NİYAZİ BERKES

ATATÜRK VE DEVRİMLER

ADAM

©
Bu kitabın bütün hakları
ADAM YAYINCILIK A.Ş.'nindir.

Birinci Basım: Ekim 1982

Kapak Düzeni: Erkal Yavi

182.09.005.274.126

ADAM YAYINCILIK VE MATBAACILIK A.Ş. VALİKONAĞI CAD. AKKAVAK SOK. 4 3 İSTANBUL TELEFON

Niyazi Berkes

•

Atatürk ve Devrimler



«Türk demokrasisi, Fransız Devrimi'nin açtığı yolu izlemişse de, kendine özgü ayırıcı yanlarla gelişmiştir. Çünkü her ulus, devrimini kendi toplum çevresi gereklerine ve gereksinmelerine, iç durum ve konumuna, devrimini yaptığı zamana göre yapar.»

Mustafa Kemal

(24 Temmuz 1922'de Matin gazetesi yazarına verilen demeçten)

İÇİNDEKİLER

Kişisel Anılar	11
Geçmişteki Anayasalarımız	28
1876 Anayasasının Öyküsü	40
Yüzyıl İçinde Atatürk	74
Başından Sonuna Doğru: Atatürk Zamanı	100
Devrimler ve Devrimciler	128
«İhtilal», «İnkılap» ve Devrim	133
«Âşar»la «Şeriat»	152
İlk Türk Devleti	156
Atatürk ve Laikliğin İki Kaynağı	159
Arnold Toynbee Türk Devrimini Nasıl Görüyor	168
Rahip «Frew» Kimdi	186
Toplum ve Devlet	194
Sosyal Devlet Kavramı Üzerine	200
Devlet ve Din Konusu Üzerine Bir Konuşma	210
Din ile Dünya Arası Sorunlar	225
Dinler Devrimci Olabilir mi	229

KİŞİSEL ANILAR

Mustafa Kemal'in Samsun'a çıktığı yıl, on yaşımı yeni bitirmiştim. Atatürk üzerine kişisel anılarım olduğundan söz edecek değilim. Atatürk oluşundan çok önce, uzaklarda yalnız içimde yaşadığı yıllardan sonra, bir gün Ankara'da hiç beklemediğim bir anda kendimi onun karşısında bulduğum yıldan, yine uzaklarda ölümünü öğrendiğim sabaha değin düşümdeki, düşünüşümdeki, incelemelerimde ve yaşamımdaki etkisine değinen giriş sözleriyle başlayacağım.

Bu kitaptaki yazılarımda dolaysız ya da dolaylı olarak anlatacağım Atatürk, benim yaşamımın geliştirdiği Mustafa Kemal'dir. Hayalimde, eğitimimde, düşüncelerimde yaşayan Mustafa Kemal Atatürk. Yazdıklarımın en doğru, en yeterli bilgi olduğu savını ileri sürmüyorum. Yalnız benim anladığım, anlatabileceğim ölçüde bilebildiğim Mustafa Kemal ve Atatürk. Yarım yüzyıla yakın okuma, okutma, araştırma ve yayımlamalarımın tutarlı çizgileri olan genel eğilimimin seçilebilecek yanlarını, onların gerek duygusal, gerek düşünsel kökenlerini izlemeye çalışıyorum. Şimdi görüyorum ki o kökenler kendi yaşamımın çocukluk ve ilk gençlik yıllarının etkilemelerinden kaynaklanmıştır.

***

Çocukluğumdan bugüne değin belleğimden silinmemiş olan bir ses, yetmişe yakın yıldır kulaklarımda çınlar: Kıbrıs'ta, doğduğum Lefkoşe kentinde, her gecenin karanlığında Rumca Elefteria haberler bültenini satan oğlanın sesi. 1921 temmuz başlarında İzmir'e çıkmalarından Kütahya ve Sakarya savaşlarına değin geçen günlerin her gecesinde son haberleri bildiren bu ses duyulmadan olmuyordu. Uzak karanlıklarda başlar, evimizin en yakınında en yükseğine çıkar, sonra crescendo'sunu yitire yitire uzak-

laşırdı. Elefteria sözcüğü ile birlikte oğlan daha bir şeyler söylerdi; fakat Rumca bilmediğimizden ne dediğini anlamaz, sadece sesin çığılganlık ölçüsüne göre bir şeyler sezerdik. Babam son havadisleri öğrenmek için adı hâlâ «İttihat ve Terakki Kulübü» olan yere gider, ikiz kardeşim Enver'le ben, o gelinceye değin annemin yanında, evimizin yalnızlığı içinde beklerdik. Evimiz, zenginleşen Rum ticaret dükkânlarının arasında tek başına kalmış bir evdi.

O zamanlara değin bu ticaret kişilerinden hiçbir kötülük görmemiş olan, saygı ile karşılanmaya alışmış olan annem, yalnızlığın korkusu içinde Tanrısına dualara başlardı. Onun, evimizin pek yakınındaki dükkânları Rum manifatura tüccarlarına kiralanırdı. Aylık almaya her gidişte. «Buyurun Hanumissa,» diye karşılarlar, sandalyeler sunarlardı. Annem bu yayılan Rum dünyası içinde onların dilinden tek sözcük öğrenmemişti. Enver ile ben de öyle. Kiracıları onun anlayacağı kadarlık Türkçe konuşabiliyorlardı. Evimizin bitişiğindeki Büyük Han'ın ihtiyar bekçisi Sava Usta fes giyen, Türkçe konuşan sevimli bir ihtiyardı. Enver-Niyazi ikizine şakalı sözler söylerdi. Gençler de terbiyelerini sürdürüyorlardı. Yakınlarda kendilerinin olacağına inandıkları o büyücek adanın bu yerlerinin geleceğinden emindiler.

Büyük kardeşim Mustafa Zahit, Lefke'de eczacıydı. Bölgenin hükümet doktoru olan Kondarides ile köylere çıktıklarında katır sırtında düşe kalka giderlerken,

«Görüyorsun Mustafa,» derdi. «İngilizler yol bile yapmamışlar bize. Yarın Kıbrıs bizim olsun göreceksin neler yapacağız. Yollar açacağız, bugünkü maaşının dört katını alacaksın. İngiliz'e sömürülmeyeceğiz artık.»

Dr. Kondarides Atina'da okumuş, orada kültürlü bir bayanla evlenmişti. Annemle Lefke'ye gittiğimizde davet eder, arada piyanoda Chopin çalardı. Annemin ve bizim bir sözcük Rumca bilmeyişimize karşı, o ve bizim yaştaki oğulları da tek sözcük Türkçe bilmezlerdi. Bu yüzden bu iki kültürün insanları birbirlerinin yüzüne bakar, çay içip pastalarını yerken bir dostluk havası içinde gülüşürlerdi.

O zamanlar Rumların asıl düşman bildiği kişiler İngilizlerdi. Yıllardan beri kendilerine vaadettikleri adayı vermiyorlardı. Elefteria oğlanının sesinin tonundan şimdi Anadolu'yu da alma işine koyulanların umutlarının arttığı sezildikçe annemiz,

«Tanrım, askerimize güç ver; milletimize acı; bizi esir etme,» diye mırıldanarak dua ederken Enver'le ben pencerelerden karanlıklara bakarak için için ağlardık. Ulusal, siyasal bilincimizin uyanışı böyle başladı!

***

Bu gece haberleri işkencesinin durduğunu, Elefteria'cının boğulurcasına bağıran sesinin birdenbire kesildiğini ansızın fark ettik. Sakarya Savaşı başlamış, Rumları sevindiren ilerleyişler durdurulmuştu. Ve o zaman her şey değişti. Rum halkı, *Megalo* sözcüğü ile büyüttükleri umutlarının çöküşünü aralarında paylaşmaya çalışırken, Türk halkı arasında yeni bir yaşam dönemine girme umutları hafif hafif uyanmaya başlamıştı. Bu umudun en yükseğe çıktığı zaman gelince Enver ile Niyazi ültimatomu dayadılar:

«Biz okumaya İstanbul'a gidiyoruz!»

Özellikle babam hiç şaşırmadı. Annem oradaki yerlerini ölünceye değin satmamakta direndi. Fakat Enver-Niyazi ikizinin inadına o da karşı gelemedi.

İstanbul'a yerleştik. Gerçi annem oradaki varlıklarını Rumlara satmamakta sonuna değin direndi, ama kardeşimle ben, yarım yüzyıla yakın bir süre, oraya dönmeyi bir kez bile düşünmedik. Bu kopuş nerden ileri gelmişti? Bugün Türkiye'de sayısız denecek kadar oradan kopmuş, okumuş vatandaş var. Anadolu'da başlayan trajedi karşısında o adadaki Türkler kendi gelecekleri-nin ne olacağını, Birinci Dünya Savaşı'nın başladığı günlerden sonra kendilerinin de hangi karanlık sonuçlar içine düşeceklerini sezmeye başlamışlardı.

***

1878'de Berlin Kongresi sürerken Britanya sorumlusu diplomatlarla yapılan gizli bir antlaşma ile başlamıştı her şey. Bugün «Kıbrıs Adası» dendiği zaman herkesin aklına bir Rum ülkesi gelir. Verdiğim tarihe gelinceye değin öyle değildi. Osmanlı yönetimi oradaki Rum halkını, Batı Katolik Latin boyunduruğundan, serflikten kurtarmış, feodalizmi kaldırarak geleneksel Osmanlı timar yönetimine geçmiş, adayı nüfuslandırmış, Osmanlı devlet düzenine özgü olan örgütleri kurmuş, Rum - Hıristiyan kurallarına dokunmayarak onlara Latin yönetimi zamanında kullanamadıkları haklar tanımış, İslam dininde olan halk için de onların geleneksel yöntemlerine uyan örgütler getirmişti. Adanın güneybatı bölgesi, benim çocukluğum zamanında bile hemen hemen silme Rum bölgesi; buna karşın kuzeydoğu bölgesi çoğunlukla Türk halkının oturduğu bölgeydi. Bu, bugün Türk bölgesi diye bilinen yerin iki katı genişliğinde bir bölgedir. Bugünkü durum, Berlin Kongresi Antlaşması'nın koşullarının tam tersine olan dış politika gelişmelerinin sonucu olarak gelişmiştir. Bu sonuç yüzünden oradaki halk bir iğreti halk yığını olarak görülür. On dokuzuncu yüzyıl başlarına değin orası aslında bir Türk ülkesi ve onun koltuğu

altında yaşayan bir Rum halkı ülkesi olarak bilinirdi. Bugün Osmanlı yönetimi zamanının yaratığı olan sayısız maddi - manevi uygarlık kurulları Türklerin elinden çıkmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün küçük bir kopyası orada olmuştur!

Bunun nasıl olduğunu, o 1878 antlaşmasının uygulanış tarihini kısaca anımsatmakla belirtebilirim. Antlaşmanın başlangıçtaki amacı, Osmanlı devletinin kendisini Rusya'ya karşı koruyacak bir devlet koltuğu olarak Britanya devletini benimsemesi sonucuydu. Ne var ki bu ada hiçbir zaman bu amaç için kullanılmamış, aksine başlıca dünya bunalım ve savaşlarında bu amacın açıkça ve tüm tersine kullanılmıştır. Birinci Dünya Savaşı'nın başlayışına değin Britanya devleti burada bir kiracı görünüşünü sürdürmüştü. Osmanlı dönemine özgü yönetim ve kurullarda radikal değişiklikler yapılmamış, Türk halkın geleneksel kurullarına dokunulmamış, Rum halka da Türk geleneğine aykırı bir üstünlük getirilmemişti. Ne var ki ne Osmanlı devleti, ne oradaki Türk ve Rum halk Britanya devletinin bu adayı Rusya'ya karşı korumak için değil, kendi Akdeniz egemenliğinin Cebelitarık ve Malta'dan sonra üçüncü üssü olarak Süveyş Kanalı'nı korumak için elinde tuttuğunu anlamış değildi. Oradaki liberal yönetimin, desteklenen Türklere değil, asıl Rumlara yaradığını da ancak bugün açık açık görebilecek durumdayız Rumlar arasında ticaret, gemicilik, avukatlık, doktorluk gibi serbest meslekler gelişirken Türkler arasında yalnız memurluk, polislik, eşkıya yakalayıcılığı, kendi geleneksel mesleklerinden hocalık, imamlık, müezzinlik gibi işbölümleri gelişmişti. Türk halkın büyük çoğunluğu, Anadolu'da olduğu gibi, gittikçe fukaralaşan köylüydü. Bu da Osmanlı İmparatorluk çöküşünün ikinci kopyası!

Süveyş Kanalı'nın önemi arttıkça burası, bir kiracı yeri olmaktan çıkıp, Mısır ve Süveyş yolunun bekçisi olan bir deniz üssü oluyordu. Kıbrıs'ı kiralamanın asıl nedeni tümüyle unutulmuştu. Birinci Dünya Savaşı gelince kiracı devlet Rusya'nın müttefiki olarak kendi sahneye çıktı. Osmanlı devletine karşı bir ceza olarak o adayı tek-yanlı bir karar ile İmparatorluğun bir parçası yaptı. Böyle yırtık antlaşmalarla süren işten Türk halkına bir tek kazanç çıkacaktı: Mustafa Kemal adlı bir subay. Türk halkı onun adını bile henüz duymamıştı.

Böyle antlaşmalarla topraklarını kiraya veren bir hükümet karşısında, orada gözü açılabilmiş ne kadar Türk varsa, İngiliz yönetimine karşı gelememekle beraber, Osmanlı hükümetine küskündü. Bu yüzden, ora okumuşları arasında, ileri gelen Meşrutiyet öncülerine, Padişah'a duyulandan daha fazla bir saygı ve bağlılık sürüyordu. Ben İstanbul'a gelinceye değin Abdülhamit'in, Sultan Reşat'ın resimlerini gördüğümü anımsayamıyorum. Fakat

her yerde Namık Kemal, Mithat Paşa resimleri görülürdü, hem de Abdülhamit zamanında. Çocukluğumda berbere gittiğim zaman oturduğum koltuğun karşısındaki aynadan, karşı duvardaki Namık Kemal'in yüzünü adeta ezberlemiştim. Meşrutiyet'in gelişi ile yeni umutlar dönemi açılmıştı. İkiz kardeşimle benim adım bunu simgeler. Meşrutiyet'in ilanından bir iki ay sonra doğduğumuz zaman, adlarımız hazırdı. Dünyaya adımımı, bir devrimci adıyla atmış olmam, benim bilinçaltı duygululuğumun ikinci olayıdır.

Az büyüdükten sonra, henüz Hafız Lisani Efendi'nin ilkokul öncesi ana okulundayken bu bilinçaltı, ben bilmezken, kımıldanmaya başladı. Yatak odamızda duvara gömülü camlı bir dolap vardı. Aşağıya doğru olan yarısının cam olmayan kapakları artık açılmaz olmuştu. Merakımız oradan başladı. Köşeyi bucağı karıştıran çocukluk yaşına gelmiştik. Dolapta bir alay gazete, bir alay dergi, bir alay broşür, umutsuzlukların sürgünleri olarak oraya atılmışlardı. Enver ve ben merakla bunları karıştırmaya başladık. Okuyabiliyorduk, fakat, şimdi inanamıyorum, biraz da anlıyorduk. Birçok Sabah, İkdam gazetesi. Bir alay Servet-i Fünun. Güzel baskılı Resimli Kitap ve unutulmaz Şehbal'ler. Ta Azerbaycan'dan gelme güldürü gazete ve dergileri. Bir sürü Şair Eşref kitapçıkları. Teyzemin oğlu Kemal ressamdı. Onun yaptığı büyütülmüş ölçüde saçı sakalı karışmış karakalem Namık Kemal portreleri. Annemiz gördükçe,

«Karıştırmayın dolabı çocuklar,» derdi, hafifçe gülerek.

Bu azarlamadan öteye bir şey yapmazdı. Enver ve ben ilkokulumuza bu dolapta başladık. Bu yüzden ne o, ne ben, oyun nedir, yaramazlık nedir, öğrenip çocukluğumuzu yaşayamadık. İlk oyunu bunlarla oynayarak öğrenmeye başladık. Gazeteleri, dergileri, resim çerçevesi olarak basılan süs sütunları, resimleri yerlere yayarak onlardan bir şey çıkarmaktı oynadığımız oyun. Yalnız değildik. Birinin Niyazi olarak, ötekinin Enver olarak eşi vardı. Bu yüzden ne Enver, ne ben ömrümüzde kavga etmeyi öğrenemedik.

***

Çok iyi çalışıyor, çok zevk alıyorduk. Elefteria ajansı, bir eksikliğin farkına varmamızı sağladı. Geyikli Niyazi Bey, dik bıyıklı Enver Paşa resimleri vardı, fakat Elefteria oğlanının bize tanıttığı adda bir tek subay ya da paşa resmi yoktu. Hazinemizin hiçbir yerinde «meçhul kahraman»ımızı bize tanıtacak tek şey bulamıyorduk. Halbuki günler geçtikçe hep onun adını duyuyorduk. Çok geçmedi, kitapçılara onun ilk resmi geldi.

Gelen ilk fotoğrafın beni biraz şaşırttığını kimseye söyleme-

gularımı belki okurlarım sezebilecektir. Bu seride çıkacak yazılarım için söylüyorum.

Bir noktayı daha açıklamak isterim. Bu Anılar'da öyküleğim olayların anakonumu Atatürk'tür, ama onu tanıtmak işi değildir amacım. «Atatürk'ü yalnız ben tanırım, başkalarına onu yalnız ben tanıtabilirim,» gibi bir savım yoktur. Ne var ki onu ve yaptıklarını benim de bir tanıyışım var, o tanıyışı elde etmek için çok emek harcadım. Atatürk'ü tanımam, bugünkü kimi Yıldönümü Atatürkçüleri gibi tersinden, sonundan değil, başından başlar. Onu tanımak, yalnız yaptıklarının sonuçlarını listelemekle biten bir iş değildir. Onu ancak, en aşağı bir yüz yılın tarihi içine koymakla değerlendirebiliriz. Bu ciltte bu açıdan yazdığım yazıları okuyacaksınız.

Anlattığım kişisel öykümün bu aşamasında çocukluğumda başlamış olan görme tutkumun nasıl gerçekleştiğini anımsıyorum. Umutlar canlandırmış bir kişiliği görme isteği doğal bir tutkudur. Yaşımız gereği olan bu tutku, onu görmekle bir kazanç sağlama tutkusu olamazdı. O zaman herkes için onu görmek yaygın bir tutkuydu ve İstanbul'a ilk gelişi bunun tarihsel bir örneği olmuştu.

Atatürk, Samsun'a gitmek üzere İstanbul'dan ayrıldıktan sonra 1927 yılına değin İstanbul'a gelmemişti. Ülkenin başka birçok yerlerini dolaştığı halde, İstanbul'a gelmeyişi o kentin halkı arasında merak ve üzüntü yaratmaktaydı. Verdiğim tarihteki ilk gelişinin akşamı ve gecesi binlerce İstanbullu sokaklara dökülmüştü. Dolmabahçe'den Beşiktaş'a giden caddeye bakan camlı köşkte halk ancak siluetini görebiliyordu. Üstelik, daha sonraları yakından gördüğümde en çok şaştığım, anlatılamaz, kımıl kımıl oluyormuş etkisi veren vücut dinamizmi göze çarpmıyordu. Yaşamımda böyle bir özelliği olan kişi görmedim. Darılmayalım, çoğumuz sallum sullum insanlarız, ama o gece birbirimizi ezecek gibiydik.

1927 benim için başka bir önemi daha olan bir tarihti. Yirmi yaşıma basmak üzere ve arka arkaya gelen değişmelerin yalnız heyecanını değil, tarihsel anlamını da kavramaya yönelmiş biri olduğumu sanmaya başladığım için. Mustafa Kemal'i anlatmak için, tarihsel boyutun önemini de anlatmayı o zaman öğrendim.

Çok geçmeden onu gündüz gözüyle, daha yakından, okuduğum üniversitenin rektörlük salonunda uzun uzun seyrettim. Bugün inanılması belki güç, ama 1928 yılına değin, o zamanki adıyla «Darülfünun» denen en yüksek düzeyli bu tek bilim kurulu ile Mustafa Kemal arasında nerdeyse bir yüz yıllık mesafe vardı. Biz öğrencilerin bir ikisi az buçuk bunun farkındaydık. O zaman bana sanki, adını Türkiye diye yenilemiş ülkede birbirinden ayrı üç Türkiye var gibi geliyordu. En başta İstanbul. İkincisi yeni çıkmış

Mustafa Kemal ülkesi Ankara. Üçüncüsü çoğumuzun tanımadığı halkın Türkiyesi. Daha sonraki dolaşmalarım ve gözlemlerim bana bu şaka gibi gözüken kaba sınıflandırmada bir gerçek payı olduğunu gösterdi.

***

1927, 1928, 1929 yılları, benim kuşağımı en çok coşturan, devrimlerin doruğuna varma yoluna girdiğimize bizi inandıran yıllardı. Saltanat, hilafet, mandat yönetimi gibi sorunlar yaşamamış olan biz gençler, sıkıntı, küskünlük hiddetleri içinde bunalmış bir kuşak değildik. Bir dar yoldan geçip kurtulmuş olmanın sevincini yaşıyorduk. Böyle olamayanlara şaşarak bakardık. Hâlâ eski kafaları yaşatanlara güler yüzle bakamıyorduk. İçinden geçtiğimiz dar boğazdan çıkmanın bütün duygularını anlatabilsem, Darülfünun dediğimiz yerle Mustafa Kemal dediğimiz adam arasındaki uzaklıkla neleri anlatmak istediğimi belki daha iyi tanıtabilirdim.

Bir yıl okuyup bütün imtihanlarını geçirdiğim Hukuk'u bırakarak büyük umutla girdiğim Felsefe Bölümü'nde de Darülfünun, yabancı okullardan biri gibi, Mustafa Kemal Türkiyesi çevresine yabancı ve sağırdı. Ya da fikir dağarcığında ona uyacak bir fikri olmayan bir Batı ilkokulu gibiydi. Ulusal Kurtuluş özgürlüğünün nereye gideceğinden habersiz, ya da ondan umursamasız kakafonik seslerle konuşmalar yapılan bir yerdi. Hukuk, ekonomi, tarih, sosyoloji, felsefe ve terbiye derslerini beş yıla yakın süre izlediğim için oldukça iyi bilirim ve bugün bile anımsarım: Hocalarımızın bize yarım yamalak aktardıkları, Bergson'dan Emile Boirac'a, bir dizi Avrupalı hocadan belledikleri fikirlerdi. Bunlarda, Türkiye'den bir gün bir Mustafa Kemal geçeceğini işaretleyen bir yan yoktu. Çoğu Avrupa, hatta yalnız Fransa için düşünülmüştü öğrendiklerinin. O yıllarda dünyaya egemen olmuş Batı dünyasının dışındaki başka bir dünyanın sorunlarına da yanıt veren düşünceler geliştirmek akıllarının kenarından bile geçmiyordu. Bizim hocalarımıza düşen, onların kitaplarından öğrendiklerini, bizim sorunlarımıza uyumluluğu olup olmadığına bakmadan, eski medreselerdeki hafızlar gibi, yinelemekti. Bir ekonomi profesörü geliyor aklıma: Belli etmemeye çalışarak çevirdiği sayfalardaki fikirleri Türkçeleştirerek ders veriyordu. Bir anayasa hocası bu kadarını bile saklayamıyordu. Ziya Gökalp günlerinden bile gerilere dönülmüştü. Hocaların kimileri savaş ya da Mütareke yıllarında, Avrupa'ya, sağlam bir yere yollanarak ölümlerden kaçırılmış gençlerdi. Ziya Gökalp modasının geçmek üzere olduğunu sezmenin verdiği bir korkaklık, ürkeklik vardı. Sosyolojide Durkheim'ın

yerini Levy - Bruhl almıştı. İlkel kavimlerin düşün yapılarını çok iyi öğreniyorduk. Ondan, yeni savaş-sonrası dönemin felsefe peygamberi Bergson'a atlardık. Metafizik dersinde ruh-beden ve çok incelikli «isbat-ı vâcip» nazariyelerini, Katolik filozofların Tanrının varlığını ne ustalıklarla ispat ettiklerini öğreniyorduk.

Mustafa Kemal İstanbul'a ilk gelişinde böyle bir «Darülfünun okuluna» gelmeye tenezzül etmemişti. Onu, daha sonra, yakından görünce bu battal kurumu, dünyada düşünülebilecek en katkısız yer gibi gördüğünü bir iki dakika içinde anlamıştım. Belki, bu yüzden, ondan bu hocaları aşacak bir ruh doğabileceğine bizi inandıran bir güç geliyordu. Bugün Atatürk Devrimleri diye atlanıp geçilen dönemin o zaman pek fark edilmiş olmayan dört özelliğini seziyordum: (1) Kurtuluş Savaşı boyunca renk vermeden eski devlet yörüngesinde gidilecekmiş sanılırken, Mustafa Kemal'in bu değişmeleri ansızın başlatması, Türkiye'nin yukarda sözünü ettiğim «Ankara Bölgesi»nin geçici bir hevesi sanılıyordu; (2) Bu değişmelerin her birinin yıllardan beri süründürülen sorunların çözümleri olarak ortaya çıkacağını önceden sezmiş olan pek azdı. Hâlâ Ziya Gökalp ya da «filozof» Rıza Tevfik zamanında gibiydik; (3) Bunların her birinin uzun tarihsel geçmişleri olduğu sanılıyordu. Bu konuda, daha ziyade, «isbat-ı vâcip» teorilerinden öteye gitmeyenler, kuşkulu gözüküyorlardı. Daha ileri olanlar için Bergson'un élan vital'i, bütün devrimciliği anlatmaya yeterdi; (4) Birçoğu da, görülmeye başlanan atılımları geçmişte kaç kez görüldükten sonra unutulan hevesler olarak görüyordu.

1929 yılında Mustafa Kemal bir kez daha İstanbul'a gelmişti. Darülfünun artık bir baskına uğrama korkusunu silkip atmış bulunuyordu. Yenilik diye yapılan, felsefe derslerini izlediğimiz amfili salondaki kürsünün üst yanına büyük ölçülü bir Ziya Gökalp fotoğrafı konması, kapıya da «Ziya Gökalp Dershanesi» yazılı bir bronz plaka konması olmuştu. İkisi de bir çeşit yenileşme muskası olacaktı. Metafizik hocamız Babanzade Naim Bey için, bu kadarı bile aşırı bir yenilikti. Naim Hoca'ya göre, Mustafa Kemal' den fazla bu adam tehlikeliydi. Ötekini gelip geçecek politikacılardan biri olarak görüyordu. Bir medrese yetiştirmesi değil, bir Galatasaray mezunu olan Naim Hoca, ne Mahmut Şevket Paşalar, ne Enver Paşalar görmüştü. Âyan Meclisi üyeliği yapmış eski bir gericilik politikacısıydı. O dönem geçtikten sonra, «müderris»liğine devam ediyor, Tanrı'nın varlığını Katolik filozofundan öğrendiği düşün oyunları eli ispat ediyor, sık sık da, çok sinirlendiği Gökalp terimleri karşısına çıktıkça, elini tepesindeki Gökalp fotoğrafına doğru kaldırarak,

«Nah, işte onun bir uydurması daha!» diyordu.

Sözünü ettiğim ders yılında bir gün, gene Naim Hoca lapçın

ayakkabıları, şapkaya benzemeyen başlığı ile derse gelerek kürsüsüne oturmuştu. Her zaman yaptığı gibi, büyük enfiye mendilini çıkarıp gürültülü temizliğini de bitirmişti. Fransızcadan çevrili *Mabadet - tabia* adlı sevgili metafizik kitabını da açmıştı. Kimilerinden farklı olarak kopya ettiği kitabı bizden saklamayacak kadar dürüst ve cesurdu. Bir metafizik kitabı çevirmek isteyen kişi, Fransa gibi laik bir ülkede bula bula bir Katolik kitabını seçmişti. Tanrı'nın varlığını ispat etme konusuna gelmiştik o gün. Hıristiyan hocanın madde madde sıraladığı deliller bizim Müslüman hocanın kafasına hiçbir aykırı yan göstermiyordu. O kitaba onca saygısı vardı ki onun tümceleri, hatta sözcükleri dışına bile çıkmazdı. Biz bunu keşfettikten sonra biraz sinirimizden, biraz alaycılığımızdan birer parça mum taşır, her derste kaldığımız yere bir mum parçası yapıştırırdık. Zavallı hocayı dinlemekten ziyade alay konusu yapmıştık. Benim gibi erkek öğrencilere kızmazdı. Kız öğrencilere ifrit olurdu. O zaman her ders sonunda hocaya imzalatılacak devam karnelerimiz vardı. Kız öğrenciler karnelerini korka korka uzun kürsüsünün kenarına koyup öteki ucuna koşucular gibi koşarlar, karne yere düşmeden ele geçirmeye çalışırlardı. Hoca da, hemen her defasında,

«Burada ne işiniz var? Felsefeden siz ne anlarsınız. Yarın evleneceğiniz kocalarınıza yemek pişirmesini öğrenin,» öğütünü vermeyi unutmazdı.

O gün hoca yarım kalan ispat delillerini anlatmak üzereydi ki kapı hızla açıldı. Dekan Sekreteri Sıtkı Bey heyecanından sadece,

«Gazi geldi,»

diyebildi; başka odalara haber vermek üzere koşup gitti. Bizleri görmeliydiniz. Dışarda neler olduğunu bilmeyişin baskısı altında meraktan patlıyor, bir yandan da hınzır hınzır hocayı izliyorduk. Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu düşünen kalmamıştı. Hoca'nın yüzü görülecek gibiydi. Sapsarı olmuş, fakat sakinliğini bozmamıştı. Sevgili kitapçağızını kapayarak kaldırdı. Kürsüsünün çekmecesini çekti, oraya koyarak kapadı. Bizi de unutmadı,

«Önünüzde eski harflerle yazılı notlarınız varsa bir yere saklayın. Bu adamın sağı solu belli olmaz,» dedi. O, onu hâlâ ciddiye almamıştı. Onun sağının ve solunun nerde olduğunu biz bile biliyorduk. Yobazlıkta, galiba, cesaret kazandıran bir özellik var.

Dışta derin bir sessizlik, içte fıkır fıkır kaynayan merak içinde zilin çalmasını bekledik. Hoca hâlâ Allahı ispat ediyordu, ama dinleyen olmadığını da görüyordu. Zil sesini duyunca devam karnesi imzalatma gibi şeyleri unutup, hocayı da kürsüsünde bırakıp dışarı saldırdık. Nereye gideceğimizi, Gazi'nin nerede olduğunu bulmak çok uzun sürmedi. Orta kattaki Darülfünün Eminliği salonundaki kalabalığı görünce yuvarlanır gibi aşağı koştuk. Küçük

yapılı bir kişi oluşum böyle zamanlarda yararlı oluyor. Birçok kişinin arasından sıyrılarak en öne çıkabildim.

Ortadaki bir koltukta «Gazi» oturuyordu. Sağında ve solunda oturmuş hocaları dinliyor, kendisi hiç konuşmuyordu. Tanıdığım hocalardan aklımda kalanlar şunlar: Köprülüzade Mehmet Fuat, Ahmet Refik, Fazıl Nazmi, Avram Galanti, Hukuk'tan Yusuf Ziya, Tarih ve Hukuk bölümlerinden birkaç kişi daha. Köprülü ile Yusuf Ziya'yı seçince (bir yıl önce onun Hukuk Tarihi derslerine devam etmiştim Hukuk Fakültesi'nde) Mustafa Kemal'in neyi tartıştırmak istediğini anladım.

Bu iki «müderris» arasında (İstanbul Lisesi'nde olduğum son yılda) bir tarih çatışması olmuştu. Hayat dergisinde Köprülü'nün ünlü saldırılarından biri sayı-sayı tefrika edilmişti. Sonradan Eskişehir milletvekili olan Yusuf Ziya Özer, Köprülü'yü çileden çıkaran bir Türk tarihi görüşü yürütüyordu. Çekingen, ihtiyatlı, ağır konuşan bir hocaydı. Köprülü o günlerde o denli ünlüydü ki o zaman çıkan kitaplarında adının altına «Sovyet Sosyalist Şuralar Akademisi Üyesi» sözcüklerini koymadan edemezdi. Zaman zaman da Sovyetler Birliği'ne davet edilirdi. Yararlı çok eseri olan, fakat son derecede kendini beğenmiş, her istediğine çatabilen biriydi.

Atatürk'ün tarihle ilgisi, ulusal kurtuluş savaşları sırasında karargâhında tarih yayınları okumasından bellidir. Denildiğine göre, İngiliz sosyalist düşünür ve edebiyatçısı H. G. Wells'in o sıralarda yeni çıkmış olan *Dünya Tarihinin Anahatları* adlı kitabını okuyordu. Savaştan sonra bu yapıtı bir dizi çevirici profesörler arasında dağıttırarak kısa süre içinde Türkçesini yayımlatmıştı. İngiliz Fabian sosyalistlerinin ileri gelen yazarlarından olan Wells, gene okuyucu için yazılmış kitabında barışa, bilime ve kültüre dayalı bir insanlık birliği idealini tanıtmaya çalışmaktaydı. O günlerde bu tür yapıtları bilen ve okuyan, Osmanlı tarihinin kapanış günlerinin yaklaşmakta olduğunu anlayan Atatürk'ten başkalarının bulunduğunu sanmıyorum. İttihat ve Terakki dönemi tarihçiliği, onun akla uygun sayacağı bir tarih görüşü getirmemişti. Zaten daha savaş bitmeden Rusya'da kopan devrim, Turancı historiyografi ilgilerini de yıkmıştı. Atatürk belki de, komünizmden farklı, hümanist ya da sosyalist bir tarih görüşü aramaktaydı. Fakat belki hepsinin üstünde ulusal Türk devletinin bir tarih dayanağı olması gereğini düşünüyordu. Bunun çözümünü ne İslamcı, ne Osmanlıcı, ne de Turancı yaklaşımlarda, ne de Türk düşmanlığını en yükseğine çıkaran Batı tarihçiliğinde buluyordu. Yeni bir tarih görüşünü Türk'ün kendisinin bulup geliştirmesi zorunluluğu ile karşı karşıyaydı. Wells'in tarihinde böyle bir görüşün tohumları vardı. Bir halkın kaderi üzerine, pek az kişinin akla uygun bulduğu bir savaşa atılan bir adamın, böyle, tarihle ilgi-

lenmesi, üzerinde çok dikkatle durulması gereken, okul tarihçiliğinin çok üstünde olan bir olaydır.

Barış dönemi geldikten sonra, bu ilgisinin daha da arttığını pek az kişi değerlendirebilmiştir. O günlerin tek üniversitesindeki tarih müderrisleri ya böyle bir şeyi anlayamayacak denli bilinçsiz kişiler, ya da Avrupa'da imtihan geçirecek, dil öğretiminden vakit bulup da ulusal sorunları düşünmeye vakit bulamayan kişilerdi. İttihatçı dönemi ütopyaları da tüm foslamış, tarihçi diye bildiğimiz hocalar birer sıradan «mektep muallimi» oluvermişlerdi. Atatürk bunları canlandırıp büyük bir atılıma sürükleyecekti. Onun bu işi başlatıp yürütme olayının öyküsünü burada anlatma olanağı yoktur. O gün Atatürk'ün karşısında şaşırmış, sinmiş kişilerin birbirini tutmaz konuşmalarının önemli gelişmelere yol açacağı belliydi. Beni en çok şaşırtan şey, daha önce Hayat dergisinde hukuk profesörü Yusuf Ziya'ya saldıran Fuat Köprülü'nün o gün göze batacak ölçüde sus-pus oluşuydu. Köprülü daha önce de bir tersine-dönüşü becermişti. Balkan Savaşı'ndan önce Selanik'te Ziya Gökalp çevresinde toplanan ilk Türkçülere İstanbul'da bir edebiyat çevresinde edebiyat yazıları yazan Köprülü şiddetle saldırmış, fakat İttihatçı Türkçülüğünün Balkan Savaşı kaybından sonraki dönüşünü sezerek kolaylıkla Ziya Gökalp ve partisinin yanına sokuluvermişti. Bu kez de Atatürk'ün yeni tarih görüşünü benimsemesi karşısında İstanbul Üniversitesi'ndeki hocalığını kaybetme tehlikesinin son noktasında kendini kurtarmasını bilmiş, üstelik Halk Partisi'ne girerek milletvekili de olmuştu. Ne var ki Köprülü hiçbir zaman Atatürkçü olamamıştır. Ankara'da Halkevi'nde görev aldığım yıllarda karşılaştığımız zaman, benim gibi politikaya girmemiş, kendisinden çok daha genç yaştaki bir kişiye Atatürk ve onun tarih görüşü ile alay eden eleştiriler yapmaktan kendini alamayan bir tipti. Atatürk'ün ölümünden sonra bir süre Halk Partisi içinde kalmış, bu parti adına çıkarılan Ülkü dergisini yönetirken partiyi ve onun başkanı İsmet İnönü'yü çekiştirmeyi huy edinmişti. Sonunda o partiye karşı Demokrat Parti'nin ilk üç kurucusundan biri olmuştur. Köprülü'nün bu döneklikleri, bir bilim adamının siyasal ihtiraslar yüzünden çelişkilere düşmesinin acı bir örneğidir.

Türk coğrafyasını Batı saldırısından kurtaran Atatürk, şimdi Türk'ün tarihini de Batı «Oryantalist»lerinin ve onların Köprülü gibi ardıllarının görüşlerinden kurtarmayı gözüne kestirmişti. Daha sonraları yaptığım araştırma ve incelemelerden sonra sorunu şöyle özetleyeceğim: Batı bilginlerinin Türk tarihine bakışı, İslamlık tarihçilerinin bakışlarındaki ön-yargılara göre biçimlenmişti. İslam, Osmanlı ve Batı tarih-bilimciliğinde «Türk» ülkesiz, tarihsiz, uygarlıksız ve genellikle yıkıcı bir yaratıktır. Avrupa'da

bu görüşü bir yandan misyonerler, bir yandan Gladstone yörüngesindeki politikacılar beslerken bir yandan da oryantalistler beslerdi. Politikanın bilim adamları üzerine olan bu türdeki etkisini bugün bile görmek olanağı vardır. Örneğin, İngiltere'de Cambridge Üniversitesi'nin yayımladığı İslam Tarihi serisinde Türk'ün yeri İran tarihi içinde geçer. Politika bilinci ile değil de, Coğrafya bilgisi içinde bakarsanız İslamlık dönemindeki İran tarihinin Türk tarihi içinde görülmesi gerekir. Fakat, tarihte «Türk» görülmezse, oryantalist Osmanlı ve Türk tarihini işte böyle tersine görür. Osmanlı tarih-yazarları arasında bile bu görüşte olanlar bulunduğunu bu seride çıkmasını umduğum bir yazımda göreceksiniz.

Atatürk'ün düşünündeki sorun, modern uygarlık dünyasına yeni bir ulus birimi olarak katılan Türk halkının, kendi tarihine yeni bir görüşle bakması gereğini görme sorunuydu. Onun gibi hümanist bir önderin kültür, siyaset, ekonomi tutumu buna göre ayarlanacaktı. Türk halkı bir yandan bugünün ileri kültür ve tekniği ile geliştirilirken, diğer yandan ona geçmişinin olumlu doğrultuları gösterilerek yaşam birliği bilinci yaratılacaktı. Benim anladığım ölçüde onun tarih anlayışı bu iki yolu açma amacına yönelmişti.

Bu görüş ilk önce, yukarda sözünü ettiğim üç Türkiye parçasından biri dediğim İstanbul'da bir süre yadırganma konusu oldu. İslamcı ve Osmanlıcı kafasındakiler gibi iki yeni düşün akımının ikisi de Atatürkçü tarih görüşüne karşı çıkmıştır : Bunların biri Irkçılık akımı, diğeri Batıcılık akımıdır. Bunların hangi anlamlarda Atatürkçü tarih görüşüne karşıt olduğunu, üstelik ikisinin de o görüşü nasıl dejenere ettiğini açıklayan yazılarımı bu kitapta göreceksiniz.

Ziya Gökalp Türkçülüğünü benimsemeyen Atatürk, bu ideolojinin gelişme kaynağı olan Türk Ocaklarının yerine Halkevlerini kurdurmuştu. Türk-Ocağı terimi yerine Halk-Evi terimini seçmiş olması ilginçtir. Bu, Atatürk'ün ulusçuluk anlayışını Meşrutiyet Türkçülüğünden ayrı bir anlama geçirme kararının başladığını gösteriyordu. Üniversiteyi bitirdikten sonra, öğretmenlik yerine, 1930'da ilk aldığım görev, işte bu yeni örgütün Ankara'daki merkezinde oldu. Ankara'nın o zamanki koşullarının zorunluğu yüzünden bu yeni merkezin kitaplığını Cumhuriyet'in 10. yıldönümüne yetiştirmek için bana bu yapının en üst katında bir oda verilmişti. Atatürk'ü en yakından görüşüm orada oldu.

Çalışmaya başladığım ilk günlerin birinde olanca saflığımla kaldığım kattan aşağı inip geniş koridora açılan kapıyı hızla açınca az daha bir iki metre ötedeki Atatürk'e çarpacaktım. Türk Tarih Kurumu başkanı olan Yusuf Akçura ile konuşuyordu. Bir iki metre ötede duvarın önünde durdum, konuşmalarının sonuna değin. Türk Tarih Kurumu o zaman bu Halkevi binası içindeydi. Ben

de bu iki örgütün kitaplarının ayrılması işlerini yapan bir grupta çalışıyordum. O gün, onun, yaşamım boyunca eşini bir daha görmediğim biri olduğunu düşünmekte olduğumu bugün de anımsamaktayım. Çocukluk yaşımda hayalini gözlerimde canlandırmaya çalıştığım kişi şimdi gözlerimin önündeydi. Bunun benim için ne denli heyecan verici bir şey olduğunu anlamak güç değildir.

Görünüş beni o zamana değin bilmediğim, duymadığım düşünce ve duygular içine sürüklemişti. İlk önceki büyüleyici etkiden sonra düşünmelerim başladı. İlk düşünmem, ilk gördüğüm fotoğraftaki Osmanlı paşasına hiç benzemediği üzerine oldu. Karşısındaki adam onunla rahat rahat konuşuyordu; daha ötedekiler elleri göbekte, yarı eğilmiş, bir sultan ya da halife karşısında durur gibi duruyorlardı. Bu elleri göbeklerde, başları bükük kişiler kimlerdi, bilmiyorum. Sadece onların varlığını fark ettim. Bir eli pantolon cebinde çok sakin, normal bir konuşma oluyordu, fakat benim gözümden kaçmayan ve yalnız onda gördüğüm bir özellik vardı. Hiç kımıldamadığı halde, kaşlarından, gözlerinden, vücudunun her yanına kadar kımıl kımıl kımıldayan bir insan etkisi veriyordu. Yaşamımda ondan sonra hiç öyle bir insan görmedim. Bu etkiyi nasıl veriyordu, farkına varmadan? Bunu düşünürken aklıma savaş yıllar içinde «karşıt» diye karşısına çıkan kişilerin zavallılıkları geldi. Daha sonraları bunların en önemlileri olan, biri bey ikisi paşa, üç kişiyi daha yakından, daha uzun süre ve konuşarak tanıdığım zaman zavallılıklarının ölçüsünü görmem güç olmadı.

Kafamdan elektrik hızıyla iki düşünce daha geçmişti o gün: Bir milleti niçin büyülediğini düşünürken kimi yakınlarını da ne denli kıskandırdığını ya da korkuttuğunu o gün anlar gibi oldum. İkincisi, yarım halka biçimindeki eli göbeklerinde kişilere bakarak niçin sayısız dalkavukla çevrildiğini sezer gibi oldum. Osmanlı yetiştirmesi kişiler onun karşısında ister istemez ya küçüklüklerini görüyorlar, ya da bunu anlama yüzünden usta aktörler gibi dalkavuk rolüne giriyorlardı. Mustafa Kemal'in bunlardan hoşlanmadığını biliyorum kesinlikle.

***

Halkevi binasında kaldığım süre içinde Tarih Kurumu ile Halkevi kitaplıklarının ayrılma ve düzenlenme işlerinin doruğuna, Atatürk'ün isteğine göre, Cumhuriyet'in 10. yıldönümünde varılmıştı. Aylarca gündüzü ve gecesi ile süren bu ödev tamamlanmıştı. Bugün başka koşullar içinde yetişen ve yaşayan kuşakların, bu satırlarda gösterdiğim duyguları yadırgamalarını doğal bulurum; 10 yaşındaki bir çocukluktan, yukarda anlattığım günlerden, 20 yaşıma değin gelişen ulusal ve kişisel duygularımı, benim durumumda-

GEÇMİŞTEKİ ANAYASALARIMIZ

I

Anayasa bir devletin siyasal yapısının hukukça belirlenmesidir. Bazı anayasalar var olan bir yapıya hukukça bir tertiplenme, düzenlenme, sistemlenme verir. Bazıları ise eski siyasal yapısı bozulmuş olan bir devlete yeni bir siyasal yapı vermeyi ya da var olmayan, yeni olan bir siyasal yapıyı kurmayı gözetir.

Birinci halde, anayasalar çok kez yazılı bile değillerdir. Bunlar yerleşmiş âdet ve geleneklere dayanırlar. Hukukça ifadeleri birçok başka kanun ve hükümlerle verilir. Bunların etrafında gelenek, ahlak, hatta din inançları gibi destekleyici, anayasa kurallarını taşıyıcı çevreler ve araçlar bulunur. Mesela, Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısı böyle bir yasa türüne dayanırdı. İngiliz anayasası da bu çeşitten bir yasadır.

Var olmayan bir siyasal yapı kuran anayasa var mıdır? Bir anayasa ile hiç yoktan bir devlet meydana gelmez. Devletler yüksek seviyede birer toplumsal kuruluş ve yapıdırlar. Doğrudan doğruya, hiçten düpedüz yeni bir devlet kuran anayasa yoktur; böylesi ancak utopia dediğimiz fikir eserlerinde bulunur. Modern anayasaların çoğu ikinci tiptendir ve bunların çoğu böyle oluşun peşinden sürüklediği birçok güçlüklerle, problemlerle karşılaşır. Bu güçlüklerin kimisi onun devrimci karakterinden ileri gelir. Kimisi de kurulan yeni düzenin yürütülmesini sağlamak zorunluğundan doğar.

Bu anayasalar, uygulanmakta olan bazı kurallar uygulanmayacak, başka yeni kurallar uygulanacak diyorlar; «olan»ı değil «olması gereken»i emrediyorlar. O zaman şöyle bir problem çıkıyor: «olan» yerine «olması gereken»in meşruluğu neye dayanıyor? Demek ki eninde sonunda bu tip anayasa yapma işinde bir siyasal düzen teorisi bulunması gerektir. Mesela bugün genel olarak anayasaların temelinde halk egemenliği teorisi bulunur. Yukarıda sö-

zünü ettiğimiz birinci tip anayasaların temelinde böyle bir teori yoktur. Onun temelindeki teori, açıkça ifade edilmemiş olmakla beraber, halk egemenliği teorisi değil, eskilik, geleneksel oluş teorisidir. Siyasal usuller kuşaklarca, hatta yüzyıllarca denenegeldiği, uygulanageldiği için kendilerine uyulması gerekir kurallar olurlar. Devletin düzeni veya yapısı eninde sonunda «kanun-u kadîm», «nizam-ı âlem» gibi bir fikre bağlanır. İkinci tip anayasalarda ise iş, bilinçli, planlı, tartışma verisi olan bir fikir işi olarak gelir. Bu işi kim yapacak? Onu uygulama yetkisi kimde olacak? Eskiden kalma ve hâlâ yürümekte olan kurallarla yeni kurallar çatışma haline geldiğinde yeni kuralların üstünlüğünü kim garanti edecek? Daha genel bir deyimle konan yeni düzenin yürütülmesi nasıl sağlanacak? gibi birçok sorular çıkar ortaya. Osmanlı ve Türk tarihinde bu iki tip anayasayı ve onlardan birinden ötekine geçişin yarattığı problemlerin hepsini görürüz.

