir kelime olan "tuğra", zamanla Osmanlı sultanlarının en bariz sembolleri hâline gelmiştir. İmparatorluğun özellikle son döneminde oluşturulan ve yaygın olarak kullanılan Osmanlı armasının da tuğra başta olmak üzere, çeşitli simgelerin grift bir kompozisyonu olduğunu görüyoruz. *Tuğ, sancak, bayrak, alem, tamga*_vb. işaret veya alâmetler de aynı bağlamda ele alınabilir.

TÜRK TOPLUMLARI VE SEMBOLLER

Günümüz Türk toplumu için en önemli sembollerin başında şüphesiz bayrak gelir. Türk dil ve kültürünün en önemli temel kaynaklarından biri olan *Divan-ı Lügati't-Türk*'te (I, 387) *bayrak* kelimesinin *"batrak"* şeklinde yazıldığını fakat aynı eserde bu kelimeyi Oğuzların *"bayrak"* şeklinde telaffuz ettiklerinin belirtildiğini görüyoruz. Ayrıca bayrağın, "savaşlarda kullanılan ve ucuna bir ipek parçası takılan mızrak" olarak tanımlandığını ve ferdî mücadelelerde ün kazanmış kahramanlara (alp,

[17] *a.g.e.*, s. 86.
[18] Ş. Mardin, s. 95-96.

bahadır) verilen bir alâmet olduğunu anlamaktayız.[19] "Sancak eski Türkler'de bayrak, mızrak ve süngü gibi batırılacak saplanacak bir silahın adı olup savaşlarda bunun ucuna onu kullanan kahramanın veya mensup olduğu boy'un alâmeti konulurdu. Çeşitli boylar ve boy beylerinin özel alâmetlere, tamgalara ve bu boylar birliğinin başında bulunan hakanların da kendilerini temsil eden tuğlara sahip olduğunu bilmekteyiz."[20]

Genellikle bayrakla birlikte, cami, çadır vb. yapıların tepesinde kullanılan "alem"in tarihi de erken devirlere kadar uzanmaktadır. Alem, "daha çok savaşlar ve kalabalıkta icra edilen dinî törenler sırasında kişilerin kendi lider ve topluluklarını tanıyabilmeleri amacıyla kolay görülebilecek biçimde, mızrak gibi uzun bir gönderin ucuna takılarak birliklerin önünde taşınan alamettir. *Alem*'in, kalabalık ve kargaşalık anında liderin bulunduğu yere işaret etmesinin yanında yerine getirdiği diğer önemli bir görev ise o topluluğu birlik ve beraberlik içinde tutmasıdır."[21] Taşıdığı bu sözlük anlamından dolayı "sembol, standart, bayrak, sancak, lider, imam; sınır, sınr taşı; uzun dağ" anlamlarında kullanılmıştır.

Bir diğer önemli sembol olan *damga* ise Eski Türkler'de *"tamga, tamka* ve *damga"* gibi farklı şekillerde yazılmış ve "elle yapılan motif" anlamında kullanılmıştı. Yine, "şahıs imzası ve mührü olmasının yanı sıra bugün olduğu gibi (damga resmi, damga pulu) vergi" işlevinde de kullanılmıştı. Damgalar genellikle "şahsî mal olduklarını göstermek üzere at ve sığırların sağrılarına, davar cinsi hayvanların kulaklarına vurulduğu gibi, devlet ve özel şahısların alâmeti de olmuştur. Bununla birlikte *damga*, "Çağatay, Cuci ve İlhanlı uluslarında sınırlarda ve gümrüklerde vergisi alınan mallar üzerine vurulduğu için "gümrük vergisi" mânâsında kullanılmıştır."[22] Büyük ihtimalle damgalar, Mezopotamya uygarlıklarında yoğun bir biçimde rastladığımız mühür (seal) kullanımı ve geleneğinin Orta Asya'ya taşınmış ve bugüne kadar yaşatılmış formu olmalıdır.

BİR SEMBOL OLARAK HİLÂL

Hilâl, "yüksek sesle haykırmak; ortaya çıkmak, parlamak; sevinmek" anlamlarına gelen Arapça "hell" kökünden türemiş, "ay"ın kavuşum öncesi ve sonrasında uçları sivri bir yay gibi görülen şeklinin adıdır. Sözlük anlamına bağlı olarak özellikle kavuşum durumundan sonra ayı ilk defa görenlerin onu haber vermek için sevinçle haykırmaları sebebiyle ayın ilk görülen şekline hilâl denildiği kaydedilmektedir. Ayrıca Hilâl yenilik,

[19] Orhan F. Köprülü, *Bayrak*, *DİA*, (İstanbul 1992), V, s. 247- 254.
[20] *a.g.e.*, 247.
[21] Sargon Erdem, *Alem*, *DİA*, (İstanbul 1989), II, s. 352-357.
[22] Yusuf Halaçoğlu, *Damga*, *DİA*, (İstanbul 1993), VIII, s. 454-455.

doğum ve taze hayat simgesi kabul edilir."[23] Araştırmalar göstermektedir ki, hilâl ve yıldız motifinin menşei konusundaki tezler, esas olarak üç farklı yaklaşım altında özetlenebilir: Birinci yaklaşım, hilâl ve yıldız sembolünün Antik Mezopotamya kökenli olduğudur. İkincisi; Bu sembollerin Bizans kökenli olup Türklere bu yolla geçtiği, üçüncüsü ise; sembolün Orta Asya kökenli olduğu ve Anadolu'ya Türklerce taşındığı şeklindedir.

Hilâl sembolünün Mezopotamya kökenli olduğu tezi, bölgede yapılan arkeolojik kazılardan elde edilen bulgu ve buluntularla her geçen gün kuvvet kazanmakta, en eski hilâl örneklerine bu bölgede rastlanmaktadır.[24] Örneğin, Sümerler'in Samiler'de *Sin*'e karşılık gelen ay tanrıları (Ninana) *Nanna*'nın sembolü hilâldi. Bu gerçeği prehistorik dönemlere kadar inen mühür ve mühür baskı örneklerinde açıkça görebiliyoruz.[25] Mezopotamya toplumlarınca kullanılan ve "kudurru"[26] adı verilen sınır taşlarının üzerindeki hilâl vb. işaretler de söz konusu uygarlıklardan günümüze ulaşan en eski semboller arasındadır.[27]

Ortadoğu'da değişik adlarla, Mısır, Roma ve Yunan medeniyetlerinde de görülen gök cisimlerine tapınma (astrolatry) geleneğinde hem ay tanrısı hem de tanrıçası hilâl şeklinde sembolize edilmekteydi. Örneğin, Mısır'da *Thot* ay tanrısı; *İsis* ay tanrıçası idi ve başlarında hilâlle kuşatılmış *kurs* bulunan bir başlıkla tasvir edilirlerdi. Yine Antik İran'da da hilâl sembolünün önemli bir yeri vardı.[28] Düalist Zerdüşt inancına göre, tanrı Hürmüz'ün iki gözünden biri ay, diğeri güneştir. Ayrıca I ve II. Darius gibi bazı Achamenid hükümdarları ve hânedanlarına ait tasvirlerde tacın üzerinde bir hilâl yer almaktadır. Sâsânî paralarının çoğunda da hilâl bulunmaktadır ve bazı paralarda ise, hilâlin yanında yıldız veya yıldızların

---

[23] İrfan Yücel, *Hilâl*, *DİA*, İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1998, XVIII, s. 1-15.

[24] Elimize ulaşan ilk hilâl ve yıldız örnekleri için bkz. John L. Hayes, *A Manual of Sumerian Grammar and Texts*, Undena Publ., Malibu 1990, s. 43, 255; Samuel Noah Krammer, *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*. University of Chicago Press, Chicago 1963.

[25] Geniş bilgi için bkz. J. Black & A. Green, "Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia", British Museum Press, London: 1992.

[26] Söz konusu taşların üzerinde yer alan ve dikildiği arazinin sahibini, yetkilerini ve ayrıcalıklarını belirten yazı formu ve bunun Osmanlı beratları ile olan alakası konusunda geniş bilgi için bkz. Nejdet Gök, *Beylikler Döneminden İtibaren Osmanlı Diplomatikasında Berat Formu*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Ortaçağ Tarihi Doktora Tezi, İstanbul 1997. (Yayınlanmamış doktora tezi).

[27] Örnekler için bkz. Ursula Seidl, *Die Babylonischen Kudurru-Reliefs*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989; H.W.F.Saggs, *Babylonians*.British Museum Press, London 1995.