II

Osmanlı Türk tarihinde devlet yapısına yeni bir biçim verme çabaları onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında başlamıştı. Ondan önce Osmanlı siyasal yapısının gelişmesi ve bunu yürüten kanun, kural ve kurulların evrimi; daha sonra bunların değişen şartlar altında yürümemesi, kiminin yürümeden kalması, kiminin bozuk şekillere girmesi; bazılarının da zar zor değiştirilmiş olması ve bu değiştirmenin bir ölçüsünün arınması gibi başlıca üç safhası vardır.

Bu üç safhanın birtakım özellikleri vardır ki bunlar, Osmanlı devlet düzenini ve onun temel yasasını anlamada bizi hayli yanıltır. Bu düzenin temel yasası sözünü ettiğimiz tiplerden birincisine göre olduğundan ve biz bugün bambaşka hukuk anlayışına varmış kişiler olduğumuzdan, bu temel yasanın altında «kanun» ve «şeriat» ve hatta onun da gerisindeki «kanun-u kadîm» kavramına yabancı olduğumuzdan onun yasası yok sanırız. Veya var olduğunu bilsek de o yasa, bizim anayasa kavramımıza uymadığından onun ayırıcı niteliğini bir türlü göremeyiz. Özellikle onun nasıl değiştiğini, değişenin yerine konacak biçimin ne olacağı gibi problemlerin büyüklüğünü kolay kolay kavrayamayız.

Bu güçlüğü yaratan şeylerin en önemlisi, Osmanlı yasa yapısının özünün bugün demokratik yasa prensibine, yani halk egemenliği dediğimiz prensibe karşıt olan bir prensibe dayanmasıdır. Çünkü bu yasada siyasal düzenin ve devlet otoritesinin halkın iradesine dayanması değil, dayanmaması gerekir. Bu yasa düzeninde hükmeden ile hükmedilen biribirinden tüm ayrılır. Demokratik düzenin amacı, hükmedileni hükmeden haline getirmektir. Halk birtakım

ara mekanizmalarda kendinin efendisi, hükmedicisi olacaktır; zaman zaman da bu ara mekanizmaların buna göre yolunda işleyip işlemediğini kontrol edecek imkânları olacaktır. Böyle, bir görüş ortaçağ devlet sistemlerinin çoğunda, bilhassa Osmanlı devlet düzeninde çok garip, çok gülünç görülecek bir görüştür. Hiç öyle şey olur mu? Devlete halk karışabilir mi? Halk, denen yaratığı Tanrı idare etmek için değil, idare edilmek için yaratır. O, Tanrı iradesinin emrindedir; Tanrı pek nadir bazı yaratıklarını seçer ve bu işe tayin eder. Âlemin düzenini Tanrı kurduğundan bu düzenin süregelişini sağlamak ideal olan şeydir.

Böyle bir görüş, bir parçası eski Grek düşünüşünden İslam filozofları yolu ile, bir parçası da Müslümanlığın şeriat hukuku yolu ile gelip ortaçağ ahlakçılarının devlet zanaatını hükümdarlara öğreten kitaplarında bir anayasa teorisi haline gelmiştir. Tarih açısından bu, halifelik, sultanlık ve devleti babadan kalma mal sayan eski Türk kavramının uzlaştırılmasından meydana gelen bir sistemdir. Buna, sonradan çıkma teokrasi, otokrasi gibi vasıflar takmak yanıltıcıdır. Çünkü bu sistem ne teokrasidir, ne de otokrasi. Tabii demokrasi hiç değil. Fakat bunların her birine az buçuk değindiği için zaman zaman bu sıfatlardan birini verenler oluyor. Bu sistem teokrasi değil; çünkü bir ruhaniler idaresi değildir. Otokrasi değil, çünkü hükümdar yalnız başına istediği gibi idare etmez. Ama demokrasi de değil, çünkü onun idaresinde halk iradesinin rolü yoktur. Tersine bunda ideal, devleti idare edenleri mümkün olduğu kadar halktan ayırmaktır. Bu idarenin en tepesinde bulunan hükümdar, Osmanlı yasa düzeninde, ancak baba veya erkek kardeş yoluyla yaratıklar âlemine bağlıdır; onun dışında adeta yapma bir yaratıktır. Bu yüzden bir padişah düşürüldüğü zaman toplumsal düzende onun döneceği bir yer yoktur. Bir türlü ona bir yer bulamazlar; hatta din düzeninde bile yeri yoktur; çünkü Osmanlı sistemi daima din-dünya ayırımı yapan bir düzendir. Böylece, zavallı adam ya bir zindana ya da kör edilerek bir köşeye atılır.

Hükümdarın elinde reaya denen halkı idare için, bu halk arasından seçilip alınmakla beraber, bu seçiliş esnasında toplumdaki köklerinden sökülüp toplumda bulunmayan cinsten apayrı bir eğitim verilerek reaya idare etme zanaatlarına göre yetiştirilen adamlar bulunur. Bunlar hükümdarın bir çeşit aletleridir. Batılılar, Osmanlı yasa düzeninin bu yanını görünce bunları padişahın köleleri sanmışlardır. Hepimiz biliriz ki bunlara Türkçede «köle» değil, «kul» derler. Bunlar padişahın eli kolu gibi kendi organlarıdır. (Köle İslam hukukuna bağlı bir özel hukuk kuruludur; onun kuralları bu kurallara uygulanmaz. Halbuki kul kişi hukukuna değil, devlet hukukuna bağlı bir organdır). Osmanlı devletinin yasası İslam şeriatına değil, yukarıda anlattığımız tarihsel ve geleneksel bir devlet

düzeni kavramına dayanır.

Kulların ve reayanın yanı sıra bir kategori daha vardır ki buna da ulema deriz. Bunlar ne idare edilen reaya, ne de idare eden kullardır. Bunlar, idare edenlere ve edilenlere akıl veren kimselerdir. Bu akıl verişin bir kaynağı şeriat, diğeri kanundur. Birinin diğerine uydurulması işini sağlamak onların görevidir. Hükümdara, reayaya karşı adalete göre hareket etmede, reayaya da hükümdara ve Tanrı'ya karşı ubudiyete göre hareket etmede yol gösterirler. Demek ki Osmanlı sisteminin en önemli yasa kuralı «meşveret usulü»dür. Fakat bu meşveret usulü, sonradan sanıldığı gibi, parlamentarizmle hiçbir ilgisi olmayan bir usuldür.

III

Bu geleneksel düzen hep böyle yürüyüp gitmedi; zamanla değişmeye başladı. Hem reayanın, hem idare edenlerin, hem ulemanın durumunda önemli değişiklikler, eskiye kıyasla bozukluklar on yedinci yüzyıl sonunda iyicene açığa çıktı. Bunun temelinde de Osmanlı toprak rejiminin bozulması gelir; çünkü birçok ortaçağ devletleri gibi, bu devletin de en önemli ekonomik temeli toprak tasarrufuna, tarım ekonomisine dayanıyordu. On sekizinci yüzyıl boyunca şiddetli bir anarşi sürüp durdu.

İlk defa olarak yasa değişimine doğru ilk adım, ondan önceki çeşit çabaları bir yana bırakırsak, Selim III zamanında başladı. Bu, bizim bildiğimiz çeşitten yeni bir anayasa yapmak şeklinde gözükmedi. Çünkü o zaman daha Batı'da bile sözünü ettiğimiz anayasa tipi yasalar yapma usulü bilinen bir şey değildi. Amerikan ve Fransız devrimlerinin etkisi ancak o sıralarda kendini göstermeye başlamıştı. Sonra Osmanlı sisteminde reayanın egemenliği diye bir şey kimsenin aklına gelemezdi. Bunu söyleyecek adamı ya hapishaneye, ya da tımarhaneye yollarlardı. Selim zamanında gelen ve bir yasa yeniliği sayabileceğimiz şey «ıslahat», yani reform gereğinin kabul edilmesi ve eski meşveret usulünün, hem ıslahat gereklerinin kararlaştırılması için kullanılması, hem de kapsamının genişletilmesi yeniliğidir. Şimdiye kadar meşveretin amacı reform yapmak değil, geleneği tutmaktı. Sonra, meşveret şimdi sadece ulemaya danışma değil, bütün devlet adamlarının (hatta birkaç yabancının) katıldığı daha büyük bir iş oldu. Bir de, gene ilk defa olarak bir nevi meşveret encümenlerinin kurulması da bir yenilik oldu.

Böyle bir başlangıç, evrimsel gelişme yolu açık olsaydı, Osmanlı devletinin yavaş yavaş ihtiyaçlara, deneylere göre modern bir devlet düzenine geçmesini yolunu açabilirdi. Ama, bu başlangıçla bir-

likte ortaya çıkan ve zamanımıza kadar her reform çabasını foslatan bir iş çıktı. Osmanlı İmparatorluğu yabancı devletlerin şiddetli çatışmalarının hedefi haline gelmiş bulunuyordu. Selim'in reform ve meşveret sistemi Fransa ile Rusya arasındaki çatışmaların yarattığı son derecede sarsıcı olaylar içinde güme gitti. Daha kötüsü, sözde reformcu olacak adamlar reformun lakırdısını edip kararlarını verdikten sonra işleri bitirmeden bir yandan eğlence ve israflarına, bir yandan da büyük devletlerin dalaşmalarına bulaşmak sevdasına düştüler. Reformculuğa ilk ihanet geleneği de böylece başlamış oldu. O tarihten beri, Türkiye'nin reform tarihi (ve bunun içinde anayasa reformları) dünya politikasının büyük devletlerinin girdi-çıktılarına bulaştırılmaktan kurtulamamıştır. Düşünülen reformları birer birer uygulayacak, devletine yeni bir yasama düzeni verme işini bırakmadan yürütecek yerde, Fransa'nın askeri ve teknik yardımından faydalanıp Fransız Devrimi'nin bütün Avrupa politikasını allak bullak eden fırtınalarının içine bulaşan Selim, hem Fransa'yı, hem İngiltere'yi, hem Rusya'yı devletinin başına tebelleş edince Mısır'dan Balkanlara kadar bütün reayasının gözünde rezil rüsva oldu, en sonunda bir ayaklanma sonunda kendi canını da, reformlarını da kaybetti. Bu anarşi içinde şaşıran, reformlardan bir fayda görmeyen, tersine sırtındaki yüklerin arttığını gören halk ıslahatı bir frenkleşme, halk menfaatlarını gâvurlara satma olarak görmeye başladı. Böyle halk menfaatlarına aykırı ve dış politikalarla yalaş bulaş bir hale getirilen reformlara halk o zamandan beri düşman olmuş; bundan sonraki reformların da hiçbirine katılmadığı gibi hiçbirini de tutmamış, anlamamıştır.

IV

Bu ilk ıslahat denemesinden sonra, 1808'de bir deneme daha yapıldı. Bu seferki biraz başka türlü oldu. Bir «ittifak senedi» yapılmak istendi. Yani halkı temsil eden yeniçeriler, şeriatı temsil eden ulema, kanunu temsil eden kapıkulları, derebeyliği temsil eden âyan arasında hükümdarın otoritesine uymak noktasında karşılıklı kontrat yapıldığını gösteren bir anayasa vesikası hazırlandı. Bunun önemi, eski düzenden farklı bir hale gelen mevcut düzene hukukça bir ifade vermek istenmesindedir. Bu açıdan bir yenilikti. Ama, buna karşılık iki önemli kusuru vardı : Biri, eski Osmanlı sisteminin bozulmuş şekline, gene eski devlet teorisinden ayrılmaksızın, hukukça bir deyim vermenin yaratacağı güçlükleri; diğeri, bu işte kontrata dahil tarafların hiçbirinin egemenliğin uygulanmasında paylarının olmaması veya onların bu işteki durumlarının be-

lirlenememesi idi. Bu işi en çok güdenler bu tarafların hiçbirinden olmayan aydın kafalı, önemsiz mevkili kimselerdi. Bunlar, sadrazamların, şeyhulislamların, yeniçeri ağalarının yanında birer kâtip mevkiine düştüler; halkı da temsil etmiyorlardı. Üstelik, padişah da dahil, hepsi ayrı ayrı açılardan bunların kotarmak istediği bu işte bir dalavere seziyorlar; kontratı emniyetle karşılamıyorlardı. Asıl amaç derebeylerle yeniçerileri kanuna bağlamaktı. Halbuki bunları kanuna bağlamak mümkün müydü? Yeniçeriler artık kendi geleneksel kanununa bile bağlı olmayan, bugün gizli işsizlik dediğimiz ekonomik hastalığın yığdığı esnaf ve köylüden mürekkep, geçimlerini yağma ve terör yolları ile sağlamaya çalışan ipini sapını koparmış insanlardı. Ağaların ve devlet adamlarının soygunculuğuna bakarak onlar da kendilerine göre bir soygunculuk, yani kanunsuzluk yolu tutturmuşlardı. Keşke bir toplum bilinçleri, bir devrimci görüşleri olsaydı da devleti ellerine alsalardı; belki halktan yana bir devlet kurarlardı, ama böyle dış ve iç şartlar içinde meydana gelen böyle bir yığından bu beklenemez. Derebeyler ise hiç kanuna sokulacak cinsten değillerdi. O zamana kadar bellenen ne kanunda, ne de şeriatte bunların yeri yoktu; şimdi devletin toprakları üzerine oturdukten, hele vergi ihtiyacı yüzünden bunu devlete de kabul ettirdikten sonra, arkalarına da ordu büyüklüğünde silahlı adamlarını kattıktan sonra kanuna zor girerlerdi.

Yeniçerileri, derebeyleri, ulema katını, hükümdarı ve kullarını hukuk kuralları ile düzenli bir birliğe sokmaya çalışan bu aydınımsı reformcuların karşılaştığı zorluklar, «ittifak senedi»nin metnindeki hukuk terimlerinin fukaralığından ve müphemliğinden de bellidir. Mukaveleye dahil taraflardan hiçbirinin inanmadığı bu ittifak tabii yürümedi, arada, bu işe önayak olan zavallı reformcular kaynadı. Devlet de, çeyrek yüzyıl daha anayasasız, bozuk-düzen bir idarenin anarşisi içinde yok olmanın kenarlarına kadar geldi.

V

Üçüncü deneme Tanzimat denemesidir. Bundaki farklılık, isterseniz, yenilik eski Osmanlı sisteminin bozulmuş haline hukukça bir şekil vermek yerine o eski sisteme modern bir kılık giydirme fikridir. Burada reformcu rolünde bulunan padişahtır. O gene eski padişahlar gibi halk hakları diye bir şey tanımıyor; ancak padişah kendinde bir değişiklik yapıyor; kendi isteğine ve sözde şeriate dayanarak (bu şeriat lakırdısının arkası gelecek) kendi haklarından bir parçasını reayasının hatırı için feda ediyor. Muvakkat olarak mı, daimi olarak mı belli değil. Halka bazı haklar bahşediyor. Fakat niçin? Devlete katılsınlar diye mi? Hayır, öyle şey yok. Devlet

kanunlar, nizamlar ile gene hükümdarın seçtiği kimseler tarafından uygulanacak. Fakat padişah bunlara karışmayacak; kanun ve nizamlar yapıldı mı onları keyfine göre bozmayacak. Önemli olan yenilik burada. Bu sayede, Tanzimat kanunlaştırma hareketinin kapısını açtı. Sonra bir yenilik daha var: Bu defa hükümdarın devlet idaresi için seçtiği kimseler artık kapıkulu değil; bunlar halk arasından seçilirken onları toplumsal köklerinden söken usuller yerine, şimdi gene onları toplumsal köklerinden söken ama eskisinden başka olan bir eğitime sokuluyor ki buna da maarif, yani «bilinmeyen yeni şeyleri öğrenme» deniyor. Bu da, sonuçları bakımından hem iyi, hem kötü yanları olan bir yenilik. Eğer Mahmut II'nin açtığı maarif devrimi ikilikli olma yerine bütünlü olsaydı bu dönem modern bir devlet olmaya doğru belki başka ciddi bir başlangıç olurdu.

Tanzimat devri gerçekte eski Osmanlı düzeninin yasasının yok olduğu devirdir. Onun yerine geçen ve Tanzimat fermanının yaratığı olan düzen şu: Müslüman ve Hıristiyan reaya, reayalıktan çıkıp tab'a halk olmuştur. Hıristiyan reayanın aynı zamanda birer ulus olma yolları açılmıştır. Derebeylikle uğraşılıyor, fakat iyice temizlenemiyor. Köylü halk yavaş yavaş padişahın reayası olmaktan çıkıp derebeyin, ağanın, âyanın kiracısı, ortakçısı, yarıcısı veya marabacısı, hatta bazı yerlerde serfi oluyor. Birçok köylü mültezim ve tefecilerin elinde, Kapıkulu yerine yeni devlet adamları ve okumuşlar, yeniçeriler yerine yeni ordu geliyor. Müslüman olmayanlar arasında paralı iş adamı sınıfı gelişmeye başlıyor. Devleti asıl idare edenler ne halk, ne de padişah. Birbirini kıskanan, birbirine ve padişaha karşı bir yabancı sefire arkasını dayayan nazırlardır. Mali ve politik sebeplerle Batı'ya gırtlağa kadar borca girildiği için dış siyaset sefirlerin kendi aralarındaki meselelere göre yönetiliyor. Tanzimat reformlarıyla halkın ve devletin durumu düzeleceğine hem devlet, hem halk ekonomik çöküş halinde.

1870 yılları etrafında, iflasın kenarına gelince ve Batı devletleri Tanzimatçıları dımdızlak silkip atıverince, yalnız halk değil, okumuşların namusluları da Tanzimat reformcularının aleyhine dönüyor. O zaman akıllarda «halkın egemenliği» kavramı canlanmaya başlıyor. Böylece, ilk defa olarak modern anlamındaki anayasa hareketi başlıyor. Fakat Namık Kemal'in temsil ettiği fikre zamanının ne kadar yabancı olduğunu, gösterilen tepkiler; kendisinin bu fikri ona karşıt fikirlerle yaklaştırıp bulaştırması; fikrin uygulanma dönemi gelince de fikrin tam karşıtı diyebileceğimiz bir Kanun-u Esasi denen anayasanın meydana gelmesi bize anlatır. Zaten fikir ortaya «halk egemenliği» şeklinde değil de, «meşveret usulü» fikri halinde çıkarılmıştı. Böylece, ta baştan yanlış ve yanıltıcı bir adla ortaya çıkmış oldu. Bu fikri yakalayan Yeni Osmanlılar,

güya Avrupa'yı taklit etmiyoruz da, geçmişteki sistemimizi canlandırıyoruz iddiası ile, ve padişah keyfi ile halka haklar verme prensibinin sakatlığı yerine, padişah keyfinden daha sağlam bir temel bulduklarını sandılar. Onlarca bu temel şeriattı. Şeriat, meşveret usulünü emrediyor diye aslı olmayan bir iddia tutturdular. Bu işleri daha iyi bilen ulema tabakası bu iddiayı hiç benimsemedi. Bu yüzden de bunların anayasa hareketinden hiçbir rolleri olmadı. Bunlar da zaten ulema tabakası olmaktan çıkıp, şimdi «din adamı» dediğimiz bir tip haline gelmeye başlamışlardı. Zamanla «dünya adamları»nın her dediğine «lâ» diyen menfi adamlar haline geldiler, ama halk onları daha çok beğeniyordu. Onların Arapça lakırdıları, okumuşların Frenkçe karışığı kuşdiline benzer Osmanlıcalarından daha anlaşılır değildi, ama hiç değilse din yüzünden o dil, saygı ya da korku yaratıcı bir güçte idi.

Devlet idaresinin halkın iradesiyle olmayacağını, halkın Müslüman-Hıristiyan farkı dolayısıyla, meşveret usulünü ileri sürenler bile biliyordu. Onun için anayasa çekişmelerinde asıl dava hükümdarla hükümet arasındaki ilişiklikler konusu üzerinde dönüyordu. Yeni Osmanlılar, halk iradesini hükümdar iradesinin üstüne koyacaklarına, hükümetin müstebitliğine karşı koymak için, bir de imparatorluğun uluslara bölünmesini önlemek için, hükümdarın iradesini hem halkın, hem hükümetin üstüne koydular. Bundan da ortaya Abdülhamit rejimi çıktı.

VI

Bu rejim bir adım daha atarak bir meseleyi çözümledi: Eskiden idareci, halktan koparılıp eğitilirken hükümdara kul olacak şekilde yetiştirilirdi. Şimdi onun yerine okumuş tabakası gelmişti. Bu okumuş tipi şimdiki gibi o zaman da halk ile bir bağ kuramamıştı. Fakat Abdülhamit rejimi hükümdarla bu tip arasında bağ kurabildi. Okumuşları kendine kul etmenin yollarını buldu. Böylece modern bir kapıkulu tabakası meydana geldi. Pek az müstesna ile, okumuşlar otuza yakın yıl bu rejime sadakatla hizmet ettiler. Bu rejimi yıkan okumuşlar değil, 27 Mayıs'ta olduğu gibi, dış tehlike, mali iflas, genel gerileme, ve subayların elinde başkalarında bulunmayan bazı araçların bulunması idi.

Meşrutiyet rejiminde padişahın mevkii hemen hemen sıfıra indi. Onun yerine parlamento önem kazandı. Bu parlamentoda partiler çıktı. Basın gelişti. Hatta halk yığınlarının bile politik hayatta önemi belirdi. Fakat ne parlamento, ne partiler, ne basın, ne de Türk olan veya olmayan, Müslüman olan veya olmayan halk iç çatışmalarının kavgalarına dalmaktan başka bir şey yapmaya vakit

bulamadı. Bu defa da, 27 Mayıs'tan sonraki duruma benzer bir durum meydana geldi. Halkın egemenliği imkânının doğduğu bir zamanda onun iradesinin belirlenmesi demek olan parlamento ve partiler halk egemenliğini değil, kendi tekelci egemenliklerini sağlama işinde korkunç bir yarışmaya giriştiler. Savaş aslında, bir yandan, İmparatorluğun ulusları arasında bir savaş, bir yandan da yabancı devletlerin yarışması savaşı idi. Batmaya yaklaşmış devletlerde hep böyle olur. Daha modern bir düzen almamış, hatta haliyle yaşayıp yaşamayacağı belli olmayan bir devlet parlamentoculuk ve particilik, siyasal düzen ve ilerleme aracı değil, yıkılma ve dağılma aracı olur böylecene.

Osmanlı İmparatorluğu'nun mezara konmasından sonradır ki dinsel, ulusal, siyasal çelişmelerden arı bir anayasa yapma imkânları doğdu. Bu, aynı zamanda, Ulusal Kurtuluş Savaşı boyunca doğan, deneylerle ilk mütevazi ve basit şeklinden gelişen yerli malı, ulus malı bir anayasa oldu. Son şekli ile Cumhuriyet devri anayasasının önemli meziyeti, eski Osmanlı düzenine yeni bir çekidüzen verme çabası olmaması, Batı anayasalarından kopya edilmiş olmamasıdır. Sonra o, gerçek anlamı ile ulusal egemenlik kavramına dayanıyordu. Geriye zaten ulustan gayrı bir şeycik kalmamıştı.

Fakat okumuşların birçoğu, din adamlarının tümü bu işin ne demek olduğunu kavramış değillerdi. Bir kısmı bugünkü peyk memleketler gibi olmayı münasip görüyor, bir kısmı da küçük fakat tek yapı bir ulus doğduğuna sevineceklerine Osmanlı İmparatorluğu kafasından ayrılamıyorlardı. Din adamları da şeriat devletini kurmanın şimdi zamanı geldiğine inanıyorlardı. Bunların gözünde cumhuriyet, halkçılık gibi kavramlar Mustafa Kemal'in partisi dedikleri kimselere özgü görüşlerdi. Bunları benimsemediklerinden, bunlar kolay kolay anayasaya giremedi. Bu yüzden bunların Halk Partisi'nin ideolojisi haline gelmesine sebep oldular. O zaman bu parti devrimci bir parti idi; ideolojisini anayasaya yerleştirdi. Bu Cumhuriyet Anayasası'nın ulusçu, cumhuriyetçi, devrimci oluşundan başka önemli iki yanı laik ve devletçi bir rejim kurması oldu. Bu anayasanın bu iki yanı şaşmadan titizlikle uygulanmış olsaydı, bugün Türkiye eski haline kıyasla ilerlemiş, modernleşmiş, halkı refaha kavuşmuş, pırıl pırıl, örnek bir toplum olacaktı.

Son zamanlara kadar bu yolda da hayli ilerlenmişti. Cumhuriyet yasası devrinin başarılarını kimse inkâr edemez. Fakat nasıl oldu, hâlâ kendimize gelip iyicene bilemiyoruz; birdenbire bir şeyler oldu; ipin ucu kaçırıldı. Kazanılanlar kaybedilmeye başladı. Ben bunu, yani anayasanın laiklik ve devletçilik yanlarını çürütmüş olan nedenleri gene halkın idare edici kuvvetle ilişikliklerinin yoluna konmadan bırakılmış olmasına bağlayacağım. Demek ki anayasanın halkçılık dediğimiz yanına iyice bir dönüp bakmamız

gerekiyor. Hem laikliğin, hem devletçiliğin paslanmasının nedenlerini bu halkçılık ilkesinin aldığı biçimde bulacağız. Çünkü rejimin en önemli temeli bu kavramda toplanıyordu.

Bağımsızlık savaşından önceki devrede yani Meşrutiyet'te «halk» kelimesi çok kullanılan kavramlardan olmuştu. Halka Doğru diye de bir akım vardı. Bu, ulusçuluk kavramının yanı sıra çıkmış bir kavramdı. O zamanlar milliyet, cinsiyet, kavmiyet, mezhebiyet gibi bir alay birbirine karışmış kavramlar vardı. Eskiden, imparatorluk düzeninde bunların belirli anlamları vardı; fakat bu düzen bozulunca bu kavramlar da karmakarışık bir hale geldi. Halk kavramı bunlardan ayrı, yeni ve daha önemli bir kavramdır. Aslında din veya mezhep grupları anlamına gelince ulusal egemenlik kavramı dış politika ile ilgili bir kavram olduğu halde halk egemenliği kavramı iç yapı ile ilgili, yani politik egemenliğin halk yığınlarına dayanması gerektiği davasının bir ifadesidir.

Daha önce dediğimiz gibi, halk kavramı reaya kavramının yerine geçti. Hâlâ bugün, bazı başka Müslüman dillerinde bu reaya kelimesi, bizim halk kelimesi anlamında yaşamaktadır. Mesela Hindistan ve Pakistan'da «rayot» şeklinde, Endonezya'da «rakyet» şeklinde yaşamaktadır ve ikisi de halk demektir. Halk kavramında din, ırk, mezhep yanlarından ziyade politik egemenlik yanı üstün gelir. Halk, idare edilen, imtiyazlılar zümresinden olmayan, okumamış, fakir yığınlar demektir. Özellikle köylü ve esnaf her yerde idareci, okumuş, zengin veya imtiyazlılar dışında kalan yığınların en önemli parçasıdır.

Şu halde, bağımsızlık savaşının yarattığı yasa düzenindeki halkçılık yalnız bu düzenin, bu yığınların iradesine dayandığını bildirmekle kalmıyor, aynı zamanda ulusal hayatın amacının köylü, işçi halkın devletin efendisi olacak hale getirilmesi olduğunu söylüyor. Halbuki halk bu yukarıdaki anlamlarda halk olarak kaldıkça devletin egemeni olamaz. Bunun için bilgisiz, bilinçsiz bir toplumda başlıca ekonomik üretim kollarının temsilcisi olan köylü, esnaf, işçi sınıfları haline gelmemiş olan bir yığın ona önderlik edecek okumuşların hizmetleri ile kalkındırılacak demektir. Cumhuriyet devri yıllarının bu en büyük davası, demek ki, halk ile devlet arasındaki bağların Batı'da olan şekilden başka yollardan yürünülerek kurulacağı anlamını taşıyordu.

Ulusal savaş devam ettiği sürece bu anlamdaki halkçılık canlılığını devam ettirdi. Amaç olan halk egemenliğinin yeni yollarla gerçekleştirilmesi sırası gelince Halk Partisi bu davanın temsilcisi oldu.

Bu işin sonucunda, bu partinin halkın partisi olmaktan çıkıp okumuşların, iş adamlarının ve ağaların partisi haline geldiğini artık bugün herkes biliyor. Bu parti, halkevleri ile, halkodaları ile

halkçılığını yürütmek istediği ölçüde halk, bu partinin dışında kaldı. Devrimin ne kavramları, ne metotları, ne amaçları halk yığınlarının içine sokulamadı. Bunca nutuklar, afişler, okumuşların kendi yazıp kendi okudukları devrim literatürü para etmedi. Halkın dışında kalan Halk Partisi de kendi içindeki kliklerin yarışma sahnesi haline geldi. Kurduğu halkçılık kuralları, geleceğin politikacılarının staj yerleri haline geldiler. Demokrat Parti bu folluklarda doğmuştur. Çıkar yarışları halkçılık kavramına tüm üstün geldi. Devletçilik de bu yarışların yedeğine göre şekiller aldı. Okumuşlar tabakası da yavaş yavaş yeni model bir kapıkulu taifesi oldu. Halk yığınları ile hükümet arasında bağ olarak gene hükümetten başka bir aracı kalmadığından ve hükümet de Parti'nin elinde olduğundan uygulanmada Anayasa'dan ayrılan usuller, nizamlar, hatta kanunlar ile idare edilen bir devlet meydana geldi. Böylece, yalnız Halk Partisi'nin ideolojisine ve Anayasa'nın mihver ilkesine uymayan bir düzen meydana geldikten başka, bundan önceki denemelerde görmediğimiz bir şey meydana geldi; yazılı-yazısız anayasalı bir düzen çıktı meydana.

Gerçekte iki rejim, iki anayasa vardı : Biri, yazılı olan, resmi Anayasa; diğeri, Parti, Meclis ve hükümetlerin isteklerine göre şekil alan yazısız anayasa. Devlet bazen yazılı Anayasa'ya göre, bazen yazısız anayasaya göre idare ediliyordu. Kanun yapma alanında yazılı Anayasa'ya uymaz, fakat yazısız anayasaya uygun kanunlar yapmak mümkündü.

Aslında Halk Partisi'nin folluklarında yetişen Demokrat Parti doğunca, halk ona sarıldı; halkın halkçı partiye karşı bir cephede yer alması gibi çok tuhaf bir durum hasıl oldu. Demokrat Parti bu halk desteğini, iktidara gelinceye kadar güzelce kullandıktan sonra, o da çifte anayasalılık rejiminin mantıki sonuçlarına vardı. Tek fark şuradaydı : Demokrasi modasının zoru sayesinde Halk Partisi sağ kalabildi; fakat böyle rejimlerin mantığı gereğince onu bir hiç haline getirmenin yolları arana arana, nihayet yazılı Anayasa büsbütün hiçe indirildi.

Son Anayasa, bu çifte-yasalılık haline bir son vermek için yapılmış olmakla beraber yazısız anayasa geleneği o kadar derin artıklar bırakmıştır ki son Anayasa'nın yarattığı kurullar hâlâ onların temizlenmesi ile uğraşıyor. Demokratik temele dayanmayan yazısız Osmanlı yasasından, demokratik temele dayalı yazılı modern yasa düzenine geçiş tarihimizin şimdiki halde bizi vardırdığı merhale budur. İkilik halk ile devlet arasındaki mesafeden ileri geliyor. Bu mesafenin daralmadığını gösteren birçok alametler var. Politikacılar, bu uçurumun niteliğini anlamadıklarından ona karşı aldıkları tedbirler onu daraltmıyor, derinleştiriyor. Halk bu duruma karşı tepkisini, reform ve çağdaşlaşma tedbirlerine karşı olum-

suz tepkilerle gösteriyor. Kendisinin pasif tutulduğu tedbirlere karşı bulduğu metotlar, biz okumuşların «gericilik» dediğimiz eylemlerde kendini gösteriyor. Okumuşun anlaması gereken şey budur : Gericilik diye bir şey yoktur, gerilik olmadıkça. Bunu anlamadıkça ilerici ile gerici arasında, halk açısından, büyük bir fark yoktur. Bunu anlamadıkça, gericilikle başarılı bir savaş yapılamaz. Modern bir toplumda, ilerici halkın yanını tutmadıkça, ne Sartre para eder, ne de Brecht.

(Eylem, Sayı 19, 1965)

1876 ANAYASASININ ÖYKÜSÜ

I

Konunun ayrıntılarına girmeden önce, «Mithat Paşa Zamanı»nın Avrupa politikası ile ilişkili olan süresinin sınırlarını belirlemek isterim. Konumuz açısından bu, 1871 ile 1881 arasıdır. On yıllık bir süre. Neden 1871 ve neden 1881?

1871, Âlî Paşa'nın ölümünün simgelediği, klasik Tanzimat dönemi önderlerinin sona erdiği yıldır. 1871 Mithat Paşa'nın başkentte politika sahnesine çıktığı yıldır. 1871 Avrupa devletlerinin politik ilişkilerinde yeni bir dönemin başlangıcı olan yıldır. Bu dönemin, 1871 yılı öncesi dönemden farklı olan yanının, Mithat Paşa dönemindeki etkenliğinin ne denli olduğunu göreceğiz. 1881 Mithat Paşa'nın siyasal kariyerinin sonu, Abdülhamit rejiminin Muharrem Kararnamesi'nin yayımlandığı yıldır.

Avrupa politikasında «Mithat Paşa Zamanı» diye sınırladığım bu dönemin sorunu, yine Tanzimat'ı başlatmış olan sorundu : Osmanlı devleti yönetiminin düzenlenmesi sorunu. Bu sorunun bir Osmanlı devlet adamları açısından olan anlamı vardı, bir de Avrupa politikasının anladığı bir anlamı. Birincisi Osmanlı devletine yeni bir rejim biçimi bulmak sorunudur. İkincisi o devletin yönetimi altında bulunan Hıristiyan halkların eşitliğinin sağlanması sorunudur. Bu ikinci anlayış, Hıristiyan halkların Müslüman devletinin güttüğü reaya (sürü halklar) olduğu inancından kaynaklanır.

Gerek Tanzimat döneminde, gerek Mithat Paşa zamanında Avrupa *Hıristiyan* devletlerinin Osmanlı devletini nasıl anladığını beş on yıl önce yazılmış bir Batı kitabında geçen bir tanımlama ile yansıtmak isterim. Bu incelemenin çok daha aşağılarında adı geçecek olan İngiliz tarih yazarı Robert Blake, Başbakan Disraeli ile ilgili yapıtının 375. sayfasında şöyle der :

«(...) 1875'te Papaların ruhani otoritesi ile onun daha

da kötüsü olan Roma imparatorlarının ahlak görüşünü nefsinde birleştiren sultanla yönetilmekte olan (...)»

Avrupa politikası ile Osmanlı devleti arası ilişkilerin en bunalımlı dönemindeki anlayış, Avrupa diplomasi yapıtlarının hepsinde böyle bir tanımlamaya dayanır.

Tanzimat döneminde de, Avrupa dilinde yalnız «Türkiye» diye bilinen ülke sorununun altında yatan iki yan ve bir ad daha vardı : Soruna verilen ünlü ad «Doğu Sorunu», altında yatan iki yandan biri çok kez açıkça söylenir, diğeri ise hiç söylenmezdi. Söylenen yan, «Doğu Sorunu»nun aslında «Rus Tehlikesi» sorunu olduğu. Aynı açıklıkla söylenmeyeni Batı devletlerinin hepsinin Osmanlı devletinin yıkılacağına kesinlikle inanmış olmaları. Ancak, bu devlet istenmeyen bir zamanda, uygun bir zaman gelmeden yıkılırsa kendi aralarında büyük çatışıklıklar, hatta savaşlar çıkacağına da inanılıyordu. Onun için bu devletin yönetimi altındaki yerlerin bütünlüğü Avrupa barışı için gerekliydi.

1871 öncesi dönemin Avrupa politikasına, özellikle 1856 Paris Antlaşması'ndan sonra egemen olan görüş budur. Avrupa Devletler Dengesi («muvazene-i düveliye») denen düzenin ekseni budur. Kısaca anlamı, «Türkiye topraklarından elinizi çekin» sözünde özetlenebilir. Sürenin başlangıcı Rusya ile Hünkâr İskelesi Antlaşması'nın bozulmasından Kırım Savaşı dönemine ve ondan da 1856 Paris Devletlerarası Antlaşması'na varır.

Bu Avrupa siyaseti tutumunun başlıca nedeni, Osmanlı devleti ülkelerinin Avrupa'nın yeni güçlenmiş devletlerinin yayılma yollarının karşılaştığı bir bölgede bulunması ya da her birinin güvenlik alanının bitişiğinde bulunmasıydı. Balkanlar dolayısıyla Çarlık ve Habsburg genişlemelerine set çekmek; Fransa açısından Suriye-Lübnan'a sızmasını önlemeye kalkışacak olanlara karşı bu politikayı siper olarak kullanmak; İngiltere açısından henüz daha kısa bir deniz yolu bağlantısı bulunmamış olan Hindistan yolunu iki yandan güven altına almaktı. İngiliz dış siyaseti, Rus genişlemesini, biri Kafkaslar-aşırı Doğu Anadolu, diğeri Afganistan-üstü bir atlama olmak üzere, iki koldan beklediği için, Hindistan'a yerleşmenin geleceğini güvenlik altında göremiyordu.

Osmanlı devletini desteklemeleri karşılığı olarak İngiltere ve Fransa az önce değindiğim anlamdaki reformların yapılmasını şart koşuyorlardı. Osmanlı açısından Tanzimat ya da Islahat diye anlaşılan koşullar toplamının, Avrupa politikasındaki asıl anlamı, Hıristiyan «reaya»ya eşitlik sağlanması sorunudur. Bunu sağlamanın dinsel olduğu kadar ekonomik ve politik büyük sonuçları ve yararları olacaktı. 19. yüzyıl ortası gibi bir dönemde devletlerarası ilişkilerin politik ve ekonomik boyutları arasında, bir de dinsel bo-

yut bulunacağını düşünmek tuhaf gözükebilir. Bunun nasıl olabildiğini, Mithat Paşa'nın politik felaketini hazırlayan olaylara geldiğimiz zaman göreceğiz.

İlerisi için bellekte tutmamız gereken diğer bir yan şudur : İki Batı devletinin, İngiltere ile Fransa'nın, ikisinin de Osmanlı devletinin o zamanki durumu ile yaşayacağına inanmamakta olmasının yol açtığı eylemlerde bulunmalarının daha Tanzimat döneminde başlamış olması. Fransa'nın bu yöndeki eylemleri daha Halil Hamit Paşa döneminde başlamış, Tanzimat döneminde Osmanlı devletinin Kuzey Afrika boyu iki ülkesinin ayrılmasını sağlayacak yönde gelişmiştir. Yine Tanzimat döneminde İngiltere'nin Basra Körfezi'nden Kızıldeniz ağzına kadarki Arabistan yarımadası kıyıları ile ilgilenmeleri ve Osmanlı devletinin, bu kıyılar üzerinde egemenlik hakkının bulunduğunu ispat edemez hale getirilişi sürmüştür. Demek ki Osmanlı devletinin sanılan ülkelerin kimi yerlerinde, bu iki dost devletin de, düşman Rus ve Avusturya devletlerinden geri kalan yanları yoktu. Ancak, o zamanki durumu içinde, Osmanlı devletinin Rumeli ve Anadolu dediğimiz bölgelerini bir mayınlı tarla gibi tutmak isteği ve olanağı vardı.

Demek ki Doğu Sorunu (Şark Meselesi) gerçekte bir doğulu sorunu değil, bir Avrupa Sorunu, Avrupa'nın politik güçleri arasında bir dengeleme sağlanması sorunuydu.

Bu yüzden, başlangıçta Batı devletlerinin istediği reformları yapmak, Osmanlı rejiminden devrimsel bir değişiklik isteme sorunu olmamıştı. Tanzimat ve Kanun-u Esasi dönemlerinin tarihini tartışan İngiliz tarihçisi Harold Temperley, başka devletle olan diplomatik ilişkilerinde aşırı anayasacı olan o zamanki başbakan Palmerstone'un Osmanlı devleti karşısında anayasa gerekliliği üzerinde durmayışını uzun uzadıya eleştirir ve bu devlet adamının dış politikasındaki bu tutarsızlığı nasıl yorumlayacağını bilemez olur ve buna karşılık, Mithat Paşa'nın Kanun-u Esasi girişimine karşı büyük bir sempati besleyen bu tarihçi, 1876'da İngiliz liberalizminin ve anayasacılığının bu girişime ne denli düşman olduklarını, daha doğrusu onu nasıl yıktıklarını yakınarak anlatır.

İngiliz Başbakanı, Tanzimat için üç şeyi yeterli görüyordu :

(1) İstenen yöntem uygulamaları Padişahın isteği ile yürüyebilirdi;

(2) *Merkezi hükümetin*, bütün İmparatorluk bölgelerinde hükmünü yürütecek ölçüde güçlenmesi gerekti;

(3) Balkanlar üzerine olan baskılar yalnız Hıristiyan halklar yüzünden olduğu için onlara eşit haklar vermek Avrupa devletlerinin istediklerini karşılamaya yeterdi. Bir de Polonyalı ya da İngiliz, o da olmazsa Prusyalı subaylarca eğitilmiş ordu ve jandarma gücü olmalıydı.

Demek ki, o zaman Tanzimat ile ilgili en büyük devlet olan İngiltere politikasının da önem verdiği yer *merkez*'di. İmparatorluğun bütünlüğü için başlıca gerek, merkezi devletin dışarılara doğru güçlenmesi olmalıydı.

Tanzimat döneminde, Batı diplomasisinin bu olumlu-olumsuz bileşimi olan tutumunun en sivri temsilcisi olan, elçi Stratford Canning, Osmanlı devletini Rusya'ya karşı desteklemenin en ateşli yanlısıydı; fakat aynı zamanda onun bir Müslüman devleti oluşunun en sert düşmanı da oydu. Başındakileri Hıristiyan yapabileceğine inanabilse onu bile isteyecek derinlikte bir Hıristiyandı. Onca, Türkiye'deki baş sorun Müslüman oluştu. Kendisi Protestan olduğu için, Osmanlı devletinin Müslümanlığının da Vatikan teokrasisi gibi bir şey olduğuna inanıyordu. Türklerin Müslümanlıktan çıkarılamayacağını anladığı ve bunun savaşla da olamayacağını bildiği için, Hıristiyan devletlerine düşen şey, Osmanlı Hıristiyan halklarının eşitliğini sağlamak ve onların Batı'daki «uygar Hıristiyanlık»lara benimsetilmesini sağlamak gerekliliği oluyordu. Engelhard'ın değindiği gibi bu bir çeşit «barış yolu ile başka bir devletin içine sızmak» diplomasisidir.

Rusya ya da Avusturya politikasının Balkan Hıristiyanları, hatta Suriye-Lübnan ve Filistin Hıristiyanları ile ilişkili her şikâyetlerinde, Tanzimat devletinin İngiltere ve Fransa temsilcisi Tanzimat önderlerine koşarlar, yeni yeni reform projeleri sunarlardı. Bu aşamada asıl istenen «merkezin güçlenmesi» işi gerçekleştirilemediği için, bu projelerin uygulanıp uygulanmadığını gözlemek için vilayetlerde konsoloslar bulundurmakla yetinirlerdi. Bunların başlıca görevi, vilayetlerdeki Hıristiyan halkların durumu ile ilgili bilgiler toplamak, istendiği zaman raporlar vermekti. Müslüman halkla ilgilenmek onların ödevi değildi. Hıristiyan dışı halkla ilgilenmek, Avrupa politikasının dışında kalan bir şeydi.

***

Böylelikle 1839'dan 1856'ya değin 17 yıl geçti. 1856'dan 1871'e kadar da 15 yıl. İkisi birlikte alınsa 32 yıl. Tanzimatı destekleyen Avrupa politikasının bu 17, 15 ya da 32 yıl içinde reformların gerçekleştiğine, hatta merkezi devletin güçlendiğine içtenlikle inandıkları söylenemez. Bu devletlerin en önemlilerinin bile bu kadarlık bir süre içinde kendi sorunlarını çözümleyebildikleri de savunulamaz. Demek ki, 1871 sonrasına geldiğimiz zaman Avrupa politikasında Osmanlı devletine karşı alınan tutumda Tanzimat dönemindekinin tam tersine bir değişme görürsek, bunun altındaki değişmenin niteliğini tanıma işi ile karşılaşacağız. 1871 öncesi Avrupa devletler dengesi sistemi, Kırım Savaşı'ndan sonra yapılan

uluslararası antlaşmada kesinleşmişti. Bu antlaşma Osmanlı devleti toprak bütünlüğünü güvence altına alıyor, onun iç işlerine karışılmaması ilkesini koyuyor... fakat paradokslu bir biçimde bunu yapmakla Osmanlı devletinin iç işlerinin en önemlisi olan reformları uygulama işini dolaylı da olsa Avrupa devletleri arası olan bir ödev yapıyor ve bunun gerekçesi de Hıristiyan Halklar sorunu oluyordu.

Bunun bir sonucu şu: Osmanlı devleti Avrupa devletler manzumesi içine, *bir din sorunu koşulunun içeriği ölçüsü ile alınıyordu.* Bundan başka, 1871 öncesi devletler ahenginin geçerliği, Paris Antlaşması'nın hükümlerinin kapalı çelişkilerle konumuş olan amaçlarının gerçekleşmesine bağlıydı. Tanzimat hükümetleri için en kazançlı yan, bugünkü bir terimi kullanırsak *Avrupa Birliği Üyesi* olarak tanınmak oluyordu. Avrupa Birliği Üyesi olarak tanınma tutkusu bugüne değin yaşayabilecek güçte bir tutkudur. Mithat Paşa'nın politik kariyeri boyunca Kanun-u Esasi yıllarında ve ertesinde bu birliğin üyesi olmanın ne denli gerçekliği olan bir şey olduğunu aşağıda tartışmamız gösterecektir.

II

1871'de açılan döneme geldiğimiz zaman, Avrupa politikasında karşılaşılan tablo asıl Tanzimat dönemindekinden hayli başkadır: Osmanlı başkentinde Tanzimat'ın başlıca önderleri ölmüş bulunuyor; Batı devletleri arasındaki denge ve ahenk sistemi de yıkılmak üzere; onun yerine, orta ve doğu Avrupa'nın üç güçlü imparator devleti arasında kurulan mihverle Batı bloku arasında *realpolitik* sürtüşmeleri dönemi açılmıştır.

Avrupa devletler ahengi sisteminin manivelasının dayanak noktası Osmanlı devletinin toprak bütünlüğünün korunması ilkesiydi. O zaman Batı bloku beraberliği ile Avusturya ve Rusya'ya karşı kurulan dengenin manivela noktası olan Osmanlı devletinin bütünüyle varlığının sağlanması amaçlanırdı. Şimdi ise, bunun tersinin amaçlanması, bu yeni politikanın ekseni olmuştur. Bu değişme, «Basiret» gazetesinin yayınlarında görüleceği gibi, fark edilmemiş değildi. Ancak, bu değişikliklerin Osmanlı devletinin alnına çizeceği yazının derinliğinin ileride göreceğimiz ölçüde anlaşıldığını söylemek güçtür. Sözü geçen gazetenin temsil ettiği başka bir destek arama yanlısı olanlar dışındaki devlet adamları, bu arada Mithat Paşa, eski Batı desteğinin süreceği sanısındaydılar.

Bundan sonraki döneme geçişi getirmede en önemli olan olay Alman devletler birliğinin Bismarck'ın eliyle gerçekleşmesi; daha sonra Prusya Krallığının Alman Reich'ı altında güçlü bir devlet

olması; daha da sonra III. Napoleon Fransa'sının bu güç karşısında yıkılması gibi olaylar dizisidir. Önemli değişiklikler yalnız Almanya'da olmakla kalmıyordu. İngiltere'de de bir Britanya - Hindistan İmparatorluğu kuruluyor; açılmış olan Süveyş Kanalı hisseleri üzerine egemenlik İngiltere'nin eline geçmiş oluyor; Batı Avrupa'da kapitalist ekonomi kesin görünüşlerini yaratıyor; kentleşme, büyük endüstri, yatırıma hazır ve yabancı ülkelerde daha kârlı faizlerle verilmeye istekli kapital birikimi; denizaşırı ticaret özgürlüğü yeni bir dönemin açılışının belli başlı yanları oluyordu. Finans kapitali birikiminde yalnız Paris ve Londra'nın bütün dünyanın ihtiyacına yetecek düzeyde olduğu söyleniyordu.

Bu son gelişme Osmanlı devletinin Avrupa politikası karşısındaki durumunda önemli değişiklik getirme açısından özellikle etkili olacaktı. 1871 öncesi dönemin reformları için gerekli olan finansmandan başka Kırım Savaşı, yer yer patlak veren Rumeli, Suriye - Lübnan, Yemen olaylarına karşı gelişen ordu ve donanma harcamaları için finans merkezlerinden borçlanmalara başvurulmuştu. Reformlar, bu tür gereksinmeleri karşılayacak gelir artmalarını getirecek yerde, onun tersi oluyordu.

Bu dengesizliği yalnız saraylara, saltanat ailesi üyelerine, paşalara giden masraflarla yorumlamak kuşkusuz yetersizdir. Ne var ki, 1871'den sonra bu yetersiz dediğim etken de önemli boyutlar almaya ve bir o kadarlık sonuçlar yaratmaya başlamıştı. Abdülaziz'in ve saray çevrelerinin alabildiğine yaşamalarının finansal yankıları Saray'ın ötelerine gidiyordu. Tanzimat dönemindeki hükümdarlık sorunu onun sözde teokratik niteliğini yok etme sorunu değil, yönetim üzerindeki despotik yetkilerini, onun razı olması ile, kanuna bağlamak sorunuydu.

1871 gelince Tanzimat'ın bu sorundaki başarısının yasal bir temelden yoksun olduğu meydana çıktı. Birçok aksiliklerin birkaç yıl içinde arka arkaya ya da yan yana çıkışı ilginçtir. Âlî Paşa'nın ölümü ile Saray keyfilik özgürlüğüne kavuşmuştu. Saray'ın yeniden finansal güç edinme yarışının yepyeni bir biçimde su üstüne çıkması, iki alanda bütün kötü sonuçlarıyla kendini göstermeye başladı.

Bu sonuçlardan biri devlet yönetimi alanında, diğeri devlet maliyesi düzeyinde kendini gösteriyordu. Padişahın, şartlı bir hükümdar olmasının zincirlerini kırmasından sonraki sürede hükümet yönetimine karışması, yalnız merkezdeki devlet adamlarının inip çıkmalarında değil, yerel vilayet yönetimlerinde de bir anarşi başlatmıştı. Denildiğine göre, bir yılda 23 vilayette 72 vali, ya da ortalama üç buçuk ayda bir vali değişiyordu. Selanik valisi 6 ay içinde 5 kez değişmişti.

Tanzimat, anayasa zorunluluğundan kaçınabilmişti. Halbuki

Mithat Paşa dönemi bu zorunluluğun olanca gücü ile su yüzüne çıkmasına karşı bir direnmeyle başlar. İç politika açısından görülen büyük fark burada. Padişahı ve merkezi, hükümdarın kendiliğinden razı olması varsayımına bırakmayarak, halkı temsil eden bir parlamento ile kontrol altına almak, onun için gerekli olan bir yasa yapmak kaçınılmaz bir zorunluluk oluyordu. Bunun simgesi Mithat Paşa oldu.

1871'den sonra Tanzimat'ın yürütülmesi işinin finansal bir anarşiyi genişletmesinde de Saray geleneğinin canlanması büyük bir rol oynamıştır. Devletin iflasının bir daha önlenemez oluşunun yolu kesinlikle açılıyordu. Eski uygulamaların en kötüsü olan «mukataa» ve «iltizam» kurallarının yürürlükten kaldırılamayışının sonucu olarak, 1871 sonrası dönemi için, «Ermeni sarraf kapitalizmi» dönemi diyebiliriz. Bu dönemde padişah ve şehzadelerden tutun, bütün devlet adamları ile paşaların ve valilerin adlarının yanında çok kez bir Ermeni sarrafının adının geçmesinin hikmeti budur. Merkezdeki hükümet de, yığılan borçları yüzünden Rum ve tatlı-su Galata bankerlerinin adları ile birlikte tanınır olmuştu.

Dönemin finansal yanını tanıtmakta güvenilir bir kaynak olan «Mirat-ı Hakikat»ın yazarı Mahmut Celâlettin şunları anlatır: «Daha önceki borçların faizleri gerçekte yüzde 10 - 12 gibi tehlikeli bir düzeye çıkmışsa da, Paris ve Londra'da Osmanlı devlet eshamı hâlâ rağbet gören bir yatırım alanı olmaktaydı. Finans merkezlerindeki bu rağbet, Saray ile başkentin yüksek tabakasına da yayılmıştı. Başta Padişah olmak üzere, zamanın altın babaları, küpelerini satan yüksek aile hanımları altınlarını kuyumculara satarak esham tahvilleri, kur'alı demiryol senetleri almaya koyulmuşlardı. Mahmut Celâlettin'in deyimi ile kimde ne kadar altın varsa sarrafların aracılığı ile bir alay kâğıt oluyordu. Sahte, çarpık bir borsa spekülasyonu modası başlamıştı.

Mithat Paşa başkente işte böyle bir ortam içinde gelmiş ve devlet merkezi politikasında yer alma işine böyle bir ortamda koyulmuştu. Ortada dönen spekülasyon furyası halk arasında bilindiği için, Padişah her istediğine boyun eğen Başbakanını ve bir saray maskarası haline getirdiği Maliye Bakanını bir süre için başından atarak Mithat Paşa'yı başbakanlığa getirmekle halk arasındaki hoşnutsuzluğu dağıtacağını umuyordu. (Mithat Paşa'nın sakıncalı durumlar karşısında paravana gibi kullanılışı yöntemine daha sonra Abdülhamit'te de rastlayacağız.)

Ne var ki Mithat Paşa'nın, Saray'ı ürküten sonuçlar getirmesi olasılığı bulunan işlere el attığını görünce, Padişah bu oyunun sökmeyeceğini anladı. Mithat Paşa, bir borç alma işinden, atılan eski Başbakan Mahmut Nedim'i, Padişah iradesi olmadan 100.000

altın komisyon vermesi olayı ile ilgili olarak mahkemeye vermiş, onu bu parayı ödemeye mahkûm ettirmişti. Gerçekte ise, bu işin içinde Abdülaziz'in kendisi bulunduğu için, Padişah mutlak yetkisine dayanarak suçluyu affetti. Demek ki, bu *padişahı yasal bir kanuna bağlamak* artık zorunlu oluyordu.

Kimi kişiler bu işi iki kişi arası bir düşmanlıkla ya da birinin Rusya yanlısı, ötekinin İngiltere yanlışı oluşu ile yorumlamaya eğilimlidirler. Aslında bu çatışma, birinin arkasındaki Saray ile ötekinin arkasındaki anayasal devrim yanlısı iki cephe arasında bir savaşın başladığını gösterir. Mahmut Nedim'in bütün eylemleri padişahın «iradesi» denen ve artık yasal lejitimliği kabul edilmeyen bir emirle oluyordu. Bu «irade» mahkeme kararlarını bile bozacak güce gelmiş bulunuyordu. Tehlikeli olan ve sonuna değin çözümlenemeyecek olan durum, bu iki cephenin ikisinin de gerçekte toplumsal temeli ve bu yüzden politik realitesi olmayışıdır. Saray, padişah ve onun arkasındaki yüksek tabaka Batı kapital bankerlerinin müşterisi ve ortağı olma yolunda. Eninde sonunda borçlanmalar politikası içinde batacaklardır. Ona karşı savaşacak olan cephedekilerin, ayaklarının altında toplumsal bir dayanak olmadan, Avrupa politikasının gittikçe karıştırıp cadı kazanına çevirdiği ve Hıristiyan halklar mozayiği olmuş İmparatorluğu bir anayasa yapmakla yaşatma inancı da 1880'den sonra tümüyle yıkılmıştır.

Padişahın sarayını çevreleyen mali yolsuzlukların başka tehlikeli bir kaynağı daha vardı: Mısır Hidivi İsmail, izin almadan Avrupa finans evlerinden istediği kadar borç alma özgürlüğünü elde etmek için, Ermeni Paşası Nobar'ın aracılığı ile büyük rüşvetler akıtıyordu. Hidiv'in finansal gidişinin kokusu çok geçmeden çıkacak ve bunun Osmanlı devleti ile ilgili sonuçları olacaktır.

Doğal olarak, politik kariyerinin bu ilk aşamasında Mithat fazla tutunamadı. Padişah eski ortağını hükümet başına tekrar getirince hem başkentte, hem Avrupa finans merkezlerinde, politika çevrelerinde tepkiler yaratan bir kararın alınmasına gidilmesi kaçınılmaz oldu. Önce, «Basiret»te çıkan kısa bir yazı ile, sonra ilgili yerlere de resmen bildirildiğine göre Osmanlı devletinin hazinesi «75 santime muhtaç hale geldiğinden» biriken faizlerin ödenmesinin erteleneceği ve ancak yarısı ödenebileceği açıklandı.

Bu ünlü kararın alınmasından sonra kötü durumu düzeltmek perdesi altında yeniden kimi karışık işlere girişildi. Londra'da Dent, Palmer Co. bankasıyla «borçların birleştirilmesi» anlaşması yapılması için bu bankanın temsilcileri çağrılmıştı. Uzun görüşmeler sonunda 196 milyon lirayı geçmeyen borçlar için yeniden 120 milyon ayrı borçlanma tahvilleri çıkarılmasına karar verildi.

Bunun «Düyun-u Umumiye» denen kamu borçları tahvillerine bırakılacak olan kısmının fazlasından, otuz küsur milyon lirası «gayr-ı muntazam» denen borçlar ile «fevkalade» denen borçların giderilmesine, yetmiş bir buçuk milyonu Rumeli Demiryolları yapımının bitirilmesine ayrılacaktı. Yeni tahvillere beş yıl yüzde 5, daha sonra 6 faiz verilecek, ana para ile yılda 270 bin liralık tahvil kur'a ile kaldırılacak, bunlara da karşılık olarak yapılacak ödemelerin garantisi olarak bir «İltizam Şirketi» kurularak gümrük, tuz, tütün ve benzeri ürünlerin resimleri bu şirkete otuz yıl süre ile götürü verilecekti. «Mirat-ı Hakikat»te bildirilen bir söylentiye göre Palmer Bankası ile anlaşmalar sonuçlanınca, Padişaha da bir milyon lirayı tedarike yetecek derecede hisse senetleri hediye edileceğini ya da bir milyon lira verileceğini üstlenen bir taahhüt senedini Mahmut Nedim Paşa, banker Zarifi'den almış, bunun çevirisi Padişaha gösterilip onun onayı alınmış. Mahmut Celâlettin'in anlattığı bu olay doğru ise, ki zamanımızda bile gördüğümüz örnekler karşısında doğruluğuna inanılabilir, şah ya da padişah kendi devletinin borçları konusunda yabancı kapitale aracılık yapmasının rüşvetini alıyordu demektir. Bu yıllar, «Banker» denen para ve bono sarraflarının hayli iş çevirdiği yıllardır. Banka ile anlaşma işinden büyük kârlar bekleyen aracılar, Mahmut Nedim'in bir daha yerinden atılması üzerine, başbakan olan Rüştü Paşa hükümetinden mukaveleyi imza etmesini istiyorlarsa da bu yeni hükümet, devletin masraf dışı borç ödemeye ayıracağı gelirin 5 milyon lira kadar eksik olduğunu, taahhütlerin gerektirdiği faizin 9 milyon lirayı geçtiğini, borçların birleştirilmesi halinde hazinenin taahhütleri yerine getiremeyeceğini görüyordu. Ayrıca, «İltizam Şirketi» kurarak devletin bellibaşlı gelirlerinin yabancı bankalara verilmesi de doğru görülmüyordu. Bu gerekçelerle mukavele işi durduruldu. (Bu incelemenin konusu dışında kalan Abdülhamit döneminde bu durdurulan iş yeniden canlanmış, ünlü *Düyun-u Umumiye İdaresi*'nin (Kamu Borçları Yönetimi) kurulması ile o zaman önlenen bu fikre tekrar dönülmüştür).

***

1871 ile başlayan dönemin, Osmanlı devleti çerçevesi içindeki en önemli olayı finansal bunalım olayıdır. Devletin o zamana değin birikmiş ve ödenememiş olan borçlarının vadeleri gelen faizlerinin bile ödenemeyeceği açıkça görülmeye başlamıştı. Tanzimat döneminde Fransız - İngiliz blokuna dayanılarak yapılan işlerin faturası şimdi gözüküyordu. Bunu ilk başlatan, doğal olarak, Abdülaziz değildi; fakat onun önlenmesine çalışacak kişile-

re yer vermek yerine ondan kazanç sağlama hırsına kapılan bir hükümdar ile Avrupa devletlerinin karşısında devlet yürütülemezdi. Temperley, bu padişahın davranışlarını anlatan Hollandalı, Amerikalı, Fransız ve Rus elçilerinin yazdıklarından parçalar alır. Hiçbiri onun için normal bir adamdı demiyor. Kimisi megaloman, kimisi dengesiz, kimisi para delisi, kimisi sadece zırdeli diyor. Belki hepsi doğru, belki hepsi yanlış. Meydanda olan şu: Tanzimat padişah gücünü kanuna bağlayamamış, böyle bir kanunu yapacak iç desteği de bulamamıştı. Şimdi devletin başına herkesin «Arslanım» dediği güçlü, kuvvetli biri gelmiş, Abdülmecit gibi zayıf bir padişahı frenlemek dönemi geçmiş bulunuyordu. Bu adam devlet yönetimini allak bullak ediyor, devlet adamlarında sorumluluk denen şeyi yok ediyordu. Mithat Paşa, Osmanlı soyuna karşı ilk tepkiyi yapan kişi değilse bile, o tepkiyi ilk gösteren adamdır. Durumun farkında olan genç kuşak yazarlar Tanzimat eleştirilerini bırakarak onun çevresinde toplanmaya başladılar.

1876 Anayasası'nın yapılışı etrafındaki olayların uzun öyküsü bu yazının dışında kalır. Burada şu kadarına değinmek isterim: Kanun-u Esasi'nin hazırlanışı aylarının olayları, Mithat Paşa'nın kişiliği, bu olaylardaki etkileri üzerine o denli karışık ve abartılı iddia ve dedikodu yığılmıştır ki, Avrupa politikasının bir İstanbul Konferansı biçiminde Kanun-u Esasi olayının karşısına çıkmasının, sonraki olaylar üzerine olan etkilerini bize unutturmuştur. Büyük önem taşıyan bu konferans olayı, 1871 sonrası Avrupa politikasının yeni rengini iyice belli eden bir olaydır. İlk anayasa deneyini önce cılk eden, sonra da yürürlükten kaldıran yalnız Abdülhamit olmamış, ona bütün bu fırsatları veren bu konferans olmuştur. Mithat Paşa'nın alınyazısı da bu konferansın kapandığı gün çizilmiştir. Onu, bu politik ihanetin boyutlarını bilememiş ya da ölçememiş olmak gibi büyük bir yanılgı içine de düşürmüştür. O, Avrupa politikasının yine Tanzimat döneminde olduğu gibi davranacağı sanısı ile, karşısında yalnız birleşik bir Avrupa değil, düşman bir Avrupa bulacağını haklı olarak düşünememişti. Tersine, hiç değilse Batı blokundan, Osmanlı Türkiye'sinin bir anayasal temele oturtulduktan sonra, bütün yönetim sisteminin sorunlarının, onun adıyla tanınan iki ilkeye göre, yeni baştan düzenlenmesi işinde kendine yardımcı bulacağını sanmıştır.

Şimdi, Mithat Paşa'yı bir ara bırakarak, *Avrupa politikasının görünmeyen yanları ile İmparatorluğu ne denli parçalamış olduğu* konusuna dönerek, bunu, onların özellikle önem verdikleri «din» ekseni etrafında kısaca gözden geçirelim.

III

1871 sonrası Avrupa politikasının yeni rengi 1875 mali bunalım yılına rastlayan Bosna-Hersek olayı ile belli olmaya başlamıştı. O zamanın Avrupa'sının birçok yerel olayları niteliğinde olan bu olay, beklenmeyen bir hızla devletlerarası bir sorun oluvermişti. O dönemdeki devletlerin hükmü geçen yerlerde bunların benzerleri az değildi (Rusya'nın Polonya olayları; Avusturya'nın Slav tebaası arasındaki huzursuzluklar; Fransa'nın karışması yüzünden hemen bütün İtalya; İngiltere'nin İrlanda olayları gibi). Türkiye devletinin Balkanlardaki ülkelerinin bir yerinde çıkan bir olayın ne özelliği vardı ki Avrupa politikasında gelişmekte olan Petersburg - Viyana - Berlin mihverini harekete geçiren bir olay olmuştu? Mithat Paşa'nın siyasal girişiminin, yeni Avrupa politikası karşısındaki sonucunu anlamada bu sorunun daha geniş çerçeve içindeki yanıtının belirtilmesi gerekir.

Balkanlarda gözüken huzursuzlukların doğurduğu diplomatik olaylar dizisi ilk önce Avusturya'nın Andrassy notasıyla başlamış; arkadan Berlin Memorandumu; onun arkasından Almanya, Avusturya ile Rusya'ya, Fransa ile İngiltere'nin de katılmaya razı olmasıyla, İstanbul'da bu devletlerin temsilcilerinin toplanması üzerine bir anlaşmaya varılması ile sonuçlanmıştır. «Üç İmparator» mihveri devletleri arasında bu toplantının amacı üzerine önceden anlaşma bile olmuştu. Osmanlı devletinin yönetiminin büyük devletler arası kontrol altına konması kararlaştırılacaktı. Yalnız İngiltere ile Fransa'nın buna katılacağı belli değildi.

1856 Paris Antlaşması'nda Türkiye'nin, Avrupa'ya karşı söz vermesi biçiminde yorumlanmaya başlayan reformların uygulanması işinin Avrupa devletlerinin kendi temsilcilerinin gözetimi altında yaptırılması istenecektir. Daha önce, üzerinde yalnız Rusya'nın direndiği bir görüş, şimdi birleşik bir Avrupa görüşü olma yönüne çevriliyordu. Sözü edilen zorunlu reformlar hep Hıristiyan halklar ile ilgili olarak tartışıldığı için, bu devletlerin yalnız bu halklar ile ilgilenmeleri, Hıristiyan devletleri olmaları dolayısıyla doğal görülüyordu. Bu devletler, Hıristiyan halkların dışardaki koruyucuları olmak nitelikleri ile Paris Antlaşması'nda bir Avrupa devleti olarak imzası bulunan Osmanlı devletinin yönetimine karışma hakkını kendilerinde görüyorlardı. Demek ki bu ilgilenişin temelinde bir din ayrılığı sorunu var gibi görünüyordu.

Hıristiyan halklar adına Avrupa devletlerinin yaptığı şikâyetler ne üzerinde yoğunlaşıyordu? En geçerli olanı, Hıristiyanlık karşıtı ayrı bir teokrasi olarak görülen Osmanlı yönetiminde Hıristiyan olan halkın ikinci sınıf tebaa sayıldıkları tezidir. Bugün bile, o zamandan yerleşmiş bir alışkanlıkla, Batılı tarih yazarları bu te-

zin doğruluğunu benimseyerek geçerler; ona aykırı olan birçok yanları belirttikleri halde bu tezle olan çelişkinin farkına bile varmazlar. Bu iddia 19. yüzyıl ortasının dünya politikasına yerleştirdiği bir varsayımdır. Rusya müstesna, Avrupa devletlerinin hiçbirinde Müslüman halk yoktu; fakat devletlerinin benimsediği dinden farklı bir dinde olmak durumunda olan halklar vardı. Katolik ülkelerinde Protestanlarla Yahudilerin; Protestan olanlarında Katoliklerle Yahudilerin durumlarının birinci sınıf vatandaş durumunda olmadığı bilinen bir şeydir. Bunların hiçbirinde, sözü edilen anlamda eşitlik denen şey yoktu. 19. yüzyıl ortasında (daha sonrasında bile) hiçbir Avrupa devletinde halk zaten birinci sınıf vatandaş değildi. Birinci sınıf vatandaş ya aristokrasi ya da üst tabaka burjuvazidir, ya da İngiltere'de olduğu gibi ikisinin karışımıdır. Halk yığınları her yerde ikinci sınıf vatandaştı. Şu halde, nasıl o iddia yapılabiliyordu?

Tanzimat dönemi Avrupa gözlemcilerinin hemen hepsi Osmanlı yönetiminin Hıristiyan cemaatlarına yalnız din özgürlüğü değil, ayrıca hem ruhani hem cismani imtiyazlar verdiklerini bildirmekte birleşirler. Yalnız, bu gözlemleri yapanlar Türkiye'de bir Hıristiyan din sorunu oluşunu, bu sorunun Avrupa'da yatan kaynaklarını, bu sorunun Doğu Hıristiyan kiliseleri ve cemaatları arasına, ve de her birinin içine ne gibi parçalanmalar soktuğunu, bunların yüzünden Osmanlı devletinin karşılaştığı diplomatik güçlükleri anlatmazlar. Önce bir soru ile başlamak gerekliliği hiç akıllarına gelmez: Hıristiyan'ın Müslüman ile eşit olması nasıl olanaklı olabilir? İki dinin Doğu'daki tarihine bakarsak verilecek yanıt şöyle olabilir: Hıristiyan vatandaşın Müslüman vatandaş ile eşit olabilmesi Hıristiyanlığın, Müslümanlığa eşitlik tanıması ile olabilir!

İlk bakışta anlamsız görünen bu soruyu açıklayabilmek için iki dinin, siyasal bir devlet örgütü çerçevesi içindeki tutumlarını karşılaştırmamız gerekir. Hem ruhani hem cismani çerçeve içinde Hıristiyanlık, hoşgörülü olmamaya eğilimli olan bir dindir. Bu, onun devletle karşılaşan bir «kilise dini» oluşundan ileri gelen bir özelliktir. Bir anlamda gerçek din olan yalnız odur; başka dinler onun gözüne eksik, sahte, yanlış, kötü inançlar toplamı olarak gözükür. Hıristiyanlık, kendi içinde bile görüş ayrılığına göz yumamaz; onun için eski Grekçede «ayrılma» anlamına gelen sözcüğü alarak «görüş ayrılığı»nı «heresi» saymıştır. İslamlık da bunun etkisi altında doğmuş ve gelişmiştir, çünkü o her yanı ile Hıristiyanlığı red ediştir. Arnold Toynbee'nin fark ettiği gibi, Hıristiyanlığın gözünde İslamlık en büyük heresidir. Heresi düşmanlığı olan yankılarıyla Hıristiyanlığı kaldırın, İslamlığı başka bir ölçekle din sayacak, başka yanlarla tanımlamak güçleşir.

Osmanlı devletinin din politikası, daha eski İslam devletleri-

nin din politikasını daha da ileriye götüren bir çoğulculuk politikası olarak biçimlenmişti. Tanzimat dönemi, Müslüman olan halklarının din koşullarında radikal bir değişiklik yapamadığı halde, devlet yönetimi üzerine olan etkisi yoluyla Hıristiyan halkların dinsel durumlarında daha derin etkilere yol açmıştı. Hem Tanzimat, hem Islahat fermanlarına kilise önderlerinin karşıt tepki göstermeleri bundandır. Tanzimat, Batı'nın iki büyük kilisesi olan Katoliklik ile Protestanlığı, Doğu'nun en büyük kilisesi olan Ortodoksluk ile Osmanlı rejimi altında yaşayabilmiş olan diğer küçük ve şizmatik ya da heretik Hıristiyanlıkların karşısına getirmişti. Batı Hıristiyanlıkları ile Doğu Hıristiyanlıkları arasındaki karşılaşma, Osmanlı devleti yönetiminin başına birçok dertler açmıştır. Mithat Paşa dönemine değin, Tanzimat'ın bu karşılaşmamaya tam bir din özgürlüğü içinde yer bırakıp bırakmayacağı sorunu, kendi Hıristiyanları ile Batı Hıristiyanlarının baskısı altındaki Batı devletleri arasındaki sürtüşmelerin asıl kaynağı olmuştur. 19. yüzyıl ortasından sonra ünlü Doğu Sorunu'nun bir yanı da bu *Hıristiyanlık Sorunu* olmuştur.

Aslında bu Doğu Sorunu, Türklerin Rum Ortodoks Kilisesi'ni bütün Ortodoks halklar üzerine *oikumenik* bir Patriklik yapmasıyla başlamıştı, çünkü Türklerin Ortodoks halklar üzerine egemenliklerini kurdukları sıralarda Roma Katolikliği, Bizans Kilisesi'ne karşı hayli ilerlemeler sağlama yoluna girmiş, fakat Osmanlı yönetiminin kurulması bu gelişmeye bir set çekmişti. Ancak, Roma Kilisesi bütün Doğu Hıristiyanlarının kendi ruhani egemenliği altında birleştirmek özleminden vazgeçmemişti. Reformasyon karşıtı kalkınmasından sonra kurduğu *Congregatio propaganda fide* örgütü ile Katolik misyonerliği, Osmanlı devletinin Fransa ile dostluk politikası başlatması sonucu olarak Doğu Hıristiyanları arasında çalışmaya başlamıştı. 18. yüzyılda yoğunlaşan Katolik sızmalarının yarattığı çatışıklıklar Tanzimat'ta doruğuna varır. 18. yüzyılda Rum Ortodoks Kilisesi Protestanlık tehlikesini güç atlatır. Katoliklik ile Protestanlığın Tanzimat döneminde daha geniş özgürlükler içinde, Avrupa devletlerinin koruyuculuğu altında Doğu'nun heretik, şizmatik ya da dejenere sayılan Hıristiyanlıkların karşısına çıkışı ile Balkanlardan Suriye ve Lübnan'a değin geniş bir alanda bir kiliseler meydan savaşı dönemi açılmış oldu. 1870' lerde Ortodoks, Katolik, Protestan kiliseleri arasındaki karşılaşmalar üç politik çerçeve içinde izlenebilecek duruma gelmişti:

(1) Bu üç dinden birine bağlı olan devletlerin kendi aralarındaki çatışıklıkların Türkiye içindeki dinsel ve politik yansımalarında;
(2) Doğu Hıristiyanlarının geleneksel kiliselerine olan bağ-

lılıklarına karşı açılan «din ayartıcılığı» yarışmalarında;

(3) Mithat Paşa döneminde bunun dinsel koruyuculuk, diplomatik karışma (müdahale) düzeyine çıkmasında ve Mithat Paşa'nın yürürlüğüne inandığı bir dinler-üstü milletler topluluğu planını bütünüyle yıkmasında.

***

Osmanlı dünyasındaki Hıristiyanlık savaşlarının şiddeti, dinin politikaya araç edilmesi Fransa'nın en güçlü Avrupa devleti olduğu zamandan başlamıştı. Onun arkasından, Çarlık diplomasisinin Ortodoks koruyuculuğu iddiasını başlatması gelir. Çok geçmeden Protestanlık ve misyoner örgütlerinin gelişi ile sahne tamamlanmış olur.

Ortodoks-Katolik savaşının politik yansımalarını Balkanlarda, Suriye-Lübnan bölgesinde ve Müslüman-Hıristiyan nüfusun karışık bulunduğu bütün bölgelerdeki kiliseler-arası olaylar planında kısaca gözden geçirebiliriz. Ermeniler dışında en eski ve en büyük Hıristiyan teokrasisi İstanbul'daki Ortodoks Patrikliğiydi. Osmanlı yönetiminin etnik ayrılıklara bakmaksızın Ortodoks halkları bu Patrikliğin hem ruhani hem cismani *jurisdiction*'u altına koyması nedeniyle, Sırplarla Bulgarlar arasında konumuz olan dönemde görülen huzursuzluklar Osmanlı yönetiminden çok, o yönetimin koltuğu altında geniş imtiyazlarla donanmış olan Rum kilise hiyerarşisine karşı gelişen bir tepkiydi. Bu ruhani makam, ta Bizans zamanından alışık olduğu yöntemlerle ahlaksızlaştırdığı memurlarla el ele vererek vergi işlerinde halkı sömürüyor, kilise hiyerarşisine Rum olmayan yerlileri sokmamak, ayinlerde yalnız Rumca kullanmak, Bulgar dili ile eğitim yapacak okullar açtırmamak gibi ayrıcalıklarla yerli halk arasında düşmanlık yaratıyordu. Dönemin Hıristiyan halkları üzerine bize zengin bilgi veren Ubicini'nin gösterdiğine göre, Ortodoks Kilisesi'nin uyguladığı «simonie» (kilise hiyerarşisindeki yerleri rüşvetle elde etme) yönteminin uygulanmasına en başta patrikliğin elde edilmesi işi ile başlanırdı. Büyük rüşvet karşılığında makamını elde eden Patrik, bunun karşılığını çıkarmak için, daha aşağıdaki makamları aynı yöntemle dağıtırdı. Kiliseye verilen imtiyazların en zararlı sonucu, böylece Balkanlarda geniş bir «ruhani mültezim» tabakasının gelişmesi oluyordu.

Bulgarların Ortodoks Kilisesi'ne karşı olan huzursuzlukları 1870'de ayrı bir Bulgar Kilisesi (Eksarhlık) tanınmasıyla sonuçlandı. Patrikhane sinodunun bu ayrılışı heresi ve şizmatiklik olarak tanıtmada gösterdiği şiddet, Balkanlar'daki çıkarlarının bo-

yutları üzerine bir fikir verebilir.

Ne var ki Bulgar Kilisesi'nin ayrılması sadece bir Ortodoksluk içi bölünme olmakla kalmadı. Katolik propagandacıları da Bulgarlara musallat olmuşlardı. 1860'da bir Bulgar ruhani heyeti Rum Patrikliği'nin tanınmayacağını bildirmek üzere İstanbul'a geldiği zaman, boşalmış olan Patriklik seçimini boykot eden bir kısım Bulgarlar Katolikliğe geçmeye kalktılar. Bir Bulgar piskoposu, beraberindeki halktan (laikos) üyelerle birlikte Katolik Ermeni Patrikliği'ne giderek Katolikliğe geçme koşullarını görüşmeye başladı. O zamanki Ermeni Patriği, az sonra göreceğimiz başka bir din çatışmasının aktörü olan Hassun'du. Bu patrik, Doğu Katolik kiliselerinde olduğu gibi Bulgarların ruhani işlerine karışılmayacağını bildiriyor, ancak ayinlerde Papa'nın adının anılması, zorunlu hallerde Papa'nın karışma hakkı, patrik ve piskoposların seçilmesi, seçilenlerin makamlarının tasdiki gibi işler dışında kiliselerinin özerkliğinin tanınacağını bildiriyordu. Katolik Bulgar Kilisesi'nin ruhani başkanının İstanbul'daki Papa vekili ile olan ilişkileri de diğer Latin cemaatlarının ilişkileri gibi olacaktı. Kilise politikası açısından elde edilecek bu kazançlara karşılık Papalık Katoliklikte çok önemli sayılan birkaç ilkenin tanınmamasına göz yumacaktı.

Bu Bulgar Katolikliği olayı karşısında Osmanlı hükümetini doğal olarak ilgilendiren yan, Katolikliğe geçmek isteyen Bulgarların bu geçişle Fransa koruyuculuğunu sağlamak istemeleriydi. Zaten daha öncelerden bu kilise değiştirmelerine paralel olarak Osmanlı Hıristiyan tebaası sayılan kişiler konsolosların illegal olarak bu gibileri kendi vatandaşlıklarına alma eylemlerine girişmeleriyle yabancı devlet koruyuculuğu sağlama eğilimi genişlemiş bulunuyordu. Odesa'ya, ya da Marsilya'ya beş on günlük bir gidiş gelişle bir Rus, bir Fransız pasaportu elde edilebiliyordu. 1861'den sonra İstanbul ve Edirne'de birçok Bulgar, Katolik Kilisesi'ne katıldığı zaman Rum Patrikliği bunları da aforoz etmiş, daha da ileri giderek Papa'nın da heretik olduğunu bir kez daha açıklamıştı. Bulgar Katolikleri de buna karşı Patrik Yoakim'in heretik olduğunu ilan ettiler. Din adına işlenen gülünç aşırılıklar bu boyutlara gelmişti. Yalnız bu olay, 19. yüzyıl ortası gibi bir zamanda Hıristiyan teokrasileri çekişmelerinin politik zararlarını göstermeye yeter. Protestanlığın Bulgarlar dolayısıyla olan etkisi konusuna Mithat Paşa aleyhine yürütülen kampanyaya aşağıda değineceğim. Osmanlı yönetiminin bu çekişmeler karşısındaki durumu bir ikilem içine sıkışmıştı: Hıristiyan din savaşına karşı yansızlık gösterse, onca imtiyazlar tanıdığı kiliselerin baskılarına, yan tutsa, başlıca Avrupa devletlerinin baskılarına uğramaya mahkûmdu!

Türk olmayan Müslüman halk bölgelerindeki Hıristiyanlığın Avrupa nüfuzu altına girişinin ilk büyük diplomatik yansıyışı ünlü «Kutsal Yer» üzerine çekişmede ortaya çıkmıştır. 1847'de Papa'lık, kendiliğinden, burada bir Kudüs Başpiskoposluğu kurmuş, sonra bunu hükümete kabul ettirmişti. Bu Patrikliğe Papalık özel yetkiler verdiğinden Filistin Başpiskoposluğu Vatikan'ın eline geçmiş oluyordu. Papalığın İstanbul'da da bir Vekil'i vardı ve Türkiye'deki bütün Latinler ona bağlıydılar. Demek ki 19. yüzyıl ortasında Roma Kilisesi Osmanlı ülkelerinin üzerine geniş bir ağ kurma işinde hayli ilerlemiş bulunuyordu. 1850 ile 1852 arasında, Fransa'nın baskısı ile, Osmanlı hükümeti Katolik Latin Hıristiyanların da «Kutsal Yer» yönetiminde hak sahibi olmasını kabul edince ve Çarlık yönetimi de Ortodoks Hıristiyanların koruyuculuğu davasına sarılınca Kırım Savaşı'na kadar gidildi.

Roma Kilisesi'nin din-politika karması etkisi, Doğu Hıristiyanlığının başka bölümlerinde daha da karışık ve yıkıcı olmuştur. Bunu, Vatikan'a bağlı olmayan Doğu Katolikleri üzerine olan etkilerinde görürüz. Hıristiyanlığın üçüncü yüzyılından sonra İsa mitosunu üniversel bir din kalıbı içine sokma çabalarında, Tanrı ve İsa sorununda onun insan ve tanrı olarak, ya da insansal ile tanrısal olarak niteliği konusunda kiliselerin bağımlı ya da özgür olması sorununda, İsa'nın dünyada tek halifeliğinin hangi kilisenin tekelinde olacağı sorununda birçok ayrılıklar doğmuş, bu konularda birbirlerinden ayrılanların en güçlüleri olan Bizans Kilisesi ile Roma Kilisesi dışında, İslam devletlerinin hoşgörüsü altında bir hayli küçük Hıristiyan Kilisesi şizmatik ya da heretik din kolları olarak bu 19. yüzyıla kadar varlıklarını sürdürebilmişlerdi. Roma Kilise'sinin ve Rum Ortodoksluğu'nun dışında kalabilmiş olan bu Doğu Kiliselerini elde etmek Vatikan'ın başlıca emellerinden biri olmuştu. Bunların başlıcaları Ermeniler, Maroniler, Rum Melkit Katolikler, Süryaniler, Keldaniler ve bir de İsa'nın tanrılığını bütünüyle red eden Nesturiler'di. Bunların en önemli olanı Ermenilerin bağlı olduğu Apostolik Ermeni Kilisesi'ydi.

Kilise tarihi açısından geçmişi hayli karışık ve bu yüzden içine hayli hayalat karıştığı izlenimini veren Ermeni Kilisesi, eski Ermenilerin inancına göre Bizans ve Roma kiliseleri kadar eski ve ikisinden de bağımsız bir Hıristiyanlık koluydu. Ermenistan'ın Çarlık yönetimi altına girmesinden sonra bu kilisenin en yüksek ruhani başkanı olan ve Katolikos olarak tanınan Patrik, makamının bulunduğu Açmiyazin'den Roma Papalığı ile yarış edercesine ruhani yetkisini İstanbul'a kadar genişletmeye kalkmıştı. Rusya'nın koruyuculuğuna dayanarak, o da Papa gibi, İstanbul'a bir vekil koyup bütün dünya Ermenilerinin papası olmak istiyordu. Amaç, Osmanlı yönetimi altındaki Ermenileri Rum Ortodoks

ve Roma Katolik kiliselerine kaptırmamaktı. Bu aşırı iddianın yarattığı çatışmalar sonunda Ermeniler, Katolikosçu Katolik, Roma'ya bağlı olmayan Uniat Ermeniler ve Roma'ya bağlı Latin Katolik Ermeniler olarak parçalandılar. Bütün Ermenileri tek ruhani başkanlık altında toplama hırsı Ermenilerin din açısından büsbütün parçalanmalarına yol açtı. 1742'den beri Roma'nın tanıdığı Ermeni Katolikliği, etnik ayırım tanımayan bir Hıristiyanlık olduğu için, eski Ermeni geleneğine bağlı kalan Ermeniler, Osmanlı yönetimi altında kalan Ermenilerin en çetin politik çatışmalara yol açan bölümü olmuştur. Ermeniler yüzünden Osmanlı egemenliği bir ucunda Açmiyazin, öteki ucunda Roma bulunan iki Hıristiyanlık merkezinin gölgesi altına girmişti. Biri bir Ortodoks imparatorluğunun, öteki iki büyük Avrupa Katolik devletinin politik koruyuculuğu altında!

Bu bölünmelerle birlikte Ermeni patrikliklerinin sayısı da artma halindeydi. Bunun Avrupa politikasına yansıyan yanı, Fransız diplomasisi ile Papalığın, genellikle Katolik olan Osmanlı Hıristiyanlarını, Rum Ortodoks Patrikliği ile Ermeni Apostolik Patrikliklerinden ayrı tutabilmek savaşıydı. Yukarda adı geçen *Propaganda fide* yetiştirmesi olan Hassun'un doğrudan doğruya İstanbul Başpiskoposu olmak davası ortaya çıktığı zaman, gelenekçi Ermeniler Osmanlı hükümetini sıkıştırmaya kalktılar. Hükümetin Hıristiyan cemaat başkanlarına ruhani niteliklerinden başka, cismani nitelikler de verdiği geleneğine bağlı kalınarak, Hassun'un başpiskoposluk beratının tanınmamasını istiyorlardı. Geleneksel din politikası açısından haklı olan bu isteğe uyarak hükümet bir yıl bu Hassun sorunu ile uğraştıktan sonra, Fransız diplomasisinin baskısı altında bir çözüm bulundu. Bu din adamının, Papa tarafından saptanmış değil de, bir kısım Ermenilerce seçilmiş bir ruhani başkan olduğu gerekçesi ile beratı tasdik edildi. Ermeniler arası din bölünmeleri arttıkça Ermeni halk arasındaki çatışmalar büyüyor, kiliselerde kavgalar çıkıyordu. Bu din kavgaları perdesi altında kilise emlakı üzerine olan çıkarlar da yatıyordu. İmparatorluğun Asya vilayetlerinde büyük bir tefeci-sarraf kapitalizmi devlet yönetimini hemen hemen bütünüyle ele geçirirken, diğer bir Ermeni sınıfı önemli devlet yönetimi görevlerinde yer alıyorlar, özellikle maliye, muhasebe, devlet şurası, ekonomi profesörlüğü, darphane eminliği, devlet kamu yatırımları direktörlükleri gibi işlerde doğrudan doğruya etkili olacak fonksiyonların sahibi oluyorlardı.

Roma Kilisesi ile Katolikosluk arası çatışma Ermenileri bölerken, Tanzimat döneminde onları bir kez daha bölen üçüncü bir Batı Hıristiyanlığı olarak Protestanlık çıktı. İngiliz elçisinin baskıları sonucu olarak 1840'da Kudüs'te bir Protestan Kilisesi ya-

pılmasına müsaade edilmişti. Hükümet yeni bir din ayartıcılığının gelmesinin yeni olaylara yol açacağını bilmekle beraber, başlangıçta Fransa ile Vatikan'dan bir tepki görmeyince, Protestanlığın gelmesine önem vermemişti. Katolik Kilisesi, Doğu'da Protestanlığın yayılma olanağı bulunmadığı sanısındaydı. 1842'de Kudüs'te yapılması biten Protestan Kilisesi'nin açılış törenine İngiltere'den gelen bir Anglikan başpiskoposu başkanlık etmiş, çok geçmeden Protestan misyonerlerin akını başlamıştı. Protestan misyonerliğinin gelişi dinler ve kiliseler arası işlere yeni bir boyut getiriyordu. Bu, Protestanlığın, Katolik ve Ortodoks geleneklerinden ayrılan bir yanını yansıtır. Protestanlık, bu iki tekelci tekçilikten farklı olarak çoğulcu olduğu için din ayartıcılığını başka bir biçimde uygular. Bundan ötürü, Protestanlar, başta en büyük koruyucuları olan İngiliz elçisi olmak üzere, Roma ve Rum Kilisesine karşıt olarak din, vicdan özgürlüğü konusunda Osmanlı hükümetlerini eleştirmeye ve sıkıştırmaya başladılar. Roma ve özellikle Rum Patrikliği buna şiddetle karşıydı, birçok Ortodoks ve Katolik Hıristiyanın bunların egemenliğinden koparak Protestanlığa kaymaları tehlikesi vardı. Protestanlar ayrıca kilise yönetiminde ruhani olmayan cemaat yönetimini (congregationalizmi) güderler. «Lay» (laik) Hıristiyan halka kilise işlerinde daha çok yer verdiği için çağa daha uygun gözükür. Bunun özellikle kurbanı olan Hıristiyanlar, Ermeniler olmuştur. Çünkü bir Ermeni, geleneksel Ermeni Kilisesi'nden ayrılmadan da Protestan olabilir. Protestan misyonerliğinin diğer bir yanı daha çekiciydi. Bu misyonerler, Doğu Hıristiyanlığının dejenere olmuş Hıristiyanlık olduğu inancında oldukları için, Ortodoks ya da Katolik Hıristiyanlardan çok, eski kilise özgürlüğünü sürdüren Ermeni Hıristiyanlarının kendi evangelizm eylemlerine yatkın Hıristiyanlar olduğunu görmüşlerdi. Onlara, Doğu Hıristiyanlığında bulunmayan gerçek Hıristiyan ahlakiyatını, vaazlarla, ilahilerle, incil okuyarak yansıtacaklardı. Protestanlık bu yanları ile eski Ermeni Kilisesi ile çok ustaca bir beraberlik kurmuş oluyordu. Bu beraberliğin, Ermeni halkına olduğu kadar, Türk halkına da, anlatılması uzun sürecek zararları olmuştur.

Protestan misyonerliğinin, ayrıca, İslam halk arasında olumsuz tepkiler yaratan etkileri de olmuştur. İlk zamanlardaki misyonerlerin, savundukları vicdan özgürlüğü, kilise çoğulculuğu ile hiç uyuşmayan iki yanları vardı: Batı uygarlığı dışındaki halkları aşağı görmeleri ve İncilcilik propagandasını yaparken o halkların dinlerini kötü, sahte, günah eylemlere yer veren dinler olarak kötülemeleri. Bu açıdan, Ortodoks ve Katolik yarışmalarından hemen hiç etkilenmemiş olan Müslüman halk, bu misyoner İncilciliği karşısında belki ilk kez olarak Hıristiyanlığa karşı şiddetli

bir olumsuz tepki gösterdi. Başka birçok ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de 19. yüzyılın ikinci yarısında Müslümanlığı Hıristiyanlığa karşı savunma (apolojetik) edebiyatı gelişmeye başladı. «İslamcılık» ve «İslam Birliği» akımlarına bunun geniş etkisi olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'na Protestanlığı getiren ve misyonerlerin koruyucusu ve savunucusu olan Straford Canning gibi bağnaz bir elçi olmayan Henry Bulwer'in kendi dışişleri bakanlığı genel sekreteri Lord Russell'a yazdığı bir mektuptan Engelhard şu parçayı alır:

> «Bildiğiniz gibi Türkiye'de İncil serbest dağıtılır, basılmasına da izin verilir... Böyle bir müsaade ve özgürlüğe Hıristiyan ülkelerinde bile rastlanmaz... Fakat han, kahvehane gibi yerlerde vaaza kalkışan ve halk arasında tepkilere yol açarak Hıristiyanlığın yayılması yerine onu önlemiş olan bu kişileri savunmama olanak yoktur.»

Misyonerler bu elçiyi kendi hükümetine şikâyet ettikleri zaman şu mantığı kullanmışlardı: «İngiliz halkının istediklerini yerine getirme mecburiyeti altında olan bu ülkede vicdan özgürlüğü yoktur.» Âlî Paşa bu tür eleştirilere karşı verdiği uzun yanıtta, «(...) İslamlığa karşı bir çeşit Haçlı Seferi» başladığı gözlemini noktalamaktan kendini alamamıştı.

***

Bu olayların ışığı altında görülüyor ki, 19. yüzyılın ortasından sonraki dönemde bu kiliseler ve dinler savaşının, Osmanlı egemenliği altındaki Bulgar, Sırp, Ulah, Rum, Ermeni, Maroni, Kedani, Süryani ve hatta Müslüman halklar arasında politik ve ekonomik etkilerinin şiddetlenmesiyle, Osmanlı devlet yönetimine verilmesi düşünülen çağdaş bir Anayasanın ilkeleri ve kapsamı sorunu büyük boyutlar kazanma yönünde gelişiyordu. İlk önce, ayrı koşullar altında Rum ve Ermeni cemaatlerinin birer «ulus» olma yönündeki gelişmeleri anayasalı cemaatler olmaları ile başlar. Engelhard'ın deyimi ile Rum ve Ermeni cemaatleri Osmanlı hükümetine takrirler, memorandumlar bile veriyorlardı. Millet Meclisleri mahkemelerin gördüğü işleri görüyor, halkından doğrudan doğruya vergi toplayabiliyordu. Bir yandan bu iki «millet»e mensup olan kişiler, hariciye, maliye, eğitim, ekonomi işlerinde önemli yerler alırken, içinden geldikleri cemaatler de devlet içinde, yalnız bağımsızlık yanı eksik olan, devletçiler oluyorlardı. O zamanki Times gazetesinin uzun yıllar İstanbul muhabirliğini yapan Edwin Pears'in dediği gibi, «Son iki yüzyıl içinde İmparatorluğun

beyni olan Rum ve Ermeni, hem Osmanlı devleti içinde yeri olan bir kişi, hem kendi cemaatinde söz ve oy hakkı olan bir kişi, hem de Avrupa devletlerinin koruyuculuğunu, sevgisini kazanan bir kişi olmuştu.» Bunların ikinci sınıf vatandaş durumunda olduğu nasıl ileri sürülebiliyordu? Müslüman halkın kavuşamadığı bu mutluluklar içindeki Hıristiyan halkın, dış etkenler olmadıkça böyle bir rejijm altında yaşamayı yeğlemesine şaşmamak gerekir. Yunanistan bağımsızlığından sonra birçok Rum'un Anadolu'ya geçmesi ile bu bölgenin kıyılarının Rumlaşmaya başlaması bunun bir görünüşüdür. Bosna ve Hersekliler de Avusturya yönetimi altında yaşamaktansa, Osmanlı yönetimi altında kalmayı yeğ buluyorlardı. Bu halklar arasındaki huzursuzlukların milliyetçilik ve bağımsızlık özlemlerinin görünüşü olduğu yollu yorumlamalar daha sonraların ürünüdür.

Balkan Hıristiyanlarının durumu ile ilgili seyyah ve konsolosların yazdığı kitap, anı ve raporlar üzerine bir inceleme yapan Amerikalı Barbara Jelavich, bu literatürde verilen bilgilerin bilimsel tarih açısından sıkı eleştiriden geçirilmeden kullanılmaması gerektiğini belirtir. Özellikle İngiltere'de bunlarda yazılanlara, zamanlarında, olduğu gibi inanılırdı. Jelavich bunların yazılışı üzerine etkisi olan koşulları şöyle belirtir:

(1) Bu gözlemleri yapanlar, daha yüksek uygarlık bölgelerinden gelmiş kişiler oldukları için, Akdeniz dünyasının ekonomik çöküşü döneminden beri geri kalan bölgelere geldiklerinde bir uygarlık tepkisinin etkisi altında kalıyorlardı;

(2) Bunlar çok kez Müslüman hakla değil, Hıristiyanlarla ilişki kurarlar, olayları onların anlattığına göre öğrenirlerdi;

(3) Yazdıklarının çoğu «istisna» olaylar olduğu halde, yazılanlar okuyanlara bunları her zaman her yerde olan işler olduğu izlenimi verirdi;

(4) Olaylar daima Hıristiyanlık çerçevesi içine konarak anlatıldığından, bunlar birer din sorunu gibi gözükür, bozukluklardan Müslümanların da, Hıristiyanlar kadar sömürüldüğü açığa çıkmazdı.