[28] İslâm öncesi Eski İranlılar'ın ordularını düz veya ters, açık veya kapalı, ortadaki hilâlin sağ ve solunda kanada benzer iki ayrı hilâlle birlikte (üç hilâl şeklinde) savaş düzenine soktukları bilinmektedir. Bkz. Corci Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi I*, (çev. Nejdet Gök), İletişim Yayınları, İstanbul 2004., s. 256.

olduğunu görüyoruz. Bu paralardaki örnekler, bugün kullandığımız ay-yıldız sembolüne çok benzemektedir.[29]

İslâmiyet öncesi Araplar arasında da ay ve güneş gibi gök cisimlerine tapanlar (Sâbiîler) bulunmaktaydı. Aynı şekilde, güneş ve ayın düzenli hareketleri, zaman ölçüsü ve göstergesi olarak uygarlığın başlangıcından beri biliniyordu. Antik Mısır'da güneşin hareketlerine göre hazırlanan takvim kullanılmakla birlikte, Antik Mezopotamya'da ay takvimi esas alınıyordu. "Bölgesel Mezopotamya Ay takvimi Araplar tarafından uzun bir süre kullanılmış, Müslümanların kullandığı takvim de Mezopotamya kökenli ay takvimi olmuştur. Ay ile ilgili olarak maddî kültür yönünden de Antik Mezopotamya'da zengin bir kült teşekkül etmiştir ve bunlardan en önemlisi hilâl sembolüdür."[30] Yapılan çalışmalar ve bu konuda yazılan eserler, hilâl kültünün, Doğu toplumlarında kadim tarihlerden beri mevcut bulunduğunu, Eski Mısır dışında, Fenikeliler ve Asurlular kültüründe yerleşmiş bir inanç olduğunu göstermektedir. Ancak söz konusu eserlerin bir kısmında hilâlin yıldız sembolüyle birlikte kullanılışı konusunda yanlış isimlendirmeler vardır. Bazı kavramlar ve nesneler birbiriyle karıştırılmıştır. Örneğin, Ay tanrıçasının adının, *Sin* veya *Nanna* olması gerekirken *İştar* (Astarta, Zühre vb.) zannedilmiş ve hilâlin güneşi sembolize ettiği hatasına düşülmüştür. Ancak Antik Mezopotamya toplumlarında hilâlle birlikte sembolize edilen yıldızın sekiz köşeli oluşu ve bunun *İştar*'ı temsil ettiği hususu doğrudur. Halil Halid, makalesinde, Berlin müzesindeki Asur Kralı *Asarheddon*'un zafer anıtında yıldız sembolleri ve hilâlin, Fenikeliler'in yılanlı âsâsı üzerindeyse yalnızca hilâl motifinin bulunduğunu ifade ettikten sonra, Kıbrıs adasında ortaya çıkarılan Fenikeliler'e ait bir âbide üzerinde hilâl sembolünün varlığının buna örnek olduğunu belirtmiştir.[31]

Miralay Ali Bey, TOEM'de yayımlanan makalesinde; Hilâl motifinin Antik Nineveh (Ninova) ve Babil'in Sâbiî halkı tarafından kutsal kabul edildiğini, bunun nedeninin Ay'a tapınma inancı olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca Asurlular'ın en büyük tanrılarından *Mulde* (Zühre, Venüs), tapınmaları ve sekiz köşeli yıldızı kutsal sembol olarak kabullerinin M.Ö. 2182 yılında kadar gittiği tespitini yapmıştır. Bu sembolün diğer bölgelere yayılışıysa şu şekilde açıklanmaktadır: "Fenikeliler'in *Astarta*, Asurlular'ın *Mulde* inanışı, 18. Sülale sırasında Eski Mısır'a daha sonra Eski Yunan'a *(Aphrodite: Afrodit)* ve son olarak Romalılar'a *Venüs* ola-

---

[29] Michael Broome, *A Handbook of Islamic Coins*,Seaby, London 1985., 4-8.
[30] Muammer Dizer, "*Ay-Astronomi*", *DİA*, İstanbul 1991, IV, s. 185.
[31] Halil Halid, *Türk Hilâlinin Aslı, II (Yakup Artin Paşa'dan tercüme)*, *DİFM*, I/3 (1926), s. 36-51.

rak geçmiştir."[32] Eski İran paraları üzerinde *zühre* ile *Kamerin*'in birlikte bulunduğu ve M.Ö. 37-M.S. 4 yıllarında İran'da hüküm süren *Arsasid Kralına* ait dirhemlerin bunun güzel bir örneği olduğu, aynı zamanda hilâl kültünün Doğu'dan Eski Yunan'a geçtiği ve hilâlin *Diana*'nın sembolü olduğu da belirtilmiştir. İskenderiye müzesinde Ptolemyler ve Romalılar devrine ait sikkeler ve tuğlalar üzerinde güneş ve kamerle birlikte yıldızların görüldüğü de bir örnek olarak ileri sürülmüştür.[33]

Dikkat edilmesi gereken husus, "ay"ın tarih boyunca birçok toplum tarafından kutsal bir varlık veya "bir tanrı" olarak tasavvur edildiği, ayla ilgili bir çok mit oluşturulduğu gerçeğini unutmamaktır. Türk mitolojisinde de bunun birçok örneğine rastlayabiliyoruz. "Kırk günlükken konuşmuş, yakışıklı ve çok kuvvetli efsanevî bir kahraman olan Oğuz Han'ın ışıkla gelen *'altun kazılık kız'*la evliliğinden Gün, Ay ve Yıldız doğmuştur. Bu mitin Sümer kozmogonisiyle büyük bir benzerlik gösterdiği açıktır."[34]

Hilâlin kökeninin Orta Asya olduğu, yani hilâlin İslâmiyet'ten önce de Türkler tarafından bilindiği tezine gelince; bu konuda ciddi araştırmalar yapmış olan Emel Esin'in yorumlarında Mezopotamya faktörüne temas edilmekle birlikte, bunun yeterince değerlendirilmediği, bağlantıların kurulamadığı dikkat çekmektedir. Buna göre, Türkler'in milattan en az bin yıl önceki atalarınca bile ay-yıldız motifi, hükümdarın ve parlaklığın simgesi sayılıyordu. Bu konuda görüşlerini, "Bugünkü Ay-yıldızımıza benzeyen ve gökte gün ve ayın birleşmesini temsil eden bir motif M.Ö. I. bin yılda proto-Türk olarak bilinen Choular'ın (M.Ö. 1028-281) baş bayrağında görülüyordu. Hilâl, Göksel tanrıların alâmeti olmaktan başka, devlet başlarının ve önemli şahısların sembolüydü" şeklinde ifade ettikten ve Türkler arasında "Ay"ın "kut" remzi olduğunu belirttikten sonra, "Orta Asya ve çevresi, Yakındoğu ile kültürel temastan uzak değildi"[35] diyerek, bir anlamda hilâlin Mezopotamya kökenli olduğu kabul edilmekle birlikte Orta Asya menşe'li olma meselesi delillendirilememektedir. Astral piktogramların (göksel sembollerin) proto-Türk sayılan Choular'ın devrinde Çin kültürüne girdiği; fakat bu geniş kozmolojiyi Choular'ın nereden aldığının bilinmediğine işaret edildikten sonra Yakındoğu'yla ilgilerinin olduğu tespitine yer veriliyor.[36] Bunun, Orta Asya ile

[32] Miralay Ali Bey, *Sancağımız ve Ay Yıldız Nakşı*, *TOEM*, VIII/47 (1333), s. 257-265.
[33] H. Halid, II, s. 36-51.
[34] N. Bozkurt, *Hilal-Sembol Olarak*, *DİA*, XVIII, s. 13.
[35] Emel Esin, "Kün-Ay (Ay-Yıldız Motifinin Proto-Türk Devirden Hakanlılar'a Kadar İkonografisi)". *VII. TTK Bildiriler (1972)*, I, s. 313-315.
[36] a.g.e., s. 316.

Mezopotamya, özellikle Sümerler arasındaki bir ilişkinin delillerinden yalnızca birisi olduğunu biliyoruz.

Bununla birlikte, Türkler'in ilk yurdu sanılan Kuzey Asya'da Tunç devrinden beri gelişmiş bir *astral ikonografiye* rastlanıyor oluşu ve astral motiflerin yalnız piktogram hâline değil *tamga* ve Türk devrinde *phonogram* şekline kadar geliştiği ifade edilerek, Türk kültüründe önemli bir yeri olan damgaların oluşumu izah edilmeye çalışılmıştır. Ancak unutulmaması gereken nokta; hayatın her alanında yer alan sembolizmin yalnızca astral motiflerle açıklanamayacak kadar geniş olduğudur. Esin'e göre, "Kuşan (Eftalit veya Ak Hunlar, açıklama bize ait) Astral motiflerinde genellikle hilâlin uçları tepeye doğru diktir ve güneş dairesi noktasızdır, bu özelliğin Yakındoğu tesiri olduğu düşünülmektedir... Chou, Hun ve Tabgaç geleneği üzerine gök ibadeti çerçevesinde güneş ve ay kültü vardır."[37] Bununla birlikte Türk Ay yıldızı Göbl'ün kanaatine göre;[38] ilk olarak Kuşhan sikkelerinde hilâl ve beş zaviyeli yıldız şeklinde görülmektedir. Ancak bunun ay yıldız sembollerinin tek kaynağı olarak kabul edilmesinin yanlış olacağı açıktır. Göktürk boylarından bazılarının damgalarının hilâl şeklinde olduğu, Uygur tuğları ile Karahanlı bayrağının hilâl alemlerine sahip bulunduğu kanıtlarla sabittir. Ayrıca Karahanlılar hilâli sikkelerinde de kullanmışlardır.

Bazı Türk sikkelerinde hükümdarlık alâmeti olarak hilâlin kullanıldığını belirten E. Esin, örnek olarak, Güney Türkistan ve Toharistan Türk yabguları paralarında, beylerin alınlarının üzerinde hilâl sembolü olduğunu belirttikten sonra, bu şeklin Kaşgarlı Mahmud'un "tuş" dediği altın veya gümüş toka olabileceğini, Halaç beyleri ve Taşkent Türk tudunlarının da hilâli, hükümdarlık sembolü olarak kullandıklarına işaret etmiştir. Aynı şekilde Selçuklu, Gazneli ve Sâmânî idaresindeki Türk beyleri de aynı motifi kullanmışlardır. Esin, "Horasan Türkleri'nin İslâmiyet'i kabul edip İslâm illerine ilerlediği, Gazneli Mahmud'un, Selçuklular'ın Amu Derya'nın güneyinde devlet kuracağı günlerin yaklaştığı bu devrede, ay-yıldız remzi sikkelerde yer alıyordu ve belki de bu sebepten bize kadar geldi."[39] diyerek hilâlin günümüze ulaşma kanalına dikkat çekmiştir.

Zamanla çeşitli Türk devletlerinde hilâlle birlikte sayıları birden fazla olan hilâl ve yıldız kompozisyonlarına rastlıyoruz. Örneğin Kılıç Arslan'ın sikkelerinde bazen bir, bazen üç yıldız bulunurken, Buhara hanlarından Şemsu'd-devle, İlik Arslan, Tangadı Han, Arslan İlik Yusuf dör-

---

[37] a.g.e., s.323.

[38] R. Göbl, *Dokumente zur Geschichte der Iranischen Hunnen in Baktrien und Indien.* Weisbaden: 1967, s. 215.

[39] E. Esin, s. 352.

der hilâl kullanmışlardı. Artuklular'dan Nasreddin Artuk ise sikkelerinde değişik sayılarda hem yıldız hem de hilâl kullandı.[40] Yine Hilâl, tıpkı bizim bayrağımızın rengi gibi al olan Hakanlı bayraklarının aleminde de kullanılmıştı.[41]

İSLÂM SEMBOLÜ OLARAK HİLÂL

İslâm devletlerinde, beş ya da altı köşeli yıldızla birlikte hilâl; bir alem olarak, ilk defa Arap-Sâsânî sikkelerinin ön ve arka yüzlerinde karşımıza çıkmaktadır. Şam'da halife Abdülmelik (h. 75/m. 695) adına basıldığı tahmin edilen sikkeler bunun ilk örneklerindendir. Bunlar, İslâm öncesi döneme ait Sâsânî sikkelerinin, özellikle de II. Hüsrev, III. Yezdicerd ve IV. Hürmüz'ün sikkelerinin birer kopyasıdır. Sâsâniler'de hilâl ve yıldız birlikte kullanıldığı hâlde, Doğu Roma kökenli Arap sikkelerinin arka yüzlerinde yalnızca hilâl motifi yer almıştır. Söz konusu dönemde Kudüs'teki *Kubbetü's-Sahra*'nın mozaikleri gibi çeşitli mimarî eserlerde de kullanılan ay-yıldız motifi (h. 72/m. 691) daha geç dönemlerde, az bir değişiklikle, yedi köşeli yıldız ve hilâl biçiminde Trabzon'daki Ayasofya Kilisesi'nin duvarında yer alan taş işlemelerde de kullanılmıştır. (1238-66). Ancak bu kullanım Selçuklu etkisiyle ilişkilendirilmiştir.[42]

H. Halid Bey'in sözünü ettiğimiz makalesinde, hilâl'in İslâm sembolü olmasıyla ilgili olarak, bu sembolün orjininin kadim dönemlere kadar uzandığını, Ön Asya toplumlarında ay tanrısı ve tanrıçasının sembolü olduğunu ve kutsal bir anlam ifade ettiğini görüyoruz. Buna göre, Hicretin ilk yüzyılından itibaren Yakındoğu bölgesini fetheden Müslümanların, devraldıkları antik miras içine "hilâl kültürünü" de katmış olmaları gerekir. Hilâlin Hz. Muhammed ve ilk dönem Müslümanlarınca kullanılmadığı, Osmanlı kültürüne de kuruluştan bir müddet sonra yerleştiği, buradan da İslâm dünyasına intikal ettiği yine söz konusu makalede iddia edilmektedir.[43]

Fakat İbn Hacer el Askalâni'nin İbn Yusuf'tan naklettiği rivayete göre; Hz. Peygamber, kabile elçisi sıfatıyla Medine'ye gelen Sa'd b. Malik el-Ezdî'ye kavmine götürmesi için üzerinde hilâl bulunan siyah bir bayrak vermiştir (el-İsâbe, II, 32). Bu konuda diğer bir izah şöyledir: "Hilâlin İslâm'ın sembolü hâline gelmesinde Emeviler'in ay yıldız motifli

---

[40] Halil Halid, II. s. 36-51.

[41] E. Esin, s. 356.; "Türklerin Kozmos Görüşü ve Biçimsel Simgecilik Tarzları", *Varlık*, (Eylül 2004), s. 6-8. Aynı makalenin İngilizce yayını için bkz. "The Turkish Vision of the Cosmos and the Modes of Formal Symbolism", *Concept of Space: Ancient and Modern*, Abhinaw Publications, 1991, ss. 181-184.

[42] R. Ettinghausen, "Hilal-in Islamic Art", *EI*, v. III, ss. 381.

[43] H. Halid, "Türk Hilâlinin Aslı I (W. Ridgway'den tercüme)", *DİFM*, I/2 (1926), s. 158-182.

Sâsânî paralarını kullanmalarının da bir payı olsa gerektir. Emevîler döneminde Nişapur'da basılan paralar Muaviye, Haccac ve daha sonra Taberistan Valisi Ömer b. A'lâ tarafından kompozisyonları değiştirilmeden ay-yıldızlar arasına *besmele, kelime-i tevhid* veya bazı *âyetler* eklenerek yeniden darbedildi. X ve XI. yüzyıllara ait Karahanlı sikkelerindeyse bulunan hilâl motifi içine "lillah", "adl", "ilig" (hükümdar) gibi bazı ibareler yazılmıştı."[44]

Sargon Erdem, İbn Hacer el Askalânî 'nin rivayetine aykırı bir şekilde "Hilâl ilk defa Mısır'da X. yüzyılın ilk yarısında Fâtımîler tarafından bayrak motifi ve askerlerin boyunlarında hamâil olarak kullanılmaya başlanmış; İslâm'ın sembolü olarak benimsenmesiyse Haçlı seferleri sırasında genellik kazanmıştır" tespitini yapmıştır.[45] Hilâlin alem şeklinde ilk kullanılışıyla ilgili olarak da; "Hilâl biçimi gönder alemlerinin ilk defa Karahanlılar tarafından kullanıldığı sanılmaktadır. Karahanlı şehirlerinden Hoten'de içlerinde Arapça ibareler taşıyan, üzerleri yaldızlanmış tunçtan ma'mûl, arkalarında halkalar bulunan bazı hilâller ele geçmiş ve bunların sancak alemi oldukları ileri sürülmüştür."[46] demiştir.

"VII. Gregor, VI. Henry'e karşı Normandiyalı askerleri sevk etmişti aralarında bulunan Sicilyalı Müslümanlar yeşil sarık takıyor ve göğüsleri üzerinde altından bir hilâl taşıyorlardı (m. 1082)" Buna göre en azından XI. yüzyılda, haçlı seferlerinden önceki tarihlerde hilâl motifinin Mağrib bölgesinde İslâm askerlerinin sembolü olarak kullanıldığını anlıyoruz. Ayrıca bu dönemde Endülüs sikkelerinde hilâl motifi kullanılmıştır. Yine Halil Halid Bey'e göre; IX. yüzyıldan itibaren hilâl, Müslümanlar tarafından mutluluk, sevinç ve İslâm'ın istikbalinin müjdecisi bir sembol olarak yaygınlaşmıştır.