Bütün bu koşullar ve nedenlerden ötürü Osmanlı devleti Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında ya da Hıristiyanların kendi aralarında çıkan olayları kötü yönetimiyle yaratmakla suçlanır, Hıristiyan halkı zulüm altında inleten bir devlet olarak bilinirdi. Kitabında Hıristiyan kilise olaylarına büyük yer veren Engelhard şöyle der: «Hıristiyan halk arasındaki bölünme ve rekabetler sanıldığından fazla derindi» ve bu derinliği yaratan Osmanlı yönetimi değil, Avrupa devletlerinin Doğu Hıristiyanlarının din işlerini kendi «Yakın Doğu» politikaları için sömürmeleriydi. Yine onun

değindiği gibi, Doğu Sorunu'nun (başka bir deyimle, Osmanlı devletinin alınyazısı sorununun) politika düzeyine din ve kilise kisvesi altında çıkması ile bu devletlerin Hıristiyanları koruma davranışları arasında sıkı bir ilişki vardı.

IV

«Rus Tehlikesi» yüzünden Fransa ile İngiltere'nin desteğine dayanarak devleti sağlam bağımsızlık temellerine oturttuğunu sanan Tanzimat'ta, Hıristiyan halkların din koşullarında meydana gelen olayların yol açtığı dış «müdahale» tutumuna karşılık, Müslüman halk arasında gözüken tepkileri, ayrıntılarla anlatmayı bu tartışmanın dışında bırakıyorum. Yalnız bu tepkinin üç biçimde ve düzeyde göründüğüne değinmekle yetineceğim. O zaman da vilayet ve kasabalarda kaba terör olayları başlamıştı. Bunlar en çok yönetimin aksadığı, çürüdüğü, haksızlıkların işlendiği ve özellikle yerlerinden edilmiş halkların oturduğu yerlerde görülüyordu. Daha yüksek düzeydeki ikinci tepki İslam dünyasına karşı el ele vermiş gözüken bir Hıristiyan dünyasının karşısına çıkacak bir İslam Birliği (İttihad-ı İslam) özleminin, okumuş yazmış halk ile bir kısım aydın kişiler arasında duyulmaya başlaması olmuştur. Üçüncü ve asıl konumuzla ilişkili tepki, Üç Büyükler Mihveri'nin doğrudan doğruya müdahaleyi gerektiren Berlin Memorandum'undaki eleştirileri dolaylı olarak kabul etmek olan, bir «Anayasal Çözüm» karşılığı ile devletler toplantısının önüne çıkmak fikri olmuştur.

Bu üç tepkinin üçü de bir zamandan beri başlamıştı. Terör ve öldürme olayları, yukarda anlatılan halklar arasındaki karışıklıklarla da bulaşarak Müslüman - Hıristiyan halk arasında dinsel bir savaş başlamış izlenimini verecek düzeye çıkıyordu. Hıristiyan halklar arası olayların politik amaçlara kullanılmasını anlattığım halde, Müslüman - Hıristiyan çekişmelerinin ayrıntılarına girmememin, bir İslamlık savunması yapmak için olmadığını belirtmek için bir noktayı açıklamam gerekir: Mithat Paşa'nın alınyazısını kesinleştiren ve İngiltere'de geçen bir olayı bize daha iyi belirtecek bir perspektif hazırlamak için, Hıristiyan haklar arası olayların ayrıntılarına girdim. Mithat Paşa'nın kariyerinin trajik sonunu, şimdi anlatacağım din - politika karması bir kavga tayin etmiştir.

Sözünü ettiğim üçüncü tepki olan Anayasa fikri de yeni değildi. Eylem planında görüşü getiren Halil Şerif Paşa, yürüten de Mithat Paşa olmuştur. İkinci Meşrutiyet döneminde Mithat Paşa adına yaygınlaşan iki ilke («adem-i merkeziyet» ve «tevsi-i mezu-

niyet» ilkeleri) gerçekte onun inandığı en önemli iki yönetim ilkesiydi. Kendi valilikleri zamanında edindiği deneyimleri ile, İngiliz önerilerinden esinlendiğini tahmin ettiğim bu iki ilke, yazılması biten Kanun-u Esasi'nin 108. maddesinde kısaca atıf yapılarak ikinci plana düşmüştü. Mithat Paşa'nın kendisinin Anayasa yapıldıktan, parlamento işlemeye başladıktan sonra yeni bir idare rejiminin temellerinin bu iki ilke olacağını düşündüğü, Suriye Layihalarından da bellidir. Şu halde bütün kötülüklerin daha derindeki kökenine inerek kanunsuz hükümdar yönetimine son verecek parlamenter temsile dayalı bir şartlı hükümdarlık rejimi kuracak olan bir kanunla devletlerin karşısına çıkmanın daha etkili olacağı görüşü üstün geliyordu. İngiltere elçisi Sir Henry Elliot da bu görüşü hararetle destekliyordu. Kanun-u Esasi, devletler temsilcilerinin toplanmasından önce yetiştirilmiş olsun diye Mithat Paşa kimi ödünler vermeyi bile göze almıştı. Eksik ve yanlış yerler daha sonra düzeltilebilirdi. Ne var ki, Türkiye'deki anayasal gelişimin tarihini incelemiş olan İngiliz tarihçisi Harold Temperley'in dediği gibi, zavallı adam «ta baştan yanlış bir konum içine konulduğunun» henüz farkında değildi. Bütün yanlış işlerin sorumlusu o olmadığı halde, Kanun-u Esasi'de yazıldığı gibi «Osmanlı Devleti»nin «bölünmezliği» ilkesini savunmak zorunluğunda olması yüzünden finans, yönetim, içbarış konularında devleti, uluslararası gözetim altına alma fikrini Üç Büyükler Mihveri dışındaki iki büyük Batı devleti de benimserse, onun durumu ne olacaktı? Mithat Paşa İngiltere elçisi Henry Elliot'un verdiği güvencelere inanarak, İngilere'nin bu planı bozacağına inanıyordu.

İngiltere'de ise Mithat ile Elliot'un henüz bilmediği yönde esen bir fırtınanın yaklaşmakta olduğunu gösteren ilk hava değişikliklerinin öyküsüne şimdi dönebiliriz.

İstanbul'daki devletin 75 santime muhtaç oluşunu ilan ettiği sıralarda, Kahire'deki Hidiv devleti de aynı duruma gelmişti. Hidiv İsmail borçlarını ödemek için Süveyş Kanalı'nın elde kalan son hisselerini de satmak üzere, Paris'te finans şirketleriyle gizli pazarlıklara girmişti. Bunlardan biri olan Oppenheim Maliye Müessesesi bu olayı, yine gizlice, İngiltere Dışişleri Bakanlığı'na sızdırınca, zamanın başbakanı olan Disraeli, Parlamentoya ve Kraliçeye bile duyurmaksızın, gizlice İngiltere'nin Yahudi bankerleriyle görüşerek ve Roçildlere garanti olarak gösterilen İngiltere devleti kredisi karşılığı olarak gerekli 4 milyon sterlini kısa süre içinde sağlamıştı. Bank of England bile bu kadar parayı hemen verecek durumda değildi ve hazinece tedariki için Parlamentodan olumlu oy alınmasına da vakit yoktu. Ayrıca, bir İngiliz İmparatorluğu kurulması için Süveyş'in önemini parlamenterler kavrayacak düzeyde değillerdi. Uzak görüşlü Disraeli'nin, görülmedik bir

sorumluluk yüklenip, kimsenin ruhu bile duymadan Fransızları atlatarak, Kanal hisselerini Kraliçeye sunduğu 23 Kasım 1875 tarihi, bütün Avrupa politikası tarihinde olduğu kadar Osmanlı İmparatorluğu tarihinde de, bir dönüm noktası olmuştur.

Ne var ki İngiliz iç politikasında bu olay daha sonra şiddetli bir parti savaşına giden yolu da açmış oluyordu. Disraeli'nin Tory hükümetine karşı savaşan Liberal Parti politikacıları, Yahudi kapitalistlerin finans gücü ile bir Hıristiyan İmparatorluğu kurulmasını hazmedemeyecek, bu hazımsızlık Mithat Paşa'nın İslam şeriatına uygundur dediği anayasa rejiminin yıkılışına neden olacaktır.

Süveyş Kanalı bölgesinin, gerçekte değilse de, görünüşte Osmanlı İmparatorluğu toprak bütünlüğü içine giren bir bölge olduğu henüz unutulmamıştı. Satış eylemini Hidiv'den başka Osmanlı Padişahının da kabul etme durumunda olması, Müslüman dünyasının din bilincinde de bir karşı tepki yaratacaktı. Zaten, Osmanlı devletini desteklediklerı yıllar içinde bile, Fransa Afrika'nın kuzeyindeki Osmanlı kıyılarında, İngiltere Kızıl Deniz bitimindeki Aden-Oman-Muskat çizgisindeki kıyılarda Osmanlı egemenlik iddiasını kabul etmeyerek kendi çıkar köklerini attıklarından beri, Müslümanlar arasında Hıristiyan dünyasının İslam'ın «Harîm»ine sızmakta olduğu izlenimi gelişiyordu.

Başlangıçta bu Süveyş olayı İngiltere'de, hükümet düzeyinde olumlu karşılandı. Dış politikadaki ilk yansıması, «Hindistan'a giden yol İstanbul'dan değil, Kahire'den geçer« sloganının yaygınlaşması olmuştu. Muhafazakârlar bunu, uzak olmayan bir gelecekte Mısır'ın da İngiltere egemenliğine geçmesine doğru atılmış bir adım olarak gösteriyorlardı. Kızıldeniz ve Arabistan'ın güney kıyılarına karşı şimdi daha çok ilgilenme başlamıştı. Liberaller ise bundan sonra şu «Hasta Adam»ın destekçisi olmaktan kurtulacağız diye sevinmişlerdi. Artık İngiltere'nin Doğu Sorunu yönü değişmeliydi.

Ne var ki, yukarda değindiğim Andrassy notası ve daha sonraki Berlin Memorandum'u İngiltere'ye sunulup da Disraeli bunu soğuk karşılayınca hava değişmeye başladı. Mayıs 1876'da gelen bu Memorandum, uygar Hıristiyan devletlerine, Müslüman zulmü altında yaşayan Hıristiyan kardeşlerin kurtarılması için bir çağrıydı. Disraeli'nin, hâlâ eski Palmerston tezine dayanarak, bu Memorandum'un isteklerine karşı çıkması, Türklerin, Hıristiyanlar için yapmaları gereken reformları yapmamaya cesaret kazanmalarını sağlamaktan başka, İngiltere'nin ilerdeki isteklerini de dinlememelerine yol açacaktı. Disraeli'nin kendi kabinesi içinde de liberallerin bu görüşünü paylaşanlar vardı. Türkler konusunda en büyük otorite sayılan eski elçi Canning (Lord Stratford de Red-

cliffe) hâlâ sağdı. O da *Yakın Doğu Sorunu* adlı bir yapıtla *Ben Neden Hıristiyanım* adlı iki kitap yetiştirerek Türklerin artık Avrupa'dan kovulmaları zamanı geldiğini anlatıyordu (birinci kitaptan öğrendiğimize göre Lord, Osmanlı tahvillerinden çok miktarda satın aldığından 1875 finans bunalımından hayli zarar görmüştü. İkinci kitabı bir Protestan Hıristiyanın ne denli bağnaz olabileceğine iyi bir örnektir).

İstanbul'daki olaylar ve Anayasa akımı üzerine elçi Elliot'tan Disraeli'ye ve hükümetine gelen raporlar önceleri liberalleri susturacak güçte gözüküyordu: «Kanun-u Esasi» akımı İngiltere'nin özlediği reformları gerçekleştirmeye yönelik bir akımdı. Ne var ki, yalnız Liberal Parti politikacıları içinde Elliot düşmanı olanlar bulunmakla kalmıyor; Muhafazakâr kabine üzerinde baskı yapanlar bulunuyordu. Bazılarına göre, ya Elliot Mithat'ı aldatıyor, yanlış haberler vererek onu yanlış yola itiyor, ya da Mithat ona yalanlar söyleyerek onu aldatıyordu. Daha yaygın bir inanca göre her ikisi de yalancı ve sahteciydi. O zaman, elçiden başka, İstanbul'da Mithat Paşa'ya desteklik eden, Türkiye yanlısı bir İngiliz çevresi vardı. Bunlardan biri parlamento üyesi H. A. Butler-Johnstone adlı kişi, kendini Disraeli'nin özel adamı olarak tanıtıyordu. İstanbul'da toplanacak konferansın tarihinin yaklaştığı günlerde, birtakım İngiliz subayları Rusya ile bir savaş çıktığı taktirde İngiliz kuvvetlerinin onların karşısına çıkması için, nerelerde çıkartma yapılacağını arazi üzerinde inceliyorlardı (yani İngilizler de Çanakkale ya da Gelibolu yörelerinde Türkiye'yi işgale hazırlanıyorlardı). İngiltere'de Disraeli'ye karşı olanlara göre, Türkler bu eylemleri gördükçe, İngiltere'nin Üç Büyükler Mihveri'ne karşı Türkiye'yi savunacağı inancını besliyorlardı.

İngiliz düşününde hâlâ bir muamma olan, Disraeli'nin Avrupa'da kurulan Petersburg-Berlin-Viyana mihverine düşmanlığı yüzünden, Süveyş'ten sonra da hâlâ Türkiye'yi destekleme politikası yürütmekte direnmesini akla yatacak biçimde yorumlayan tarihçiye rastlamak güçtür. Disraeli'nin en son biyografisini yazan Robert Blake, bu muammanın etkisi altında şöyle der:

> «Sürekli olarak var olan gerçek şuydu: İngiltere ne önerirse önersin, birbiri arkasına gelen Türk hükümetlerinin, dönüp dolaşıp siyasetlerini gene kendi çıkarlarının etkisine göre yürütmesi, Türkiye'nin Hıristiyanlara karşı kötü eylemleri sorununu daima gölgede bırakacaktı... Disraeli'nin Andrassy notasını soğuk karşılaması, Berlin Memorandum'unu kabul etmemesi sadece Bab-ı Âli'nin kendi özlemlerini güçlendirmeye yarayacaktı.»

Bu tarihçinin görüşüne göre Disraeli, 1875 Haziran'ında Sırp ve Karadağ prensliklerinin Osmanlı devletine karşı açtıkları savaşın nasıl sonuçlanacağını bekliyordu. Sonuç, ona Türkiye'nin Avrupa kıtası üzerindeki akıbetinin ne olacağını gösterecekmiş. Osmanlı orduları bu Sırp ve Karadağlıları büyük bir yenilgiye uğrattıktan başka Sırp topraklarının içine kadar girince, Üç Büyükler Mihveri'nin bu işe karışmamış olması Disraeli'yi sevindirmişti. İngiltere'nin Türkiye'yi destekleyip desteklememesi sorunu, savaş ya da diplomasi düzeyinde kalan bir sorun olduğu sürece, Türkiye'deki Anayasal devrim haberlerine kimse fazla ilgi göstermemeye başlamıştı.

İşte o ortam içinde, 23 Temmuz 1878'de, «Daily News» adlı İngiliz gazetesinde çıkan bir haber, görülmedik bir din savaşçılığı niteliğinde olan olaylar dizisini patlatan bomba oldu. Bu gazetenin İstanbul muhabiri, Müslümanların Bulgarları doğramaya başladığını bildiriyordu. Dehşet verici bir dille yazılan havadise göre silahlandırılmış, «başıbozuk» denen Çerkez göçmenleri, ilk habere göre, 25.000 Bulgarı doğramış, çoluk çocuk öldürülmüş, kadınların ırzına geçilmişti. Bu sayı daha sonra 12.000'e inmişse de, bir çeşit St. Barthelemy kıyımı oluyor izlenimini veren haberler arka arkaya gelmeye başladı.

Yahudi kredisi ile imparatorluk kazanan Hıristiyan vicdanında görülmedik bir fırtına kopmuştu. Yıllarca sonra, 1963'de bu olayı bütün ayrıntıları ile inceleyen tarih profesörü R. T. Shannon, onu bir ulusu bir süre ikiye bölmüş olmasıyla Dreyfüs olayına benzetir. Halk oyunun ikiye bölündüğü görüşünde olmakla beraber, kendisinin verdiği bilgilerde gözüken gerçek şudur: Henüz birinci sınıf vatandaş olmaktan uzak olan emekçi sınıfının bu işlerden haberi bile yoktur. Fırtına yeni gelişmekte olan ve non-conformist kiliselerle Evangelistleri tutan küçük burjuvazi içindedir. Aristokrasi bölünmüş, şaşırmış, sinmiş durumdadır. Şaka değil, ortada «din» sözü edilmektedir. Anglikan Kilisesi de ürkmüş ve susmuştur. Kraliçenin kendisi de şaşırmış haldedir. Olay, gerçekte bir toplumsal iççelişkinin patlak verişidir. Ne var ki bu gürültüde okkanın altına giden Mithat Paşa olacaktır.

Olayın, Türkleri ayrıca ilgilendirecek tuhaf bir yanı daha vardı: İngiltere'ye gelen dehşet haberleri Bulgarlardan değil, İstanbul'dan geliyordu. Ve İstanbul'da, Robert College'den. O zamanki bu misyoner okulu, Ermeni kıyımı olaylarından önce, Bulgar olayları ile görevine başlıyordu. 1856'dan beri en çok azınlıklar üzerine çalışmakta olan Evangelist misyonerler Balkanlarda ilk önce Bulgarlara el atmışlar, Müslüman Arnavutları kitle halinde Hıristiyanlığa çağıracak kadar ileri gitmişlerdi. Bu konuda bilgi veren Joseph L. Grabill, 1971'de çıkan kitabında, 1890 yılına kadar bu oku-

lun mezunlarının çoğunluğunun Bulgar öğrenciler olduğunu yazar. Gerçekten kanlı olaylar olmuş, öğrenciler aldıkları haberleri hocalarına anlatmışlar, daha sonraları (Grabill'in yazdığına göre) «Bulgaristan'ın Atası» unvanı verilen okul müdürü George Washburne İngiliz elçisi Elliot'a koşmuş, onu bir eyleme itemeyeceğini görünce, ABD elçisi Maynard'a gitmiş, yine ABD konsolosu Eugene Schuyler ve bunlar hep birlikte J. A. MacGahan adlı genç bir Amerikalı gazeteciyi olay yerine göndermişler. MacGahan'ın sansasyonlu telgrafları İngiltere'de basını öyle bir dehşet içinde bırakmış ki, İstanbul'daki kendi muhabiri Gallenga'dan gelen çok daha sönük telgrafları «Times» gazetesi de ister istemez koymaya başlamış. O zaman İstanbul'da Disraeli yanlısı İngilizler bulunduğu gibi, Gladstone yanlısı İngilizler de vardı. Bunlar, İngiliz parlamento üyesi Foster'i haberlerle besleyen misyonerlerdi.

Olayların tüyler ürpertici ayrıntılarının çıktığı ilk beş hafta içinde ayrı bölgelerde 500 gösteri toplantısı düzenlenmişti. Kampanyaya daha sonra Gladstone'un katılması ile, bu tür gösterilerin daha büyükleri başladı. Prof. Shannon'un yazdığına göre dehşet ve nefret havası en çok İngiltere'de yayılıyordu. İskoçya ile İrlanda'ya yansımamıştı. Daha tuhafı, olaylardan Avrupa da haber almış olmakla beraber, ne Katolik Avrupa'sında, ne de Protestan Avrupa'sında o histeri taşkınlığı vardı. Kampanyanın hangi çevrelerden kaynaklandığını bilen ya da soran yoktu. Muhafazakâr çevrelerince elçi Elliot'un, basında çıkan havadislerin çok abartılmış olduğunu bildiren raporları açıklanınca, histeri Elliot ile onun arkasındaki Mithat üzerine döndü. Elliot, «sersem, alık, beceriksiz» bir diplomattı. «Büyük yalancı» Mithat'ın tuzağına düştüğünün farkında değildi. Bir Liberal Parti yanlısı gazete, Mithat'ın «Türkiye'nin en korkunç kasabı» olduğunu yazıyordu ve başka bir tarihçi, Ceton Watson ise bunu sanki herkesçe bilinen bir gerçekmiş gibi yazıyordu.

Histerinin doruğuna asıl çıkılması Disraeli'nin politik düşmanı Gladstone'un ortaya çıkışından sonra başladı. Abdülhamit'in tahta getiriliş tarihi olan 31 Ağustos 1876'dan altı gün sonra Gladstone'un ünlü kitapçığı yayımlandı. Gladstone broşür büyüklüğündeki bu kitabı bir iki gün içinde yazmıştı. R. T. Shannon'un *Gladstone and the Bulgarian Agitation, 1876* adlı incelemesinde vardığı sonuca göre, histeriyi yaratan Gladstone değil, onu sahneye çıkartan histerinin kendisidir. Disraeli'nin eski düşmanı (selefi ve halefi) olan Gladstone yükselen histeri havası içinde politik kariyeri için yeni bir fırsat doğduğunu görmüştü. (İngiliz tarihçileri bu noktada da birlik görüşte değillerdir). Burada sadece kimi rakamlar vererek, daha önceki bölümde sunduğum bilgiler ışığında, en ileri Avrupa ülkesindeki bu iç politika kavgasının nasıl görül-

memiş bir din düşmanlığı düzeyine çıkarıldığının kısa öyküsünü canlandırmakla yetineceğim.

Gladstone'un kitapçığı bir hafta içinde 40.000, bir ay içinde 200.000 satılmıştı. Bugünkü Amerikan best-seller'lerinin satışı yanında bu rakamlar küçük görünürse de bu sayıların bir yüzyıl öncesi için olduğunu unutmamak gerekir. Gladstone'un hedefi kuşkusuz Disraeli'ydi, ama bu, çıplak yanı ile ancak daha sonra açığa çıkacaktır. İlk aşamada hedef Türk'tür.

Dinleyicilerime anımsatayım ki Avrupa, Osmanlı devleti diye bir terim kullanmazdı. Daima Türkiye ve Türk vardı. Ve o zaman, daha önceki dönemlerden kalma geleneksel bir düşüne göre «Türk» de Müslüman demekti. Histeri yazıları, Mithat «bir Pomak'tır» diye tutturdukları halde, Ortodoks Hıristiyan olmayıp da Müslüman olduğu için, gene de Türk'tür. Gladstone'un yazdıkları şu tek tümcede toplanır:

Türklerin Avrupa'dan kovulması zamanı gelmiştir!

***

Histeriyi başlatan etkenler nelerdi? Shannon'un incelemesinden çıkan yanıt şudur: Olay aslında politik olmaktan çok bir din olayıdır. Onun deyimi ile İngiltere «ansızın bir din toplumu oluvermişti». Ona göre olayların başka ülkelerde aynı histeriyi yaratmamış olması bunu gösterir. Emperyalist çatışmalar içinde daima Türkiye yanlısı olma eğilimli olan (yakınlarda ölen) Amerikalı tarihçi William Langer *European Alliances and Alignments 1871 — 1880* başlıklı yapıtında bu görüşte değil. Ona göre, din ve ahlak planında gözüken tepkinin altında *Osmanlı borçlarının faizlerinin tamamının ödenmemiş olmasından zarar görenlerin hıncı* yatıyordu. (Lord Stratford de Redcliffe'in kitabı bu yorumu kanıtlar nitelikte.) Diğer bir gözleme göre, işin körüklenmesinde kuyruk acısı olan kimi sahteciler de vardı. Histeri korosuna katılıp kitap yayımlayan Farley adlı biri İngiltere'de Osmanlı konsolosluğu yaparken Türk borçlarına hayli yatırım yapmış, mali bunalımdan çok zarar gördükten başka konsolosluktan çıkarılmış ve Türk düşmanı olmuştu.

Ne var ki histeri dalgasının içine yalnız dinciler, çıkarcılar değil, burjuva sınıfının en ileri sayılan tanınmış bilgin ve düşünürleri de katılmıştı. Bunların düşün ve kültür ilham kaynağı Antik Grek çağıdır ve bu yöndeki sempatilerini Avrupa'nın her yerinde Yunanistan bağımsızlığına giden sürede göstermişlerdir. Fakat liberal Avrupalı yine de Hıristiyandır. Onun düşün dünyasının kaynağı Antik Grek uygarlığıdır, ama «inanç dünyası»nın merkezi Antik Çağ değil, Kutsal Ülke'dir. Ve o yer hâlâ «kâfir»in

tutsağı bulunuyor. Bu ikilemin diyalektik çözümünün bugün bile bulunamamış oluşunu bize şu içinde bulunduğumuz 1980 göstermiyor mu?

Bundan ötürüdür ki liberal düşünür ve tarihçi de Türk'ü *Kutsal Kitap*'ta en büyük günahlar olarak gösterilen niteliklerle tanır. Bu yolda İngiltere'deki liberalleri bile gerilerde bırakan kişi olan tarih profesörü E. A. Freeman arkasında zengin bir kötüleme edebiyatı bırakmıştır :

> Türk ve kölelik daima birlikte giden iki sözdür.
>
> Türk uygar Avrupa'nın alnında bir barbarlık lekesidir.
>
> Mohamedanizm dünyada düşünülebilecek kötülüklerin en kusturucu olanıdır.
>
> Hıristiyanlık ilerlemeyi, Mohamedanizm geriliği emreder.

Bu sloganları yineleyen yazılarının içinde şu din günahları sık sık geçer : Harem, kadınların ırzına geçme ve pederasti. Bunlar Hıristiyanın kutsal kitabında sayılan en büyük günahlardır ve sanmayın ki seksüel bir hıncın tepkisine yaklaşıyoruz, hayır, bir ırkçılık tepkisine, bu dinsel edepsizliklerin altında yatan asıl gerçeğe geliyoruz : Yahudi düşmanlığı. Histeri çok geçmeden ağzının altındaki baklayı açıklamıştır : Disraeli!

Hıristiyanlığa geçmiş olan ve babasının adı d'Israeli olarak yazılan başbakanın Yahudi olduğu bilinmekle beraber, etnik kökeninin Doğu Yahudilerinden değil, Batı Yahudilerinden olduğu yollu söylentiler karşısında dinci ve liberal okumuşlarla politikacılar arasında alttan alta süren bir tartışma vardı. Disraeli'nin kendisi de kökeni konusunda suskunluğu ya da kasıtlı yanıltıcılığı ile bu sürüp giden, fakat açıklanamayan din huzursuzluğunu daha da körüklüyordu. Irkçılığın kökeninde dincilik bulunduğu tezine güçlü bir kanıt veren böyle bir durum Hıristiyan vicdanında baskı altında tutulmak zorunda kaldıkça, daha da irrasyonel olmaya eğilimlidir.

Yahudi düşmanlığı, aynı zamanda Doğulu insan düşmanlığı ile beraber gider çok kez. Disraeli'nin Avrupa birliğine karşı Osmanlı devletini destekleme politikasında direnmesi, bu hezeyan psikolojisini kamçılıyordu. Hıristiyanlık ve uygarlık karşısında öyle bir devlet nasıl desteklenir, savunulurdu? Bu tür itirazlara karşı o : «Biz bugün böyle şeylerle değil, bir imparatorluk kurmakla meşgulüz,» gibi yanıtlar verdikçe muhalifleri büsbütün kuduruyordu. Açık hava gösterilerinde artık ona doğrudan doğruya «Yahudi» diye bağrılarak sataşma aşamasına gelinmişti. Bu durum

karşısında, yazar Robert Blake de şaşırmış görünüyor ve, «Din ve ahlakçılığın doruğa çıkma dönemi olan Viktoria İngiltere'si hükümetinin başında bir Disraeli bulunması gerçekten tarihin tuhaf bir cilvesidir,» demekten kendini alamıyor.

Bu histeri döneminde, Disraeli yanlısı olmadıkları halde, Osmanlı devletini savunan Karl Marx ile Friedrich Engels, bilmediğim nedenlerle, Balkan Slavlarının birer ulus devleti olacak düzeyde olmadığını söylüyorlardı. İkisi de İngiltere'deki gürültünün bir din bağnazlığı ve iki yüzlülük olduğuna inanıyordu. Onların etkisi altında, az sayıdaki radikaller de bu histeri dışında kaldılar. Endüstri uygarlığına girmiş olan bu ülkede henüz bir işçi partisi yoktu, işçi halk henüz siyasal gücü olan vatandaş olamamıştı, politik güç olarak bir hiçti.

1877 başında, İstanbul Toplantısı'na değin İngiltere'deki çatışma iyice kişisel sövüşme düzeyine çıkmıştı. Disraeli Yahudilikle suçlanırken, Kraliçe'nin kendisi bile Gladstone'un manyak bir deli olduğunu söylüyordu. Tarihçi E. A. Freeman da Hıristiyanlığa karşı bir Doğulu-Yahudi-Türk üçlüsü teorisini geliştiriyordu. *Ottoman Power in Europe : Its Nature, Its Growth, Its Decline* adıyla 1877'de çıkan kitabından bir parça :

> «Halkımızı, âri ve Hıristiyan Avrupa'yı, Asya sırlarına feda edemeyiz. İngiltere ya da Avrupa'nın bir Yahudi politikasına teslim edilmesine razı olamayız... Bütün Doğu'da Türk ile Yahudi Hıristiyanlığa karşı birlik içindedir... Batı'nın kültürlü Yahudisi de Doğu'nun sefil Yahudisinden farklı değildir. ...Bütün Avrupa'da Basın'ın en hararetli Türkofil kısmının çoğu, Yahudilerin elindedir. Demek ki Yahudi, Türk'ün daima dostu, Hıristiyan'ın daima düşmanıdır.»

***

Mithat Paşa'nın henüz bu kavgalardan haberi yoktu. Bütün umudunu Kanun-u Esasi'nin çıkmasına bağlamış, elçi Elliot'un güvencelerine inanmıştı. İstanbul toplantısında İngiltere'nin tutumunu elçinin tutumu doğrultusunda olacağını sanıyordu. Kurnazlıkta onun çok üstünü olan Abdülhamit'in, durumun gerçek yanını sezdiğini tahmin ediyorum. Konferansın bütün sorumluluklarını yüklenmesi için Abdülaziz'in yaptığını o da yaptı : Tutumunu hiç gözüne kestiremediği adamı hemen Başbakan yaptı.

İngiltere'de ise, birçok aktörce davranış ve sözlerine karşın, saklamaya çalışmakla beraber, Disraeli ürkmüştü. İstanbul Konferansı'na gönderilecek delege olarak, kabine toplantısında, Lord

Salisbury'nin seçilmesine ses çıkarmamak kurnazlığını gösterdi.

Salisbury'nin hem Elliot'tan, hem Mithat Paşa'dan son derecede nefret ettiğini bilmeyen yoktu. Onun İstanbul'daki tutumunun ne yönde olacağını bildiği halde, Disraeli'nin bundan sonraki söz, davranış ve direktifleri tutarsızlıklarla doludur. Bu, onun kasıtlı olarak takındığı bir tutum izlenimini verir. Bir yandan kendi elçisine Mithat Paşa'yı hâlâ yanıltan sözler iletiyor; öte yandan Salisbury'ye Osmanlı hükümeti üzerine baskı sayılacak nitelikte bir davranıştan sakınmasını önerirken, Konferans kararları kabul edilmeyecek olursa Türkiye'nin geçici bir «işgal» altına girme tehlikesi olduğunu Türklere anlatmasını tembih ediyordu. Sözünü ettiği «işgal», Rus işgali değil, İngiliz işgali olacaktı. Türkiye'nin çifte bir işgal altına alınması ya da devletler arasında (uzlaşma olabilirse) bölünmesi olanağının bulunduğunu anımsatmak istiyordu. Bütün bunların yanında, Salisbury'nin İstanbul'daki tutumunun yönünü öğrendiği zaman Lord Derby'ye yazdığı bir mektuptaki sözleri karşısında R. Blake bile şaşırmış görünür :

> «Salisbury İstanbul'a gönderilmesindeki amacın Rusların Türkiye'ye sokulmamasını sağlamak olduğunun farkında değil. Sanki biz onu oraya Türkiye Hıristiyanlarına ideal bir varlık sağlaması için göndermişiz.»

Lord Salisbury İstanbul'a gelir gelmez Çarın elçisi Ignatiyef ile çabuk kaynaştı. Elliot'un feryatlarına hiçbir İngiliz devlet adamı kulak vermiyordu. Salisbury, anayasa kanununun kimi maddelerini de despotik bir rejimi kaldırmayacak nitelikte görüyor, bu kanunun yapılmasını Mithat Paşa'nın Avrupalıları aldatmak için girişilmiş bir oyunu olarak anlıyordu. Türklerin imparatorluğunun toprak bütünlüğünün sağlanmasını düşünmek de onu hiç ilgilendirmiyordu. Bu imparatorluğun bölüşülmesi gerekirdi, fakat şimdilik bunun olasılığı bulunamayacağı için onu bir Avrupa Birliği kontrolü altına almakla yetinilebilirdi. Konferansın amacı da zaten bunun koşullarını hazırlamaktı. Konferans toplanmadan önce karar zaten verilmişti.

Mithat Paşa hükümetinin de, daha Berlin Memorandum'undan isteklerin neler olduğu bilindiği için, şimdi altı devlet arasında bir anlaşmaya varılırsa, asıl isteğin kabul edilmemesi eğiliminde olması, Kanun-u Esasi'nin başına konan maddeler düşünülürse, doğal sayılmalıydı. Mithat Paşa, gerekli reformlar konusunda İngiliz önerilerini benimsediği için, Kanun-u Esasi rejiminin yürürlüğünün Batı devletlerinin güvencesi altına konmasını kabul edebilirdi. Sanıma göre, onun trajik sonunu, bu son tümcenin anlamındaki iççelişki içinde kavrayabiliriz.

Çünkü, Mithat Paşa'nın İstanbul'daki konferans sırasında Kirkor Odyan Efendi'yi Paris ve Londra'ya göndermesi onun hâlâ Batı'dan medet umduğunu gösterir. Onun bu özel danışmanının girişimleri ne Londra'da, ne de Paris'te hiçbir sonuç sağlamadı. Onun Londra ve Paris'ten gönderdiği telgraflar üzerine bir inceleme yapan Prof. Bekir Sıtkı Baykal, bu telgrafların metinlerini yayımlamadığı için onun özetleyişine bakılırsa, Odyan, Londra'daki düşmanca havayı ancak oraya vardığı zaman farkedebilmişti. Daha Konferans kararları bilinmeden nasıl öyle bir hava estiğine de şaşmış gözüküyordu.

Mithat Paşa'nın da durumun farkında olmadığı şundan anlaşılıyor : Odyan'dan, yalnız konferans tekliflerinin tanıtılması ile kalınmayıp onların haksızlıklarını gösterecek yazıların basına verilmesini istiyordu. Sayın Bekir Sıtkı Baykal : «Odyan Efendi gerek Londra'da, gerek Paris'te lazım gelen matbuat adamlarını elde ederek efkâr-ı umumiyeye hakikati anlatmaya ve onları Osmanlı hükümeti lehine çevirmeye gayret ediyor» ve «çok geçmeden efkâr-ı umumiyenin hissedilir derecede lehimize döndüğünü, bilhassa liberal zihniyetli gazetelerin Türk politikasını görmeye başladıklarını yine Odyan Efendi'nin raporlarından öğreniyoruz,» diyorsa da, herhalde Odyan Efendi asılsız yere övünmüş ve Sayın Bekir Sıtkı Baykal da onun yazdıklarına inanmış olmalı. Bundan başka, Odyan Efendi «gizli» diye nitelendirilen bir misyonla gönderilmiş, üstelik dışarıya sızarsa, Londra'ya Borçlar sorunu için geldiği söylenerek gerçek gidiş amacının saklı tutulması öngörülmüştü. Böyle bir misyonla gelen Odyan Efendi, nasıl basınla sanılan teması kurar, onlara açıklamalar yetiştirebilirdi?

Odyan Efendi Londra'da sadece Dışişleri Bakanı Lord Derby ve Başbakan Disraeli ile görüşebildi. Gladstone ile görüşme girişiminde başarılı olamadı. Derby, o zamanki kabinenin en zayıf kişisi olarak bilinir. Nitekim çok geçmeden Tory Partisi'ni bırakarak Gladstone cephesine katıldı. Osmanlı devleti sorununda etkili olacak bir kişi değildi. Odyan Efendi ona İstanbul'daki devlet delegelerinin garantiler sorununda direnmeye devam etmelerini eleştirmiş ve Anayasa'yı tümüyle uygulama garantisini İngilizlerin verebileceğini söylemiş. Lord Derby ona, konferansın bitmediği bir zamanda böyle bir konu üzerinde görüşme yapamayacağını bildirmiş. Tam onun kişiliğini anlatan nitelendirmelere uygun bir yanıt.

Ancak beş gün sonra Odyan Efendi, Disraeli ile de görüşmüş. Bu görüşme «özel» bir görüşme olarak nitelendirildiğine göre, Disraeli onunla bir Türk delegesi olarak değil, bir Osmanlı vatandaşı olarak görüşmeye yanaşmış olmalı. Aşırı derecede Mithat Paşa yanlısı olan ve İngiliz hükümetinin tutumunu sert bir dille eleş-

tiren İngiliz tarihçisi Harold Temperley, incelemesinde bu görüşme ile ilgili belgelerin Disraeli'nin özel evinin bulunduğu Hughenden'de olduğunu bildirdiğine göre, Odyan Efendi Londra dışındaki evde «özel» olarak kabul edilmişti. Temperley'in yazdığına göre, Odyan Efendi ona İngiltere hükümeti Kanun-u Esasi'nin uygulanmasını korumayı garanti ederse, bunun karşılığında Konferansın garanti isteklerinin kabul edileceğini, Mithat Paşa adına, bildirmiş. Bu noktanın doğrudan doğruya belgeleri inceleyerek aydınlığa çıkarılması gerekir.

Büyük sorumlulukların söz konusu edilebileceği bir noktaya gelmiş bulunuyoruz. Kesinlikle bildiğimiz, Disraeli'nin Odyan Efendi'ye gözünü kırpmadan Avrupa devletlerinin kararlarının kabulünü ve İngiltere'nin Kanun-u Esasi'yi desteklemesi umudunu bırakmalarını söylediğidir. Bu, Temperley'in yazdığıdır. Prof. Bekir Sıtkı Baykal'ın yazdıkları şunlar: «Disraeli İngiltere'de efkâr-ı umumiyenin fevkalade kuvvetinden, Rusya'nın harbe karar vermiş olmasından ve bir kere harp başladı mı galip gelmeksizin bitirmeyeceğinden, diğer tarafsız devletlerin Osmanlı ülkelerini parçalamaya çalışacaklarından bahsederek Türkiye'nin ve Sadrazamın dostu olarak tadilli tekliflerin kabul edilmesinin şerefli bir yol olacağını» anlatmış. Odyan Efendi, Paris'te de buna benzer nasihatlarla karşılaştı. Oraya gittiği zaman Konferans kapanmış bulunuyordu!

Mithat Paşa'nın çabalarına karşı olumlu bir yan tutan Harold Temperley kapanış tarihi olan 20 Ocak 1877 için şöyle der: «Bu tarih Avrupa tarihinde önemli bir tarihtir» ve «Türkiye'nin en namuslu devlet adamı olan Mithat Paşa'nın sonu olmuştur.»

***

Bu konferansın kararları gerçekte 1856 Paris Antlaşması'nın koyduğu ilkelerin daha açığa çıkarılarak uygulanışıdır. Avrupa politikasının kendi içinde Üç Büyükler Mihveri ile İngiltere ve Fransa blokuna ayrıldığı bir zamanda Türkiye karşısında bu iki blokun uzlaşması da o denli şaşırtıcı olmuştur. Ne var ki politikada hızla gelişmeye başlayan bir gelişmenin henüz birinci aşamasındayız. Lord Salisbury, Mithat Paşa'yı aşarak Padişaha bir muhtıra vermiş ve onunla görüşmüştü. Verilen kararları kabul etmesini, etmezse Rusya'nın savaş açmak olanağı bulunduğunu, İngiltere'nin Türkiye'yi savunmasının kuşkulu olduğunu anlatarak İmparatorluğunun bir bölüşülme tehlikesi ile bile karşılaşabileceğini anlatmıştır.

İngiliz delegesinin ağzından işittiği bu sözler karşısında, daha o zamandan Anayasacılar Partisi'ne boyun eğmeyeceğini gösteren

Abdülhamit'in bir karar vermek sorumluluğu varken, bunu olağanüstü bir genel Meclise bırakması ilginçtir. Ya o da Mithat Paşa gibi aldanmıştı, ya da Mithat Paşa'nın nasıl bir aldanış içinde bulunduğunu görerek çıkacak olayların sorumlusu olarak ondan ve partisinden kurtulma fırsatını bulacağını sezmişti.

Mithat Paşa, alınan kararların, özünde, devleti uluslararası kontrol altına koyma anlamını taşıması yüzünden tanınmaması yönüne gitmek zorunda bulunuyordu. 18 Kasım 1876'da Abdülhamit'e ilk kez bir anayasa projesi sunarken şunları yazmıştı:

> «(...) Bugünkü halimizin iki mahreci (çıkar yolu) olup biri bütün devletlere vaad ve ilan olunduğu veçhile idare-i dahiliyemizin ıslahı için böyle bir şey (anayasa) yapıp Konferans'ın teşekkülünden evvel ortaya koymaktır... Diğeri, devletlerin hazırladıkları teklifatı kabul edip ilelebed onların vesayeti altında yaşamayı ihtiyar etmektir. Birinci suret yapılmazsa veyahut yapılması uzayıp da Konferans'ın içtimaından evvel ilan olunmazsa şıkk-ı sani hazır ve mukarrerdir.»

Onu olumsuz tutuma zorlayan ikinci neden, İngiltere'nin geleneksel destekleme ve anayasacılık tutumuna aşırı inancı yüzünden Lord Salisbury'nin tutumunu ciddiye almamasıdır. İngiliz devlet adamlarının bir iktidar ve seçim yüzünden o geleneksel tutumu feda edeceğine, Tanzimat kafasında yetişen Osmanlı devlet adamları inanamazlardı. Olaylar, Mithat Paşa'yı yıkmış, Abdülhamit'e yaramıştır. Rusya savaşı açmış, Abdülhamit 7 Şubat 1877'de Mithat Paşa'yı sınır dışına sürmüş, düşman Yeşilköy'e dek gelmiş, Disraeli donanmasını Büyükada önüne demirletmiş ve (eğer Ruslar Edirne'deki mütareke kazançlarında direnecek olurlarsa) Osmanlı devletinin başkenti ve boğazları iki büyük Avrupa devletinin savaşma ya da bölüşme konusu olma tehlikesi ile karşılaşmıştır.

Fakat, Rusya direnmeme yanlılarına uydu. Bunların en nüfuzlusu Londra elçileri Şuvalof'tu ve Ignatief'le Çar'ın kardeşi olan başkomutanın tutumuna şiddetle karşıttı. Londra'da Lord Salisbury ile gizli pazarlıklara girişti. Şubat 1877'de başlayan görüşmeler Mayıs sonlarında sonuçlandı. Aynı süre içinde yeni İngiliz elçisi de Abdülhamit'le gizli bir pazarlığa girişmişti. Rusya'ya karşı onu savunma vaadı karşılığında Kıbrıs adasının İngiltere'ye bırakılması, Anadolu'ya İngiliz militer konsolosluklar atanması ve Hıristiyan halkların güvenliklerinin garanti edilmesi koşulları ile gizli antlaşma sonuçlandı. Bu süre içinde Abdülhamit, Mithat Paşa'nın dönmesine izin vererek, onu Suriye Valiliği'ne atamak gibi bir oyun da oynamıştır. Verdiği layıhalardan, giriştiği işlerden bu

politikacılık açısından saf adamın, döndürülmekte olan işlerden hâlâ habersiz olduğu görülür.

Ruslar ile ve Abdülhamit ile olan bu gizli anlaşmalardan sonra 13 Haziranda başlayıp 13 Temmuzda biten ünlü Berlin Konferansı toplanmıştır. Orada sadece ayrıntılar üzerine kararlar verildi; Osmanlı delegelerine de seyirci olmak işi düşmüştü. *Berlin Antlaşması, Paris Antlaşması'nın doğal ardılı ve kırk yıl sonrasının Sèvres Antlaşması'na doğru atılmış bir adım olmuştur.*

İngiliz diplomasisinin iki yanlı başarısı Gladstone'un Mefistofeles'i Disraeli'yi Lord Beaconsfield yapmış; onun yerine gelen Gladstone, Kıbrıs'ın kazanılışını daha önce çok kötülediği halde, orayı geri vermek yerine muhalifinin yolundan ayrılmamıştır. Onun iktidarı aldığı yıl da Abdülhamit, Mithat Paşa'yı idam ettirme işlemini başlatmıştır.

***

Mithat Paşa'nın siyasal kariyeri karşısında Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarma çabalarının sonuncusudur. Onun yenilgisini, Abdülhamit'in üstünlüğünü sağlayan dış politika, Osmanlı İmparatorluğu'nu yıkmanın ilk adımını attıktan sonra, işin gerisini ekonomiye ve maliyeye bırakmıştır. Berlin Antlaşması'nın öngördüğü mali kontrolü, Muharrem Kararnamesi ile Abdülhamit rejimi davet etmekten kaçınamamış; hemen hemen devletin bütün gelir kaynakları rehine konmuş ve 33 yıl süren yabancı sermaye yatırımları dönemi açılmıştır. İmparatorluk, Türk'ün, Osmanlı'nın, ya da İslamın imparatorluğu olmaktan çoktan çıkmış, çağındaki Batı imparatorluklarının tersine konumlu bir imparatorluk olmuştu: emperyalizmini besleyen bir vatan-metropolden yoksundu ve egemenliği altında sayılan bölgeleri Batı ekonomisinin beslenme alanlarıydı. Bu tersine konumlu imparatorluğun yaşaması için, onu savunma görevini omuzlarına yüklenen «Müslüman Birinci Sınıf» vatandaşların sayısız genci 40 yıl daha sınırdan sınıra koşarak kanını akıtmıştır.

(Mayıs 1980'de İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi'nin Mithat Paşa dönemi üzerine düzenlediği konferansta okunan tebliğ)

YÜZ YIL İÇİNDE ATATÜRK

I

Atatürk'ün doğumunun yüzüncü yıldönümünün Kemalizm ilkeleri üzerinde tartışmaların sürdüğü bir yıla rastlamış olması, bir tesadüf olsa bile onun bize bıraktıklarının yeni yetişmiş kuşaklara tanıtılması işine tarihsel perspektif içinde yaklaşma zorunluluğunu daha çok belirtiyor. Bu yazıda gerekli ayrıntılara girme olanağı bulunmadığı için, Atatürk'ün siyasal tarihteki kamusal yaşamının ve önderlik kişiliğinin yalnız bellibaşlı nirengi noktalarını belirlemeye çalışarak onun ekonomik ve kültürel nitelikteki ilkelerinin rasgele doğmuş, ya da bir doktrine uydurma çabasıyla ortaya atılmış soyut çözümler değil, tarihsel koşullar altında varılmış çözümler serisinin birikimi olduğunu belirtmeye çalışacağım.

O ilkeleri değerlendirmenin bilimsel yöntemi bunu yapmakla elde edilebilir. Bugünün koşulları altında doğmakta olan sorunlar karşısında, o ilkeler doğrultusunun belirlenmesi, doğum yüzyılına böyle bir açı ışığında bakışın gerçeklik ölçüsüne göre olacaktır.