Hilâl motifinin Bizans kökenli olduğu, İslâm devletlerine Türkler kanalıyla geçtiği tezine gelince; Güvenilir kaynaklara göre, ay-yıldız sembolü veya yalnızca hilâlin, belli bir dönem Doğu Roma İmparatorluğu'nun ve imparatorlarının kişisel sembolü olarak kullanıldığı sabittir. Zühre ve hilâlin İskenderiye Hıristiyanları için saadet sembolü olduğu, Doğu Roma'nın bu sembolü Hz. Meryem'e adadığı, ay-yıldız motifinin Hz. Meryem'le birlikte Hz. İsa'yı sembolize ettiği, önceleri İskenderiye şehrinin daha sonra da İstanbul'un sembolü olduğu, Müslümanlara Doğu Roma kanalıyla geçtiği şeklindeki iddiaların gerçek olamayacağına bir delil olarak, daha önceki tarihlerde Emeviler'in ay-yıldız motifli Sâsânî paralarını kullanmaları gösterilmiştir. Yine H. Halid Bey, Ridgway'in,

[44] N. Bozkurt, s. 13-15.
[45] Sargon Erdem, "*Alem*", *DİA*, İstanbul 1989, II, s. 352-354.
[46] a.g.e., 354.

Yuhanna İncili 12. sûresinde, Hz. Meryem'in, Ay ve on iki yıldızlı taçla tasvir edildiğini[47] belirten âyeti delil olarak gösteren tezine cevaben, "Ancak, ay ve yıldızın sembol olarak Doğu Akdeniz'de Bizans İmparatorluğu'nun ortaya çıkışından çok önceki dönemlerde kullanıldığına dair deliller de vardır." diyerek karşı çıkmıştır.[48] İlginç bir benzerlik olarak; *Yusuf Sûresi*'nin 4. âyeti de yıldız, güneş ve ay motiflerine şöyle işaret ediyor: "Bir zaman Yusuf babasına, 'Babacığım! Demişti; Ben (rüyamda) on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; gördüm ki onlar bana secde ediyorlar!'"[49] Bu durumda söz konusu âyet Yuhanna İncili'nde yer alan âyeti hatırlatmaktadır. Ancak *Yusuf Sûresi*'nde on bir yıldızın yanında güneş ve ay ayrıca belirtilmiştir. Bununla birlikte, her ikisinde de toplam sayı on üçtür.

Hilâl sembolünün Bizans orijinli olduğunu iddia edenlere göre, hilâl motifinin ilk kullanımı ve Doğu Roma kültürüne intikaliyle ilgili rivayetler Büyük İskender'in babası II. Filip'in (Philipos) Byzantium (İstanbul) şehrini kuşattığı tarihe kadar götürülmektedir. Buna göre; Büyük İskender'in babası II. Filip, karanlık bir gecede, Byzantium'a ani bir gece baskını yapmak üzeredir. Tam o anda birden ay doğar ve etrafı aydınlatır. Bu durum, Byzantium halkının gece baskınından haberdar olmasına ve gerekli tedbirleri almasına fırsat verir. Bu yüzden baskın planı suya düşer ve başarısızlıkla sonuçlanır. Bu olay, kutsal bir uyarı ve yardımın işareti olarak algılanır ve hilâlin Byzantium'un sembolü olarak kabul edilmesiyle neticelenir (M.Ö. 340 civarı). Ayrıca, ay tanrıçası Diana'ya ithafen bir tapınak yapılır. Aradan asırlar geçer ve Roma İmparatoru Constantin, Constantinopolis'i (İstanbul) kurunca şehrin sembolü olan hilâle bir yıldız ilâve eder. Halil Halid'in aktardığı bilgiler Miralay Ali Bey tarafından da tekrarlanmıştır[50]

Hilâl, önceleri Byzantium, daha sonraki dönemde *Constantinopolis*'in sembolü hâline geldikten sonra, III. Haçlı seferi esnasında, 1191 yılı 6 Mayıs günü İngiltere Kralı Arslan yürekli Richard, Magosa'ya ulaşır. Kıbrıs'ta yaşayan Doğu Romalı *Commenos* ailesinden bir yönetici de gördüğü hilâl sembolünü çok beğenir ve 1194'te hilâlle birlikte yıldızı kendisine krallık sembolü ve arması olarak ilân ettirir. Bu nedenle İngiliz donanması da bir süre hilâl ve yıldızı flamalarında sembol olarak kullan-

[47] H. Halid, II, s. 36-51. Âyetin tam çevirisi şöyledir: Yuhanna'nın Vahyi 12,1'de şöyle geçmektedir: "Gökte olağanüstü bir belirti, güneşe sarınmış bir kadın göründü. Ay ayaklarının altındaydı ve başında on iki yıldızdan oluşmuş bir taç vardı."
[48] H. Halid, I, s. 158-182.
[49] *Kurân-ı Kerim*, 12/4.
[50] "Sancağımız ve Ay-Yıldız Nakşı-II", *TOEM*. VIII/47, s. 257-265.

mıştır. Kral Richard'dan sonra Dublin'de basılan Kral John sikkelerinin üzerinde de hilâl motifi varlığını sürdürmüştür (m. 1210).[51]

Selçuklular döneminde de birçok eski şekil ve nesneler sembolik anlamlarını devam ettirmiştir. Hilâlle beraber köşe sayısı beşten on ikiye kadar değişen yıldızlar, Venüs'ün bir sembolü olarak sikkelerde ve sanat eserlerinde yaygın olarak kullanılmıştır. *Şehnâme*'de ay-yıldız motifi, güneş ve ayın birlikteliğinin bir sembolü olarak gösterilmektedir. Bunun politik güçten ziyade manevî bir anlam taşıdığı da ilave edilmiştir.[52] W. Barthold, Selçuklular'ın fethinden sonra, XI. yüzyılda camiye çevrilen Ani Kilisesi'nin kubbesinin üzerindeki haçın yerine gümüş bir hilâlin alem olarak takıldığını nakletmiş ve bunun kültürel bir kimliğin sembolü olarak kullanıldığını belirtmiştir.[53]

Hicrî 677 senesinde II. Gıyaseddin Mesut Han'ın Osman Gazi'ye gönderdiği beylik sembolleri arasında *aksancak* adı verilen bir sancağın da bulunduğu, sonraki tarihte Köse Mihal'e bu sancağın benzerinin beylik sembol ve nişanı olarak verildiği belirtilmektedir. Abbasiler'in siyah, Selçuklular'ın ise Cengizler'i (Moğol, İlhanlı) takliden beyaz sancak kullandıklarından, Türkler'in kızıl (al) rengi sancak rengi olarak dikkat çekiciliği ve fark edilirliğinden dolayı seçtiklerinden bahsedilmiştir.[54] Osman Gazi *Aksancağı* almadan önce, Al (kızıl) rengi harp sancağı olarak kabul etmiştir. Alaşehir kumaşından imâl edilmiş kırmızı renkli sancakların varlığı bunun delili olarak gösterilmiştir. Kırmızı rengin çok kullanılmasının, adetâ milli renk olmasının esas nedeni de sancağın bu renkte olmasına bağlanmıştır.

Osman Bey'in Anadolu Selçuklu Sultanı II. Alaeddin Keykubad'dan (1296-1300) aldığı beylik sembolleri arasında ortasında, beyaz hilâl olan, kırmızı renkli sancağın da bulunduğu iddiasına[55] Miralay Ali Bey, Ahmed Mithad Efendi'nin *Mufassal*'ını (c.I, 200) kaynak göstererek, –renk belirtmeksizin– yalnızca Sultan Alaeddin'in gönderdiği sancağın üzerinde hilâl nişanı bulunduğuna dikkat çekmiştir.[56] *Solakzade Tarihi*'ne göre; Sancak rengi ve tanzimi, I. Murad zamanında Beylerbeyi Timurtaş Paşa tarafından tespit edildiği, Sultan Orhan Bursa'yı ele geçirdikten

[51] H. Halid, I, s. 158-182.
[52] Tamara Talbot Rice, *The Seljuks in Asia Minor*, Thames and Hudson, London 1961, ss. 168-170.
[53] R. Ettinghausen, a.g.e., s. 383.
[54] M. Ali Bey, I, s. 193-208.
[55] Halil Halid, II, s. 36-51.
[56] Miralay Ali Bey, I, s. 193-208.

sonra kurdurduğu ilk askerî teşkilata kırmızı üzerine yeşil levha içinde üç hilâl nakşı bulunan bir sancak verdiği kaydedilmiştir.[57]

Osmanlı bayrak ve sancaklarında hilâl motifinin yer alması keyfiyeti, genellikle Osmanlı kroniklerinde ünlü rüya olayına bağlanmıştır. Buna göre; Osman Gazi, Şeyh Edebali'nin dergâhında misafirken, şeyhin göğsünden çıkan bir ayın yükselerek kendi koynuna girdiğini, göbeğinden bir ağaç çıktığını, dallanıp budaklanarak her yeri kapladığını görmüştür. Şeyh bu rüyayı, Osman Gazi'nin kendi kızıyla evleneceğine, bu soya saltanat verileceğine, Osmanlı hânedanının dünyaya hâkim olacağına yorar. İlk askerî birliklerin, kırmızı zemin üzerinde yeşil bir çerçeve içinde sırmalı iki hilâlli sancağın kullanılmasını da bu rüyayla ilişkilendirmiştir[58]

Hilâl motifinin sade bir biçimde, Osmanlı sikkelerinde II. Murad zamanından itibaren yer aldığını, beş köşeli yıldızla birlikte kompozisyon hâlinde kullanılmasının ise XIX. yüzyıl gibi geç bir devrede oluştuğu, XV yüzyıldan itibaren (yıldızsız olarak) hilâlin Avrupa'da Osmanlı padişahlarının arması olarak tanındığı ve ilk defa yıldızla beraber (h. 1203-1222/m. 1789-1807) yıllarında III. Selim tarafından kullanıldığı, 1830'a kadar yıldızın tıpkı *İştar, Zühre, Doğu Roma yıldızı* gibi sekiz köşeli olduğu, 1850'den itibaren altı köşeli *(Mühr-i Davud gibi)* olarak kullandığı da kaynaklarda belirtilmiştir. Mısır valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın 1826 yılında Mısır bayrağını kırmızı renk üzerinde beyaz hilâl ve beş köşeli bir yıldız (bugünkü bayrağımızın aynısı) olarak ilân ettiğini, 1878'den sonra Osmanlı sancaklarındaki yıldızın beş köşeli olarak tanzim edildiği de bilinmektedir.[59] Bu durumun bazen Avrupalılarca, Mısır ve Osmanlı gemilerinin birbiriyle karıştırılmasına neden olduğu da yine muasır kaynaklarda kaydedilmiştir.

Topkapı Sarayı'nda Kanunî Sultan Süleyman'ın çakşırı olarak kabul edilen bir dokuma üzerinde (no: 4414) uçları kapalı bir ay (hilâl) içinde çok şualı (çok köşeli, ışık saçan) bir yuvarlak olduğunu, Batıda XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin ay yıldızla temsil edildiğini, Ay-yıldızın Osmanlılar'da bir devlet sembolü olarak resmen kabulününse III. Mustafa (1757-1774) devrinde başladığını, I. Abdülhamid ve III. Selim dönemlerinde kalıcı hâle geldiği Semavi Eyice tarafından ileri sürülmüştür.[60]

---

[57] *Gös. yer.*, 36.

[58] Osman Gazi'nin rüyasının değişik bir açıdan değerlendirilmesi için bkz. Ersun Kocabıyık, "Bir Rüyayı Düşlemek-Osman'ın Rüyasına Simgesel Bir Yaklaşım", *Varlık*, (Eylül 2004), s. 3-5.

[59] H. Halid, II, a.g.e., s. 36-51.

[60] Semavi Eyice, "Ay Yıldız", *DİA*. İstanbul: 1991, IV, s. 297-298.

Açıkça görüleceği üzere, hilâl ve ay yıldız sembollerinin Osmanlı kültüründe, ortaya çıkış nedeni ve kullanımı konusunda, kaynaklar arasında ciddi bir ihtilaf söz konusudur. Bu uyuşmazlık Osman Gazi'ye beylik alâmeti olarak verilen bayrağın rengi konusunda da geçerlidir. Bununla birlikte kesin olan husus, Osmanlı sancaklarında hilâl motifine (yıldızsız olarak) daha Osman Gazi döneminden itibaren rastlanmış olmasıdır.

Osmanlı resmî vesikalarında özellikle de, en mükemmel belge formları olarak nitelediğimiz, sultanî belgelerden berat ve fermanlarda hilâl sembolünün, tuğranın üstünde, yanında veya satır aralarında, dekoratif bir şekil olarak kullanılmasının ilk örneklerinden biri, (Türk İslâm Eserleri Müzesi, 2242'de yer alan) IV Mehmed (1648-1687)'e ait fermanın tuğrası üzerinde çiçeklerle birlikte tezyin olunmuş bir hâlde yer almıştır.[61] Hilâlle yıldızın birlikte kullanıldığı belgelere örnek vermek gerekirse; II. Mahmud'un 1243/1827 tarihli feraşet beratında (BOA Müzehhep Fermanlar, no: 628) satır araları ve sonlarına konulan altın yaldızlı hilâl ve yıldız motifi ilginç bir görünümdedir. Burada yıldız altı köşeli olup, hilâl de günümüz kullanımından farklı olarak sola bakmaktadır. Yine II. Mahmud'a ait 1250/1834 tarihli bir fermanda (BOA, *Müzehhep Fermanlar*, no: 65) ise bu kez yine sola bakan hilâl içerisinde altın yaldızlı bir yıldızı görüyoruz. Ancak yıldız burada yıldızdan daha çok, sekiz yapraklı bir çiçek motifi biçimindedir. Yine aynı sultanın 1253/1838 tarihli bir beratında ise çok daha değişik bir kompozisyon karşımıza çıkmaktadır. Burada birbirine bakan iki hilâl ve onların ortasında on dört köşeli bir yıldız yer almaktadır. Ayrıca söz konusu yıldızın tam merkezinde, yaklaşık onda bir oranında küçük ebatlı yedi köşeli bir yıldız görülmektedir. İki yıldız arası da beyaz desenlerle süslenmiştir. Bu son şekil ikinci Mahmud döneminde kullanılan Osmanlı Arması'nın da ilk şeklinin tam tepesinde yer almıştır. Bu kullanımlar bize en azından XIX. yüzyıl başlarına kadar ay-yıldız motifinin henüz standart bir biçimde devlet yazışmalarında, en azından berat ve fermanlarda kullanılmadığını, bir arayış ve oluşum sürecinin devam ettiğini göstermektedir.

Günümüz Türk bayrağının oluşumuna ilişkin anlatılan, savaş sonrası oluşan kan birikintisi üzerine ay ve hilâlin aksinin düştüğü ve buradan da Türk bayrağının doğduğu rivayeti bazı araştırmacılarca ciddi bir biçimde sorgulanmış ve eleştirilmiştir. Bu konudaki makalesini *New Scientist* dergisinde yayımlayan Bradley Schaefer'in tespitlerine göre, böyle bir olay gerçekleşmiş olsa bile, ay-yıldız motifinin Osmanlı'nın ilk dönemlerinde

[61] R. Ettinghausen, a.g.e., 384.

bile kullanılmış olduğu gerçeğini değiştirmez. Ayrıca, söz konusu tarihte Venüs-Ay kavuşumu gerçekleşmiş, yansıma da olmuş olsa da hilâlin, bu günkü bayrağın aksine sola dönük bir biçimde olması gerekirdi[62] denilmiştir.

Sonuç ve değerlendirme

Bir sembol olarak hilâl ve yıldız motiflerinin, geniş bir coğrafyada çeşitli uygarlıklarca kullanımı tarihin tespit edilen en eski dönemlerine kadar uzanmaktadır. Bunun temelinde, göğün ve gök cisimlerinin kutsal, yeryüzündeki hükümdar ve diğer idarecilerin tanrı veya tanrılarca seçildiği ve desteklendiği (Rabbanî yardımla müeyyed olma) inancı ayrı bir yer tutmaktadır. Ay'ın, dünyaya çok yakın olması, parlak ve göz kamaştırıcı bir cisim olarak farklı biçimlerde belli periyodlarla gözükmesi vs. nedenlerle bu gök cisimleri arasında her devirde, kültürde ve geniş bir coğrafyada ayrı bir yeri ve önemi olmuştur. Bu, bazen bir tapınma kültü ve mitolojisi, bazen de bir müjde ve yardım sembolü olarak ortaya çıkmıştır.