Onun 1881 yılından 1938 yılına değin geçen yaşamı, çökme ve dağılma aşamalarını geçirmekte olan, geleneksel ilkelerini yitirmiş bulunan bir «Saltanat-Hilâfet» rejiminden bir «Ulus Cumhuriyet Devleti» rejimine geçişin dramı içinde geçmiş bir yaşamdır. Bu yaşamı kaplayan dramı tanıdığımız ölçüde Kemalizmin ilkelerinin tarihsel çözümler birikiminden yükselmiş olan özünü ve anlamını belirleyebileceğiz. Bu süreç boyunca görülecek olan çeşitli arayışlar, durmadan yürüdüğü seçilebilecek olan bir gidiş içindeki ana doğrultunun kalın çizgisi olarak gözlerimizin önünde belirecektir. Bu çizgideki birkaç nirengi noktasında, Mustafa Kemal'i, kimi kez arayan bir genç subay olarak, kimi kez daha yüksektekileri etkileyen bir «suflör» olarak, kimi kez bir imparatorluğun çeşitli cephelerinde çarpışmış bir komutan olarak ve kimi kez umutsuzluğa

düşmemiş, bir devlet ya da hükümet başkanına yol gösterici sesini ileten kişi olarak ve en sonunda kendine güvenen bir devlet adamı olarak göreceğiz. Yepyeni bir devlet kavramı getirmiş, onun temellerini atmış bir devlet adamı olarak... Onun, tarihin «olabilecek»lerini sezen kişi olduğu denli, tarihin «olanak»larını zamanı gelince bularak onların gösterdiği çizgi üstünde nasıl yürüdüğü apaçık belirecektir. *Türkiye'de Çağdaşlaşma* adlı çalışmamda göstermeye çalıştığım gibi, Atatürkçülük ulusal çağdaşlaşma tarihimizin doğal sonuçlanışıdır.

Tarihsel kişiliği olan büyük adamlar, çok kez tarihin karanlıklarına itilen peygamberlerden şu önemli yanla ayrılırlar : Bir peygambere inananlar, onun getirdiği inançların tanrısal bir itiş ile indiğine ta baştan inanırlar. Böyle bir ianç dinlerde başa alındıktan sora, tarih ona göre düzenlenir. Tarihsel önderler ise, eylemlerinin, toplumu bir çıkar yola getirdiği zamandır ki devrimci önderlikteki yerlerini alırlar. Tarihsel önderlerin açtığı yolu, öteki türden olan yöntemle bulunmuş sanmak, tarihsel kişiliğinin gerçekliği ile sivrilen önderi, dinsel bir tapınma konusuna çevirir. Böyle bir bakış rasyonel olan anlama ve değerlendirme yolunu tıkar. Tarihteki Mustafa Kemal, değil dinsel ya da mistik kutsallığı, dünyasal halifelik, sultanlık, krallık gibi nitelikleri bile geri iten bir kişidir. Çeşitli konu ve olaylar üzerinde konuştuğu zaman, sık sık kişisel anılarına başvurmakla, bize yaşamındaki nirengi noktalarında karşılaştığı güçlükleri anımsatmaya önem verir.

II

Mustafa Kemal, Osmanlı devletinin büyük Avrupa devletlerinin ticaret, finans kontrolü ve jandarma gözetimi altına konmuş olan bir bölgesinin büyük limanı olan bir kentinde doğmuştu. 1881 yılı, bir imparatorluk olarak Osmanlı devletinin yıkılışa doğru gidişini alabildiğine hızlandıran olayların birdenbire bir çığ gibi yığıldığı yıl olmuştu. Yaşamı için iki önemli tarihsel başlangıç yılı!

Büyük Fransız Devrimi döneminde yıkılıyor gözüken geleneksel Osmanlı devleti, Napoleon savaşları ertesinde ve Avrupa ekonomik gelişmelerinin etkisi altında Tanzimat döneminde dirilme görünüşünü bir ara sürdürdüğü için 1881'in olaylarının daha sonraları için anlamı zamanında kavranamamıştı. 24 yaşındaki yüzbaşı Mustafa Kemal'in, 1905 yılından sonra o olayların daha sonraki gidişini izlemeye bşlayışını; başka bir deyimle, tarihi yaşamaya başlamasının ilk nirengi noktasını görmemiz için, doğduğu yıl ile başlayan yeni düşüş döneminin koşullarını anımsamamız gerekir.

Tanzimat rejimi, kendi varlığını Batı'nın (o zamanki İngiltere

ile Fransa'nın) garantilemesine bağlayarak iç reform girişimlerini yürütmeye çalışması yüzünden 1876 yılına doğru iki çıkmazla karşılaşıyordu :

1. Kendini, Avrupa'daki yeni dönemin güçlendirdiği devletler arasındaki çıkar çekişmelerinin hedefi yerine koymuştu.
2. Büyük devletlerin istedikleri reformlarla, Tanzimat önderlerinin kendilerinin çağdaşlaşma reformları görüşü arasında gittikçe açığa çıkan zıtlık, Tanzimat'ı içinden çıkılmaz bir kıskacın içine sokmuştu.

Önceleri, bu zıtlık, Hıristiyan nüfusa özel yönetimler uygulanmasını istemekle başlamıştı. 1881'den sonraki yıllarda da Türk olmayan Müslüman bölgelerinin de özel yönetimler altına konmasını isteyiş baskıları başladı. Sorunun altında — bir din ayrılığı sorunu gibi gösterilen zıtlığın — bir de ekonomik çıkarların yansıttığı siyasal yanları vardı. Hıristiyan halklarla Türk olmayan Müslüman halklar dışındaki Türk halkı için Avrupa devletlerinin herhangi bir reform baskısı sözkonusu olmuyordu; çünkü «Türk» denen bir ulusun varlığını ne onların, ne de Tanzimat önderlerinin hesaba kattığı yoktu. Mustafa Kemal öyküsünde ilk parmak basılacak nokta! Tanzimat önderlerini Osmanlı Saltanatı Devleti'nin bütünlüğünü tutundurma amacı ilgilendiriyordu. Fakat devletlerin isteklerini uygulama zorunluğu karşısında kalınca, bu uygulamalarla İmparatorluğun parçalanacağını görüyorlar; ancak güttükleri dış politika ile (ve onun sonucu olan iç politikaları ile), ileride genç Mustafa Kemal kuşağı üzerine etkileri olacak olan Yeni Osmanlılar'ın eleştirilerine karşın, Büyük Devlet desteği sağlandığı sürece böyle bir sonucun önlenebileceğine inanmakta direniyorlardı. Başka çıkar yol göremiyorlardı.

***

Onları böyle bir sonuca inandıran yollardan biri, Batı devletlerinin ülkelerindeki finans şirketlerinden borç alarak devlete gerekli mali gücü sağlama politikası olmuştu. Osmanlı devletinin dışardan borç alması fikri, III. Selim zamanında «Nizam-ı Cedit» tartışmaları zamanında düşünülmüş, fakat Tanzimat dönemine değin uygulanmamıştı. O zamanlar Avrupa'da dışarıya verilmeye hazır büyük ölçüde birikimler de yoktu. Tanzimat döneminde ise borçlanma olanakları açılmış bulunuyordu. «Borçlanmaksızın devlet yürütülemez», ya da «yabancı ülkelerden borç alınarak kalkınılabilir» inancı Tanzimat döneminde adeta bir devlet yönetimi ilkesi haline gelmişti.

Tanzimat'ın devlet adamları «politika» ile «ekonomi» arasında ilişki olduğunu bilmezler, ya da bilseler bile ikisi arasındaki ilişkinin önemli sonuçları olduğunu düşünmezlerdi. Uzaktan tanıdıkları Batı dünyasının yeni ekonomik niteliğini, ekonomik kavramlarını, mekanizmalarını da bilmiyorlardı. Çoğu «kitabet», bürokrasi, medrese, edebiyat ve divan yazarlığı alanlarında yükselmiş sivillerdi. Modern anlamda kurulmuş askeri okul ve örgütlenmeler yeni olduğundan, henüz daha devlet işlerinde ordunun etkisi duyulmamaktaydı.

O zamanlar borç almanın önemsiz gözüken birkaç yanı da devletin başındakileri yanıltacak nitelikteydi. Borçlar devletlerden değil, özel bankerlerden alınıyordu. XIX. yüzyıl ortalarında Avrupa'da (hatta onun Osmanlı başkentindeki uzantısı olan Galata'da) Banker adıyla tanınan özel yuvalar büyük para birikimi yapıyorlardı. Kapitalist ekonominin gelişimi ile artan para dolaşımı yüzünden çok kişi tüketim fazlası paralarını bunların çıkardığı yatırım hisse senetlerine ya da tahvillere yatırıyordu. Yalnız Paris ile Londra gibi iki kentte bütün dünyadaki borçlanmaya istekli hükümetlerin ihtiyacını karşılayacak büyüklükte kapital birikmiş bulunuyordu. Bankerlerin, alacaklarını kendi hükümetlerinin garanti etmesi yöntemi kesinleşmemiş olduğundan Paris ile Londra'dan üst üste borç alan Tanzimat bakanlarına bu iş, sıradan komisyoncuların aracılığı ile adi bir ödünç alma işi gibi görüzüyordu. Adi bir borç işinin, büyük politik sonuçları olabileceği onları düşündürmüyordu. Finans yuvaları dev dünya bankaları boyutlarına henüz varmış değillerdi. Koca bir imparatorluk onlardan korkmazdı. Onlar da borçlanmayı yiğit harcı bir iş sayıyorlardı.

Bu devlet adamlarının bilmediği diğer bir şey, o zaman yeni gelişmeye başlayan başka devletler de borçlandıkları halde, bu borçlanmanın amacının toplumun üretim gücünü artıracak yatırımlara giderek, alınan borcu ödedikten başka, kalkınma yolu ile daha da artmış bir politik güç kazanmakta olmalarıydı. Osmanlı devleti «vatan» ve «ulus» kavramlarından yoksun bir dinasti devleti olduğu için, nerenin kalkınmasına yatırım yapılacağını düşünme olasılığı yoktu. Ulusal temeli olmayan bir devletin, kimi dışgörünüş yanlarına harcamalar yapmakla toplumun («Yeni Osmanlılar» adıyla tanınan genç aydınların, varlığını sezmeye başladıkları Türk halkının) güçlenmiş olup olmadığı düşünülmezdi. Bir siyasal ekonomi planlaması kavramından yoksun olan bir rejimin yöneticilerinin elinde borçlanma, devletin kapsamı ölçüsüne denk bir kalkınma aracı olamayacaktı.

Borçlanma maliyeciliği ile Batı desteği sağlama hariciyeciliği arasındaki bağın niteliğinin anlaşılmasından önce Tanzimat'ın eleştirilere uğrayan tutumu, büyük devletlerarası uzlaşma ve dengele-

melerin («concert» ya da «détant» durumlarının) her bozuluşunda, onların istediği reformları yerine getirme işinin, devletin toprak bütünlüğü sorununu yaratması oluyordu. Tanzimat hükümetleri 1841'de o zamanki toprak bütünlüğü ile Avrupa devletler topluluğuna alınmış; 1856 Paris Antlaşması ile de bu statüsü (hem dost, hem düşman) devletlerce kabul edilerek bir kez daha pekinleştirilmiş sayılıyordu.

Gerçekte ise bu, «European Concert» diye bilinen «détant»ın devamı koşuluna bağlı olduktan başka, aslında çatışık devletlerin (bir cephesi İngiltere ile Fransa, karşı cephesi Rusya ile Avusturya) olduğu halde hepsinin istemekte birleştiği reformların yerine getirilmesi koşuluna da bağlanmış bir üyelikti (aslında hiçbiri Osmanlı devletini bir Avrupa devleti saymıyordu). Böyle bir devlet gerçekte Avrupa devletlerinin vasiliği altına konmuş demekti. Ancak, reform isteyen devletlerin istediklerinin gerçekleştirilmesi (Türk'ten gayri) halkların birer ulus olarak gelişip bağımsızlık istekleri, çatışık Avrupa devletlerinin uzlaşabildiği bir bölme planı olmadığından Osmanlı devletinin geleceği sallantıda kalıyor; uygulanabilen reformlar da bu sallantılı durumu çözmekten uzak girişimler olmaktan öteye gidemiyordu.

***

Avrupa devletler dengesinde 1871 ile 1875 yılları arasında meydana gelen önemli bir bozuluşun, Osmanlı devletinin borçların birikmesi ile ilgili bir finansal bunalım dönemine rastlaması çok önemli sonuçları olan bir dönüm noktası oldu. 1875'de hem anapara, hem faizlerin ödenmesinin durdurulmasından başka çıkar yol görülmediğinin açıklanması, o zamana değin devleti destekler görünen cephe ile ona karşı olan cepheyi birbirine yaklaştırdı. Aralarında birçok anlaşmazlıklar bulunan Fransa, İngiltere, Avusturya, Rusya devletleri, aralarındaki anlaşmazlıkları bir yana bırakarak Osmanlı devletinin islahı sorununu kendi aralarında birlikte kararlaştırma düşüncesinde birleşmiş görünerek İstanbul'da uluslararası bir konferans toplanacağını bildirdiler.

***

İşte, modern Türkiye'ye miras kalan Anayasa sorunu, 1875-1876 yıllarına rastlayan bu finansal ve diplomatik bunalım karması koşullar altında doğdu. Osmanlı devletinin kalkınması ve siyasal bağımsızlığın sağlanması için, hükümetin ve devlet başkanının bir Esas (temel) konuna bağlanması ve reformların böyle Esas-Kanunu (Kanun-u Esasi'si) olan bir rejimin gereklerine göre yürütül-

mesi görüşü, zaten daha önceden kimi genç yazarlar, kimi genç komutanlar ve kimi idareciler arasında yaygınlaşmaktaydı. Bunlar arasında gerçekleşen bir anlaşma ile, hiçbir kural tanımadan devlet işlerine karışan Padişah düşürülerek, yerine Kanun-u Esasi'ye bağlı devlet başkanlığı yapacağını vaadeden bir padişah seçildi. Avrupa devletleri kendi aralarında tartışırken, Osmanlı önderleri de nasıl bir anayasa olması gerektiği üzerinde tartışıyorlardı. Bu anayasa akımının tanınmış önderi haline gelen Mithat Paşa, uluslararası konferans gerçekleşmeden önce Kanun-u Esasi'nin yazılması bitirilir ve onların önüne anayasalı bir devlet olarak çıkılırsa devletin bağımsızlığı, finansal güvenilirliği sağlanacak, Avrupa uluslar birliği içindeki yeri yıkılmaktan kurtarılacak tezini savunuyor, kanunun bir an önce bitirilmesini istiyordu. Kanun'un bu umulan etkiyi göstereceğini, İstanbul Konferansı'nda İngiltere delegesinin Osmanlı devletinin yanını tutmasını sağlayacağını o devletin o zamanki büyükelçisi de Mithat Paşa'ya temin ediyordu. Mithat Paşa durumu, yeni Padişah'a yazdığı bir yazıda şöyle özetlemişti :

> «Bugünkü durumumuzun iki çıkar yolu vardır. Biri Avrupa devletlerine vaadedilen reformlar için Konferans toplanmadan önce Kanun-u Esasi'nin yapılışını bitirerek yayımlamak; diğeri, bu yapılmazsa onların kararlarını kabul ederek sonuna değin bu devletlerin vasiliği altında yaşama yolunu seçmek. Birincisi yapılmazsa, ikincisi ile karşılaşacağımız kesindir.»

***

İkinci olasılıktan kaçınma korkusu ile kanunun bitirilmesine hız verilip ilan edilmiş olması ne yabancı devlet delegelerinin toplanmasını, kendi aralarında uzlaşmalarını ve istedikleri reformların kendi gözetimleri altında uygulanmasını istemelerini önleyebildi, ne de anayasalı devleti mali iflas sorumluluğundan kurtarabildi. Üstelik, Mustafa Kemal'in, yıllarca sonra — Türk ulusunun siyasal bağımsızlığı savaşının önderi olduğu zaman — çözümleme zorunda kalacağı üç büyük sorun yarattı :

1. Yapılan anayasa, Osmanlı tarihi boyunca hiçbir teokratik niteliği olmayan Saltanat'a bir dinsel Hilafet niteliği katarak ve bu iki niteliği kendinde birleştiren devlet başkanına kanun-üstü kutsallık katarak bir din-devleti olma yolunun yasal temelini atmış oluyordu. Ulus devleti kavramından o denli uzak bulunuyordu ki, Avrupa devletlerine karşı bir önlem olacağı sanısı ile yapılan anayasaya devlet başkanının Halife olarak İslamların din başkanı

olduğu tam bir düşüncesizlik içinde konuyordu. Avrupa devletleri ailesi içinde yer alma savında olan Osmanlı devleti, kendi tarihinde çok-dinli, çok-uluslu ve zamanına göre bütün Avrupa devletlerinden üstün bir din özgürlüğü olan bir imparatorluk olarak tanınmasını kendi eliyle yıkarak, İslam devleti olma iddiasıyla, görülmedik bir teokrasi yasası türü ile dünyanın karşısına çıkıyordu. Bu «saltanat-hilafet» bileşimi yüzünden 1920'de Mustafa Kemal bir devlet haini sayılacaktır.

2. Toplanan konferansın kararları, Mithat Paşa'nın korktuğu gibi ağır olmaları yüzünden kabul edilemeyince, ağır bir yenilgi ile sonuçlanan bir savaş 1878'de Berlin Antlaşması ile kapanmış; devlet önleneceği umulan uluslararası kararlar doğrultusunda ağır koşullara bağlanmıştır. Bu koşullar 42 yıl sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun «mezar taşı» olan Sèvres Antlaşması biçiminde, ulusal bağımsızlık savaşı başında çarpışan Mustafa Kemal'in karşısına çıkacaktır. Devlet yönetiminde borçlanmak gibi kısacık adımların, uzun vadede böyle büyük siyasal sonuçlar yaratmasının nasıl unutulmaz bir ders olması gerektiğini Mustafa Kemal'in o zamanki eylem ve sözleri tanıktır. «Ekonomik bağımsızlığı olmayan bir devlet yabancı uyduluğuna mahkûm olur,» diyen odur.

III

Buraya değin anlatılanların bu iki sonucu ile üçüncü sonucu olan olay, Mustafa Kemal'in doğduğu yıla rastlar. Bu üç sonucun, onun yetişmesi ve eğitimi üzerine olduğu kadar militer ve siyasal yaşamı üzerinde de uzun vadeli etkileri olmuştur. 1881'in önemli olaylarının anlamlarını tanımak, Atatürk'ü anlamaya doğru atılacak ilk adımdır.

Sözünü edeceğimiz üçüncü sonuç şu :

Kanun-u Esasi «devrim»i ile bir demokratik rejim dönemi açılacağı sanılırken, görülmedik bir teokrasi rejimi içinde, zamanın ilerici asker ve sivil kişilerine karşı bir savaş açılmış oldu. Halife-Sultan, Kanun-u Esasi'de pek göze çarpmayan bir tutarsızlık yüzünden, ruhani ve cismani güçlerini kullanan Abdülhamit, uydurma suçlamalarla Mithat Paşa'yı ölüme mahkûm ettirmiş, Anayasa'nın yapılışında öncülük rolü olanları yine 1881'de başlayarak birer birer etkisizleştirmişti. Anayasalı çağdaş bir devlet olma amacı ile yapılan işin sonucu, uzun bir sıkıyönetim döneminin açılması oluyordu. Uygulanma olasılıkları henüz denenmemiş olan anayasa özlemi o denli kökleşmişti ki Abdülhamit ile Mithat Paşa ve onunla birlik olanlar arasındaki asıl çatışıklığın soyut bir anayasa sorunu üzerine değil, aslında çağdaş dünyada yaşama olanağı bulunamayacak olan bir İslam İmparatorluğu'nu tutundurmak için ge-

çerliği olacağına inanılan iki yöntemin tutumu üzerine olduğu unutulmuştur. Ilerde, yıllarca sonra bunu ilk kavrayan kişinin Mustafa Kemal olduğunu göreceğiz.

İmparatorluk birliğinin yaşaması için Mithat Paşa'nın uygulanmasını istediği yerel yönetimler fikri («adem-i merkeziyet» yönetimi ilkesi) Kanun-u Esasi'de «tevsi-i mezuniyet» ve «tefrik-i vezaif» kuralı olarak 108. maddede bir köşeciğe sıkıştırılmıştı. Anayasal kuralların uygulanmasını bir halife-padişahın iradesine bağlayan bir Kanun-u Esasi'de bir «adem-i merkeziyet» yönetimi maddesi bulunması bir tutarsızlık ve çelişkidir. Teokratik bir rejimde o tür bir yönetim İslam Birliği İmparatorluğu'nun parçalanmasını sonuçlandıracak bir ihanet sayılır. Abdülhamit kendi teokratik görüşüne uygun anayasayı bulmuştu. Onu, parlamentoya dayanarak değil, bürokrasi, din ve ordu güçlerini elde ederek otuz yıldan fazla bir süre yürüttü.

Bu rejimin gerçekleştirdiği sıkıyönetim baskısı altında Kanun-u Esasi girişiminin çözümleyemediği mali iflas bunalımını, öyle bir sorumsuzluk içinde çözümledi ki, eyleminin «ihanet» boyutlarını Türk ulusu uzun süre görememiştir. Bu, 1881 yılında (şimdiki takvimimizde 21 Aralık 1881'de) çıkan ve «Muharrem Kararnamesi» adıyla tarihe geçen bir kararının «Düyun-u Umumiye» (Devlet Borçları) İdaresi adıyla tanınan bir yabancı sermaye korporasiyonunu kurdurması olayıdır.

***

Mustafa Kemal, bu üç olay yılı içinde dünyaya gözlerini açmıştı. Yaşamının daha sonraki aşamalarında bunların ayrı sonuçları ile karşılaşacak ve onlara karşı gelecektir. Onu, en iyi, bu karşı gelişin nirengi noktalarını tanımakla anlayabiliriz.

1881'de Osmanlı ülkeleri ve devleti Avrupa sermayesinin egemenlik ağının içine iyice girmiştir. Osmanlı borç hamilleri (borç olarak verilen fonlara yatırılan para ve tahvil sahipleri), finansal korporasyonun kişiler olarak görülmeyen üyeleri olmakla beraber, Lausanne Antlaşması tarihine değin onlar (düşman ya da dost olan) kendi devletlerinin desteğinden hiçbir zaman yoksun kalmamışlardır. Devletin uzun süre bu ağın içinde, fakat bağımsız devlet gibi görünmesinde halifelikten gelme hiçbir «keramet» yoktur. Yabancı sermaye, yatırımlar aşamasına da geçildikten sonra, kazandıklarından çok memnundu.

IV

Mustafa Kemal ve kuşağı o ağın içinde yetişecek; onu yırta-

rak, hizmetine girdikleri ulusu boğulmaktan kurtarma ödevi ile karşılaştıklarını anladıkları güne değin bunalımlar içinde çalışacaklardır. Atatürk'ün yaşamını anlatan ve çoğu ölümünden sonraki «milli şeflik» dönemine geçiş koşulları altında yazılmış olan yazılar, Mustafa Kemal kuşağı içinde Atatürk'ün yetişmesini bir askeri okul, tayinler, terfiler, rütbeler olayları içinde anlatırlar. Atatürk'ün kendi doğum tarihi olarak 19 Mayıs 1919'u gösterdiği zaman yaptığı «biyografik şaka»daki anlam inceliği, kendi kuşağını o tarihe değin gerçekten yaşamamış kişiler olarak gösterme duygusundan kaynaklanır.

Onun toplumsal kökeninin özelliklerinin, eğitimi, seçtiği meslekteki deneyimlerinden öğrendikleri ve olgunlaşan kişiliği ile ilişkili olan yanları bulunduğu açıktır. Yaşamının ilk koşulları ile o, Abdülhamit dönemi toplumunun önemli birimlerinin hemen hepsinden bağımsızlık içinde büyümüş kişi olarak belirir. Doğum yüzyılında kolayca işaretleyebileceğimiz nirengi noktalarından biri budur. O zaman, belki, mutsuzluk sayılan, gerçekte bir mutluluk olan bir özellik! Ailece, servetçe, mensubiyetçe, ve din çevreleri gibi o dönemin geleneksel yuvalarına, onların tutucu değerlerine köle olmamış bir kişi oluş! Ta çocukluğundan başlar onun gelenek-karşıtı özgürlüğü. Yüz binlerce Türk çocuğu, eğitimi boyunca kafası bir sarık içine sıkışmış bir hocadan dayak yiye yiye yetişmiş, başkasının karşısında boyun eğmeyi «fazilet» sanmıştır. Yalnız bir kezcik böyle bir eyleme uğramış olmak çocuk Mustafa için dayanılmaz bir küçültülme olmaya yetmiştir.

O, tek bağlanacağı ocağı kendi eliyle ve isteğiyle seçti. «Ordu» dediğimiz o ocakta da — sonradan tanınmış — yaşıtlarından çok farklı yanlarla ayrılıyordu. Bu yanların toplamını «yerleşik geleneksellik yuvalarına karşıtlık» sözcüğünde tanımlayabiliriz. Türk ulusunun yazgısında adı «büyük» bilinen diğer üç kişiyi seçerek bir karşılaştırma yaparsak, söylemek istediğimizi belki daha somutlukla belirtmiş oluruz : Mustafa Kemal ne bir Mithat Paşa, ne bir Enver Paşa, ne de bir İsmet Paşa örneğine benzer. Bunların üçünden de yalnız görünüş bakımından ayrılmakla kalmaz; eylem ve görüşleriyle onlara karşıt olan bir «öz» ile de ayrılır. Ne aceleci, ne uyducu, ne düşcü, ne de kuruntucu bir kişi özlüğü!

Uyulanlara boyun eğerek kolayca uyanlardan ayrılan karşıtlığının Abdülhamit döneminde olduğu kadar Meşrutiyet döneminde de onu çoğunluktan ayıran bir kişi yapması, üzerinde çok durulacak bir özelliktir. Onun bu özelliğini bencillik, diktatörlük, dinsizlik, hatta gericilik ya da ahlaksızlık eğilimi sananlar olmuştur. 1919 ile 1920 arasının, Türk halkı için neleri getirmekte olduğunu gördüğümüz zaman, tek çıkar yolun hangisi olduğunu bütünü ile — ve düşünülebilecek her sonucunu da göze alarak — görenin yal-

nız o olduğunu gördüğümüz zaman (gerçekten inanılması güç bir şey!) onun başkaldırıcı karşı-gericiliğinin «yapıcılık» yanının büyüklüğünü anlayacağız.

***

Tek bağlandığı ordu ocağı içinde bile o uzun süre karşıt-kişi kaldı. Tarih, hiçbir dönemde onu bize boynu-eğik kişi olarak göstermiyor. Abdülhamit döneminden önce ve onun döneminde yeni Osmanlı ordusu gelişimi için çalışmalar olmuştu. 1883'de Almanya'dan general Colmar von der Goltz gibi tanınmış bir askeri tarih ve eğitim hocası getirtilmiş; askeri okulların modernleştirilmesi, askeri eğitim işlerinin düzenlenmesi, kurmaylık eğitimine önem kazandırılması işinde 14 yıl tutulmuştu. Onun klasikleşmiş kitabındaki «Ulusal Silahlı Güç» görüşünün, Abdülhamit rejimi ile uyuşamayan yanları olduğunu, generalin Osmanlı hizmeti ile ilgili yazılarında görürüz. Kendi ülkesine döndükten sonra o zamanki yönetimin ne denli «ulusal ordu» anlayışından uzak olduğunu anlatan yazılarından, o dönemin ordu-devlet-ekonomi öğeleri arasındaki dengesizliklerin ne boyutlarda olduğunu anlarız. Alman generalinin anlattığına göre, Padişah kendi ordusunun yetişmesinden ve güçlenmesinden korkardı. Korktuğu şey, subaylarının «adem-i merkeziyet»çi Mithat Paşa yanlısı olmaları değil; Mustafa Kemal kuşağında yetişecek olan kurmay subayların «ulusal ordu» kavramından — Namık Kemal okulu etkisi altında — «vatan» kavramına, oradan «halk» ve «halk egemenliği» sezişine varma olasılıkları idi. Halk, millet, hürriyet (özgürlük) sözcükleri genç Mustafa Kemal kuşağının kulağına ulaşmıştı. Yetişen gençler için bunların ne anlam taşıdığı gizli ilgi konusu olmaya başlamıştı. Von der Goltz'un yazdıklarına göre, o zamanki askeri güç, İmparatorluğun yalnız Türk olan halkının omuzlarına yüklendiği için, ulusal bir ordu değil, ulus zararına bir silahlı güç durumuna sokulmuştu. Alman generalinin deyimi ile Türk, Osmanlı-İslam devletine bir «kan vergisi» borcu olan bir bölgenin insanı olmuştu. İmparatorluğun öteki yerlerinin savunulması yükünü omuzlarında taşıyan Türk nüfus, o zaman bir millet sayılmaz; öteki «millet»lerin hizmetindeki neferler yığını gibi görülürdü. «Millet» sözcüğü Müslüman olmayan örgütlü «cemaat»ler için kullanılırdı.

Mustafa Kemal'in daha sonraki yaşamının bize söz götürmez açıklıkla gösterdiği gibi o, böyle bir ayırıma dayanan Osmanlı ocağına yabancı kalmıştır. Osmanlılığa yabancılaştığı ölçüde askeri bir güç olarak bağlılık duyabileceği varlık, «halk» olarak anılmaya başlayan yığınlar olmuştur. Bir devrimsel kararla Osmanlı'dan tüm kopma anı geldiği zaman, «Ben onun ekmeğini yedim,» demek

hiç aklına gelmemiştir. Aynı yolda olduklarını sandığı bir arkadaşının bu sözü söylediğini duyduğu zaman ne denli şaştığını gözlerimizin önünde canlandırabiliriz. Atatürk ekmeğini yiyerek yaşadığı halka olan borcunu, ölümüne değin çarpışarak ödemiştir.

***

Mustafa Kemal'in askeri eğitiminin sonlarına doğru, Osmanlı devletinin çökme ve dağılma dönemine kesinlikle girdiğini gösteren olaylar sıklaşmaya başlamıştı. Etnik separatist akımlar, terörcü anarşizm olayları, Müslüman bölgelerinde bile ayaklanmalar, Avrupa devletlerinin Kuzey Afrika, Balkanlar, Doğu Anadolu, Ege bölgesi, Suriye, Filistin, Arabistan ve Körfez şeyhlikleri gibi bölgelerde nüfuz alanları projeleri... Irak ve Körfez bölgesinin geleceğin en önemli enerji bölgesi olacağını sezen Alman jeologlarının dolaşmalarından esinlenen bir vali (Ebubekir Hazım Tepeyran) merak ederek bu «petrol gölü»nden birkaç şişe doldurtarak Saray'a göndermişti. Bu pis münasebetsizliği bir daha işlerse görevinden atılacağı cevabını almış; petrol şişelerindeki pis kokulu madde aptesane kuburlarına boşaltılmıştı.

Mustafa Kemal, bu durumdaki devletin askeri ocağının eğitimi içinde kendi kişiliğinin doğrultusunda yetişti. Özellikleri ile daha o zamandan göze batan o, ağır ağır gelen büyük bir ekonomik ve siyasal yıkılışın olaylarından çok şey öğrenerek eğitimini bitirecektir.

V

Mustafa Kemal yapısındaki bir gencin saydığımız koşulları görüp üzerlerinde düşünmemiş olmasına inanmak güçtür. Ne genç subaylık rütbesi, ne Meşrutiyet döneminin politik yükselme olasılıkları onu «halk,» «millet,» ve «ordu»yu Osmanlı egemenliğinden ayrı görme sezgisinin çekiciliğinden ayırabilmiştir. Meşrutiyet dönemi geldiğinde, orduyu hükümetten bağımsız görme eğilimi yüzünden gericilikle bile suçlandığını göreceğiz. Kamusal yaşamının ilk karşıtlık savaşını, içine kendi isteği ile girdiği ocağın sultan, halife, ya da komite bekçisi, bir yabancı devlet uyduluğu aracı yapılmasına karşı geldiğini tarihin yapraklarını çevirdikçe göreceğiz; eğer buraya kadarki gözlemlerimizin anlamlarını gereğince kavramışsak, ve de onu Atatürk olduktan sonra türeyen bir anlayışla bir çeşit insan-dışı kutsallık niteliği içinde görmezsek.

Kimi kişiler onu, 1919'da İzmir'e yabancı bir devletin silahlı güçlerini çıkarması olayı sırasında ortaya çıkıvermiş bir komutan,

tesadüfen çıkmış bir savaşçı sanır. Mustafa Kemal'in o tarihe gelininceye değin ne gibi koşullar altında yetişmiş bir asker olduğunu tanımak ve anımsamak gereğini duymadığınız sürece onu ya böyle tanımak, ya da «Aziz Ata» türü, (kendine mucize ya da keramet verilen) bir evliya dedesi gibi görmek doğal olur.

Ancak, tarihte rol oynamış kişilerin büyüklüğünü tanıtmaya çalışanların abartma eğilimine düşmemeye çalışırken Mustafa Kemal'i oluşturan öğelerin, 1905 ile 1915 arasındaki yaşamının ilk nirengi noktaları olarak belirdiğini söylememiz bir abartı, nerdeyse bir uydurma sayılamaz. Bu noktalara Abdülhamit dönemi rejimine özgü olan yanlar ile, onların İttihatçılara da geçen uzantılarının çizgisi doğrultusunda bakarsak, bu gözlemin bir sanı ürünü değil, somut sorunlar karşısında beliren tepkilere dayanılarak ileri sürülebileceğini görürüz. Bu açıdan bakınca görülür ki Kemalizm, bu yanların her birine karşıtlık olarak başlamış; 1919'dan sonraki aşamada o yanlara karşı kesin bir savaş yönüne çevrilmiş; ancak ondan sonra bunların toplamının Kemalizm olduğu görülebilir olmuştur: Hilafet-Saltanat rejimine; İslam İttihadı (ve daha sonra) Turan Mefkûreciliğine dayanan ulusal temelden yoksun Osmanlı emperyalizmine; halksal bilinçten yoksun ubudiyetçi Osmanlı bürokrasisine; yabancı devlet uyduğuna araç edilmek istenen bir kul ordusu politikacılığına karşıtlık... Bunlar 1919'un çok öncesinde Mustafa Kemal'in aynı zamanlardaki (ve bir aşamaya gelininceye değin anlaşılamayacak olan) savaşım hedefleriydi. Bizim için Mustfa Kemal bu karşıtlıkların toplamıdır.

***

Onun bu savaşımlardaki ekseni doğal olarak onun anladığı ordu olmuştu. Nitekim ilk tartışılan karşıtlığı ordunun «politika»dan (eleştirilen ve düşürülen «hükümet» emrinden) ayrılması tezi üzerine olmuştur. Halk egemenliğine, ulus bağımsızlığına dayanmayan eski rejimden kalma vezirlerin yönelttiği Meşrutiyet hükümetlerinde eski kurallardan ayrılamamış olanlar arasında Mustafa Kemal'in o değerlerden yabancılaşmış olmasının anlamını bilmeyenler arasında onun görüşünü gericilik sananlar olmuştu. Onun o zamanki görüşünün, bu konu üzerinde yazanların elinde «ordunun siyasetten ayrılması» sorunu biçiminde tanıtılması, sorunun gerçek niteliğini sonranın kuşaklarına yanlış yansıtmıştır. Mustafa Kemal, silahlı güçlerle politik güç arasında ilişki olmadığını sanacak kadar safdil değildi. Onun karşıt olduğu şey, çağdışı kalmış (anakronik) bir siyaset ve yönetime ordunun araç edilmesi, kaçınılmaz sonuç olarak ordu içine partizanlıklar sokulmasıdır. Sivil düşün alanında devrimci görüşün gelişmemiş olduğu bir ortamda

orduya siyasetin girmesi bu demektir. Onun karşıtlığını eleştirenler için ordu, Türk milletinden kopmuş bir gücün (o güç yabancı bir devlet gücü bile olabilir) hizmetinde kullanılabilecekti. Mustafa Kemal için böyle olmadığını 1919'da bütün açıklığı ile göreceğiz. Onun tarihle olan bağları tarihin yaşatmadığı bağlantılardan kopmalar, çürümüş bağımlılıklardan özgürleşmeler süreci ile daima atbaşı gider. Diğer beliren bir nirengi noktası, Osmanlı ideolojisinin gereklerine karşıtlık gösterme eylemlerinde de kendini gösterir. Bunu saptamak, Atatürkçülüğün tarih süreci içinde gelişmiş bir tutum olarak görülmesi yolunda sağlanacak en büyük kazanç olacaktır.

***

Bunun en öğretici olaylar serisini, Abdülhamit rejiminin yıkılıp Meşrutiyet «devrim»i denen değişikliğin ertesinde 1914'e kadar gelen yıllarda görürüz. Bütün Mustafa Kemal biyografileri onun 21 yaşında Harp Akademisi'ne gelişi sırasında gençler arasında yeni fikirler beslendiğini, Abdülhamit dönemine karşı eleştiriler yapıldığını yazarlar. Ancak yönetimin nesine, güdülen hangi politikasına karşı olduklarını samut olarak belirtmezler. Konuyu «Hürriyet,» «İstibdat,» «Hafiyeler,» «Kanun-u Esasi» edebiyatı içinde geçiştirirler. 1908'e doğru, hatta daha sonrasına geldiğimiz zaman görürüz ki gençlerin çoğu Abdülhamit dönemine özgü olan ideolojiden kopmuş kişiler olamamışlardır. Yalnız Mustafa Kemal ile onun etkisi altındaki bir iki arkadaşı (ve sonraları adlarını anımsattığı, sağ kalanlarına önemli yerler vererek borçluluğunu gösterdiği) asker ve sivil öğretmenlerinden oluşan beş on kişi bu teokrasi doğrultusundan ayrılış gösterir.

O zamanın gençleri, padişahlarının devletine «Hasta Adam» dendiğini duymuşlardı; fakat bunun niçinini öğrenmiş olmaktan uzaktılar. Batı dünyasına karşı ya Hilafet-Müslümanlık ideolojisinin etkisi altında düşmanlık duyguları beslenir; ya da uygarlık araçları, topları, zırhlıları yüzünden aşırı hayranlık duyulur; şair ve edebiyatçı olan «ilerici» aydınlar arasında ona konfor, özgürlük ve güzellik dünyası gözüyle bakılırdı. Fakat borçları ödetme yönetiminin finansal işgali altındaki İslam devleti olarak Hasta Adam rejiminin 30 yıla yakın yaşama mucizesi göstermesini, İslamlığın Hıristiyanlık dünyası karşısındaki gücüne verenler çokluktaydı. Çok geniş bir alanın ekonomik kaynaklarının işletilmesi bir yabancı sermaye korporasyonunun eline verildikten sonra, kârlı yatırım alanlarına el atan yabancı sermayeye bütün kapılar açıldıktan sonra, kapitalist dünyanın zorladığı üretim, iletişim, ticaret, dışsatım ve savunma gereksinmeleri için zorunlu işleri bu borçlar

yönetimi ile yabancı banka ve şirket yatırımları kurup yürütüyordu. Şatt-ul-Arap üzerinde buharlı gemi işletmekten İstanbul sokaklarında tramvay yürütmeye; Zonguldak'ta kömür, Ergani'de bakır çıkarmaktan liman kentlerine gerekli tesislere varıncaya kadar en önemli ve büyük kamu işlerini yabancı sermaye sağlıyordu. (Von der Goltz, Trablus/Libya'daki birliklerin pirincinin İtalya'dan alındığına değinmekten kendini alamamış).

Halife padişahlığının böyle bir altyapının üstünde din, bürokrasi ve göğüsleri donanmış paşalardan oluşan bir halk-üstü yönetimi içindeki yaşamının, İslamlığa özgü bir rejim türü olduğu inancı kafalara öyle yerleşmişti ki Mustafa Kemal'in yıllarca vargücüyle çarpışacağı düşlerden biri bu olacaktır. Bunu, İslamlığın buyruklarından biri sayan nice din adamı türeyecektir. Sonraları, bir ulus olarak var ya da yok olma durumu ile karşılaşıldığı günler gelince bile, saltanat-hilafet olmadan da bir millet meclisi ve ona bir kanun yapılması sırası geldiğinde bu inanç kafalardaki direncini hâlâ yitirmemiş bulunuyordu. Bu direncin bugün bile yaşamakta bulunduğunu görerek, Mustafa Kemal'in ne denli güçlerle çarpıştığını anlasak da onun kapsamını anlatacak dili kolay bulamayız.

***

Böyle bir hastalıklı rejimin ekonomisinin ayrıntılarına ancak bir ekonomik tarih incelemesinde girilebilir. Yalnız devlet-ordu-ekonomi arası ilişkiler açısından ondan çıkarılabilecek derslerin bir küçük parçasına örnek vermek için, kültürlü ve aydın düşünlü bir gözlemci olarak gördüğümüz Von der Goltz'un gözlemlerinde belirttiği bir görüşle, onun zamanındaki bir Osmanlı subayının yazdığı bir yapıtta kesinlikle ileri sürdüğü bir görüşü karşılaştırmakla yetineceğim. Generalin belirttiği nokta hilafet-saltanat rejiminin politik gücü ile militer gücü arasındaki ekonomik dengesizliktir. İslam devleti diye nitelendirilen rejimin, ona göre, finansal kaynakları ve teknik araçları ile ordusu ne İslam, ne de Osmanlı egemenliğini yaşatmaya yetecek ekonomik güçteydi. Güdülen ordu siyaseti, bir «ulusal intihar» siyasetinden başka bir şey olamıyordu. Bir Müslüman imparatorluğu tutundurmaya yarayacak bir ordu yetiştirmek, onun çekirdeği olan ulusu ve onun temeli olan ülkeyi yok etmeye doğru gitmek oluyordu. (General Anadolu'da yer yer köylerin yok oluşuna değinir. Biz, buna Anadolu'nun gittikçe bir Ermeni ve Rum ülkesi olmaya doğru gidiş olaylarını katabiliriz.)

Bu izlenimlerin Almanya'da yayımlandığı aynı yılda, İstanbul'da *Osmanlı-Yunan Seferi* adlı (Hicrî 1314) ve o zamanın askeri

örgütleri üzerine değerli bilgiler veren kitabın yazarı Osman Senai şunları yazıyordu :

> «Bugün paranın ordu teşkilâtı ile harp üzerine olan tesiri eski zamanlar derecesinde değildir. Daha azdır, çünkü kuvve-i maliye ne kadar zayıf düşerse düşsün yine faiz usulleri ve istikraz yolları sayesinde bir hükümetin ihtiyacat-ı maliyesini bertaraf etmek mümkün olabilir.»

Halifeliğin Müslüman halkları da Osmanlı egemenliği altında tutma gücü olamayacağını yine aynı Alman generali belirtir. Daha onun zamanında Arap dünyasının önemli bölgeleri «nüfuz bölgeleri» olmuşlardı. Politik anlam ve yararlılığı su götürür ve hiçbir ekonomik yarar sağlamayan bir din devleti görünüşü Batı dünyasının gazetecilik ve diplomasi çevrelerinde bir «Pan-İslam Tehlikesi» edebiyatı yarattıkça, Osmanlı aydınları da ciddi ciddi «İttihad-ı İslam» savunuculuğu yapıyorlardı. «Şair-i âzam» yani en büyük şair olarak bilinen Abdülhak Hâmit'in şu dizelerini okuyalım :

> Büyük küçük bizi tehdid eden hükümetler
> O ittihadı tasavvur kılınca ra'şandır
> Eğerçi o şimdi bir kuvve-i perişandır
> Yarın feza-yi şeriatta toplanır elbet
> Cihan görür o zaman bir cihan-ı zî-heybet!
> O anda halkımız anlar bilâ akalliyet
> Diyanet olduğunu bizce mahz-ı milliyet
> Siyaset olduğunu saha-i şeriat
> Hilâfet olduğunu r'es-i vâhid-i İslâm!

(Bize düşman büyük küçük devletler İslam birliği düşünülünce titrerler. O güç bugün perişanlık içinde olsa da, yarın elbet Şeriat göklerinde toplanacaktır. O zaman bütün dünya onun ne görkemli bir dünya olduğunu görecek. O zaman halkımız da eksiksiz, bizde ulusçuluğun dinden başka bir şey olmadığını anlayacak; Şeriat'ın siyaset olduğunu, İslamlığın tek başkanının Halife olduğunu anlayacak!)

Bu dizeleri yazdıran ideoloji Abdülhamit döneminin rejimine özgü olan görüştür. Yalnız şunu anımsatayım : «Şair-i azâm»ın bu dizeleri Abdülhamit zamanında değil; Meşrutiyet döneminde yazılmıştı! Sözde bir devrim olmuştu; fakat devirdiği rejimin çürüklüğünün özü yine yaşıyordu. Kanun-u Esasi yürürlüğe konmuş, «devrim» yapan asker, sivil politikacılar bayram etmişlerdi. Devletin dininin İslam dini, başkanı olan sultanın halife olduğunu anayasal ilke olarak getiren bu kanun değil miydi?

VI

Böyle bir «devrim» için, küçük rütbeli genç Mustafa Kemal'in düşündüklerinin, Meşrutiyet devrimcilerinin düşündüklerine ne denli aykırı olduğu konusu da yazarlarımızca aydınlığa kavuşturulamamıştır. Devrimcilerin çoğu hâlâ 1876 Tanzimat sonu ve Abdülhamit dönemi düşünü doğrultusundan kopmamış kişilerdi. Mustafa Kemal'in bunlara katılmayışının ipucunu İttihatçı komitesinden ayrı olarak kurduğu «Vatan» cemiyetinin adından da anlayabiliriz. Özlediği ne «ittihat», ne de «itilaf»dı. «Vatan»sız bir devlet, «ulus»suz bir ordu olamazdı. Olabilir miydi, sorusunu çözecek bir yanıt aramakta olduğu bellidir.

Bugün «vatan,» «özgürlük» gibi sözcükler demagoji edebiyatında bayatlaştırılmış sözcüklerdir. O zaman öyle değildi. Yasak, tehlikeli devrimcilik (yani ulusçuluk) sözcükleriydi. Tanımlamaya çalıştığımız türden bir rejimde «vatan,» «millet» sözcükleri ancak düşünün gizli köşelerinde saklanacak sözcüklerdi. Kendilerine gerçekleşme aranan düşler olarak inanılan sözcüklerdi. «Milliyetçilik» ve onun temeli «vatan,» bilinçlerden uzak, ya da «Hilafet» ve «Şeriat» anlamlarında anlaşılan sözcüklerdi. Nitekim ilk milliyetçilik akımı, gerçekte, milliyetçilik adıyla başlayamamıştır. Onun milliyetçilik ideolojisi olarak görünüşü ancak Padişah, Halife, Saray ve onların hükümetlerine karşı yabancılaşma eylemlerinin gözükmesinden sonra başlamıştır. Bu yabancılaşma içine girememiş olan İttihat ve Terakki, bu yüzden, tam milliyetçi olamamış; Osmanlılık (Tanzimat) + İslamcılık (Abdülhamit) + Turancılık (gerçek «vatan» yerine «hayali vatan kavramına kaçan Enver Paşacılık) karması bir MC olabilmiştir. Mustafa Kemal'in dilindeki «vatan» gibi sözcükler, askeri eğitimini bitirip görev aldığı zamandan sonraki düşündüklerini bize bildiren bir «şifre» gbidir. Mustafa Kemal'in Türkçesi bugün eskimiştir; fakat onun Türkçesi birçok şifrelerle doludur. Dilini iyice inceleyip bu şifreleri çözmesini bilirsek onun, Osmanlı sultanlığını, İslam halifeliğini (ister merkeziyetçilikle, ister merkeziyetsizlikle olsun — ister Mithat Paşa ile ister Abdülhamit rejimi ile olsun ya da Meşrutiyet MC'si ile olsun) «ittihat» ya da «itilaf» ile uzlaştırılacak milletler, kavimler, dinler mozayiğini tutunduracak bir ordu politikası olanağını benimseyemediğini görürüz. Mustafa Kemal'in kişisel özelliğinin bir yanının, kafasındaki düşünceleri, sıraları gelinceye değin, sır olarak saklayan kişi olduğunu belirtmeyi bu yüzden buraya bıraktık. Daha sonraki dönemde bu özelliği daha sık görülecektir. Bir iki kez dilindeki şifreleri anlamamış kişiler karşısındaki hayretini kendisi de açıklamıştır!