Mezopotamya panteonunda (çok tanrıcılığı) *Nin-ana* veya *Sin* olarak yer alan tanrıların sembolü olarak, prehistorik devirlerden Sümer ve Babil uygarlıklarına kadar, hattâ *Sâsâniler* devrine dek yaygın biçimde kullanılmıştır. Günümüze ulaşan mühür ve mühür baskıları, kudurru adı verilen kitabeler, anıtsal siteler, sikkeler, ikonografik süslemeler vs. açıkça hilâlin menşeinin Mezopotamya uygarlıkları olduğunu kanıtlamaktadır. Hilâl motifinin Doğu Roma orijinli olduğu ve Türk kültürüne bu yolla intikal ettiği tezini ciddi biçimde sorgulamaktadır. Hilâl ve yıldızın Doğu Roma İmparatorluğu'nda sembol olarak kullanılması, bu motifin Mezopotamya kökenli olduğu gerçeğini değiştirecek nitelikte değildir.

Sâsâniler'den kalan paraların üzerindeki ay-yıldız sembollerinin, küçük ilâvelerle yeniden darbedilen Ümeyye ve Abbasi sikkelerinde aynen korunması bu sembolü, İslâm kültürüne sokmuş ve yaygınlaştırmıştır[63] Özellikle Türkler'in İslâmiyet'i kabulüyle ve Hıristiyan dünyası karşısında İslâm'ın bayraktarı oluşu nedeniyle nasıl ki Balkanlar'da İslâm'ı kabul edenlere "Türk oldu" denilmişse yani Türk, İslâm'la özdeşleştirilmişse, Türk bayrağındaki hilâl de İslâm'ın sembolü olarak algılanmıştır

Mezopotamya uygarlıkları mirası içinde Müslümanlara ulaşan hilâlin İslâm'ın ve Türkler'in sembolü hâline gelmesi, yukarda da ayrıntılı ola-

[62] B. Schaefer, "Heavenly Signs", *New Scientist*, 21-28, Aralık 1991, 48-51.

[63] Emevî halifesi Muâviye'nin ve daha sonraki halifelerin bastırdığı ay-yıldızlı sikkeler ve örnekleri için bkz. C.Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi I*, (çev.Nejdet Gök), s. 180-188.; Ayrıca bkz. Sikkeler Koleksiyonu, Yale Art Gallery, *Yale Alumni Magazine*, v. LXVIII, 2., Kasım-Aralık 2004, s. 128.

rak belirttiğimiz gibi, bu göksel kültün yanında, Müslümanın yaşamında, ibadet vakitlerinden bayramına kadar kullandığı kamerî takvimle de doğrudan alâkalıdır.

Bir sembol olarak Hilâl ve yıldızın, hâkimiyet veya bayrağının sembolü oluşu Türkler'deki *Kut* inancına dayandırılmaktadır.[64] Eski Türkler'e göre hâkimiyetin ve meşruiyetin kaynağı ilâhî ve semavî idi. Böyle göksel bir inancın ve bu inançtan temel alan bir hâkimiyet ve meşruiyetin sembolünün de göksel olması şaşırtıcı olmasa gerektir. Kut inancının İslâmiyet sonrası Türk devlet geleneğinde de yerini ve önemini koruduğu ve İslâmî bir mahiyet kazandığı özellikle Osmanlı Devleti örneğinde açıkça görülür.[65]

Eski uygarlıklardan beri süregelen törenlerin, yılbaşlarının, kutsal günlerin, çeşitli ritüellerin takviminin belirlenmesinde, hilâlin gözetlenmesi bir gelenek hâline gelmiş ve yeni hilâlin doğuşu bir müjde olarak yorumlanmıştır. Antik Mezopotamya takviminin devamı olan ve yine ay hareketlerini esas alan *Hicrî* veya *Kamerî* takvim bu geleneğin sürdürülmesinde teşvik edici en kuvvetli âmil olmuştur.

---

[64] Türk kültüründe ay ve güneş motifleri, gök kültü ve mitolojiler konusunda geniş bilgi için bkz. Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1976; Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*", M.E.B, İstanbul 1971; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*. Boğaziçi Yay., 6. Baskı, İstanbul 1989.

[65] Halil İnalcık, "Turkish and Iranian Theories and Traditions in Kutadgu Bilig", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, Indiana University Turkish Studies Series, Bloomington 1993., 1-18. Aynı makalenin Türkçesi için bkz. "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyâset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşit Rahmeti Arat* içinde TKAE, Ankara 1966, 259-275.

BARZANİ AİLESİ, AKADEMİK AHLÂK VE KÜRT YAHUDİLER

Sefa Kaplan*

Mesut Yeğen, Doğu-Batı Dergisi'nin 29. sayısında yer alan *'Yahudi Kürtler' ya da Türklüğün Yeni Hudutları* başlıklı yazısında, çizmek istediği teorik çerçeveyi desteklemek isterken bazı pratik hatalar yapıyor. Söz konusu pratik hataların, akademik dikkatsizlikten ziyade, Yeğen'in yazısında temellendirmeye çalıştığı Türk milliyetçiliği ideolojisindeki, 'zamansal değil, olaysal salınımlar (?)'a paralel bir seyir izleyen zihinsel karmaşa veya kargaşadan kaynaklanması ilginç bir paradoks olsa gerektir. Benzer bir paradoksu, gazetecinin haber karşısındaki refleksiyle, akademiye mensup bir insanın teorik temellendirme refleksi ekseninde de görmek, medyadan ziyade akademi adına bir zaaf unsuru olarak dikkat çekici geldi bize.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş ideolojisi olan, buna rağmen siyasî ve sosyal şartların değişmesiyle birlikte kimi zaman taraftarları tabutluklara sürüklenen, 12 Eylül sonrasında yaşandığı gibi, kimi zaman da mensupları tarafından "fikri iktidarda, kendisi hapiste" olarak tanımlanan Türk milliyetçiliğinin geçirdiği seyir ve kendini yeniden üretme biçimi, Yeğen'in de altını çizdiği gibi, 'öteki'ne karşı bir konumlanışın ürünüdür.

---

* *Hürriyet* Gazetesi Yazarı.

Bahsi geçen 'öteki'nin zaman zaman Rumlar, zaman zaman Ermeniler, zaman zaman Yahudiler, zaman zaman Kürtler olması şaşırtıcı değildir. Sözü edilen ideolojinin tanımı açısından şaşırtıcı olması gereken, Türkler'in de aynı şekilde 'öteki'leştirilmesidir. Osmanlı döneminde *'etrak-ı bî-idrak'* olarak tanımlanan kitlenin, Cumhuriyet döneminde de, en az diğer unsurlar kadar itilip-kakılması, Mesut Yeğen'in çizmeye çalıştığı teorik çerçeveyi yeniden gözden geçirmesini gerekli kılabilir. Doğal olarak, 'âlicenap devletimiz herkese eşit muamele ediyor' diye sevinebiliriz de.

Endişenin kaynağı

Ancak, bizim meselemiz bu değil. Bizim meselemiz Yahudi Kürtler. Mesut Yeğen, bizim yaptığımız bir haberi, Türk milliyetçiliği ideolojisinin asimile edemediği, "Kürtlüğe dair esas algısının değişmek üzere olduğunu gösteren işaret"lerden biri olarak değerlendiriyor ve "Fikrim o ki, bu tuhaf, tekinsiz terkip, Yahudilik ve Kürtlük üzerinden belirsiz olagelmiş Türklüğün bu belirsizliğinin toptan giderilmesine dair bir ihtimalin, en azından bir arzunun toplumun derinlerinde bir yerlerde filizlenmekte olduğunu gösteriyor" diyor. Bir sosyolog olan Mesut Yeğen'in, toplumun neresinde neyin filizlenmekte olduğunu tespit ederken kullandığı yöntem ve Türkçe biraz tuhaf olsa da, ortaya çıkan somut olgu şu: Yeğen, Yahudi Kürtler terkibinden ('tekinsiz terkip') hoşlanmamaktadır. Bunu, Türk milliyetçiliğinin ve Türk milliyetçilerin yeni bir komplosu olarak görmekte ve endişelenmektedir. Endişesinin temel kaynağı ise Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde yaşayan Kürtler'in Yahudi olarak algılanması korkusudur:

"Artık, gayrımüslimlerin tamamına olduğu kadar Türkleşmeye direnen Müslümanlar'a da (Türkiye'nin mevcut durumunda Kürtler'e) kapalı, sınırları sadece Türkleşmişlerle birlikte soyca Türkler'e açık bir Türklük fikri, Türk milliyetçiliğinin lûgatından şimdiye dek eksik olmayan siyasî Türklük fikrini altetmek üzere ciddi bir hamle yapmak üzeredir. Yahudi/Kürtler mefhumu, bugüne kadar hep marjinal kalmış 'Türklüğün Türk-olmayanlara kategorik kapalılığı fikrinin' artık ana-akım Türk milliyetçiliğince de sahiplenilebilir olduğunun işareti olarak aramızdadır (...) Ülke nüfusunun kayda değer bir kısmının buna benzer bir ayrım üzerinden algılanma ihtimalinin güçlenmesinden ne kadar endişe edilse azdır."

Bütün milliyetçiliklerin sadece kötülük üretebileceğini düşünen bir insan olarak, Türk milliyetçiliğinin ne tür hamlelere hazırlandığını, bu hamleleri planlarken medyayla ne tür bir dirsek teması içinde olduğunu elbette bilemeyiz biz. Ancak, haberin hikâyesine geçmeden önce belirtmek gerekir ki, Mesut Yeğen'in sözünü ettiği algı ve yaklaşımları, devletin resmî

kurumları üretmiyorsa şayet, hangi milliyetçi teorisyenin ürettiğini hakikaten merak ediyor insan. Memlekette milliyetçi bir teorisyen var ve Yeğen bunu bizden saklıyorsa hiç de iyi bir şey yapmıyor.

Bir haberin hikâyesi

Akademiye mensup arkadaşlar her ne kadar aksini düşünse de, basın mesleği içinde yer alanların hiç değilse bir kısmı zaman zaman bir şeyler okuma gereğini duyuyor. Kuşku mu var, yeni bir şeyler öğrenip 'tenvir' olmak gibi saf amaçlarla değil, sadece 'haber yapmak' için okuyor. Dolayısıyla, belli bir disiplin içinde kalmak yerine, el yordamıyla yapıyor bu işi.

Biz de işte öylesine dergileri karıştırırken, *Tarih ve Düşünce* isimli derginin kapağında *Hahamların torunları Barzanîler* diye bir başlık gördük (Aralık, 2002). Şimdi siz tarihe, coğrafyaya ve yurttaşlık bilgisine biraz ilgili bir gazeteci olsanız, böyle bir başlığın gerisinde nelerin yattığını merak etmez misiniz? Gazeteci olmamakla birlikte Mesut Yeğen merak etmez miydi mesela?

Biz de merak ettik ve okuduk. Ahmet Uçar imzalı yazının spotunda, "Kaliforniya Üniversitesi İbrani Dili Profesörü Yona Sabar'ın ilginç iddiasına göre, özellikle ünlü Barzanî ailesinden gelen hahamlar Kürdistan'ın bir çok yerinde dinî çalışmalar ve eğitim için merkezler kurmuşlardı" deniliyordu. Uçar'ın uzun yazısında, Barzaniler'in tarihi bütün detaylarıyla yer alıyordu.

Edebiyat tahsil ederken, 'Şüphe nura doğru koşmaktır' gibi mısralar öğrenmiştik biz. Gazeteciliğe merak sardıktan sonra ise 'şüphenin habere koşmak için' gerekli olan temel kural olduğunu bilgisini de yerleştirdik zihnimizin bir kıyısına. Doğal olarak, önce Ahmet Uçar'ı, arkasından da, Türkiye'de Yahudiler konusunda herhâlde en yetkili kişi olan araştırmacı Rıfat Bali'yi aradık. Ahmet Uçar, Başbakanlık Arşivleri'nde bir belge bulduğunu ve bunu derginin bir sonraki sayısında yayımlayacağını söyledi. Rıfat Bali dostumuz ise İsrail'de yüz-yüzelli bin civarında Kürt Yahudisi/Yahudi Kürt bulunduğunu, bunların bir getto hâlinde yaşadığını, hattâ kültürel varlıklarını korumak için muhtelif internet sitelerinde birtakım faaliyetler yaptıklarını söyledi. Yona Sabar'ı sorduğumuzda ise sağolsun, hem profesörün mail adresini verdi bize, hem de Mesut Yeğen'in sık sık alıntı yaptığı *The Folk Literature of Kurdistani Jews: An Anthology* (Kürdistan Yahudileri Halk Edebiyatı: Antoloji) adlı kitabını gönderdi.

Yapılması gereken bir şey daha kalmıştı: İnternete girmek ve 'Kurdish Jews' yazıldığında nelerle karşılaşacağınızı görmek. Google'da tam 6680

kaynak geliyor böyle yaptığınızda karşınıza. İhmal edilir sayıdaki saldırgan Türkçü siteler sayılmazsa, Mesut Yeğen'in sözünü ettiği endişeleri besleyecek hemen hiçbir teorik metin yok 6680 kaynak arasında. Bir de, çıkan sonuçlardan yeni bir arama yapmak için Barzan veya Barzani yazıp 'ne var ne yok' diye sorduğunuzda, 1790 başlık hizmetinize sunuluyor.

HABER NASIL YAZILIR

Akademi mensupları dahil çoklarının gözünde, gazetecilerin büyük çoğunluğu, 'yalan haber' yazmak konusunda ihtisas sahibi olsa bile, hemen bilgisayarın karşısına geçip 'Barzani Ailesi'nin Yahudi olduğu ortaya çıktı' diye yazmadık. Yazabilir miydik, evet, eldeki bilgiler yeterliydi çünkü. Ve Mesut Yeğen'in sandığı gibi, haberi araştıran muhabir yani bu satırların yazarı, haberde taraf filan değil, sadece araştırıp aktarıcıydı. Yoksa, her muhabiri yazdığı haberle özdeşleştirmek gibi bir şey ortaya çıkar ki, bu da hayli tuhaf olur herhâlde.

Haberin yazımına geçmeden önce Ahmet Uçar'la geniş bir görüşme yaptık. Daha sonra, Prof. Yona Sabar'ın kitabını okuyup kendisine bir mail göndererek bazı sorular yönelttik. Sağolsun, Prof. Sabar, 'Yahudi Kürt' terkibinden Mesut Yeğen kadar rahatsız olup endişeye kapılmadı. Zaten böyle bir şey teknik olarak da hayli zordu. Çünkü kendisi bir Yahudi Kürt'tü veya Kürt Yahudisi'ydi. Öyle ki, gönderdiği cevaplara bir dipnot ekleyerek, 'Ben de size bir şey sorayım, soyadınız Kaplan, siz de mi Yahudi'siniz?' demekten de çekinmedi. Değildik, olsaydık, bize de 'Türk Yahudisi' veya 'Yahudi Türk' diyeceklerdi. Bunu, 'tekinsiz terkip' olarak nitelemek de aklımıza bile gelmeyecekti bizim. Belki böyle bir durumda, Kürt milliyetçilerinin takınacakları tutum endişelendirecekti Mesut Yeğen'i. Kimbilir?

Bütün bunlardan sonra haberi yazdık ve yazı işleri'ne teslim ettik, Haber, *Tarih ve Düşünce Dergisi*'ndeki yazıdan iki buçuk ay sonra 18 Şubat 2003 tarihinde yayımlandı. Haberin tamamını burada yeniden aktarmak mümkün değil. İsteyen hurriyet.com.tr'ye girip okuyabilir. Daha önce konuya ilişkin olarak Radikal İki'de de bir yazı yazan Yeğen, *Doğu Batı*'daki yazısında yer alan dipnotta şöyle değerlendirdi bu haberi:

"İsrail'de yaşayan Barzan soyadlı hahamların mevcudiyetine değinen ilk ciddi çalışma anlaşıldığı kadarıyla *(Nereden anlaşılmış, yoksa bizim yazdığımız haberden mi? S.K.)* Yona Sabar'ın kitabını *The Literature of Kurdistani Jews: An Anthology* (Nev Haven: Yale University Press, 1982) *(Yeğen kitabın adını yanlış aktarıyor, 'Folk Literature...' olacak. S.K.)* adlı çalışmadır. İsrail yurttaşı Barzan soyadlı Yahudiler'in mevcudiyetine işaret eden bu çalışmada (s. xix, xx, 115) hiçbir şekilde iddia edil-

memekle birlikte, bu çalışmaya atfen Barzaniler'in tümden Yahudi olduğu imâ edilmektedir. Örneğin, 18 Şubat 2003 tarihli *Hürriyet* Gazetesi'nde yer alan Sefa Kaplan imzalı haber, Yona Sabar'ın Barzani ismini taşıyan herkesin Yahudi olarak görülmemesi gerektiğine dair uyarısına yer vermekle birlikte, haberin devamında hiçbir geçerli kanıt göstermeden Irak Kürtleri'nin liderliğini üstlenen bugünkü Barzani ailesinin Yahudi olduğunu iddia etmeye devam etmektedir."

DEMEK Kİ SADECE GAZETECİ ÇARPITMIYOR

Haberi yazan kişi olarak böyle bir yazıyı okuyunca ne yaparsınız, üzülürsünüz herhâlde. Biz de üzüldük. Çünkü Mesut Yeğen, bu dipnotta bile genellikle gazetecilerin yapmasına alışkın olduğumuz bir şeyi yapıyor ve önünde veya bilgisayar ekranında duran haberi çarpıtıyor. Yaygın iddia, gazetecilerin hiç değilse söylenenleri çarpıttığı yolundadır. Bir akademi mensubunun okuduğu haberi çarpıtması ise herhâlde akademik ahlâkın konusudur.