Bugün bile yeterince anlaşılmamış olan gerçek şudur : Devletin dininin İslam dini, padişahın aynı zamanda İslam halifesi olarak

«din ve devlet» başkanı olması ilkesi Kanun-u Esasi'nin koyduğu, ne Osmanlı, ne de İslam geleneklerinden kaynaklanan yeni bir ilkeydi (eski Islam terimi ile bir «bid'at»dı). Din-devlet bileşimi rejiminin, bir sıkı merkeziyet yönetimi ile yürütülmesi zorunluluğu ise, yine o kanunun ilkelerinden biri olan merkeziyetsizlik yönetimi görüşüne aykırı düşer. Bu tutarsızlık, Kanun-u Esasi'nin hem yürürlükte görünmesi, hem de yürürlükte olmaması gibi bir durum yaratmıştı. Abdülhamit rejimindeki tek fark, Kanun'un, bir parlamento ile değil, Saray ve Bab-ı Âli'de çalışan komitelerle yürütülmekte olması farkıydı. Bu uygulama bütün kötülüklerin kaynağı sayılıyor, fakat onun kaynağının Kanun'un kendisinde olduğu görülmüyordu.

Bir devletin ekonomik işlemleri, yönetim yasaları ile değil, ekonomi kuralları ile biçimlenir. Bu ise XX. yüzyılın büyük ekonomi dünyası karşısında kalan halkların uluslaşma bilincinin gelişmesi ile oluyordu. İslam halifeliği imparatorluğu gibi bir rejimi, büyük şairin «diyanet devleti» dediği bir rejimi tutundurmanın XX. yüzyıl eşiğinde olanağı bulunamayacağını çok az kişi görebiliyordu. Bunların başında, başka benzer çelişkileri de yutmayan Mustafa Kemal'i görürüz. Yıllarca sonra nice uğraşlarla gerçekleştirilen din-devlet ayrımı rejimi bunun ürünüdür.

Mustafa Kemal'in Meşrutiyet devrimcileri arasında kimi kişilerce gericilikle bile damgalanmasına yol açan siyaset - ordu arası ilişki sorunu da bu çağdışı durumların yarattığı sorunlarla ilgilidir. İttihatçılar onun siyaset - ordu görüşünü, Abdülhamit rejiminin orduyu Padişah emrinde, fakat hükümet dışında tutmasına benzetmişlerdi. O rejimin, devletle ilişkisiz tuttuğuna inandıkları orduyu kendileri kullanarak «devrim» saydıkları değişmeyi tutunduracaklardı. Ne var ki Abdülhamit rejiminde ordu siyaset dışı değil, o rejimin desteklerinden biriydi. Gerçekte, toplum dışı tutulan, Türk toplumundan sökülüp alınan bir kul ordusuydu. En yüksek kademelerindeki paşaların oluşturduğu «sui generis» bir militer aristokrasinin kişileri, rütbeleri, nişanları ve ünleri ile Abdülhamit'in rejiminin üç direğinden biri olmuştu. Mustafa Kemal'in anlayışında onlardan artakalan orduyu yeni çıkmış bir İttihatçı sivil-asker oligarşisinin emekçisi durumuna koymak hem ordu, hem siyasal parti gelişmeleri açısından zararlıydı. Ne gerçek anlamıyla modern bir ulusal ordu yetiştirebilirdi, ne de topluma inen devrimci bir parti gelişebilirdi. İçine siyasal partizanlık giren bir ordu, partizan komutanlar elinde halk veya devlet düşmanı bir güç bile olabilirdi. On yıl sonraki Halife Ordusu diye bilinen ordu da bir silahlı güçtü; fakat ulusal bir güç denebilir miydi ona?

Meşrutiyet devriminde Mustafa Kemal'in etkinliği sürekli olarak arka planda kaldı. Açılan siyaset kapılarından atlayarak yük-

selenlerden ayrıldı; ordu içindeki ödevlere yeni bir ruhla sarıldı. Bu çekingenliğinin ona başlıca üç yararı oldu : (1) Daha yüksek kademelerdeki asker ve sivil kişileri etkileme; kamu işlerinde yer almış kişileri gözetleme, inceleme, tanıma ve numaralarını verme gibi (bunların içinde çok geçmeden padişah olan biri de olduğu bilinen bir şey) ileride kendisine yararlı olacak yetenekler kazanması; (2) Birçok görünüşlerden bellidir ki o, çok önemli bir yanı da bu dönemde öğrenmiştir : Kendi temellerinde çürüklük olmadıkça bir devlet kendisinden daha da güçlü bile olsa, uygarlık dünyasındaki büyük devletlerden korkmaz; onlara karşı kendini savunmasını sağlayacak çok olanaklar vardır; yalnızca, kendini, tutumları ve yapıları ile başka devletlerin sömürüsüne yem yapan devletler emperyalist güçlerin saldırı hedefi olur; (3) Osmanlı devleti bu anlamda bir büyük savaş ateşi içine sokulursa, bir komutanın tek yapabileceği şeyi yapmak : Politikacıların açtığı yangın içinde ne kurtarılabilirse, ne başarılabilirse onu yapan bir itfaiye neferi gibi yangından yangına koşmak.

Birinci Dünya Savaşı'ndan hem ulus ölçüsünde, hem uluslararası ölçüde başarılar kazanan tek komutan olarak çıkması, ona daha sonra başka türden bir savaşın vazgeçilmez önderi olmak olanağını, ününü ve şerefini sağlamıştır.

***

Meşrutiyet dönemi geldiğinde aydınlar ve politikacılar yine o «borçlanma ve yatırımlar için yabancı sermaye bekleme» politikası ile kalkınılacağı inancı içindeydiler. Ulus olarak kalkınma kavramının yokluğu yüzünden ekonomik gerilik ve devlet maliye güçlüklerinin yeni Avrupa yardımı ile olacağını sanıyorlardı. Çok geçmeden taze para kapılarının kapalı olduğu, borç indirme, ödeme kolaylıkları gösterme yerine daha ileriye giden yeni özveriler istendiği görülmeye başladı. Başkentten başkente başvuran maliye nazırları veya İttihatçı paşaları kapıları kapalı buluyorlar ya da daha ağır isteklerle karşılaşıyorlardı.

Ne olmuştu? Osmanlı ülkelerinin paylaşılmasına girişilmemesini sağlayan baş nedenin ekonomik ve finansal faydalanmanın sürmesi olduğuna yukarda değinmiştik. Ayrıca, paylaşmada uyuşamama olasılıkları da vardı. Şimdi durumda yeni gelişmeler oluyordu. İngiltere Dışişleri Bakanı Lord Salisbury zamanında, bu devletle Kuveyt, Necd, Yemen, Asir, hatta Hicaz şeyh, emir ve şerifleri arasındaki bağlantılar tamamlanmıştı. Fransa Dışişleri Bakanı Hanotaux zamanında, Osmanlı borçlarındaki alacak payı en yüksek olan devlet Fransa olmuştu. Bu devlet şimdi Düyun-u Umumiye yönetiminin yetkilerinin daha artırılmasını istiyordu. Rusya Çarı İstan-

bul ve Doğu Anadolu konusunda bu iki Batı devleti ile uzlaşma doğrultusundaydı. Bu devletler artık hacizleri altındaki yerleri kendi ellerine almak istiyorlar.

38 yıl önce, Mithat Paşa ve arkadaşlarının Kanun-u Esasi yaparak önleyeceklerini umdukları diplomatik ve militer kutuplaşmaya benzer bir zıtlaşma Avrupa'da yine başlamıştı. 1878 Berlin Kongresi ile sonuçlanan bir duruma benzer bir aşamaya gelinmiş gözüküyorsa da bu kez Berlin'de Bismarck değil, az yukarda sözü geçen üç devletin hakkından gelmeyi kafasına koymuş bir Wilhelm vardı ve bu Osmanlı devletinin son yazgısını elinde tutanların bel bağladıkları umut olmuştu. Bu kez Avrupa'daki kutuplaşma, zıtlaşan devletlerin kendi dünyalarında sahnelemeye hazırlandıkları büyük bir savaşta sonuçlanacak sanılıyordu. Batı uygarlığı Avrupa ortalarında kendini boğazlayıp intihar edecek; o zaman İslam dünyası ile onu hükmü altına alan Batı arasında düzey farkı da kalmayacaktı. Kafası bu tür «cek» ve «cak»larla düşünmeye alışık olmayan Mustafa Kemal dışında, ondan daha yüksek düzeylere yükselmiş olanlar arasında öyleleri vardı ki, onlara sorarsanız bu düzey eşitliği ile de yetinilmeyip Turan denen ve kimsenin yolunu bilmediği yerler de elde edilecekti.

Bugün bile nasıl olduğu bir sır sayılan bir dizi küçük olup bitti ile İttihatçılığın MC hükümeti Avrupa devletlerine sanki :

«Niye orada vuruşacaksınız; bizde yer çok, gelin kozunuzu bizim topraklarda paylaşın!» der gibi, emperyalist savaş ateşini kendi üstüne çekti. Uyduluğu benimsenen devletin finansal gücü ile İmparatorluk kurtarılacak, belki daha da büyütülecek sanılıyordu. Emperyalist çekişmenin en tartışmalı bölgesi olan Mısır-Basra körfezi arası bölgede saldırı ve karşı saldırı savaşlarına yol açıldı, yine Türk ulusundan olan insanların oluşturduğu ordularla.

Avrupa'daki yabancı bir devlet genel kurmayının planlarına uyularak girişilen savaşımlara tümüyle karşıt olan Mustafa Kemal, 7 yıl sonra Dumlupınar'da bitirdiği kendi anti-emperyalist ulusal bağımsızlık savaşının ilk aşamasını Çanakkale'de kazandı. Hükümete, onun ordu ve savaş siyasetine karşı olan Mustafa Kemal, Osmanlı topraklarına taşınan Avrupa devletleri arası savaşta, bugün bile önemini bitirmemiş olan bir bölgenin doğu ve batı kanatlarının savunulması için, Almanya'dan, Batı cephesi kurmay başkanlığından alınarak gönderilen ünlü Alman generalinin çizdiği savunma projesinin yürümeyeceğini onun yüzüne karşı söylemekten çekinmedi, ve olaylar onu haklı çıkardı. Mustafa Kemal, bu tutumu ile, İslam Birliği düşüne bir de Turan düşünü katmanın Doğu ve Batı Anadolu için getireceği tehlikeleri önlüyor, hepsinin üstünde ulusal bağımsızlık yolunun hem olasılığına, hem de ona götürecek yolun hangi yol olduğuna inanışın, hiç değilse umut-

larını, tohumlarını atmış oluyordu. Onun, adının bile halk arasında duyulmadığı bir aşamadaki bu eylemlerini, sadece bir komutanın askerlik kariyeri ile ilgili anektodlar gibi anlatmak başarının ulusal ve stratejik anlamını karanlıkta bırakmakla kalmaz, bir büyük adamın sayısız eylemleri arasında şaşılacak bir tutarlılık ve bütünlük olduğu gerçeğini de kapalı bırakmış olur. Bu tür bölük pörçükçü historiyografilerin yol açtığı eksiklik duygularının geri tepmesi sonucu Mustafa Kemal Olayı tanrısal tesadüfler, peygambersel mucizeler, insan-üstü mistik kerametler türünden yüceltmelerle tanıtılma durumunda kalır. Mustafa Kemal, Türk insanını dondurmadan, doğratmadan, salgın pençesinde yığınla öldürtmeden, çok ağır sıkıntılara katlanma pahasına, korkunç bir realizmle kuvvetlerini gerilete gerilete, kendi bilinci ile geleceğin Türkiye'sinin sınırı olarak saptadığı yere kadar getirdi ve durdu.

Başkentte bu serüvenlerin önderleri, başlattıkları yangını durdurabilmek için başlarını yerden yere vuruyorlar; en büyük umutları olan ABD Başkanı'ndan da bir kurtuluş yanıtı alamayınca sıvışmaya hazırlanıyorlardı. Bundan sonra, Mustafa Kemal'in hâlâ Osmanlı sultanlığı ve İslam halifeliği oyununu sürdürecek politikacılarla savaşımı başlayacaktır.

VII

Atatürk'ün yaşamını, tarihin olayları ile atbaşı izledikçe Kemalizm ilkelerinin tarihsel kaynaklarını onun henüz adının tanınmadığı aşamalarda bile seçmeye başlayabileceğimizi, Meşrutiyet döneminde daha yakından gördük. Fakat Büyük Savaş yıllarında, cephelerdeki başarılarından sonra bile, Osmanlı başkentinde ona önem veren veya güven besleyen yoktu. Onu aralarına almaya cesaret eden politikacılar çıkmadı. Ondan korkuyor olmalıydılar. Savaş yıllarında hem dost, hem düşman generalleri ve kimi devlet adamları Mustafa Kemal'i daha iyi değerlendirmişlerdi. Onun için 1919'un ilk yarısında adı ortaya çıkınca, bu çıkışın anlamını onlar daha çabuk kavradılar.

Savaş sonuna gelindiğinde yalnız Avrupa diplomasisinde değil, Osmanlı düşününde de tarih ve coğrafyada bir Türk varlığı olup olmadığı düşünülürken, var olabilecek olandan bir Mustafa Sabri rejimi mi, yoksa Mustafa Kemal doğrultusunda bir rejim mi doğacağı sorusunu kestirebilmek tarihin nirengi noktalarını iyi izleyenler için kolay olabilirdi. Ne var ki gözlere takılan önyargı gözlükleri bunları görmeyi çok güçleştirir. Bugün bile Atatürk'e tarihsel koşullardan soyutlayarak bakmakta olanların, ilkeler tartışmalarında, Atatürkçülüğün, bir tarihsel çözümler birikimi olduğunu, bu

aşamada olsun, anlamaları gerekir.

Kemalizmin tarihsel koşullarla olan sıkı bağının, onu adeta yürüyen bir tarih yapan özelliklerinin en çok görüneceği aşamaya şimdi geliyoruz: Osmanlı Hilafet-Saltanat İmparatorluğu'nun sonunun geldiği, ama onun hâlâ yaşadığına ve yaşayacağına inanıldığı bir zamanda tersine gidişi ilk başlatan o olmuştur. Bunu kimseye açıklamadığını bilmiyor değiliz. Bunu nasıl yapabildiğini artık öğrenmiş olmalıyız. Bir süre akıl, mantık, uzlaşma yolları denedi. İnanılmaz bir soğukkanlılıkla gerçek durumu tanıtmaya çalıştı.

Çok geçmeden, olumsuzluk ve kötümserlik içinde, çıkar yol göremeyerek, 43 yıl önce Mithat Paşa'nın Abdülhamit'i uyarmak için gösterdiği ikinci olasılığı anımsayanların, «büyük bir devlet vasiliği altına sığınmaktan başka çıkar yol yoktur» formülü mantığa en uygun çözüm olarak görülmeye başlanmıştı.

Mustafa Kemal'i onlardan ayıran yan, üçüncü bir yol bulunduğunu, yetişmesindeki ilk sezişlerinden başlayarak ordu görevlerindeki deneyleri ile öğrenmesi olmuştur. Bu, bir ulus devleti olarak egemenliğin kazanılması yolu olacaktı. Ya saltanat ile hilafet ne olacak? Mustafa Kemal'in buna verdiği yanıtın anlamı o denli açıktı ki, onu bir kaçamak yanıtı sananların ne denli aptallaştıklarını bize tanıtacak parlaklıktadır.

Ona güveni ve kararlılığı veren neydi? Kötümserlerin önerdiği gibi, büyük bir devletin vasiliği altına girmek gibi, rahat, kansız ve uygarlıkçı bir yükseltilme yoluna girmek varken, sonu belirsiz bir savaşa atılmaya ne gerek vardı? Dünya politik gerçeklerini roman ya da tiyatro sananlar böyle düşünebilirdi belki, ama devletin içinde ve başında bulunan kişilerin de kendi rahatlıkları ya da mevkileri için böyle düşündüğünü öğrenmek, onun tabiatındaki karşıtlık yanını bütün sertliği ile ayaklandırdı. Osmanlı tahtına yeni oturmuş Padişah'ın mütareke konuşmasına gidecek başdelegeye, «Hilafet makamı ile Saltanat makamından başka ne isteyecek olurlarsa direnme,» direktifini vermişti.

En yüksek yerde oturan bu kişiden Mustafa Kemal'in ne denli tiksindiğini, sonraki olaylar boyunca öğrendikçe belki onun hakkındaki yargılarındaki haklılığını görerek şaştığımız olacaktır; fakat o çok öncesinden Almanya'ya resmi bir ziyaret dolayısıyla gittiklerinde onu yakından tanımış ve numarasını vermişti. Verdiği yargıda yanılmadığının bütün açıklığı ile doğrulandığı gün gelmişti.

Onun gibi kişileri, tuttukları yer neresi olursa olsun «sıradan» kişilerden ayıran işte bu tür anlayış yeteneğidir. Mustafa Kemal'in Vahdettin'le tanışması olayı, bana, hep Mithat Paşa'nın Abdülhamit'le tanışması olayı ile bir karşılaştırma yapma merakını verir. Zavallı Mithat kendi eliyle katilini tahta oturtmakta olduğunun (Sadrazam Rüştü Paşa'nın uyarmalarına karşın) hiç farkına var-

mamıştı. Halbuki Hilafet mantosu Mustafa Kemal'e hiçbir korku ve aşağılık aşılayamadı. Son padişah olacak adamın «kutsallık» numaralarını yutmadıktan başka, aldanan değil, aldatan oldu.

Fakat bu kadarı onun yapılan Mütareke Antlaşması'nın yalnız satırlarını değil, satırlarının aralarındaki gizli amaçları anlamakta ve Osmanlı devletini bir çözüme bağlayacak olan düşman devlet adamlarının kafalarını okuyabilmekteki gücü yanında küçük başarı sayılabilir.

***

Tanzimat devletinin toprak bütünlüğünü garanti etmeyi bir zamanlar dış politikasının ilkelerinden biri yapmış olan Britanya devletini yürütenler, 1918'de savaşı kazanan cephenin önünde ve onların kaptanı durumundaydı. 1915-16 yıllarında bunlar Türkler üzerine Rusya, Fransa ve İtalya ile bir dizi gizli anlaşmalar imzalamışlar, Yunanlılar, Siyonistler, Ermeniler ve Araplar gibi «küçük»lere de yine birbirinden ayrı vaatlerde bulunmuşlardı. Eskiden üzerinde o denli duyarlık ve kıskançlık gösterdikleri Boğazları ve Istanbul'u da Rusya'ya bağışlamışlardı. Savaşı kazandıktan sonra iki büyük müttefikin başındakiler ayrıntıları kendileri saptayacaklardı.

Fakat, Mustafa Kemal'in başrolü oynamış olduğu Çanakkale Zaferi'nden (ki savaşın daha ilk yılında olmuştu) iki yıldan az bir zaman sonra, Rusya'da Çarlık yönetimine karşı isyanların başlamış olması, o zaman, bu olayın, Batılı müttefiklerinin Rusya'ya yardım yolunun kapanmış olmasının, savaş sonrası üzerine yapacağı etki, Bolşeviklerin gizli antlaşmaları yayımladıkları zaman bile kavranmış değildi. Bunu, Mustafa Kemal'in (belki?) daha o zamandan kavradığını tahmin edebiliriz. Bu yazıda bir iki kez yinelediğimiz gibi, o aldığı emre göre davranan ve onun dışında başka bir şey düşünmeyen robot komutanlardan değildi. Giriştiği işlere bakarsak anlamak güç değil; o, kimsenin bilmediği üç şeyi daha sezmişti: (1) Rusya'daki devrimin patlak verişi, Batılı müttefiklerinin savaş sonrası için saptadıkları amaçları gerçekleştirmeyi ikinci plana atacaktı. Savaş sonrası dünya ve bu arada Osmanlı devletinin geleceği, komünizm tehlikesi düşünülerek düzenlenmeye çalışılacaktı. İmparatorluklardan koparılacak yerlerin halkları arasında ulusal bağımsızlık fikirlerinin gelişmesini önleyecek yeni bir sistem bulunmalıydı. (2) İki büyük ortak arasında tam anlaşma sağlanamadıktan başka, her ikisindeki hariciye, ordu, donanma ve sömürge otoriteleri ile politikacılar ve aydınlar arasında, Osmanlı devletinin, padişahının, halifesinin, başkentinin ne olacağı konusunda olduğu gibi, Yunanlılar'a, Ermeniler'e, İtalyanlar'a, Arap-

lar'a ve Siyonistler'e verilen sözlerde de tutarlı kararlara varılamayacaktı. (3) Osmanlı başkentinde büyük devlet vasiliği altına girme yanlılarının gözlerine kestirdiği ABD Başkanı'nın teklif edilecek «mandat» yükümünü, Türklerden ziyade Ermenileri uygarlaştırma yanlısı olan Amerikan Kongresi'nin kabul etmeyeceğini iki büyük müttefik önderleri de anlamışlardı. Yukarda sözünü ettiğim gibi, komünizm tehlikesine karşı, savaş sonrası yaratılacak yeni devletlerin nasıl bir sisteme göre kurulması konusunu bu ABD Başkanı, ünlü 14 madde ve «mandat» doktrini ile çözümlemiş olmakla beraber, İngiltere ve Fransa'nın, dünyayı istedikleri gibi paylaşma umutlarının önüne çıkmış yeni bir köstek olmuştu.

Atatürk üzerine yazılan biyografilerde fark edilmeyen bir yan da bu üç durum arasında (Türkiye açısından) bir zincirleme olduğudur. Mustafa Kemal'in ulusal bağımsızlık savaşı uğruna, Rusya' daki yeni rejimle cephe birliği yapar gibi olması çok yadırganacak bir şey olacaktı. Buraya değin gördüğümüz kuşkulara, kötülüklere şimdi bir de Bolşeviklik damgası yapıştırılacaktı. Atatürk için önemli olan şey Rusya'daki devrimin yalnız kirli çamaşırları ortaya dökmekle kalmayıp Türk düşmanı olan siyasal güçlerin önüne yeni engeller çıkarmış olması, hesaplarını karıştırmasıydı. Büyük düşmanlar korkulan «idam hükmü»nü veremiyorlardı.

Mondros'ta müttefikleri adına sudan ucuz bir mütareke koparan devlet niçin onun bile koşullarını çiğneyen eylemlere başvuruyordu? Osmanlı İmparatorluğu'nun paramparça edilmiş olduğunu kesinlikle görmenin güveni içinde olması gereken o devlet, neden Boğazları işgal ettikten sonra «saltanat» ve «hilafet» odağıdır diye işgal edilmeyeceğine şeref sözü evrilen İstanbul'u işgali altına aldıktan başka, denizden ve İran üstünden Karadeniz'i çeviriyor, ve neden Başkan Wilson ilkeleri ile «Osmanlı Devleti» olarak bir Türkiye'nin sağ bırakılacağı bilinirken, öne sürülen Yunan orduları ile İzmir, Aydın, Bursa ve Edirne kent ve illeri zapt ettiriliyordu? Bunlar Mustafa Kemal'in dikkatinden kaçmayan, fakat başkalarının üstünde durmadığı eylemlerdi. Daha ileri giderek, Mütareke Antlaşması'nın hemen ardından düşman tarafın çatışıklıklara, çatlamalara, kararsızlık ve şaşkınlıklara düşeceğini seziyor ve bunlardan faydalanma olanakları çıkabileceğini görüyordu. Bunları düşünebilmek büyük kapsamda bir jeopolitik sezgisi isteyen bir iştir. Fakat, tesadüf! Mustafa Kemal'in en usta olduğu yan da bu.

***

Düşman cephesi yanında o zaman ne gibi çekişmeler olduğunu, önceden düşünülenlerden farklı ne gibi sorunlar çıktığını, hangisini üstün tutmak gerektiğini saptama zorluklarının neler olduğunu,

bunların hangi kaynaklardan geldiğini bugün bilim adamlarına açılmış arşiv belgelerinden ve başka yayınlardan biliyoruz. O zaman bunların hepsi zehir bir gizlilik içinde geçiyordu. Uzlaşmalara varıldıkça, varılan kararlar perde perde açıklanacaktı.

Örneğin «hilafet» sorunu. Bu, Britanya'nın Hindistan sömürgesinde çıkan olaylar yüzünden çıkan bir sorun oluverdi. Bir «halife» gerekli olacaktı. Ama, onu nerede oturtmalı? Kim olmalı? Vahdettin halifeliğine boşuna güveniyordu. Kendisine dokunulmayacağını sanıyordu. Halife sorunu üzerine savaş kabinesi ile Hindistan sömürge idaresi arasında şiddetli bir çatışma çıktı. Lloyd George, Curzon, Montague gibi kişilerin görüşleri birbirine uymuyordu. Ya acaba Fransız ve ABD müttefikleri ne diyeceklerdi? Halife İstanbul'da mı tutulmalı, yoksa (daha sonranın Sèvres Antlaşması'nda çizilen sınırlar içinde) bir yere mi sürülmeli? Yoksa, serüvenci ve yarı-kaçık İngiliz şair ve ajanı Blunt'ın yıllardan beri önerdiği gibi, Osmanlı soyunun elinden alınarak Kureyiş soyuna verilmeli ve Britanya himayesinde ruhani bir Mekke Şerifi olabilirdi. Ne var ki Hindistan'da, Gandi ile birlikte, sömürge yönetimine karşı savaşan Müslüman Hint milliyetçileri, «kâfir»lere hizmet ettiği gerekçesiyle onun halifeliğini tanımayacaklardı. Halbuki, Hindistan'ı elde tutmaya yaramayacak bir halifeliğin ne değeri vardı? Ayrıca, bu şerifin büyük bir Arap imparatorluğu kurma düşlerinden huylanan Siyonistler buna vargüçleri ile karşı koyacaklar, ABD üzerine de baskı yapacaklardı.

Bu seçeneklerin her biri Hindistan'dan başka diğer İslam ülkelerinde ne gibi tepkiler yaratacaktı? Fransız müttefikler de aynı kararsızlıklar içinde olduklarını bildiriyorlardı. Halifelik İstanbul'da kalsa (sultanlık Anadolu'ya sürülecek Osmanlı Devleti topraklarına gönderilebilirdi; politik sömürü ve propaganda değeri olan halifelikti) ve orada bir «Constantinople State» kurulup mandaterliği ABD'ye verilse gibi bir fikre hem Britanya, hem Fransa donanma otoriteleri karşı geliyorlar, oraya yarının en büyük deniz devletinin demir atmasını istemiyorlar, ayrıca Başkan Wilson böyle bir mandaterlik yükünü Kongre'ye kabul ettiremeyeceğini söylüyordu. Müttefik ileri gelenlerinden ya daha zeki, ya da daha atılgan bir adam olan Venizelos'un bu işlerin gereğine bakılmasının Yunanistan'a verilmesi teklifini de hiçbiri ciddiye almaya cesaret edemiyorlardı. Neydi bu denli kararsızlıklar içine düşmelerinin nedenleri? Başlattıkları savaşın iki sonucu : Komünizm ve ulusal bağımsızlık özlemleri!

Bu iki sonuç birbirine düşman olan iki tehlikeydi savaşı kazanan devletler için. İkinci tehlikeyi önlemenin, zararsızlaştırmanın çaresini ABD başkanı ünlü «mandat» doktrini ile bulmuştu. Öteki tehlikeye, Britanya Başbakanı'nın, «commonwealth» ülkelerine yap-

tığı bütün yardım çağrılarına olumsuz yanıtlar alması karşısında, bir şey yapılamıyordu. Yunanlılar ile Ermeniler Türkleri ezebilirlerse, Yakın Doğu için, Anadolu'nun batı yarısı ile doğu yarısı arasında yaratılacak Yunan ve Ermeni orduları yararlı olabilirdi.

Bu türden sorunlar üzerinde kararlara varılması için aylar, yıllar geçmeye başladı. Tek acele kararlaştırılan eylem, İzmir'e bir işgal ordusu çıkarılmasıydı; bu da karşı tarafın kararsızlık içinde bocaladığının kesin belgesi olmuştu. Başka yanlarda küçük ölçüde işgaller oldukça Atatürk artık tahminlerinde yanılmadığını görüyordu. Bu yazıda, ayrıntılarını anlatma olanağı bulunmayan bu bocalamalar sonunda, Mütareke'nin üstünden iki yıla yakın bir zaman geçtikten sonra (Ağustos, 1920'de) Sèvres'de bir antlaşma çıkarılabildi ve bu, Atatürk'ün bütün tahminlerinin doğruluğunu kanıtladı. Ona özgü karşıtlık ve direnç gücünü büsbütün keskinleştirdi. Atatürk'ün olgunlaşmış olan asker — devlet adamı — devrim önderi kişiliği artık bütün parlaklığı ile ortaya çıkacaktır. Onun bu üç özelliği şimdi bütünleşecek.

***

Osmanlı İmparatorluğu topraklarının Türk egemenliği dışında bırakılmasını, Mustafa Kemal sakıncasız benimsemişti. Bu, Türk ulusundan gayrı halkların ülkelerine karşı emperyalist bir düşünce beslemediğini gösterir. Tersine dönmüş, zararına bir imparatorluk kurtarılamazdı, uğruna bir ulus ve bir vatan feda edilemezdi. Bugün kulaklara parlak söz etme gibi gelen bu gibi sözlere güçlükle de olsa alışılacak, onların yerine geleceğin özgür ve birlik bir ulus toplumunun değişme ve kalkınma olanakları düşünülmeye başlanacaktı.

Ne var ki Mustafa Kemal o aşamalara geçmek için ilk devrim adımlarının atılması işinde, kendisi ile birlik sandığı kişilerin çıkardığı engellerle de karşılaşmıştır. İstila ordularına karşı, Hilafet-Saltanat ordu ve hükümetine karşı, bir de «geçmişe bağlı kalanlar» cephesine karşı üç yanlı savaş. İnanılması en güç olanı, savaşın Osmanlı Sultanlığını, İslam Halifeliğini ve 1876 Kanun-u Esasi'sini kurtarmak için yapılmakta olduğuna inanların çokluğu ve bunların Mustafa Kemal doğrultusuna karşı girişimlere bile kalkışmalarıdır.

Atatürk'ün kendisi, ünlü Söylev'inde bunları birer birer geçerek daha insaflı davranır; en çok üç amaç uğruna, yukarda tanımladığımız İttihatçılık MC'sinin Osmanlılık, İslamcılık ve Turancılık düşleri üzerine uyarmalar yapar. 1927'de 6 gün nefes tüketerek anlattığı öyküsü bu üç uyarıda toplanır, geleceğin kuşaklarına gerçekleştirme ödevi verdiği bambaşka bir amaç — bağımsız, eskilik-

lerden özgürleşmiş, çağ gereklerine göre kalkınmış — bir ulus oluşturma amacı vasiyet eder.

***

Mustafa Kemal'i, sonraları «Atatürk» olarak kazandığı ünün etkisi yüzünden büyük sayanlar olsun, ya da yalnız korku, dalkavukluk gibi şeylerle kendini onun yanlısı gibi gösterenler olsun, o *Söylev*'i okusalar bile, eğer onda anlatılan savaşın hiç değilse 10 yıl öncesine varan ön koşullarının bütünü içindeki tarihsel gelişimi öğrenmemişlerse, Söylev'de anlatılanları ya bir kutsal kitap ayetleri gibi anlamadan okurlar, ya da her şeye hükmedecek duruma gelmiş bir kişinin kendi keyfine göre düzenlediği bir öykü sanırlar; yaptığı uyarılara da bir peygamberin gökten geldiğine inanılan buyruklarına inanıldığı kadar inanır gözükürler.

Atatürk'ün yaşamı, bir yüz yılın yürüyüşünün öyküsüdür. Doğumunun Yüzüncü Yıldönümünü, bu yüz yılın aşamalarının nirengi noktalarına göre onun yaşamını tanımakla kutlayacağız. O, yüz yıl süren bir tarihin dokusu içinde, öğrene öğrene yetişmiş, bize Atatürkçülük dediğimiz yolu bu öğrenişlerle açmıştır. Onu oluşturan ilkeler ne gökten inmiş buyruklar, ne de tarih karanlıklarına gömülecek kerametlerdir. Onlar, akıl, bilgi, cesaret, sevgi ve dürüstlüklerle kazanılmış, «büyük insan» mirasıdır.

(Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Atatürk Özel Sayısı, Cilt XXX VI, No 1-4, 1981)

BAŞINDAN SONUNA DOĞRU : ATATÜRK ZAMANI

Giriş

Atatürk'ün yüzüncü doğum yılını kutlamaların ülke dışındaki yansımalarında iki görüşe rastlanabiliyor. Biri, bilgisizliği örtmek için safçasına sorulan sorular türü; diğeri (aslında birinciden ayrı nitelikte olmadığı halde) yüksek düzeyde bilgiçlik türü.

İlgilenenlerin genç kuşaklardan olanlarının sorduğu şu:

> «Atatürk nasıl oldu da Atatürk oldu? Nereden geldi? Nasıl, niçin çıktı?»

Paris'ten gönderdiği bir mektupla benzer sorular soran üniversite çıkışlı bir genç şöyle diyordu:

> «Kemal, Batı yanlısı felsefeyi niçin seçmişti? Laiklik, onun Batı yanlısı felsefesi gereği olarak mı, milliyetçiliğinin gereği olarak mı çıktı, yoksa modernleşme zorunluğu ürünü müydü?»
>
> «İnönü ile Menderes de Kemalist miydiler?»

İkinci görüş şöyle özetlenebilir:

> Kemal, kuşkusuz büyük: Bir ortaçağ toplumunu Batı düzeyine çıkaracak reformlarla zorladı. Teokratik dini kaldırarak laikliği getirdi. Reformları tepeden inme oldu, zamanında zorla yürütüldü, çünkü bunların uygulandığı toplum ilkel bir toplumdu. Böyle toplumlarda direnme gücü olmadığından bir avuç aydının desteği ile Kemalist reformlar uygulanabildi.

1950'ye değin geçen yıllar böyle yargılarla atlanır ve 1950'de durulur. Artık toplumun ilkelliklerinden söz edilmez. Amerikan iktisatçılarının yaygınlaştırdığı «development» rakamları başlar; «Kemal»in zamanı için söylenenler anakronik bir gelenek olarak unutulur; «Atatürk» döneminin teokratik ilkel toplumu, bu kez «demokrasi»ye kavuşturulur (önceleri Menderes, Bayar gibi adlar karıştırılırken onlar da silinir) ve «Atatürk başarıları» tarihin malı olur; onun zamanında neler olduğu havada asılı kalır, belki böylece, hatır için, bir Atatürk mucizesine inanıldığı da dolaylı olarak söylenmiş olur. Ne olmuşsa bu 1950 yılından sonra olmuştur.

Bu düşüncenin bir etkisi, olanların *başından sonuna doğru anlatılması yerine sonundan başlanmasıdır;* ve hemen hiçbir zaman başına kadar gelinmez. «Atatürk mucizesi» diye başlayan iş, sonunda bir Demokrat Parti, bir adım daha atılarak bir «Amerikan yardımı» mucizesi olur, farkına varılmadan. Tarihten soyutlandırılmış bir Atatürkçülüğün başlıca yanlarının dokusu kaybolur. Bilgisizliğe dayanan sorular lie bu çok bilgiçliğe dayanan görüşün ikisi de, «tarihten yabancılaşma» olayından doğar.

İstanbul Üniversitesi'nin yeni Siyasal Bilimler Fakültesi'nin bu seminere «Atatürk ve Zamanı» başlığını vermesinin değeri ve doğruluğu buradadır. Kuşkusuz Atatürk'ün zamanı, bu yüzyılın başlangıç tarihinden onun ölümü tarihine değin gider. Bu yazıda Atatürk'ün verdiklerini, önceleri ile sonraları arasına koyarak değerlendirme çabası yer alacaktır. Soyut bir Atatürkçülükten böylelikle ayrılabiliriz.

I

Söylev, Atatürk'ün yalnız zamanını değil, Bağımsızlık Savaşı'ndaki önderlik payının niteliğini de en iyi anlatan öyküdür. Kuşkusuz ikisi arasında sıkı bir bağlantı vardır. En başta, Büyük Savaş sonu durumunun bir tablosunu çizer. Bu tabloda üstünde durduğu ilk ve en önemli gözlemi, Osmanlı saltanat devletinin sona ermiş olması üzerinedir. Tarihin verdiği kararı, o devletin kesinlikle ortadan kaldırılması kararının verilmesinden hayli zaman önce o anlamış bulunuyordu. Olayların yakın ya da uzak gelecekte varacağı sonuçları önceden sezme gücü, ulusal önderlere özgü bir özelliktir.

Biz, bugün, bunu görmenin o zaman kolay bir iş olduğunu sanırız. Bunu görmeyenlerin, görmek istemeyenlerin ne denli çok olduğunu, gerçeği görmeye karşı direnişlerinin Atatürk'ün uğraşılarını ne denli zorlaştırdığını *Söylev*'i okudukça görürüz. Atatürk'

ün (ve onu izleyen az sayıdaki kişilerin) bundan sonraki doğrultusu, bu ilk gözlemin mantık gereklerine göre gidecektir. O gözlemi yapamayanların çabaları da, bu mantık gereklerinin hiçbirine uymayacak ters doğrultulu çabalar olarak sürecektir. Birinci doğrultudaki çabayı nasıl küçümseyemezsek, bu ikinci türünü de küçümseyemeyeceğimizi son kırk yıla yakın dönemin olayları bize yeterince göstermiştir.

Sözünü ettiğim gözlemi yapan Atatürk ile ona karşı olanlar arasındaki ayrıcalıkların kökenleri üzerinde kısaca duracağım. Görüşleri çeşitli olmakla birlikte, bu ayrıcalık türleri bir iki kökenden kaynaklanıyordu. Bunları anımsamak ve bilmek bugün için çok yararlı olacaktır. Osmanlı devletinin çöküşü (ki bu, Batı dünyasında, Atatürk'ün doğduğu yıl olan 1881 yılından beri kesinlikle beklenen bir sonuçtu) sonucunda, o devlete bağlı sayılan bölgelerin halkları Batı devletlerinin vasiliğine verilmiş olan rejimler altına giriyorlar; Türk halkı ise kendi önderlerince bile kendine yeni bir devlet ve rejim kuracak bir ulus olarak görülmüyordu. Avrupa devletlerinin ekonomik çıkarlarının zoru altında, Osmanlı devletinin parçalanma tehlikeleri arttığı ölçüde onu savunma ve yaşatma görevinin gide gide yalnız Türk halkının omuzlarına yüklenmiş olması yüzünden bu halk, ilkelleştirilmiş bir yığın olmuştu. Zamanın büyük adamlarının, aydınlarının cahil, geri, ilkel saydığı bir yığın. Onun yeni bir ulus olarak yaşamını bağımsızca sürdürme olanağı bulabileceği kimsenin aklına gelmiyordu. Atatürk'ün *Söylev*'deki deyimi ile, yıkılıştan geriye bir avuç Türk halkı ve onun barınacağı bir toprak parçası kalmıştı. Yine onun belirttiği gibi, o yurdun bile bölüştürülmesi için işgal güçleri, Yunan ve Ermeni örgütleri, Türk olmayan Müslüman etnik grupların çabaları ve nihayet dağılış karşısında kendi başının çaresine bakma durumuna düşen bölgesel separatist yerel yönetim («adem-i merkeziyet») yanlıları yoğun çalışmalar içine girmişlerdi. Böyle korkunç bir ufalanma durumu karşısında hâlâ tahtında oturmakta olan kişinin görüşü ile, onun çevresinden kopup halkın yanına geçerek «halkın kendi mukadderatına bizzat hâkim olması» zorunluluğunu görenlerin görüşü arasındaki ayrılık, Atatürk'ün saptadığı ikinci gözlem oldu. Halk denen bir varlığın gerçekliği, ona, saltanattan ayrı bir temel olarak görünmüştür ta baştan.

Başkent çevresinin, işgal çevrelerinden aldıkları izlenimlere dayananlar, Hilafet sayesinde Saltanat'ın kurtarılabileceğine inanıyorlardı. Bu çevrelerin karşıtlığının baş nedeni buradaydı. Onlara göre, *Hilafet sayesinde* Osmanlı sultanlığı iki büyük işgal devletinin koltuğu altında ömrünü sürdürebilirdi. Dünya Müslümanlarının çoğunluğu onların yönetimi altındaydı. Osmanlı sultanı-

nın Halife olarak o Müslümanlar üzerine «ruhanî» bir egemenliği vardı. Ta Tanzimat'tan beri padişahlar ya büyük bir devletin koruyuculuğu altında egemenliklerini sürdürmeye alıştırılmış bulunuyorlar, ya onların devlet maliyesini kemirmelerinden kendilerine de bir pay çıkarmaya bakıyorlar, ya da aralıksız imtiyazlar vererek, hemen hemen bütün doğa kaynaklarını onlara bırakarak, bunun karşılığında «Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi» anlamındaki «Halifelik» gibi sonradan çıkma bir yetkiye dayanmayı yararlı bir egemenlik sanıyorlardı. Başkentlerinin içine kadar gelmiş olan devletlerin koruyuculuğu altında yaşamakta sakınca görmemeye alışık hale gelmişlerdi. Bu sağlandıktan sonra, halk denen insanların yaşamasına ayrılacak bir toprak parçasına da şükredilmeliydi.

Onların çevresindeki politikacı ve aydınlar da çoktan bu tür uyduluklara alışmışlardı. Meşrutiyet döneminde bile en iyisi bir Fransız sömürge valisi ya da bir İngiliz uzmanı seçip onların önerilerine göre devletin yürütülebileceğine inananlar vardı. Zaten devletin birçok yönetim bölümleri «müşavir» adı altında Fransız, Alman, İngiliz, İtalyan uzmanların kontrolü altında bulunuyordu. Devletin ordusu bile benzer durumdaydı. Şimdi yapılacak şey, bu durumu sağlama bağlamak olabilirdi. Bu tür düşünce ile İngiltere dostları, Fransa hayranları, Amerikan mandası yanlıları, hatta İtalyan mandası yanlıları gibi gruplar oluşmaktaydı.

Bunlara umut veren dış etkenler de vardı. Savaştan kazançlı çıkan devletler arasında, başkentteki bu düşünüşe uyumlu gözüken bir eğilim gelişiyordu. Bir dizi gizli anlaşmayla saptanmış projelerle Osmanlı İmparatorluğu'nu gerçek bir devlet olmaktan çıkaran iki büyük Batı devletinin ileri gelenleri arasında, Osmanlı sultanlığını bir «Hilafet Egemenliği» olarak yaşatmada yarar görenler vardı. Savaşa sonradan katılan ABD Başkanı'nın bunların yaptıkları savaş sonu projelerine karşıtlığının yarattığı kararsızlıklar yüzünden, Halife'nin Osmanlı Sultanı olarak alınyazısı, egemenliğinin yerinin saptanması işinin bir karara bağlanması uzamaktaydı.

Bu kararın belli oluşuna değin «ulusal bağımsızlık» sözleriyle büyük devletlere karşı gelmek bir delilik olurdu. Atatürk'ün kendi öyküsünde söylediği gibi, o devletlere zinhar karşı gelinmemeli, onları ürkütmemeli, hele «kahrolsun işgal», «kahrolsun ilhak» gibi sözler edilmemeliydi. Ulusal bağımsızlık, halk egemenliği gibi laflar Osmanlı devleti düşmanlığıydı, ancak komünistlerin ağzına aykışan laflardı. Yine Atatürk'ün belirttiği gibi, Saray çevresi dışındaki politikacı ve aydınlar da, çaresizlik karşısında, Devletin (Osmanlı Devleti'nin) parçalara bölünmesine razı olmaktansa onu «bütünü ile» vesayeti altına alarak koruyacak, kalkındıracak me-

deni bir devletin insaniyetçi elinin uzanmasını özlüyorlardı.

***

Bunları anlattıktan sonra Atatürk, *Söylev*'de, üçüncü gözlemini (kendi yargısını) açıklar: Bunların hepsi hayaldi. Hiçbiri çıkar yol değildi. Hepsine karşı gelebilmenin tek yolu halkı ve orduyu bir kurtuluş savaşı kapsamı içinde birleştirmek olabilirdi. Böyle oluşacak bir güç, modern bir ulus devleti olmanın yeterli temeli olacaktı. Büyük devletlerin saptayacağı sınırlara sıkıştırılmış bir Türkiye (sonraları Sèvres Antlaşması denen taslakta görülen Türkiye), varlığını sürdürebilmesi için (kendi doğum yılından üç dört yıl önce Berlin'de toplanan kongreden beri tasarlanmakta olan) finansal, ekonomik, siyasal koşullara bağlanmış bir devlet olarak yaşayamazdı. Onun doğum yılından beri Avrupa'da bir genel özlem olan «Türkleri pılıpırtıları ile Avrupa dışına atmak», dahası «onları yeryüzünden kaldırmak» düşlerinin tam gerçekleştirilme aşamasına gelindiğini, geo-politik ustası Mustafa Kemal'den daha iyi kimse göremezdi. Bu görüş onun *Söylev*'de saptadığı dördüncü gözlemdir: «Milli misak» (ulusal-and) sınırlarının saptadığı bir Türkiye yaratılabilirdi. Kendi öyküsünde kesin kararını şöyle özetler:

> «Bir ulus, varlığını kendi gücü ile ispat etmedikçe, başka devletlerden insanlık görmeye bel bağlamamalıdır. Türk ulusu bir imtihan karşısındadır. Onda başarı göstermeden başkalarından lütuf beklememelidir.»

Bu sözlerde yansıyan görüşü iyi bellemeliyiz. Çünkü *o görüş hem bağımsızlık savaşının ve Atatürk devrimlerinin kaynaklandığı görüştür, hem de yalnız ona özgü olan anti-emperyalizm ile çağdaş uygarlığı benimseme ikilemine karşı onun bağımsızlık savaşından sonra aldığı tutuma da yön veren görüştür.*

II

Atatürk'ün adı ile ikizleşmiş olan bu Ulusal Bağımsızlık görüşü ile sözünü ettiğim savaş sonrası çağdaş uygarlık görüşünün nasıl *birbirinin aynı olarak kaldığını,* sivil savaşın geçirdiği aşamaları ve sonuçlanışını gözden geçirdiğimiz zaman görürüz.

Her devrim önderinin karşılaşacağı güçlükler çok geçmeden başlar ve şaşılacak koşullar altında beklenmedik kadar uzar. Say-

dığım ilk önemli gözlemlerinden sonra, *Söylev*'in büyük parçası bunun öyküsüdür. Yer yer, zaman zaman ödünler bile verilir, kimi kez azıcık geriye bile dönülür, gerektiğinde açık konuşmaktan kaçınılır. Devrim önderinin doğal alınyazısıdır bu. Tarihin olayları bir kişinin, o kişi ne denli öngörülü olsa bile, isteklerine göre yürümez. Tarihte toplumların ağırlığından doğan bir diklik, bir direnicilik vardır. Karşılaşılan güçlükler ve karşıtlıkların devrim önderinin ölümünden sonraki yıllarda bile direnişini sürdürebileceğini görüyoruz.

Atatürk'ün öyküsünde onun öngördüklerini anlayan, benimseyen kişilerden çok, yine kendi yanında olan, fakat gerçeği görmeyen ya da görmek istemeyen kişiler yer alır, onlarla çatışmaları çok yer tutar. Bunlar yeni bir ulusun bağımsızlığı uğruna savaşa atılmaktansa, başka yollardan giderek Saltanat'ı (ve daha sonra açığa çıktığı gibi Hilafet'i) kurtarma yanlısıydılar. Öne sürdükleri nedenler Saltanat'ın dışında Türklüğün bir hiç olduğu, beş parası kalmamış halkın ilkelliği, savaş araçları bulunmadığı gibi bahanelerdi. Asıl gerçek, bunların hâlâ Saltanat ve Hilafet bağlılığından, 1876 Kanun-u Esasi kafasından, Şeriat ve Mecelle hukukundan bağlarını koparamamış kişiler olmalarıydı. «Devlet» diye yalnız bunları biliyorlardı. Onların dışında «her şey bitmiş,» «hiçbir şeyimiz kalmamış»tı. (Sivas Kongresi'nde söylenmiş sözler). Halk ve onun kendi alınyazısını belirleme yetkisini ele almasıyla gerçekleşecek bir «ulus» kavramı ve varlığı düşünü yoktu. Bir kurtuluş, bir «istiklâl» savaşı atılımının ardından kaç kişi gelecekti? *Söylev*'i okurken, bunlarla olan çatışmaların çokluğunu gördükçe, insanın nerdeyse ona inanmayacağı gelir; bu tür olayları sevmediği kişileri batırmak için abarttığını sanır. Bunların ne denli çok olduğunu, hele ölümünden sonra daha da çoğaldıklarını bugün bizler de artık iyice biliyoruz. Abartmamıştı, belki kısaltmıştı onlardan çektiklerini.