Öncelikle, Mesut Yeğen şu sorunun cevabını vermek zorundadır: "Yona Sabar'ın Barzani ismini taşıyan herkesin Yahudi olarak görülmemesi gerektiğine dair uyarısı"ndan sonraki hangi satırda, "Irak Kürtleri'nin liderliğini üstelenen bugünkü Barzani ailesinin Yahudi olduğu iddia edilme"ye devam edilmektedir? Tarihçi Ahmet Uçar, tıpkı Yona Sabar gibi, "Barzaniler'in atalarının Yahudi olduğundan şüphe duyulamayacağını" söylüyor. Yoksa, haberde 'Mesut Barzani Yahudi'dir' diyen ne bir kimse, ne de bir satır mevcut. Ancak, öyle anlaşılıyor ki, Mesut Yeğen, Barzani'nin atalarının Yahudi olduğu gerçeğinden ziyade, bilinmez neden, Irak Kürtleri'nin lideri Mesut Barzani'nin Yahudiliğine ilişkin imâ veya iddialardan rahatsız. Oysa, Mesut Barzani'nin adı sadece spotta ve şöyle geçiyor: "Bilindiği gibi, Molla Mustafa Barzani ile oğlu Mesut Barzani, İsrail'le kurduğu iyi ilişkilerle tanınıyor." Akademik disipline sahip olduğundan kuşku duymadığımız Mesut Yeğen, her şeyi 'araştırmacı-gazeteciler'e bırakmak yerine, biraz zahmete girip Barzani Ailesi'nin ne zaman Müslüman olduğunu, Nakşibendiliği ne zaman benimsediğini ortaya koysaydı da hepimiz aydınlansaydık fena mı olurdu?

Mesut Yeğen, yazısının devamında vahim bir çarpıtma daha yapıyor: "Barzani isminin bir aileyi ya da aşireti değil, Barzan vadisinde yaşayan aşiretler konfederasyonu altında yaşayanları *(Bu Türkçe hakikaten vahim ve giderek de vahimleşiyor. S.K.)* anlattığı ve dolayısıyla burada bir dönem Müslüman Kürtler'le birlikte yaşamış Yahudiler'in de Barzani olarak anılmasının, Barzaniler'in Yahudi olduğunu göstermeyeceğine bizzat Barzan soyadlı hahamların varlığına dikkat çeken Yona Sabar'ın işaret et-

mesi..." diyerek doğrudan Sefa Kaplan imzalı haberi referans gösteriyor. *(Belirtmeden geçmek zor. Yeğen, 18 Şubat 2003'te yayımlanmış haberi, 24 Kasım 2003'te yayımlanmış gibi gösteriyor. Karşı sayfada yine kendi yazdığı dipnota baksa, doğru tarihi görmesi işten bile değil. Ama akademik çabaların yoğunluğundan olsa gerek buna vakit bulamıyor Mesut Yeğen).*

'Usta' bir gazeteci olabilirmiş

Doğrusunu söylemek gerekirse, Mesut Yeğen'in 'usta bir gazeteci' olabileceği, yaptığı çarpıtmanın şeklinden ve mâhiyetinden apaçık anlaşılıyor. Çünkü, yazdığımız haberde Prof. Sabar sadece şunları söylüyor:

"16. ve 17. yüzyılda bölgede yaşayan ailelerin en ünlülerinden biri Barzani ailesiydi *(Aşiretler konfederasyonundan falan değil, doğrudan Barzani Ailesi'nden söz ediyor, yani Barzani isminin bir aile ismi olduğunu söylüyor Prof. Sabar. S.K.)* ve bu aileye mensup hahamların kurduğu Yahudi eğitim kurumları büyük bir itibara sahipti. Öyle ki, başta Mısır olmak üzere Ortadoğu'nun muhtelif ülkelerinden buraya öğrenci akını oluyordu. Hattâ, Haham Nathanel Barzani, bölgede nadiren görülen zenginlikte bir kütüphaneye de sahipti ve kitapların büyük çoğunluğu da elyazmasıydı. Bu kitaplar, yine haham olan oğlu Samuel Barzani'ye miras kalacaktı. İşin daha da çarpıcı yanı, Amerikan reformcu Yahudileri tarafından tam bir yüzyıl sonra kabul edilecek olan ilk kadın haham da Samuel Barzani'nin kızıydı ve ismi de Asenath Barzani'ydi."

Ayrıca, Amet Uçar'ın Osmanlı Arşivleri'nde yaptığı araştırma esnasında bulduğu belge de, 1856 yılında Sallum Barzani isimli bir hahamla ilgiliydi. Belgede, Sallum Barzani'nin Musul'dan Selanik'e, oradan da Hahambaşılığın özel ricası ile Kudüs'e sürgün edildiği belirtiliyordu. Kayıtların bölgede tek bir Barzani Ailesi'nin varlığını gösterdiğini vurgulayan Uçar, daha sonra şöyle devam ediyordu:

"Mustafa Barzani'nin yıllar sonra kurduğu ilişkiler, hahamlarla Sallum Barzani ailesi arasındaki ilişkilerin yıllarca sürdüğünü göstermektedir. Molla Mustafa Barzani, 1950'den beri sık sık ziyaret ettiği İsrail'de her zaman Kuzey Irak kökenli, Kürtçe konuşan bir Yahudi hahamın evinde kalmaktadır: Haham David Gabay."

Sonuç yerine

Bütün bu unsurlar haberde apaçık bir biçimde yer almışken, Mesut Yeğen'in, Barzani Ailesi'nin geçmişinde Yahudilik bulunmasından veya 'Yahudi Kürtler' kavramından neden rahatsızlık duyduğunu anlamak hakikaten güç. Kaldı ki, bunu öyle Türk milliyetçiliğinin 'salınımları' gibi

teorik bir çerçeveye oturtmaya çalışarak yapması da tuhaf. Daha basit bir yolu da var bunun: Gider Başbakanlık Arşivi'ne, bölgede 'aşiretler konfederasyonu' olduğuna dair belgeleri, bir değil, söz gelişi onbeş Barzani Ailesi bulunduğuna dair 'banal gerçekleri' bulup koyar ortaya. Bilebildiğimiz kadarıyla bunu engelleyen herhangi bir şey yok.

Yeğen, bunun yerine demagoji yapmayı ve tuhaf bir kurgu ile yazılmış bir teorik çerçeveyle de söylediklerini flulaştırmayı tercih ediyor. Muhtemelen ideolojik kaygıları var Yeğen'in. Buna kimsenin itirazı olamaz herhâlde. Bunu apaçık yazsa, daha iyi olurdu. Olabilir, akademik ciddiyet Mesut Yeğen'de böyle tecessüm ediyor olabilir. Lakin, böyle şeylere bizim yazdığımız bir haberi çarpıtarak tevessül etmesine üzüldük. Yoksa, bizim milliyetlerle, kimliklerle, aidiyetlerle bu türden dertlerimiz bulunmadığını; milliyet, kimlik ve aidiyetlerin dışında bir varolma çabası içinde olduğumuzu bilen bilir.

Mesut Yeğen de öğrenir belki bir gün!



TAKDİM I

Halil İnalcık
Helenizm, Megali İdea ve Türkiye

TAKDİM II

Şerif Mardin
Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslâmî İstisnacılığı

TAKDİM III

M. Şükrü Hanioğlu
II. Meşrutiyet Dönemi 'Garbcılığı'nın

AVRUPA'YI YENİDEN DÜŞÜNMEK

Halil İnalcık
Tarihte Avrupa Birliği ve Türkiye

Meyda Yeğenoğlu
Avrupa Kimliği'nin İdeolojik Arkaplanı

İSLÂM

Yasin Ceylan
İslâm ve Diğer Her Şey

RÖPORTAJ

Murat Belge ile Dün Bugün Yarın

"DİLDE, FİKİRDE, İŞDE BİRLİK"

ARKA PLAN

Cevat Özyurt
Milletleşme Sürecinde Ziya Gökalp'in Medeniyet Arayışı

H. Emre Bağce
İbni Haldun'un İdeoloji Kuramı: Karşılaştırmalı Bir Çözümleme

Mustafa Oral
1933 Üniversite Reformu ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

SOL PORTRELER

Gökhan Karsan
Eski Tüfek Bir Sosyalistte

Ergün Yıldırım
Bir Sol Milliyetçi İdeoloji Modeli: Kadro Dergisi

OKUMA PARÇASI

Nejdet Gök
Mehmet Kutlu
Hilal ve Ay-Yıldız Motifi Sembol ve İdeolojik Kullanım

ISSN 1303-72420-0