Onlara karşı olan savaşı iki savdan kaynaklanıyordu: Biten Halk değil, Osmanlı egemenliği ve onun yapışığı olan Hilafet'tir. Cahil, yoksul olsun olmasın tek var olan Türk halkıdır. Ona bir yurt parçası bırakılsa bile, daha bir alay isteklilere bölündükten, hiçbir bağımsızlığı olmayacak bir padişah yönetimi altına konduktan sonra, o cahil ve yoksul halk da kalmayacaktır. O halk, bir ulus olma olanağına ancak kendi devletini yaratabildiği zaman kavuşacaktır. Bu çok basit gözüken yargı, o zaman anlaşılma olanağı bulunmayan bir iddiaydı.

Erzurum ve Sivas kongrelerinde bu doğrultuda olduğu sanılan sonuçlara dayanılarak Ankara'da bir Ulus Meclisi toplama kararının uygulanışına geçildikten sonra bile, halkın vekili diye oraya gelenlerin bir haylisinin o doğrultuya aykırı düşen direnişleri baş-

lar. Bunlarla Atatürk arasındaki karşılıklı anlaşma olanaksızlığının genişliği, bellibaşlı sorunlarda birçok zikzaklı yollardan gidilmesini zorunlu kılmıştır. Bunların bizi şaşırtmaması için uyarlı davranmak gerekir; çünkü sonraları Atatürk'ün kimi eylemlerini (bunların yüzünden) oportünistlik sayanlar olmuştur. Bizi daha çok yalnıltma olanağı olan diğer bir yan da, onun kullandığı kavramların (aşağıda açıklayacağım bir tanesi müstesna) hepsinin o zamanın son on yılı içinde tartışılmış, duyulmuş kavramlar olmasıdır. Bunları Atatürk'ün kendisi uydurmamıştır. Özellikle üç kavramı, Milliyetçilik, Halkçılık ve Asri Devlet (laik devlet) kavramlarını alırsak görürüz ki, bunlar daha önceki yıllar içinde duyulmuş kavramlardı. Çoktan duyulmuş olan bu tür kavramların, Atatürk'ün kendi katkısı olan «Ulus bağımsızlığı için savaşma» kavramı çerçevesi içine konunca, neden benimsenemediğini saptarsak, onlarla Atatürk arasındaki anlaşma bağlarının kurulamayışının nedenini de anlamış oluruz. Bu ayrılık nereden kaynaklanıyordu?

***

İnanılması güç olan uyumsuzluğun başlıca nedeni, Osmanlı aydın ve politikacılarının düşününün çoktan beri bir özelliği haline gelmiş olan bir iç çelişiklik olayıdır. Bu özelliğin gelenekleşme başlangıçlarını Tanzimat döneminde buluruz ve Batı düşünü ve uygarlığı ile tanışma etkisi altında başladığını görürüz. Bu tanışmanın, diğer İslam ülkelerine kıyasla Türkiye'de aydın tipinin daha erken ve daha çok sayıda doğması, İslam ortaçağından daha radikal kopuşu sağlaması gibi olumlu yanına karşın, olumsuz etkileri de olmuştu. Bunlardan biri düşün tutarsızlığı, iççelişikliği diyebileceğimiz özelliktir.

Batı yazılarında beliren modern düşün türü, Doğu ve İslam uygarlığının düşün özelliklerinin zıtlarını en güçlü düzeyde yansıtıyordu. Örneğin en çok etkilendiğimiz Fransız düşünü, salt çağdaşlık yanlarını Fransız Devrimi sayesinde kazanmıştı. O düşünün Osmanlı Türkiye'sinde etkilediği kafalar ise böyle bir devrim görmemiş, onun sorunlarının benzerleriyle karşılaşarak doğmamış olan bir düşünü taşıyan kafalardı. «Devrim» ile kastedilen «ihtilal» sözcüğünün Osmanlı yazınındaki «bozulma», «anarşi» anlamı, henüz kafalardan silinmiş değildi. «Terakki», «Tekâmül» (ilerleme, evrim) gibi kavramlar yaygın ve geçerli sözcükler olmaya yeni başlamıştı. (*«İhtilal, İnkılap ve Devrim»* başlıklı yazıya bakınız.) Sözünü ettiğim tutarsızlık ve iççelişiklik, Batı'dan gelen etkilerle gelenekten kopmamış düşünüşler arasındaki karşılaşmadan doğuyordu. Bir şeyi, niteliği bilinmeden, yani tarihsel kökenleri

anlaşılmadan benimseyerek kopya etmeye çalışmanın sonuçlarından biri, o şeyi tanımlayacak bir sözcük bulunamaması, Fransızca aslındaki sözcüğün Arap yazısının etkisi ile Fransız ağzını taklit ederek yazılması ve o zaman bile niteliğinin yanlış bilindiğinin kendini belli etmesidir.

Bunun ilk örneğini Tanzimat döneminde görürüz. Bugünkü «demokrasi» sözcüğünün moda oluşu gibi, o zaman da Batı'yı niteleyecek sözcük «sivilizasyon» olmuş, az sonra da Arapçadan alınma bir sözcüğün üretilmesinden gelen «medeniyet» sözcüğü dile girmişti. «Medeniyet» Avrupa'ya özgü bir siyasal rejim sanıldığı ve yazılarda o rejimin özünün parlamentolu hükümdarlık olduğu anlatıldığı halde, onu belirleyecek, düzenleyecek bir Anayasa girişimine hiç gerek görülmemişti. İslam dünyası ile Hıristiyan dünyası arasındaki farkın azalması için daha üstün düzeyde bir düşün yeteneği gerekliydi. Böyle bir düzeye çıkmaya çalışan ve ilk anayasa deneyinin yolunu açan Yeni Osmanlılar'ın düşününde de, tutarsızlıkların ve çelişikliklerin silinmediğini, belki arttığını görürüz. Mithat Paşa'dan Namık Kemal'e kadar bir dizi eylem ve düşün kişisinin tutarsızlıklarının birkaç önemli örneğine değinmekle yetineceğim. Örneğin, Yeni Osmanlılar akımının en güçlü düşünürü olan Namık Kemal, Tanzimatçıların Fransız medeni kanununu olduğu gibi kopya etme eğilimine karşı gösterdiği haklı tepkinin hızıyla ve geleneksel Osmanlı Fıkıh ulemasının bile gidemediği bir aşırılıkla, İslam Fıkıh ve Şeriatı'nın çağdaş uygarlığın bütün gereklerini bol bol karşılayacak bir «okyanus» olduğunu ileri sürer. Bir eylem kişisi olan Mithat Paşa, olumsuz etkileri ta Atatürk'ün zamanına kadar sürmüş olan başka tür bir çelişki geliştirir. On dokuzuncu yüzyıl başlarından beri kendine yeni bir temel arayan Osmanlı saltanatının kurtuluşunun, bölgelere otonomi sağlayan bir yönetimle (o zamanlar «adem-i merkeziyet» denen yönetimle) sağlanabileceği sonucuna varır. O saltanatın, bir yanı ile siyasal güç temeli kalmadığını, öteki yanı ile dinsel meşruluğunun tanınmadığını iyi bildiği Osmanlı devletinin böyle bir yönetim getiren bir Kanun-u Esasi ile bir «İslam Devleti» olduğunu birkaç dilde yayımlanmış olan ünlü yazısında ileri sürerken düşünüşündeki çelişkiyi görmüyordu.

Siyasal egemenliğin insanın doğal haklarına dayandığına inanırken, İslam Şeriat'ında halkın, haklarını «biat» yolu ile Osman soyuna devrettiğini bir çırpıda söyleyen Namık Kemal, ve ne sultanlığına, ne de halifeliğine inanmadığı halde, Avrupalılara federal bir Osmanlı devletini bir İslam Devleti diye sunan Mithat Paşa'dan daha sonranın kuşağına, iççelişkileri daha da derileşen bir Abdülhamit rejimi mirası kaldı. Kimse, birinin düşün, diğerinin eylem alanındaki çelişkilerinin yapılan anayasadaki yansı-

malarını görememiş, yıllarca o kanun uğruna, onun ürünü olan Abdülhamit rejimine karşı savaşılmıştır.

Namık Kemal, «millet-i hâkime»nin egemenliğinin merkeziyetçiliği altında yönetilecek bir Osmanlı devleti içinde bir Osmanlı ulusu fikrini, Osmanlı yurtseverliği, beraberliği ülküsünü işleyen kişi. Mithat Paşa ise bunun hemen hemen tersini amaçlayan kişi. Fakat ikisi de bir *İslam Devleti* düşü beslerken 1876 kanununa ne Osmanlı geleneğinde, ne de (Şiilik dışı) İslam geleneğinde bulunmayan bir saltanat-hilafet, bir cismani-ruhani yetki bileşimini, yeni bir devlet türü olarak Abdülhamit rejiminin destekçilerine bir ideoloji hazırladıklarının farkında değillerdi. Böylece bir *İslam Devleti* ideolojisinin beslendiği dönemde, iççelişiklik öğesi birbirine paralel iki zıt eylemler doğrultusunda sürüyordu: bir yanda, saltanat ruhaniliği olan Hilafet'i temsil eden İslamcı ulema, şeyhler, dervişler, tarikatçılar doğrultusu; öte yanda saltanatın siyasal egemenliği altındaki yerlerde (Müslüman halkın çoğunlukta olduğu yerlerde) Batı devletlerinin çıkarlarına göre «nüfuz bölgeleri» gelişmeleri, Kuzey Afrika ile Suriye, Irak, Hicaz, Yemen ve Arabistan kıyıları ile iç-Arabistan bölgelerinde hem cismani saltanattan, hem ruhani hilafetten kopmalar doğrultusu! Osmanlı İmparatorluğu Batı'nın ekonomik ve siyasal etkileri altında, korkunç boyutlarda bir değişim içinde, bir ruhani hilafet ve şeriat dinciliği havası altında yaşatılabilecek sanılıyordu.

Bu dönemi kapatan Meşrutiyet yıllarında bu çelişkiler daha da genişledi. Bir bakıma, ruhani güç ve şeriatçılık cismani saltanat gücüne karşı daha da kuvvetlenmiş gözükür ve onu kendi amacı için kullanmaya bile kalkar. Polis gücü ile kadın giysilerine, ramazan ayında herkesin ne yiyip içtiğine karışmaktan, okullarda din dersleri okutulmasına kadar bir dizi olay bunu gösterir. 500 yıllık Osmanlı Devleti tarihinde çocuklara, gençlere (bir meslek eğitim kurulu olan medreseler dışında) hiçbir okulda «din dersi» diye bir ders verilmemişken şimdi Osmanlı saltanatı parlamentosunda milletvekili Abdullah Azmi Efendi, ilkokullarda yalnız *Kuran* okutulmasını teklif ediyordu. Böyle bir fikir, Abdülhamit zamanında bile kimsenin aklına gelmemişti. Hoca efendinin teklifi kabul edilmiş olsaydı Osmanlı Devleti ülkelerinde yüz binlerce hafız yetiştirilmiş olacaktı. Onun temsil ettiği fikrin ölmediğini, bu hocanın Mustafa Kemal'in başkanlık ettiği Millet Meclisi Hükümet kabinesinde Şer'iyye Vekili olarak söylediği sözleri aşağıda göreceğiz.

Osmanlı Devleti'ni yıkıcılarının eline teslim eden bir savaşa da girişilen dönemin bir özelliği, iççelişikliklerin daha da katmerlenmiş biçimde sürmekte oluşunun sırrını bize açıklayacak olan bir siyasal cephe (bir çeşit MC) oluşmasına varılması olayıdır. Bu

dönemde siyasal slogan olarak «İttihat», toplumsal yön olarak «Terakki» kavramlarından başka «Muasırlaşmak» (laiklik) kavramı bile görünmüş olduğu halde, *Saltanat - Hilafet çerçevesi içine konunca,* bu ilkelerin nasıl anlamlarını ve etkinliklerini yitirdiklerini görürüz. Atatürk'ün kendi katkısı olduğunu söylediğim «Ulusal Bağımsızlık» (ve «Halk Egemenliği») ilkesinin yokluğu yüzünden milliyetçilik, halkçılık, muasırlık yanlısı olanlar her şeyden önce ve gerçekte saltanatçı - hilafetçidirler. Bu yüzden, Ulusal Bağımsızlık Savaşı döneminde Atatürk'ün yakınları bile o kavramın çerçevesi içinde ulusçuluk, halkçılık, laiklik kavramlarının kazandığı anlamları kavrayamamışlardır. Meşrutiyet döneminin bu özelliğini en iyi «İttihat» ve «Terakki» kavramlarını birleştiren partinin ve hükümetinin içinde: İttihad-ı İslamcı, Kanun-u Esasi Saltanat - Halifeciliği, ve Türkçü - Turancı ile Batıcı kişilerin yan yana, yer almalarında görürüz. Bu parti ve onun hükümeti savaşa gerçekte ne İslam, ne Turan, ne Batılılaşma uğruna girmişti. Yabancı bir devlet uydusu haline gelen bir hükümet kolaylıkla bilinçsiz bir serüvene girişebilir; öyle hallerde ilkeler sadece boş anlamlı sözcükler olarak kalır.

III

Atatürk'ün asıl konumuz olan Çağdaşlaşma doğrultusunun birinci yönü, işte bu karmaşık ve çelişkili bileşimlerin kafalardan silinmesini amaçlayan savaşımı olmuştur. Atatürk 1918'de bu çelişikliklerin sürüklediği serüveni en geniş kapsamlı anlamıyla tek kavramış kişi olarak gözükür! Onun devrimciliğinin kaynağı bu anlayış gücündedir. Yakınlarınca bile anlaşılamamasının baş nedeni, kafasını çelişkilerden arıtabilmiş olmasıdır. Anlattığı öykü de görüldüğü gibi, ta baştaki gözlemlerinin mantık sonuçlarını göremeyenlerin sayısı şaşılacak ölçüde çoktu. Buna karşı onda da bütün engelleri sabırlı bir esneklikle atlatan, fakat gözlemlerinin mantık sonuçları doğrultusunda inatla süren bir eylem seçiciliğini görürüz.

Ne var ki bugünün kuşakları, sonradan kazandığı ünün etkisi altında, Atatürk'ü keyfinin istediğini yapan biri gibi sanma eğilimine kapılırlar. Atatürk ödünler verme gerektiği zaman kaçamaklı yanlara başvurduğunu kendisi söyler. Öyleyken, eninde sonunda, olayları gene de tutarlı doğrultunun sonuna değin getirdiğini görürüz. Kafalarda:

> «Acaba o da olayların sürüklemeleri ile mi bu sonuçlara varmıştı?»

gibi bir soru bile doğduğu olur. Son yıllarda buna benzer şaşırmalara düşen roman yazarlarının yorumlamalarının nedeni budur sanırım.

Öte yanda yine aynı ölçüde şaşılmaması gereken diğer olay şudur: Tutarsızlıklara, iç çelişkilere çoktan alışmış olan ve Osmanlı egemenliği ile hilafet efsanesine inanan politikacı ve aydınların da, onun inadı karşısında ,direnmekten caymamış olmaları, direnmelerini sonranın kuşaklarına, hatta zamanımıza kadar, aktarabilmiş olmalarıdır. Olayların akışını izleyip de hilafet sorununa gelince en geniş düşünüşlü saydığımız kişilerin bile bu direnme gücünden kurtulamadığını göreceğiz. Hilafet sorununa gelindiği zaman en geniş düşünüşlü sandığımız kişilerin bile bu direnme gücünden kurtulamadığını görürüz.

Ulus devleti kavramının eylemde neleri zorunladığını anlayamamış olmanın en çıplak görünüşleri ilk devlet rejiminin dokusunu belirlemek işi geldiği zaman açığa çıkmıştı. Fakat asıl karşıtlıklar hafiften başlayan sürekli bir kroşendo ile en yüksek perdesine hilafet sorununda varmıştır.

Atatürk'ün korkunç anlayışı, iradesi ve kararı karşısında «Şeriat Devleti», o «İslami Devlet», o «Ruhani İslam» başkanlığı gibi düşler sapır sapır suya düştü (Atatürk'ün bu atılımı, ünlü tarih düşünürü Arnold Toynbee'yi bile o denli şaşkınlığa düşürmüştü ki (başka bir yazıda özetleyeceğim *Tarih*'inde) böyle bir kararın hiçbir gereği olmadığını ileri sürer.) Durumdaki tutarsızlıkları kısaltarak açıklarsam, halifelik savunucularının dinsel kimliklerini açıklarsam, Atatürk'ün kesin kararının anlamını daha iyi kavrarız. Hindistan'da hilafet savunuculuğu önderlerinden biri olan, dünya Müslümanlığı adına konuşmak gücünü kendinde gören Seyyid Amir Ali, tanınmış bir Şii Müslümanıydı. Bir Şii için Sünni halifeliğin kıymeti birdenbire neden artmıştı? Hindistan'da (kendi gözümle gördüm) Şii'ler, Sünni'leri camilerine bile sokmazlar. Öteki zat ise hilafet açısından bir Şii'den de uzak olan İsmailî Mezhebi'nin başkanı ve aynı zamanda İngiltere'de Krallık Konseyi'nde üye bulunan bir zattı. Zenginliği, atları, Fransız hanım dostları ile bütün Avrupa'da ünü olan bir kimse. Halifeliğin, onca, ne din, ne dünya açısından hiçbir değeri yoktu. O zamanın siyasetteki bu tür ileri gelenleri, Türkiye'de yalnız bir taraftaki kişileri dinledikleri için, Mustafa Kemal zamanının Türklerinin bu gibi gerçekleri bilmediklerini sanıyorlardı. Cahil bir şehzade olan zavallı «halife» de nasıl bir politik oyuna geldiğinin farkında değildi. Çok kişi gibi, belki o da, durumu Mustafa Kemal'in kişisel ihtirası sorunu sanıyordu.

IV

Hindistan ve dünya Müslümanları adına halifeliğin zorunlu bir din otoritesi olduğu tezi ile «Ankara Hükümeti»ne ders veren yüksek Müslüman önderlerinin kimliklerinin tanıtılması, halifeliğin tarihsel gerçekliğinin ne olduğu sorununu ele almamıza yol açacaktır. «Şeriat Devleti», ya da «İslam Devleti» denen ve *yalnız* İslamlığa özgü, onun yalnız kendi türünde biricik olduğu söylenen «Hilafet Devleti»nin dünya Müslümanlarının siyasal ve dinsel tarihinde bir gerçekliği var mıdır? İslamlıkta Hıristiyanlıktaki anlamda evrensel (oikoumenik) «ruhani» bir otorite bulunmuş mudur? («Devlet ve Din Konusu Üzerine Bir Konuşma» başlıklı yazıya bakınız.)

Genellikle İslamlıkta olsun, özellikle Türklerle Osmanlılarda yayılmış İslamlıkta olsun, toplumun gelenekselleşmiş yaşamından soyut, Tanrı, Tanrıoğlu «mythos»una dayalı bir din anlayışı gelişmemiştir. Hıristiyanlıktaki anlamda bir teoloji, bir kilise örgütü, halktan (laikos'tan) ayrı bir ruhban (klerikos'lu) ikilciliği gelişmemiş; din adamları hiyerarşileri de (azçok Şiilik dışında) hiçbir Müslüman ülkede ve tarihinde görülmemiştir. Kültürsüz bir Hıristiyan bunları bir eksiklik, bir yanlışlık sanabilir; gerçekte ise bu, iki din arasındaki başlıca farklardan biridir.

Tarihsel koşullar yüzünden, «tanrısal Yesuğ mitosu», onun yaşayan bir vekili olduğu inancı, bunlarla ilgili ve ayrıntılı «rite»ler de İslamlıkta yoktur. Bu farklılıklar, İslamlığın daha ilk çağlarında başlamış, ilk Hıristiyan teologları arasında bu farklılıklar tartışma konusu olmuş, sırf bu farklardan ötürü Müslümanlık, Hıristiyanlık karşısında bir «heresi» (sapkınlık) sayılmıştır. Müslümanlık, bir dünyasal-siyasal güç altında yaşayan insanların siyasal otoritelerce tanınmış olan Fıkıh hukukçularının tartışmalarından çıkarılan sivil toplum ilişkileri içindeki bireyler-arası ilişki kurallarına ya da gelenek-görenek karması (örf-âdet) kurallarına göre, çok kez bu ikisinin kaynaşmasından gelen kurallara göre yaşayışının kaynağı ya da yaptırımı anlamına gelmiştir. İslamlığın ilk zamanından kalma «inananlar toplumu» adı olarak «ümmet» terimi yaşamış ise de, bu sadece kavramsal soyut bir «toplam» olarak kalmıştır. Hiçbir yerde «ümmet» adlı bir İslam «ecclesia»sı görülmemiştir. Tarihin hiçbir döneminde siyasal ya da dinsel bir kategori olarak «ümmet» denen bir toplam ya da toplum, yasal ya da dinsel, ya da siyasal-dinsel bir kategori olarak var olmamıştır. İnanç birimi Hıristiyanlıktaki gibi bir «ecclesia» örgütlenişi de olmamıştır. Halklar arasında da dar anlamda yalnız *Kur'an*'a, Sünnet'e, İlahiyat'a dayanan bir inanç anlayışı tek başına etkili olmamıştır. Geçmişte Türk halkın din anlayışı-

na en yakın olan İslamlık anlayışı olarak, Batını ya da yarı-Batını, ortodoks Sünni sayılmayan tarikatların yaygınlığı ilginçtir. Türk halkının İslam anlayışı Mekke, Medine, Şam, Basra ya da Mısır'dan değil, Orta Asya geleneğinden gelişmiştir. Öteki kaynaklardan gelerek, bu geleneği bozma çabasında olan etkiler de tüm başarılı olamamıştır. Bu açıdan, Türklerin İslamlığı yalnız Hıristiyanlık geleneğinden ayrı olmakla kalmaz, İslam dünyasının birçok yerlerindeki diğer çeşitlerden de ayrılır. Osmanlı tarihinin ancak son dönemlerinde Türklerin İslamlık anlayışı ve uyarısını en dar din kitaplarındaki sınırlar içine sıkıştırma çabaları, sonuç vermedikten başka, zararlı etkiler de yaratmıştır.

Hıristiyanlıkta (ister Ortodoks, ister Katolik, ister Protestan Hıristiyanlığı olsun) «ruhani otorite» kavramı geneldir. Hıristiyanlık «kilise» ile durur. İslamlıkta ona karşılık bir örgüt yoktur. (Kilise, yapıt demek değildir. Onun için İslamlıktaki cami ona benzetilemez). Saydığım türlerde kilise, ancak ruhani otoritesinin devlet karşısındaki gücü ölçüsünde farklılık gösterir. Birincide (Ortodoks Hıristiyanlığında) çok kez devletin yanında ve emrindedir. İkincide (Katolik Kilisesi'nde) devletin üstünde, ya öncesinde ya da, laik bir devlet varsa, ayrımındadır. Üçüncüsünde (Protestan Hıristiyanlığında) Kilise devletin üstünde ya da emrinde değil, ancak daima yanındadır ve onun alanından ayrı tutulan bir yaşam alanında kendisi egemendir. İslamlıkta, özellikle Türk İslamlığında, bu tür din-devlet bağımlılıklarının hiçbiri yoktur. Onlara uydurularak yapılmak istenen hiçbir ilişikliğin tarihsel ve fikirsel temeli yoktur.

İslam düşünürlerinde İsa'nın tanrısal yanı bulunmadığı görüşü de üstün gelir. Hıristiyanlık tarihinde bu temel Hıristiyan görüşünden ayrılan heretik akımlar, bu konuda İslamlıkla birleşirler. Bu açıdan Hıristiyanlığı iyi bilen bir Hıristiyan için İslamlık bir heresidir. İslamlığın bu konuda Hıristiyanlıktan ayrılmış olması, belki de Hıristiyan dünyasında bir ara gelişme durumunda bulunan Arianizm akımlarının görüşlerinden etkilenmişti. «Ruhani»lik konusunda iki din arasındaki uçurum daima yaşamıştır. Devlet başkanlığından ayrılmış bir «Halife» kavramı, bütün bu nedenlerden ötürü hiçbir temeli olmayan bir uydurmadır.

Hıristiyan kilisesinin tüm egemen olduğu tarihlerdeki Hıristiyan ülkelerinde insanlık, yalnız Hıristiyan kişi olarak, Hıristiyan devleti için düşünülebiliyordu. «Hıristiyan olmayan devlet», düşünülebilen bir siyasal egemenlik türü olamazdı. İslamlıkta ise (belki ilk halifelerin zamanında, yani gerçek anlamda devletin kurulmadığı dönemden sonra) hiçbir yerde bir «İslami Devlet» yaşamamıştır. Devlet başındaki kişilerin hiçbiri böyle bir ikiliğe yanaşmamıştır.

Tarihsel açıdan da Devlet, İslam dini kaynağından ayrı bir kaynaktan, kimi kez ona aykırı bile sayılan kaynaktan doğup gelişmiştir. Islamlığın yayıldığı yerlerde başka dinlere bağlı kişiler çoğunluğu Müslüman olan kişilerin benimsediği devletin içinde, Müslümanlarla birlikte yaşayabilmişlerdir. İki din arasındaki ayrılıkta belki en önemli özellik, Şeriat denen eylem kurallarının (Hıristiyan Canon — Ortaçağ Latincesinde: «canonicalis» — hukukundan farklı olarak) bir devletin egemen olduğu bir toplumda, devletten ayrı olan, ya da ona karşıt bir din otoritesi olmadan da uygulanabilmesi olmuştur. Bunun nasıl olabildiği, Hıristiyan düşününde sürekli bir merak konusu olarak kalmıştır. Bundan, İslamlığın bir teokrasi olduğu inancının doğuşu da Müslümanlar için anlaşılmaz bir sırdır. Kimi kurallar için «bunlar dinsel kurallardır» (yani şeriat kuralıdır) denmeye başlandığı dönemde bile gerçekte onlar âdet, örf (gelenek) sözcükleri ile tanımlanabilecek eylem kuralları olarak yaşamıştır. Bir kural, gelenek gücünü yitirince din kuralı olarak görülmekten de çıkar. Bunun tersine, aslında ancak âdet, örf kuralı olup da bir dış tehlike karşısında ya da toplumun köylü, esnaf, kasabalı gibi kesimlerinde toplumsal çevreleri dar kalmış ya da değişmiş olduğu hallerde bunların inanç (din) kuralı olma gücünü kazandığı zamanımızda bile görülür (zaman zaman gazetelerde Diyanet İşleri Başkanlığı'na dinle ilişkisi olmayan konular üzerine soru sorulduğu, ya da o başkanlığın kendisinin şu ya da bu caizdir gibilerden hüküm çıkardığı görülür.) Gerçekte, Şeriat'ta (yani Fıkıh jüristlerinin içtihatlarına göre ve ancak bir fetva ve bir kadı ilamı ile meydana gelmiş bir birikimin parçası sayılan hukukta) bulunmayan birçok gelenek (örf) uygulamaları gelenekselleştikçe ve halksallaştıkça halk arasında Şeriat kuralı sanılmıştır. Kimi aydınlar arasında da bunlara «dinsel hukuk» denmiştir. Geleneksel İslamlıktan uzaklaşıldıkça bilgisizleşen ve klasik ulema türünün «içtihat» geleneğinden yoksunlaşan hocalar da bunları halka, sanki *Kuran* sayfalarından fışkırmış tanrısal kurallar olarak tanıtmışlardır. Bu kişiler, kendiliklerinden, «İçtihat kapısı kapandı,» yani, «Artık bundan sonra her yaşam kuralı, değişmez Tanrı emridir,» diyenlerdi. Gerçekte İslamlıkta onlara böyle bir savaş için yetki verecek ne devlet, ne din alanından hiçbir üst yetkili yoktur. Bunlar, kapandığından söz ettikleri içtihat kapısının ne olduğunu da bilmezler. Bu iddiada bulunmakla, klasik İslam döneminde gelişmiş olan Fıkıh hukukunun artık değişen dünya koşullarına uygulanamaz olduğunu kendi ağızlarıyla söylediklerinin farkında değillerdir.

Sözünü etmekte olduğum ikinci görüş, İslamlıkta hilafet adlı bir devlet bulunduğunu sananların görüşüdür. «Hilafet» sözcüğü efsaneleşmiş, tarihsel niteliği bilinmeyen bir «müessese» (bir ku-

rul kuralı) sanıldığı için onun ne olduğu, nereden çıktığı, ne zaman siyasal düzenin içine sokulduğu artık bir imparatorluk olmaktan çıkan bir devlette onun ne yeri olabileceğini bilen kalmadı.

Unutulmuş olan gerçek şudur: İslam tarihinde olduğu gibi eski, geleneksel Osmanlı tarihinde de (on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllara değin) egemenlik yalnız saltanat egemenliği olarak bilinmiştir. Emevi ve Abbasi kral ve imparatorlarının kendilerine «halife» sıfatı takmaları, onların zamanlarında Fıkıh ve teoloji düşünüşünde İslamlığın saptadığı bir devlet «biçimi»nin yokluğu karşısında, kendi siyasal meşruluklarını tanıtma gereksinmelerinden ileri gelen bir eylemdi. Selçukluların gelişi ile, İslam düşünürleri İslamlıkta din gereği olan herhangi biçimde bir devlet düşünülmediği sonucuna kesinlikle varmışlar, devletin ancak siyasal-militer güç ile kurulan bir egemenlik olduğunu kabul etmişlerdi. Geleneksel Osmanlılıkta da Padişah denen hükümlünün dinsel (ruhani) denecek hiçbir niteliği ve yetkisi olmamıştır. Kutsal emanetlerin muhafızlığı, kutsal yerin hizmetinde oluş gibi eylemler siyasal amaçlı eylemlerdi, Osmanlı emperyalizminin benimsediği siyasal nicelik ve nitelik taşıyan inanışların görünüşleriydi. Diğer İslam imparatorlarının İslamlığın doğuşu ile ilgili topraklar üzerinde hak ileri sürme çabalarına karşı olan eylemlerdi. Bugünkü laik Türkiye Cumhuriyeti'nde bu tür sorunların hiçbirine gerek yoktur.

V

Buraya değin süren bu açıklamalardan sonra, şöyle bir soruyu yanıtlamak gerekecektir: Osmanlı egemenliğinde «ruhani» bir yetki bulunduğu varsayımı nereden doğmuştu?

Kimi kez ileri sürüldüğü gibi, bunda bir zamanlar Osmanlıların Mısır'ı zaptetmesi üzerine orada bulunan (hiçbir dinsel ya da siyasal gücü kalmamış olduğu için kendine havadan bir «halife»lik ünü takılan) birinden halifeliği devraldığı efsanesi sonradan uydurulmuştur. Osmanlı hükümdarları da (diğer birçok irili ufaklı hükümdarlar gibi) peygamberin, daha ileri giderek Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olmak gibi «meşruluk» sağlayacak sıfatlar kullanmaktaydılar. Batı'da da, Osmanlı tarihinde de, hükümdarların «meşruluk» haklarını ileri sürmeleri gerçekte kılıç gücüne dayanıyorsa da, henüz demokratik, hukuksal meşruluk görüşlerinin bilinmediği dönemlerde, bu kaba olayın yanında bir de Tanrı'nın adını kullanmak kaçınılmazdı. Devlet görevlileri bunu gelenek yerine, «inanç» adına her yerde kullanmışlardır. Bu-

radaki amaç, Arapçada «egemenlik» anlamına gelen «sultan» sıfatının «ruhani bir güç» olduğunu iddia etmek değil, devletin düzenliğini sağlayacak eylem ve davranmaların temelinde «haksal» bir güç olduğunu göstermekti. (Batı dünyasında bu tür «meşru»-laştırma sistemini en iyi tanıtan Alman sosyologu Max Weber olmuştur). Islam Fıkıh'ında bir devlet teorisi olmadığı için (bu yolda kimi teoricilerin görüşleri Abbasoğulları döneminde genellik kazanmamıştır) bir hükümdarın adaletli ya da zalim oluşu, Müslüman halkın inanç eylemlerine karşı saygılı olması kaydından başka, tuttuğu yüksek güçteki yere hakkı olup olmadığını gösterecek (sözde halkı temsil eden bir heyetin uyguladığı bir merasim dışında) hiçbir koşul yoktu. Kimi düşünürler, kâfir fakat adil (adaletli) bir devlet başkanının, Müslüman olan fakat zalim olandan daha üstün olduğunu bile ileri sürmüşlerdir.

İslam ve Osmanlı geleneğinde (Hıristiyanlıkta da öyledir) çıkar yol olarak «hilafet» terimi ile bir «ruhani yetki» sağlandığı varsayımı Osmanlı devletinin siyasal kurullarının birer birer yıkılması ile orantılı olarak gelişmiştir. On sekizinci yüzyıl sonlarına doğru, bunun ilk diplomatik alanda yansıması, Kırım'ın Rusya'ya katılmasını tanıyan antlaşmada görülür. Bu antlaşma ile «kutsal» Rus Çarlarının Ortodoks din koruyuculuğu yetkisinin karşılığı olarak, «kutsal» Osmanlı Sultanı da Kırım Müslümanları üzerine «ruhani» bir güç sahibi olarak tanınacaktı. Bu antlaşmayı imzalayan Osmanlı diplomatı, bu tür saptamaların bir güç gerçekliği olduğuna inanacak ölçüde bilgisiz bir kişi değildi. Bugün bile diplomaside bu tür boş laflar kullanılır. Rus Çarı güçlü ise Osmanlı işlerine karışabilecek, Osmanlı Padişahı güçlüyse Kırım' daki Müslümanların dinsel koruyucusu olduğunu ileri sürebilecekti.

Osmanlı padişahlarının Hıristiyanlıktan kapma dinsel sıfat kullanışları ilk böyle başladı. Belki bunun, yalnız Rusya ile ilgili bir iş olarak kalacağı sanılıyordu. Osmanlı «Hilafet»i efsanesinin ilk tohumu böyle atılmış, o tohumu diğer Hıristiyan devletleri ile olan ilişkileri yeşertmesi daha sonra başlamıştır. Bu gelişimin on dokuzuncu yüzyıl Avrupa devletleri ile sürmesinin, hatta adı ve gücü yeni duyulan Amerika Birleşik Devletleri'ne bile kullanıldığının ayrıntılarına burada girmeyeceğim. Osmanlı Devleti'nin gerçek yıkılışının başlangıcı olan III. Selim dönemini kapatan büyük anarşi olaylarından sonra gelen Padişah Mustafa ve bir süre için ardılı olan II. Mahmut zamanında Osmanlı padişahlığını İslam hilafeti temeline oturtma fikrinin doğuşu işte bu uluslararası gelişmelerin etkisi altında olmuştur.

Tanzimat rejimi böyle bir hilafet mitolojisine eğilimli olmamış olmakla beraber, hilafet sıfatının bir dış siyaset sorununda

duğu gibi Müslümanlıkta da, din ruhaniliği görünüşünü, bir silah olarak, Hıristiyanlığa karşı İslam dinini savunma gerekçesine dayanan bir İslam Apolojetliğini (İslamcılık akımı ideolojisini) geliştirmiştir. Halifeliğin ruhani nitelikleri olduğunu göstermek şeriatçıların da işine geliyordu. Zamanla Hıristiyan ruhaniliği karşıtı olarak (önceler Katolikliğe, daha sonraları Protestan misyonerliğine karşı) bir hilafetçi şeriatçılığı ideolojisi geliştirilmiş oldu. Koloniyalizm etkisi altına girmiş olan Müslüman halk arasında Hıristiyan taklidi bir ruhani İslamlık ideolojisi, Abdülhamit döneminde, özellikle Hindistan, Mısır, Suriye, Lübnan gibi bölgelerde gücünün zirvesine ulaştı. Bunların başarıları uzun sürmedikten başka, az sonraki siyasal gelişmeler bunları tümüyle yıkmıştır. Müslüman ülkeler ve hakları Hıristiyan devletlerin ekonomik ve siyasal etkileri, genel olarak koloniyalizm altına girdikçe Osmanlı Devleti'nin yaşamasında çıkarı olan devletlerin kimileri bu Osmanlı hilafetinden yararlanmaya bile çalışmışlardır. İmparatorluğun bölgelerinde ve Kutsal Ülke'de Ortodoks, Katolik, Protestan din özerkliği ve dış koruma sağlanması karşılığı olarak, Osmanlı hilafetinin etkinliğini diplomasilerinde kullananlar bile olmuştur. Hollandalı oryantalist Snouck - Hurgronje Birinci Dünya Savaşı'na yakın tarihlerde, kimi Avrupa devletlerinin bu tutumlarını İslam tarihinde cahil olmalarına vererek uzun uzadıya eleştirir. Gerçekte bu eylemleri bilgisizlikten ileri gelen bir şey değildi, kendi aralarında yarış edişlerindendi. Abdülhamit ve onun ardılları olan politikacılar bu yarışma furyasına bakarak, Osmanlı Devleti'nin bütün dünyaya bir İslam Hilafet Devleti olarak tanıtıldığını sanıyorlardı. Kırım dolayısıyla Ortodoks Rusya; Suriye, Lübnan dolayısıyla Fransa; Tunus mandaterliği ve Cezayir egemenliği dolayısıyla gene Fransa; Hindistan dolayısıyla İngiltere; ve Osmanlı sınırlarına rastlayan kendi ülkesi olmadığı halde bunlara bakarak Cava Müslümanları hayrına Hollanda; İngiltere ve Fransa rakibi olarak Almanya; ve nihayet Filipinler vesilesiyle ABD, diplomasileri gerektirdiğinde halifeliğin üniversel ruhanilik niteliğinden faydalanmaya çalışmaktan geri kalmamışlardı. Bu sahte politik uygulamalarla, kimi sorunların çözümünde kullanılması bakımından, hilafete diplomatik bir statü bile kazandırmışlardı. Bu sahte başarılar yüzünden dalkavukları Abdülhamit'i «dünya yüzünde tanrının gölgesi» olduğuna inandırıyorlardı. Bunun gerilerini anımsarsak anlarız ki Mütareke döneminde İstanbul'un içine değin giren devletler tümüyle hilafete karşıt değillerdi .aralarında Osmanlı hilafetini tutan «loby»ler vardı). Onların asıl düşman oldukları Osmanlı halifeciliğinden ayrı bir şey olan Türk ulusçuluğu idi. Ülkesiz ve ulussuz bir halife olan Vahdettin'in tek umudu, dünya Müslümanlığının halifesi olarak Batı devletlerince kabul edilme

olanağıydı. Mustafa Kemal'in tutumunun bu umudu yok etmeye kesinlikle yönelik olduğunu anlayan desteğinin onu korumak için ülke dışına atmaktan öteye bir girişimde bulunmadığı görülünce, Halifeliğin çoktan ölmüş bir varlık olduğu da ortaya çıkmış, ama Mustafa Kemal'in yanında sanılan kimi kişiler bunu hâlâ anlayamamışlardı.

1918 yılına gelindiği zaman Batı devletlerinin İslam dünyasındaki yararlığı yüzünden hilafeti destekleyeceği sanılıyordu. Cumhuriyet ilanından sonra bile bu görüşte direnenler vardı. Atatürk'ün karşısına çıkan direnmenin saltanattan çok hilafette kendini gösterişi bu yüzdendir. Büyük devletlerin zaten bıkmış olduğu Osmanlı saltanatının kaldırılmasından sonra, onların hilafet sorununda direnecekleri sanısını veren inanç, bu din-devlet, hilafet-saltanat yapışıklığı gibi yapışıklıklara kendi uygarlıklarında alışmış olan Batı devletlerinin, bu ikiliği gök ile yerin varlığı gibi doğal bir birleşim sayacakları inancıydı. Devlet sorunu ile din sorunu ikizliği inancı, Atatürk'ün anlattığı gibi sonuna değin sürüp gitmiştir. Atatürk, böyle ölü bir iş için, Batı dünyasının gücünü harcayacak durumda olmadığını çok iyi anlamıştı.

Bunalım zamanlarında onun belki en üstün yanı, zamanlama bilgisindeki üstünlüğüdür. Uzunca bir süre, hilafet konusu dolayısıyla edilen sözleri sabır ve dikkatle inceliyordu:

> Hilafet İslamlığa özgü devlet türüdür.
>
> Öyle bir devlet türü ki onda hayatın her alanında şeriatın kuralları uygulanabilir.
>
> Dünyasal bir devlet güçlüğü olmayan hilafet bir hiçtir.
>
> İslamlık hilafet devleti ile ayakta durabilir.

Bu sözleri edenleri dinledikçe kesinlikle anlıyordu ki hilafet sorununun din sorunu ile hiçbir ilişkisi yoktur; o basbayağı bir politika sorunudur. Mısır'da sesini yükselten eski bir sarıklı-politikacı da bu tür sözlerin en sunturlusunu ediyordu:

> Hilafeti kaldırmak İslamlığı kaldırmaktır.
>
> Buna cesaret edecek Türk devleti bir kâfir devleti olur.

Bunların çıkardığı büyük gürültünün Atatürk'e çok yardımı olmuştur. Onun, bu gülünecek durumun ne denli bilincinde olduğunu çok iyi belirtir. Saltanatın kaldırılması ile siyasal egemenliğin ulustan kaynaklandığı tezi açığa çıkarıldıktan sonra, hilafetin ne yeri, ne de bir anlamı kalmadığı kendiliğinden meydana

çıkmış bulunuyordu. Bir cumhuriyet rejimi içinde onun hiçbir yeri olamazdı.

Sözünü etmeden duramayacağım garip olay, onca yıllık bir saltanatın bile yıkıldığı bir zamanda hilafet efsanesine hâlâ inanan kişilerin bulunmasıdır. Daha da şaşılacak şey, bunların bilgisiz, ya da başı sarıklı kişiler değil, zamanın açık kafalı sayılan kültürlü kişileri olmasıdır. Bunların içinde generaller, hatta Mustafa Kemal'e yakın sanılan kişiler bile vardı. Bu, bize, büyük devlet koltuğu bulma sevdası ile, 1876 Kanun-u Esasi'sindeki çelişkilerden kafaların temizlenmemiş olduğunu gösterir. Cumhuriyet rejimine girilen günlerde bile bu eğilim hâlâ yaşıyordu.

VI

İlk tokuşma Ankara'da toplanan Meclis'in çalışmalarını düzenlemeyecek bir yasa olarak «Teşkilat-ı Esasiye Kanunu» olarak adlandırılan yasa ile 1876 Kanun-u Esasi'si arasında o zamandan zaten belirmişti. Çoğunluğun inancına göre, «meşru» olan anayasa ikincisiydi. Birincisi, saltanat ve hilafet kurtarılıncaya kadar yürürlükte kalacak bir tüzük gibi görülüyordu.

Bu görüş, alttan alta yaşadıysa da savaş süresi boyunca karşılaşılan iç ve dış olaylar onun direncini yıpratmış, en sonunda saltanat makamındaki padişahın kaçmasının yarattığı şokun etkisi altında saltanat «Kanun-u Esasi»si kendiliğinden yıkıldıktan başka saltanatın kaldırılması da fazla bir direnmeye yol açmadan sağlanmıştı (1 Kasım 1922). Meclis'teki şeriatçıların «halife»likten yeni tür bir saltanat rejimi yaratma düşünceleri de kesinleşemeden (29 Ekim 1923'te) Cumhuriyet rejimine geçildiği ilan edilmiş oldu.

Saltanat'ın kaldırılmasından on altı buçuk ay sonra (3 Mart 1924'te) hilafetin de ilga edildiğini görenler, Atatürk'ün ondan önce şeriatçılarla yarış ediyor gibi, saltanatın kaldırılmasından 18 gün sonra Halife seçilmesini sağlaması olayına şaşarlar; bunda bir çelişiklik bile görebilirler. Gerçekte ise, bunu yapmakla kaçan saltanatın halifeliğini saltanattan sıyırmış oluyor ve 1876 Kanun-u Esasi'sinin birbirine kaynaştırdığı bu iki makamı birbirinden ayırıyor, yabancı bir devlet kanadı altında bir «hilafet» yaratılması olasılığını da önlemiş oluyordu! (3 Mart'ta halifeliğin kaldırılması ile 20 Nisan 1924'te Teşkilâtı- Esasiye tüzüğü genişletilerek 1876 kanununun yerini alan tam ve kesin bir Anayasa olmuştur.)

Bir yüz yıldan beri ağır ağır gelişmekte olan «din devleti» ideolojisi işte o zaman son gücünü kullanarak ortaya çıkmak zorunda kaldı. Saltanattan çok, hilafeye dayanıldığı da o zaman ortaya

çıktı. Gizli sorun şuydu: Saltanat gittiği halde hilafet yerinde durduğuna göre, Halife'yi devlet başkanı yapma olanağı bulunamaz mıydı? 1876 «Saltanat-Hilafet Kanun-u Esasisi»ndeki hilafet inancının kafalarda ne derinlikte yaşamakta olduğu şimdi meydana çıkacaktı. Saltanattan ayrılmış bir hilafeti, yabancı bir devlet çevresinde de düşünenler vardı. (Hindistan'daki hilafet akımı yazısına bakınız). Mustafa Kemal'in Ulusal Bağımsızlık Savaşı arkadaşı olarak bilinen (fakat Sivas Kongresi'nde bağımsızlık savaşı yerine Amerikan mandasını savunduğu bugün unutulmuş olan) kişilerin bile böyle bir umut besledikleri görülüyordu. Hilafetin kalışı ile ondan, fırsat çıkınca yeniden cismani-ruhani bileşimi olan bir devlet türüne geçme yolunun bulunabileceği umuluyordu.

İşte «laiklik» sözcüğü ile karşıladığımız tutuma geçiş, bu umudun kapısı önünde süren savaşın sonucu olmuştur. Devlet-Kilise ikiliği olmayan İslam geleneğinde, laiklik, iki otoritenin alanlarını ayırma sorunu olmak yerine, yeni baştan bir Çağdaş Devlet kurma sorunu olmuştur. Geleneksel tutumu çağ koşullarına uygun bir bütün olarak görülmemekte olan Türk toplumunun varlığı için, bu denli önemi olan bu sorun aydınların ve devlet adamlarının birçoğunun kafasında görülmedik bir anarşi yaratmıştı. Batı kopyacılığı ile iç çelişiklik durumunun en tehlikeli sınırına şimdi gelinmişti.

Çoğunun yürürlükte saydığı Kanun-u Esasi'de olduğu gibi, Anayasa'da da devlet hâlâ «İslam Devleti» olarak gösteriliyordu. Öyle bir devletin başkanı o dönemdeki alışkanlıkta ancak bir İslam halifesi olabilirdi. Bugünkü İran'da görülen «Âyetullahlık» gibi bir ruhani otorite yapılabilirdi. Hüseyin Cahit gibi iler düşünüşlü bilinen bir kişi, Lütfi Fikri gibi Baro Başkanlığı yapmış bir hukukçu bile modern cumhuriyet rejiminin içinde bir «ruhani otorite» bulunmasını akıllarına uydurabilmişlerdi!

Bu tür yanılmalar bir yandan İslam dininin tarihini iyi bilmemekten, öte yandan Batı üzerine edindiklerini sandıkları kapyacı bilgilerden, bir de eski İttihatçı ve İtilafçı politikacılığın hâlâ kafalarda yaşamakta olmasından kaynaklanır. Birbirine düşman iki eski partinin en ünlü iki savunucusunun bu konuda aynı kafada olmaları, tarihsel gelişmelerin yönünün ne denli güçlükle kavranabileceğini gösterir.

Hilafet tezinin siyasal alandaki savunucularının diğer bir kolu da, Abdülhamit döneminde İslam dünyasında doruğuna varmış olan «İslami Devlet» ideolojisinin (Mısır ile Hindistan'da yaygınlaştırılmış olan «Islamic State» ideolojisi gibi) temsilcileri olan şeriatçı-politikacılardı. Bunların yaygınlaştırdıkları ideolojinin öze-

ti şu tezde toplanır: Hilafet yalnız İslamlığa özgü olan, *sui generis,* başka dinde, başka yerde eşi olmayan, benzersiz bir devlet türüdür. Ona Saltanat densin ya da denmesin, İslamlıkta asıl önemli olan en üst otorite Peygamber'in ardılı olan Halife'dir. Bunu benimsemeyen, böyle bir başkanı bulunmayan bir devlet İslam Devleti olamaz. Bu düşüncede kişilerin yaşadığı günler geçirmiş olan ülkemizde böyle düşünenlerin akıllı sayılan insanlar olduğuna bugünün kuşakları güçlükle inanabilirler.

Demek oluyor ki, 1876 «Kanun-u Esasi»sinin içine vaktiyle sokulmuş olan çelişkinin bir eşinin, şimdi Büyük Millet Meclisi'nin «Teşkilat-ı Esasiye» (Temel İlkeler) kanununun içine girmiş bulunması, bu tezin Anayasal geçerliği olduğu sanısını yaratmıştı. Çünkü, Cumhuriyet'in ilanından sonra bile bu çelişki kanunda hâlâ duruyordu!

Bu yüzden «İslam Devleti» sözcülerinin elinde hâlâ iki adet yasal dayanak vardır. Üstelik, Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nda Meclis'in görevleri (kanun yapma, kanun değiştirme, kanun yorumlama, kanun kaldırma gibi görevleri) açık, ayrıntılı ve kapsamlı olarak saptandığı halde, bunlardan ayrı olarak bir de «Şer'i Hükümlerin Tenfizi» (Şeriat Kurallarının Uygulanması) görevi sözü vardı. Atatürk kendi öyküsünde bunun varlığını anlatırken, o zaman ne denli bir semantik çatışıklığı, ne denli bir anlam karmaşası ve yoksulluğu içinde bulunulduğunu göstermek için:

> «Ahkâm-ı Şer'iyye demek hukuk yargıları demekten başka bir şey değildir. Kanuna ayrıca bir de ahkâm-ı şer'iyyenin tenfizi diye bir kayıt koymanın»

anlamsızlığını anlatmaya çalışmıştı. Ne var ki karşısındakilerin kafası böyle bir düşünü anlayamazdı, ya da anlamak istemezdi. Onlar, gerçekte hukuk kurallarını uygulama işini değil, Büyük Millet Meclisi'nin ayrıca «din kurallarını» uygulama görevi olduğunu anlatmak ve bu görevi kanunda tutmak istiyorlardı. Onların kafasında «hukuk kuralı» ile «şeriat kuralı» ayrı şeylerdi ve ikincisi de birincisi kadar devletin hukuksal görevi idi. Bugünün kuşaklarının çoğu bilmez, eski Osmanlı geleneğinde bile «Kanun» kavramı «Şer'» (Türkçe: Şeriat) kavramlarının ayrı tutulduğunu, birbirine karıştırılmadığını bu dincilik gösterilerindeki adamlar ya bilmiyorlar, ya unutmuşlar, ya da anımsamak ve anımsatmak istemiyorlardı.

«Anayasa» eski Osmanlı geleneğindeki «Kanun» geleneğini simgeler. «Şeriat» ise yüzyıldan beri aşama aşama bir «kişiler hukuku» olma niteliğini bile yitirmekte olan, yalnız Müslüman halkın gelenekselleşmiş eylemlerinin, kuşaktan kuşağa bilinen ey-

lemlerinin bir parçasını kapsayan kurallar olmuştu.

Onun içinde Medeni Hukuk anlamına karşılık olan yanlar «Mecelle» adıyla tanınan bir «code»da, o da yalnız bir kısmıyla toplanmış, fakat Şeriat diye bellenen kurallar toplamının geri kalanları hiçbir zaman formel hukuk niteliğini eskiden bile almamıştı. Ta Abbasi İmparatorluğu zamanında bile «halife» denmekte olan imparatorlar, Fakih'lerin şeriat kurallarını code'laştırmalarına karşı çıkmışlar, Şeriat mahkemelerine paralel olarak ceza ve kamu işleri için ayrı mahkemeler kurdurmuşlardı.

Osmanlı geleneği de bunu izlemişti 1876 «Kanun-u Esasi»si, bu geleneksel yoldan ayrılarak ona aykırı olan bir yolda başlattığı görüşün etkisi altında, din kuralları diye bir code'un infazının (uygulanmasının) şimdi Büyük Millet Meclisi'nin görevleri arasına sokulmaya kalkışılmasına ortam hazırlamış bulunuyordu. Tanzimat dönemi gibi laikleşmeye doğru açılmış bir aşamanın arkasından, onun eleştirisi yapılıyormuş gibi, onun tersi olan bir teokrasi yoluna dönmenin zamanı gelmiş sanılıyordu. Atatürk gibi bir önderin bulunmadığı bir zamana rastlanmış olsaydı, eski Osmanlı Devleti tarihinde bile görülmemiş durumlara düşülebilirdi.

Gerçi, bu hızlı dönüşe yol açan dış ve iç koşulların etkisine benzer bir durumda, Ulusal Bağımsızlık Savaşı'nın önceki yıllarında, esmiş olan bir havanın, bu din ve şeriat devleti havasını güçlendirmekte bir payı olmuştu. (Bugün İran'da görüldüğü gibi.) Halk yığınlarının tehlikeler karşısında kendilerini siyasal güçlerden yoksunlaşmış görmeleri sonucunda, saldırgan güçlü devletler dünyasında bir ulus varlığı gösterilemeyince, «din» denen bir güce sarılmaları çok görülen olaylardandır. Realistliğini belirttiğim Mustafa Kemal, böyle bir durum meydana geldiğini görünce bu gözlemin yarattığı eğilimi doğal bulmuştu. Savaş döneminin en ağır günlerinde bir «gaza» havası esiyordu. Mustafa Kemal'in camilerde minberlere çıkıp halka umutlar verecek konuşmalar yaptığı zamanlar olmuştu.

Ne var ki hem böyle bir tutum sürüp gidemezdi, hem de onun gelecek için tehlikeli yanları vardı. Gene aynı yıllar içinde halkın Ulusal Bağımsızlık Savaşı'na karşıt olan yerlerden gelen propagandaların etkisi altında kalması sonucu, kimi kasabalarda halife yanlısı ayaklanmalar ya da «Beklenen Mehdi» ayaklanmaları gibi olaylar görülüyordu. Bu halife ya da Mehdi propagandacıları halka: «Devlet (Saltanat) elden gitti, şimdi din de elden gidiyor,» diyorlardı. (Bu tür propagandalar, 1950 sonrası yıllarda bile acayip adlar taşıyan kişilerin ağzından yapılmamış mıdır?) O zaman da kimi çıkarcı politikacılar halkın vekili oldukları, devleti dinden ayıran kişilere karşı halkı korudukları iddiası ile o tür çı-

kışlar yapmaya başlamışlardı.

Daha sonra açığa çıkan bir manzaraya benzeyen bir politik cepheleşme gelişiyordu. Meclis'te:

> Sağda: Şeriatçılar, Muhafaza-i Mukaddesatçılar;
> Solda: Yeşil Orducular, Enver Paşacılar, Çerkez Ethem'ciler;
> Ortada: Meclis-i Mebusan'cı politikacılar

yer alıyorlardı. Her biri, kendi açısından, Meclis Başkanı ya da muvakkat Başkomutan olarak gerçekte Devlet Başkanı durumunda olan Mustafa Kemal'in, ya da ruhani bir sıfatı olmayan başka birinin Cumhuriyet Devleti'nin başkanı olmasını önlemeye çalışıyordu. Ortada bir «Halife» olduktan sonra başka bir devlet başkanına aslında ne gerek var? diye düşünenler de vardı. Demek ki Cumhuriyet'in ilanından sonra bile, «Şeriat Devleti» yanlısı olanlar güçlü kesim olarak hâlâ ayaktaydılar. Bunlar «devletin halkın iradesinden kaynaklanan bir devlet olması» yanlısı olduklarından: gerçek halkçı, gerçek demokrasi yanlısı olarak İslam Devleti, Şeriat Devleti, Hilafet Cumhuriyeti gibi kavramlar geliştiriyorlardı.

Halife seçilmesinden ve Cumhuriyet'in ilanından sonra «din devleti» ideolojisini paylaşan iki çevre iyice belirmişti: Biri, kendilerini Şeriatın temsilcisi, bekçisi, sözcüsü, hatta sahibi sayan hocalar (bir tür «Sünni Ayetullah»lar; diğeri, Şeriat, İslamlık, din gibi konuların cahili haline gelmiş olan, İslamlıkta sarıklılara umdukları yetkinin hiç tanınmamış olduğunu bilmeyen Frenk kafalı aydın ve politikacılar. Birincilerin ideali, «Halife» başkanlığı altında yalnız İslamlığa özgü bir devlet türü olduğuna inandıkları «Şeriat Rejimi Devleti»nin kurulmasıydı. İkincilerin dayanağı halifeliğin dünya ölçüsünde «ruhani» bir güç olduğu inancıydı. (Aynı inancı, İngiltere'nin Hindistan İmparatorluğu üzerine bir halife umudu sağlayarak yürütme amacını güden kimi Hıristiyan, İsmaili ve Şii Hint Müslümanlarının desteklemekte olduğuna inanılıyordu). O zamanki İstanbul basınının resimli dergilerinde sakal bırakmış resimleri ile görülen Halife'ye bir devlet-din ikilemi etkisi veren görünüşü bugünün kuşakları bilmemektedir. Bir Cumhuriyet Devleti'nin başkenti dışında bir «Müslüman Papalığı» gelişiyormuş gibi bir görünüş vardı. Okuyucu bunun nereden kaynaklandığını bilmiyordu.

Hilafetin üniversalliği tezine dayanılarak Türkiye'nin geniş bir sömürge Müslümanlığının «ruhani» merkezi olabileceği görüşü ölmemiş demekti. Cismani (politik) bir örgütlülük yerine (Hıristiyanlıktaki Papalık gibi) «ruhani» (dinsel) bir otorite ile, güçlü

bir imparatorluğun ve onun müttefiklerinin uyduluğu elde edilmiş olabilirdi. İngiltere'deki iHndistan hükümranlığını elde tutma «lobisi» de, Osmanlı ya da Türk devleti yerine Osmanlı elindeki bir Müslüman halifeliğini daha yararlı görüyordu. Bu sayede, Sovyetler Birliği yönetimi altında bulunan Müslüman halk üzerine de bir dinsel etki elde edilmiş olacaktı.

Ne var ki Britanya'nın o zamanki önderleri arasındaki ayrı görüşlerin devamı yüzünden, bu işlerden hiçbir şey anlamayan Padişah Vahdettin'in, İngiliz koruyuculuğu altında Dünya Halifesi olacağı umudu ile kaçması (ya da İngilizlerin onu kaçırması) bütün planları bozdu. Mustafa Kemal'in hızla ve korkusuzca yeni bir atılıma geçebileceğini ummuyorlardı. Yabancı bir devletin kendi siyasi amaçları için halifeliği kullanma çabası gözükündedir ki, hilafetin kaldırılması (ilgası) kararına gitme zamanının geldiği açığa çıktı.

Atatürk çağdaşçılığının sözünü ettiğim ikini yönü işte buradadır: Halifeliğin kaldırılması aşamasına gelinince, Çağdaş Devlet sorunu din-hilafet-şeriat devleti tezi ile karşı karşıya ister istemez gelecekti. Geçmişe karışmış bir saltanat yerine, çağdaş bir devlet kuruluşunun belli mantık sonuçları olduğu gibi, bir ruhani otorite olarak hilafet ile savaşmanın da belirli sonuçları olacaktı. Atatürk:

> «Ben saltanatın kaldırılmasından sonra, başka bir unvanla aynı nitelikte bir makamdan başka bir şey olamayan hilafetin de kaldırlmş olduğunu doğal buluyordum,»

der. Bu laikliğin asıl hedefi İslam ya da soyut anlamda herhangi bir din değil, işte bu somut anlamdaki din devleti ideolojisinin simgelediği görüştür. Savaşımlarının öyküsünde Atatürk'ün kendisi anlatır: Saltanatın kaldırılmasına doğru gidilmekte olduğunun sezildiği sıralarda tanınmış bir eski İttihatçı:

> «(...) Meclis Padişah'a karşı düşmanlığını ilan ederse, Anadolu kimin arkasından gider?» demişti.

«Bu düşünüldü mü?» demek istiyordu. Hilafet sorunu çıkınca benzeri bir durum olacaktı:

> «Hilafetsiz Cumhuriyet'te halk kimin arkasından gidecek, göreceksiniz.»

«Mukaddesatı Muhafaza Cemiyeti»nin arkasından mı? «Anevlâd-ı Şemsettin Sıvasi adlı şeyhin» arkasından mı? «Meclis üye-

si Hoca Şükrü'nün» arkasından mı? Halkı temsil edenler gerçekten bunlar mıydı? İstanbul'da kurulan partilerin hiçbiri halkı temsil etmiyordu. Halkın, eli silah tutma çağında olanları ordu yolu ile Atatürk'ün örgütü içindeydi. Yaşlılar ve çocuklar, yoksullar ve kimsesizler sağ kalabilmenin ekonomik savaşı içindeydiler. Böyle bir manzarada piyano çalan, resim yapan alafranga Halife'nin varlığı hiçbir anlam taşımıyordu.

Böyle gerçekler geçirildiğini unutmuş gözükmeye karşı, her zaman uyanık olmak gerekir. Halkı temsil ettikleri sanılan kişiler yeni bir döneme girilmekte olduğunun farkında değillerdi. Din ve şeriat uzmanı olma iddiasıyla birkaç alafranga sarıklının ortaya attığı görüş, halkı temsil ettiği sanılan kişilerin kafasını altüst edebilmişti. Böyleleri halkı temsil etme haklarını yitirmeye mahkûmdurlar.

Buraya değin süren tartışmadan şu sonuçları çıkarabiliriz.

(1) Bir bütün olarak Atatürk doğrultusu, bir ulus topluluğunu geliştirme savaşı aşamalarının eylemli-yazılı tarihidir. Bir parti doktrini, bir şeflik ideolojisi değildir. Tarihin kendisidir. Bu tarihin öğrettiklerinin oklara bölünerek aralarındaki bütünlüğün görülmesinin engellenmeyeceği bir bütünlüğü vardır.

(2) Laiklik soyut bir din öğesine karşı bir felsefe ya da bir siyasa tutumu olarak doğmuş değildir. Eskimiş bir imparatorluğun yıkılışı üzerine, biri varlığını bütünü ile yitiren, diğeri tarihsel gerçekliği bulunmayan siyasal bağımlılıkları silme zorunlulukları içinde doğmuştur. Hilafet ya da Şeriat ideolojisi, İslamlığın doğuşundan bugüne değin sürmüş olan zorunlu ilkeler değil, on dokuzuncu yüzyıl zorunluluklarına karşı savunma aracı sanılarak saptırılmış uydurmalardır. Müslüman halkın hiçbir kalkınma işine yaramadıktan başka, dünyayı tanıma olanaklarının önüne çıkmış engellerdir.

(3) Türkiye'deki «çağdaşlaşma» (laiklik), Batı dünyasında olandan farklı olarak, yalnız dünya ve din güçleri arasında, şu ya da bu biçimde ayırmalar yapılması sorunu değildir. Ondan çok daha kapsamlı, yalnız din ve devlet güçlerinin eylemlerini kaplamakla kalmayan, bütün toplumu gelenek değerlerinin tutuculuklarından kurtarıp, çağ değerlerinin gereklerine göre dinamikleştiren bir akım ve gidiş sorunudur. En önemli aracı ekonomik kalkınma, yetişen kuşakları eğitme, bu iki işi örgütleme gücü olacak bir devlet politikası geliştirme olacaktır.

(4) Kemalist rejimin anayasal temelinin gelişimi ile son aldığı biçim, ne bir yanda komünist model, ne de öte yanda tekişici liberal model olarak biçimlenmemiştir. O, Türkiye'nin ulusal ba-

ğımsız bir devlet olma savaşı geleneğini yaşatmanın doğal sonucu olan, kendi türünü kendi çabaları ile bulan bir rejimdir. Bundan ötürüdür ki bu yoldan ayrılmalar Atatürkçülük yörüngesinden ayrılma olarak tanınacaktır. Atatürkçü geleneği sondan geriye doğru değil, başından sonuna dönük bir incelemenin bize öğreteceği yargı budur.

(İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi'nin 25 Ekim 1981 tarihindeki Atatürk Semineri'nde okunmak üzere yazılmıştır.)

DEVRİMLER VE DEVRİMCİLER

Tarih dediğimiz şey, bu iki sözcüğün içeriği olan süreçlerle adı onlara karışan kişiler ve topluluklarla doludur. Geçmişte, örneğin, ortaçağ Hıristiyanlık tarihinde, sonra yine kendi ortaçağında İslamlık tarihinde devrimi de, devrimciyi de tanımayan, yakaladı mı kütükler üstünde cayır cayır yakan dönemler yaşanmıştır. Ünlü Hollandalı tarihçi Huizinga'nın anlattığı gibi, öyle dönemlerde pek fazla başka eğlencesi olmayan fakir halk kitleleri yemek sepetlerini alarak bu tür kütük-üstü insan yakılmalarını seyre giderlermiş.

Sonra, eski Hint uygarlığında ya da eski Grek uygarlığının düşününde olduğu gibi, dünyayı ve onun tarihini hiç değişmez şeyler saymamakla beraber, o değişmeyi çıkrıkların dönmesi gibi tekrarlanıp dönen dönemler sayan zamanlar da olmuş. (Yanılmıyorsam, Batı dillerindeki ünlü «revolution» sözcüğü de böyle bir düşün zamanından kalma ilk kez ayın dünya etrafındaki dolanması için kullanılmıştı bu ünlü sözcük.) Ne tesadüf, değil mi? Bizdeki «dönem» sözcüğü de böyle bir anlam taşır.

***

Bu iki görüşten sonra bir üçüncü var. Dünyayı (ister tabiat dünyasını, ister tarih dünyasını) düz bir çizgi boyunca giden, ağır ağır değişen, ama nereye doğru gittiği tartışmalı kalan bir evrim olarak gören görüş.

Demek ki üç çeşit tarihi gidiş görüşü karşısındayız. Az sonra sözünü edeceğim dördüncü çeşit karşısında, bunların her biri ile diğeri arasında benzerlikler varsa da dördüncüye baka birbirinden farklı toplumsal tutum görüşü yansıtıyorlar. Birinci, iki gerekli varsayıma dayanır: İnsanlığın her şeyini, onun ve üstünde yaşadığı doğanın dışında, bilinemez bir «güç» yapıyor (ona Tanrı

diyorlar). O güç, tabiatla insanı kendi yaptığı gibi dursun ister. Toplumların ve kişilerin aldığı emir buna uymak. Ne hikmetse insanların çoğuna en çekici gelen görüş budur. Onun için, bu görüş bugün bile yaşar. Bir ortaçağ ürünü olduğu halde. Halbuki tarih denen bilim dalı bu çağları, dönemlerin en kötüsü olarak tanımlar. Tarihin hallaç pamuğu gibi atıldığı yerlerde bile hâlâ yaşarlığı var. Doğu'da da, Batı'da da. Dünkünden gördüğün gibi yap her işini: Ne kolay, ne rahat bir yaşam gibi gelir sayısız kişiye.

***

İkinci ve üçüncü görüşleri benimsemek bu denli kolay ve rahat değil. Daha yüksek düzeyli düşün ister. Zamanımızda bu üç görüşe, bir dördüncü görüş daha katılmıştır. Tarih her dönemde, her ülkede tek çizgide düz gitmez, sıçramalar, zorlanmalar, atlamalar yaptığı zamanlar olur. Yanılmıyorsam, bugün *devrim* dediğimiz zaman anladığımız budur. 17. yüzyılda İngiltere'de; 18. yüzyılda Amerika'da ve Fransa'da; arada da Orta Avrupa'da Alman, Italyan, Macar vb. gibilerden sonra Rusya'da en büyüğü. En son da Çin'de ve az sonra çeşit modellerde birçok yerde devrimler gördük. Hepsinde, tarihsel değişim görüşü ilk önce saydığım üç görüşten ayrılır.

En kolayca görünen yanları, siyasal niteliklerindedir. O siyasal niteliklerinin arkasındaki farkları, neler olduğunu ya da olmadığını kolay kolay göremeyiz; çünkü her birinin içinde iç cep, dış cep gibi bir alay devrimcilikler var. Çeşitli adlarla bilinir: Burjuva devrimi, proleter devrimi, köylü devrimi, bürokrat devrimi, asker devrimi, gençlik ya da kadınlık devrimi gibi.

Bizim gibi, işleri dışardan görenler için bir yan var ki görülmesi hayli kolay: O da devrimcinin kimliği ve de alınyazısı. Çünkü bu devrimci çoğu kez ne burjuvadır, ne emekçi; ne köylü, ne de bürokrat; ne yalnız asker, ne yalnız genç; ne de yalnız kadın olmayabilir. Asker gibi devrimcilik edip de sivil önder olan, sivil olup da asker gibi devrim başına geçen çok. Derin, uzun bir konu bu.

***

Son günlerimde gözüme bunların sonu, alınyazısı çarpmaya başladı. Hemen hepsi, iktidar yerinde kaldıkları sürece nerdeyse tanrılaşırlar; öyleyken iktidar yerindeyken doğal ölümle ölen az. Tanrılaştırılışdaki yaygınlık süreleri arasında da çok farklar oluyor. Bu iki ölçü açısından ölümleri ansızın, unutulmaları yıldırım hızı ile olan da hayli. Bu sonuncuların en unutulmaz örneği Hit-

ler. Adam, milyonlarca insanın ölüm alınyazısı ile oynadı, tavla oynar gibi. Bu oyunu daha öteye oynama gücü kalmayınca yıldırım hızıyla öldü, hem de kendi eliyle ve onu bir Wagner operası biçimine sokarak Valhala'ya uçtu. Şimdi onu, kendi ulusu yalnız unutmakla kalmıyor, unutabilmek için başvurmadık çare bırakmıyor.

Ona az çok benzeyeni İspanya'da yetişti ve sonuca erişmede çok talihli çıktı. Ama, onu da şimdi unutma savaşında kendi halkı. İtalya'dakinin sonu, kendine çok yaraşan bir palyaço sonuna benzer. Bir ayağında başaşağı sarkılmış, dil kürek gibi dışarı fırlamış bir ceset olarak bulundu.

Bir de büyük bir devrimin içinde çok işler yaptıktan sonra ölünce en yakınlarının, onun yaptığı işlerin inanılmaz cinayetler olduğunu, dilleri çözülerek, bağıra çağıra söylediği tip var: Stalin. Söylenenler o denli koca kapsamlı ki insan ya bu söyleyenlerin aritmetik bilmediğini ya da onun kadar suçlu olan korkaklar olduğunu düşüneceği geliyor. İkisine de inanmak hayli güç.

***

Bir de ölümünün hemen arkasından (kimi kez kısa süren devrimcilik iktidarından, kimi kez çok uzun süren devrimcilik iktidarından) hemen sonra, arkasında gidenlerin ansızın dön-geri ettiği tür gözükmeye başladı. Birinciye, bize en yakın olan örnek, Mısır'daki Nasır. Ölür ölmez gördük ki devrimleri, toplumun üstünden kuş tüyü gibi uçup gitmiş. Sanki, o ülkeye Nasır adında bir devrimci gelmemiş. Mısır'ı daha bir süre Sedat Mısır'ı olarak bileceğiz.

Bu türün en şaşırtıcı örneği, bugün denecek kadar yakınımızda olan Çin devrimcisi. O, çok uzun yaşadı. Zannımca bunayana kadar. Bir dev büyüklüğü gösteren kültü, yalnız kendi ülkesinde değil, bütün dünyada ün kazanmıştı. Milyonlarca Çinli, Müslümanların eski «amme», «tebareke» cüzlerini hatırlatan kırmızı renkli bir kitapçığını sabah akşam okur, ayetlerini ezberlerdi. Stalin'in arkada bıraktığı ülke bile onun karşısında sarsılır gibi oldu. Fransız, İngiliz, Amerikan devlet ya da hükümet başkanları huzuruna çıkmaya bile başlamışlardı.

Bu iri yapılı adamın vadesi gelip de ölünce bir de gördük ki, Çinlilerin meraklı olduğu bir deyimle, elişi kâğıtlarından yapılma bir kaplan biçimine sokulmuş adam. Onun büyüklüğü, inanılmaz, yoktan var edilen bir devrimci güç toplayabilmesi ve onu emperyalist güçlerin çok iyi silahlı kuklası olan Çan-Kay-Şek adlı bir heriften kurtarmasındaydı. Bu herif öyle bir kene gibi yapışmıştı ki kendi halkının sırtına! Bir konferans dolayısıyla tanıştığım

HU-SHİ adlı ünlü Çin düşünürü (kendi deyimi ile yaşamının en büyük yanlışlığını yaparak) bu kene yüzünden Formoza'ya çekildiği dönemdeydi. Sessiz sessiz bana sokularak bahçeye, emin bir köşeye çektikten sonra, «Profesör, biz bu heriften ölünceye kadar kurtulamayacağız. Anlatın bana Atatürk'ün sırrını,» diye dert yanmıştı. Çok geçmeden, Mao'nun yanına kaçamadan öldüğünü duymuştum, hem de Çin Akademisi Başkanı olarak.

Mao'nun ölümünden sonrasını bilseydi, kim bilir ne kaçmaya kalkardı, ne de ölmeye. Şimdi o milyonlarca kırmızı kitapçık toplanınca o dağ yığını kitapçıkları nasıl yok edecekler diye düşünüyorum. TV'de şimdiden Çin önderlerinin en son moda dansları oynadıklarını görüyorum. Ne de çabuk öğrenmişler! Çok yakında Çin'in milyonları doya doya, kana kana Coca Cola içebilecek. Mao'nun Çin'i üçüncü dünyadaki yerini aldı.

***

Bunları yazarken hep Mustafa Kemal — Gazi — Atatürk çizgisini düşünüyorum. Bu türlerin hangisine girecek devrimciydi o? Bir bakıma en talihlileri, bir bakıma en talihsizi. Ötekiler gibi şıp unutulmadı. Ne ayağından başaşağı ağaca asıldı, ne kuşun tüyü gibi uçtu, ne de boyanmış karton gibi devrildi. Öldüğünde yüz binlerce insan ağladı. Ulusu nerdeyse artık biz nasıl yaşarız der gibi düşünen insan yığınına dönmüştü. Ölümü 42 yıldır saygı ile anılıyor. Bu derginin bir sayısında Sayın Rauf İnan, Atatürk'ün gereğince anılmadığından yakınıyordu. Bence, haksızlık ediyor. Atatürk'ü anmakta hiç sektiğimiz yok. Bence bu açılardan Atatürk saydıklarım arasında en talihli olanı.

Ne var ki talihsizliği de burada başlar. Peygamber Muhammet'in doğumunu kutlayan Türk mevlid'ini nasıl ölümleri anma zamanında okuma biçimine sokmuşsak, Mustafa Kemal'i de ölümü ile anıyoruz. Onun doğumunun bize hiç bir anlamı mı yok da onu anmayı Kerbela-Muharrem dövüşüne çevirdik? Bu bir.

İkincisi, Mustafa Kemal'i yalnız anmakla kalmaktan ne çıkar, eğer onun neyi bıraktığını yaşamıyorsak, giderek tersini yaşıyorsak? Bizim için onun devrimciliğinin üç yanı vardı: Birincisi, ulus varlığı davası. Bu, bağımsızlık demektir. Bunu biz hâlâ «laf» olarak anlarız. Gerçeğinin anlamını anlamış değiliz. Çin için, İspanyol için, Alman için, Rus için böyle bir güçlük yok; bizim için var. Nedenini anlatmak bu sayfalara sığmaz. Onu 41 yıl anıp da arkada bıraktığını 70 sente muhtaç edenlerin eline vermenin utancını bile duymuyoruz.

İkincisi, laiklik, din ayırımcılığı ile devlet yürütme sahtekârlığını kesip atması. Bu da, öteki denli, bize özgü anlaşılma güç-

lüğü olan bir şey. Bir Şii İranlı, bir Katolik İspanyol için öyle bir sorun yok. Tersi var da, Atatürk'ünkü kadar kolay, akla uyar, insanca olanını anlamamakta direniyoruz.

Üçüncüsü, Büyük Türkiye lafı altındaki palavra, emperyalizmin ağzını tıkaması. Bir aslı olabilse yüreğim yanmayacak, hiç değilse Osmanlı İmparatorluğu gibi o da yıkılıncaya değin koltuk kabartmamıza yarardı; NATO başkomutanı gibi omuz çarpıtarak afi keserdik. Ama hiç mi aslı faslı yok, bu tür şarlatanlığın. Üstelik, o her yıl anmasını sektirmediğimiz adam, başyapıtında bunları dank dank anlatmıştı da. Onun bu üç katkısının biri olsun yaşanıyor mu bugün?

Yukarda saydıklarımdan farklı bir örnek değil mi onun yazgısı? Acaba, diyorum, Atatürk devrimciliğinin bir yanının diyalektik bir tersi de gelişti ve o mu bu yaşanan terslikleri tutunduran? Acaba diğerlerinde de böyle bir durum mu vardı? Acaba toplumlarda devrimcinin yetişmediği bir gövde, dallar, bir toplum kütüğü var da, o mu direnebiliyor devrimcinin gücünün karşısında? Nedir acaba O?

(Sesimiz, Sayı 117, Nisan 1979)

«İHTİLAL», «İNKILAP» VE DEVRİM

Türkiye'de Cumhuriyet ilanının 50. yıldönümü, Ulusal Kurtuluş Savaşı'nın en üst amacına varmasının da 50. yıldönümüdür. Bu iki dönüm yılının tarihleri arasındaki yakınlıktan başka, bu tarih bir de yeni bir «Devrim» sürecinin başlangıcı olan bir tarihtir.

Bir düşmana karşı 1919'da yer yer başlayan, aralarında henüz beraberlik örgütlenmesi kurulmamış olan direnme akımları henüz hiçbir devrimsel amaç gütme çabasında değilken, kısa süre içinde örgütlenmiş bir savunma savaşı olurken gittikçe yoğunlaşan bir gelişim ile bir siyasal devrim akımı olmaya da başlamıştı. Bu son akım, en sonunda, ilk direnme girişimlerinin kurtarmayı amaçladığı Saltanat-Hilafet devletini de ortadan kaldıran bir aşama ile sonuçlandı.

Bu, o dönemin tarihini ve koşullarını bilmeyen yabancı gözlemcileri şaşırtan bir değişim olayıdır. Kemalizm, bir düşman istilasına karşı çevrilmiş «sıradan» bir ordu savaşı olmaktan çıkıyor, en sonunda siyasal bir devrim akımı oluyor, bir cumhuriyet rejimi kuruluyor. Kuruluşundan az sonra da bu rejimin bir devrim dönemi açtığı görülüyor. Cumhuriyetin 10. yıldönümünde Kemalist devrimin sembollerini oluşturan ilkelerin altıncısı olan Devrimcilik ilkesi, Kemalizm devrimini en sonda değil, en başta tanımlayan bir ilke oluyor. «Kemalizm» ile «Atatürkçülük» arasındaki bağlantının o zaman başladığını bu yazıda inceleyeceğiz.

I

Bu bildirinin sunulduğu tarih olan 1973, Türkiye'de cumhuriyet rejimi kuruluşunun 50. yıldönümüdür. Yıldönümlerini yılda bir, 10 yılda bir, 50 ya da 100 yılda bir gibi zaman birimleri boyunca kutlamak kimi kez zamanın geçmesiyle birer takvimsel kut-

lama niteliği kazanır, kimi kez ise dönümün devrimsel özünün niteliği üstünde yeniden durma olanaklarını açar. Devrimcilik ilkesinin Kemalizmin özü olarak anlaşılmasının ve kutlanmasının bugünün, 1973 yılının Türkiye'sinde karışık duygularla, «ambivalent» davranışlarla, karışık görüşlerle karşılanır duruma geldiğini görüyoruz.

Direnme akımının önderliğini Mustafa Kemal'in bir başkomutan olarak ele alışından sonra, bunun siyasal-toplumsal sonuçları olacağına pek az kişi inanabiliyordu. Yıllar kimi kez ağır ağır, kimi kez hızla geçtikçe, «çoğunluk» denebilecek sayıdaki kişilerin işi ta baştan anlamakta yanıldığını görürüz. Kimi değişiklikler getireceğini az sayıda anlayan olmuştu. Başka bir çoğunluğun gözünde, tıpkı o zamanki Hindistan'da olduğu gibi, Mustafa Kemal önderliğinin ve savaşının Saltanat'ı ve Hilafet'i kurtarma amacını sağlayacağı sanılıyordu. En sonunda Hilafet-Saltanat bileşimi olan bir rejim yerine, laik bir cumhuriyet rejimi gelişi bir rastlantı değil, planlı olarak yürütülen bir devrim sonucu olmuştur. Burada, birinci aşamayı Mustafa Kemal aşaması, ikinci aşamayı Atatürkçülük aşaması olarak niteleyeceğim ve ikisi arasındaki ayrıntı ile birlikte gene ikisi arasındaki bağlantıları belirterek Atatürkçülük sözcüğünün sadece bir dil yenileme modası ürünü olmadığını göstermeye çalışacağım.

Gerçekte, böyle devrimsel bir sonuca doğru daha 1920 yılında «hakimiyet milletindir» sözü ortaya atıldığı zaman yönelme başlamıştı. Bu söz, Birinci Dünya Savaşı sonunda yaygınlaşan «ulusların kendi kaderlerini belirleme hakkı» doktrinine dayanan bir başlangıçtı. 1920 yılında bu söz, az kişiye ondan çıkarılabilecek iki anlam taşımaktaydı: Birincisi, Türklerin bir ulus olarak kendi varlıklarını kabul ettirme hakkı vardır, bu hak büyük savaşı kazanan devletlerin belirleyeceği bir hak değil, ulusların kendi kaderlerini belirleme hakkına dayanan bir haktır. İkincisi, siyasal egemenlik, geleneksel saltanat-hilafet karması egemenliği değil, halk yararına dayalı olacaktır.

Bu iki anlamı sonuçlandırma arasında bir ilişki olduğu kuşkusuzdur. Ne var ki 1919-1923 yılları arasında bu iki ilkenin birincisinin ikinci ilkeyi de zorunladığını pek az kişi düşünebilmişti. Çünkü bunlar, «Osmanlı» devletinden ya da «Hilafet» egemenliğinden ayrı olabilecek başka bir devlet egemenliği olabileceğini düşünemiyorlardı. Ancak Saltanat kaldırılıncadır ki ikinci ilkenin anlam sonucu açığa çıktı. O dönemde halifelik hâlâ yerinde duruyorsa da saltanatın kaldırılmasının hemen arkasından Cumhuriyet ile beraber gelen değişiklikler Hilafet'in de kaldırılması olayı ile «egemenlik ulusundur» sözünün tam anlamını, bunun başlattığı bütün gelişme yollarının mantık sonucu olduğunu açıklamış oldu.

Şu halde, sözünü ettiğim yıldönümü rastlantıları bize birbirinden ayrı gibi gözüken iki oluşum çizgisi ile karşılaştığımızı anımsatır: Geniş anlamlarında her ikisi de radikal değişmeleri kapsar. Birincisi 29 Ekim 1923'te varılan, ikincisi aşağı yukarı aynı tarihte yeni bir hız kazanan toplumsal değişmeleri kapsar. Bu iki oluşum bugün Türkiye'de birbirinden ayırt edilmiyor; her ikisine birden «devrim» denmektedir. Zamanla bu iki devrimsel süreç arasındaki anlam ayırımı unutulmuştur ve kuşaklar değiştikçe bu unutuluş daha da derinleşecektir.

Burada bu iki anlam ayrılığının geçirdiği aşamaları belirlemeye çalışacağım. İki oluşum arasındaki ayrılığın belleklerden silinmesi bugünkü devrim yıldönümlerinin kutlanılışında görülen ambivalence'da da kendini gösteriyor. Sözünü ettiğim iki anlam arasındaki ayrılığın silinmesinin başlaması, Devrimcilik ilkesinin Kemalist devrim ilkelerinin sonuna konması, Cumhuriyet rejjiminin onuncu yıldönümünde olmuştur. O zamandan sonra Devrimciliğin, altı okla gösterilen ilkelerin sonuncusu olan ve Atatürk'ün ölümünden sonraki dönemde anlamını kaybetmiş olan bir kalıntı-söz olarak anlaşılması başlar.

Bu ilkenin böyle anlamsızlaşması tehlikesi bir yana, o dış gözlemcilere de anlamsız bir sır gibi gözükür. Biliyoruz ki altı ilkenin yayınlanışı, 1930'larda Kemalist ideolojiyi, o zamanın ilgisini çeken başka devrimcilerinden (liberalizm, faşizm, komünizm gibi devrim ideolojilerinden) ayırmak düşüncesinden ileri gelmişti. Fakat bu ilkeler arasında Kemalizmin «devrimci» olduğunu ayrı ve son ilke olarak koymak neden gerekmişti? Kemalizmin devrimcilik yanı, saltanat-hilafeti kaldırma devrimleri üzerine onların yerine cumhuriyet rejimini koyma ile yetmiyor muydu? Devrimcilik o değişimin içinde yatmıyor muydu?

II

Bu soruyu yanıtlamak için, tarihe dönerek Devrim sözcüğünden önce kullanılan iki eski terimin semantik gelişimini, «İhtilal» ile «İnkılap» sözcüklerinin geçirdiği anlam değişmelerini incelemek yararlı olacaktır. «Devrim» sözcüğünün gelişinden önce Cumhuriyet döneminin bir süresinde bile kullanılan bu iki sözcüğün Osmanlı siyasal sözlüğünde uzun bir tarihi vardır.

Bu iki sözcüğün son anlamları, 1908 Meşrutiyet döneminden sonra kesinleşmişti. Meşrutiyet döneminde «İhtilal» sözcüğü, kurulu bir hükümeti güç kullanarak yıkıp yerine başka bir hükümet kurma anlamını taşımaktaydı. «İnkılap» sözcüğü ise, birinci sözcüğün taşıdığı anlamdan çok parlamento, hükümet ve çeşitli ku-

rullarca saptanarak uygulanması düşünülen hükümet, ekonomi, kültür olayları ile oluşturulacak değişmeler anlamını taşımaktaydı. «İnkılap» türünden olan değişmeler, kurulu bir hükümet ya da devlet biçimine karşı onu değiştirmek, kaldırmak anlamlarını değil, onun tersine, gerçekleşmesi onun aracılığı ile istenen değişiklikler getirilmesi anlamını taşıyordu. Batı dillerinde kullanılan «Reform» sözcüğünün anlamına yakın bir anlamı vardı.
Çok kez «içtimai» (toplumsal) sözcüğü ile kullanıldığı görülürdü.

1908 olayı, gerçekte, bu iki anlamda ne «ihtilal», ne de bir «inkılap» olmuştu. Siyasa deyimlerinden biri olan «coup», hatta «coup d'état» bile denemeyecek bir değişiklikten başka bir şey olmamıştı. Otuz yıldan fazla süren saltanatı sırasında birçok huzursuzluk yaratan padişahın yerinden edilmesi bile olamamıştı. Ne var ki kolay başarıldığı sanılan bu «coup»nun kendisi bir tepki yarattı. 1908 olayından memnun kalmayan subay ve aydınlar onun kimi siyasal değişme getiren bir olay olmasına karşın bir «ihtilal» olma yerine toplumsal bir «inkılap» getirecek bir evrim olması görüşünü geliştirmeye başlamışlardı. Bir yıl sonra «31 Mart Olayı» denen değişim gelince bu bir «devrim»e en yakın olan bir patlayış oldu.

1908'in «Jön Türk» devrimcileri, sanki bir «ihtilal» gerçekleştirme olanağının zamanını bekliyorlarmış gibi Padişahı tahtından, hükümetini de yerinden atarak parlamentoda siyasal partilere ve seçimlere dayanan bir rejim getirdiler. Bu olaya karşıt olanların eleştirileri kapanmamış olmakla beraber ve «ihtilal»in devrimci olamadığını, toplumsal düzen değişikliği getirememiş olduğu görüşünü yürütenlere karşı bu devrimin bir anayasal devrimi gerçekleştirdiği inancı üzerinde birleşilmişti.

Bu konu üzerindeki tartışmaların ışığı altında ilk kez «ihtilal» ile «inkılap» terimleri arasında önemli bir anlam farkı olduğu belirmeye başladı. Böyle olmakla beraber, birbirinden farklı olan oluşumu simgeleyen bu iki terime Batı dillerindeki «Revolution» teriminin karşılığı olduğu inancı karışık biçimde, kimi kez «ihtilal», kimi kez «inkılap» sözcükleri ile karşılanıyordu. Bu, iki sözcüğün anlam farklarının henüz yerleşmemiş olmasını gösterir.

Ancak, dikkatle bakarsak görürüz ki «Meşrutiyet Dönemi» denen dönem, bir «ihtilal» dönemi olmaktan çok bir iki yanı ile bir «inkılap» dönemi denecek bir dönem olmuştur. Kemalist reformların temel taşı sayılabilecek kimi görüşler o dönemin ürünü olmuştur. Bunların kimileri kesinlikten uzak, parçalı olsa bile, kimilerinin o dönemde bile uygulanma alanına getirildiği söylenebilir. Başka bir deyimle, Kemalist devrimciliğin unutulmuş olan bir yüzü daha o zamandan, fakat ne 1908'de, ne de 1918'de düşünülme olanağı bile görülemeyecek eylemler olarak görülüyordu.

Az sonra göreceğimiz gibi, olanaksız görüldükleri bir dönemden sonradır ki 1919 öncesi fikirlere aydınlanma olanakları doğmuştur.

Bu iki eski terimin anlamlarının uzun bir geçmişi olduğu Meşrutiyet döneminde bile unutulmuş bulunuyordu. Onun için, o geçmişi ve onun zamanla nasıl karışık, anlamı kaybolmuş döneme geldiğini, bir ara Osmanlı sözlüğünden kaybolduğunu, daha sonra başka, hatta ters olan anlamlarla doğduğunu gözden geçirmekle, Kemalizm ve Atatürkçülüğün iki yanının nasıl «Devrim» sözcüğü içinde eridiğinin tarihini aydınlatacak bir tarihsel açı kazanmış olabiliriz. «Kemalizm» ile «Atatürkçülük» arası ilişki ile bileşiminin nasıl doğduğunu ve bunun «Devrim» sözcüğünde nasıl birleştiğini, bugünkü anlamsızlaşmaların bu tarihsel açıdan yoksunluk yüzünden doğduğunu görebileceğiz.

III

XVII. ve XIII. yüzyıllara değin bu iki sözcük, 1908 olayından sonra kazandıkları anlamların tam tersine düşen iki ayrı anlam taşımaktaydı. Bu iki ayrı anlam karşıtlığı bize iki kavram arasındaki tarihsel olay farklarını yansıtır.

Bu iki sözcüğün ikisi de Arapçadan gelme sözcüklerdir. Osmanlı Türkleri için bir din dili olan Arapçadan, bu sözcüklerle ilişkili «dehir», «asır», «devlet» gibi (Arapça seslerinden az değişiklikle Türkçeleştirilmiş) terimler girdiği gibi, «felek», «çark», «talih» gibi (Osmanlı sözlüğünde» «değişim», «evrim», «devrim» gibi bugünün anlamlarını karşılayan sözcük bileşimleri de yapılırdı (örneğin, Batı dillerindeki «stato», «estate», «état» gibi sözcükler de zamanla benzer değişikliklere uğramışlardır). Osmanlıcada «devlet» sözcüğünün köken anlamı olan Arapça «dawla» sözcüğünün asıl anlamı «değişme», «dönme» gibi anlamlar taşır. Sözcüğün kökenindeki bu asıl anlam, bir «hanedan»ın sonunun gelişi, yerine başka bir «hanedan»ın geçişi olayını karşılar. Ortaçağ görüşünde «talih» denen güç bir «hanedan»ı yıkar, yerine başka birini getirir sayılırdı. Siyasal devrimlerin gerçek nedenleri bilinmediğinden, böyle bir «kör talih» dediğimiz bilinmez gücün işi olarak yorumlanırdı.

Osmanlı siyasal sözlüğünde asıl önemli olan temel kavram «devlet» değil, düzen demek olan «nizam» sözcüğüdür. «Nizam» siyasal bir düzenin ölçeğinin karşılığı olan bir sözcüktür. (Batı dillerinde bunun karşılığı «denge» demek olan «Equipose» sözcüğüdür.) Devletin parçalarının yerleri ve işlevleri arasında denge kuran bir ağırlık vardır. Eskiden yük tartan kantarlarda denge sağlayan tokmak ile ağırlığı gösteren kol ile eski zaman tartılarına

benzer. En başta sağlanacak düzeni, devletin en üst katındaki Padişah ile en altındaki Reaya arasındaki dengenin sağlanması buna benzer. Devletin sağlığı, kurulan dengenin sürdürülmesine bağlıdır. Üst katın ağırlığının, alttaki kat üstüne ağırlığı (Batı dillerindeki deyimle «equiponderance») üstünde olması, Osmanlı devlet yapısının düzenini anlamak için ilk anahtardır. Bunun dayandığı inanç bize padişahlığın «meşru»luğunu Tanrı'nın kurduğu bir düzenin temelinde olduğu inancına dayanır. (Osmanlı siyasal düşününde, 1876 «Kanun-u Esasi»si gelinceye değin Halifelik için böyle bir durum tanınmamıştır. Halifeliğe sultanlığa eş bir yer tanınması, 1876'da yapılmış olan anayasa ile başlamıştır. O zamana değin Osmanlı yasal düşününde «halifelik»ten söz edilmez.)

Gene eski Osmanlı siyasa anlayışına göre bir devletin sağlığını sürdüren diğer önemli bir yöntem, hem yöneten, hem yönetilen katlarında bulunan bölmeler arasında da denge sağlanması ve tutunması yöntemidir. Bu iki ana yöntemle devlet-toplum bir «Nizam» bütünlüğü kazanır sayılırdı. «Siyasetname» denen kitaplar (bunların Farsça ve Arapça daha eskileri de vardı) kutsal sayılan bu geleneğin, Osmanlı yazarlarının «Kanun-u Kadim» dedikleri denge kanunun nasıl uygulanacağını, nasıl yürütüleceğini anlatan kitaplardı. Padişahların akıllı olanları bu tür kitapları okutur, tavsiyelerini dinlerlerdi. Yöneten bölmesinin, yönetilen bölmesi üstüne üstünlüğünün (gene Batı dillerinde dendiği gibi «Proponderance»ın) nasıl sağlanacağını bütün İslam tarihinde birbirinden öğrenerek yazan Siyasetname yazarları vardı.

Bu yapıtlara göre, bir toplumun yönetilen sınıflarının çıkarları, siyasal önderlerin aldıkları eylemlerin nedenlerine ve gerekçelerine uzanmamalıdır. Onlara bulaşmamalarına «devlet sahipleri»nin dikkat etmesi gerekir. Devlet adamları da bunu sağlayacak amacı uygulayacak biçimde seçilmelidir. Bunu sağlamanın başlıca yolları ya yönetim altındaki toplumda yeri olmayan, toplum kökenlerinden sökülerek özel yöntemlerle yetiştirilmesi ya da zaten bir toplum kökeni olmayan kişilerden (hatta yabancılardan) seçilmesi gibi yöntemlerdir. Osmanlı tarihinde Türk kökenli devlet adamı azdır. Çoğu Sırp, Arnavut, Rum, İtalyan, hatta Cermen kökenli kişilerdir. Kimileri esir ya da köle olarak alınıp Osmanlılaştırılan ve halk katından koparılan kişilerdir. Devlet adamı halktan olmayacaktır, devlet de halk devleti olmayacaktır. Bu yollarla seçilen devlet hizmetlileri siyasa makinesinin parçaları, vidaları, tekerlekleri gibi «genel alet»lerdir. Onlara, halk katında olan kişilere tanınmayan kimi ayrıcalıklar tanınır, fakat halk katına tanınan kimi ayrıcalıklar ve haklar da onlara tanınmaz. Örneğin, halk devletin «kulu»dur, ötekiler ise devletin «köle»sidir. Osmanlı siyasasında halk köle değil kuldur, devlet hizmetindekiler

İse kul değil köledir. Bu, eski Osmanlı devlet geleneğine özgü bir özelliktir, onun için bunun böyle oluşunu bizim bugünkü kafamız almıyor.

Bize çok yabancı gözüken bu sisemde, Tanrı'nın emri düzen ve dengeyi bozmamaktır. Saydığım katlar ve bölmeler arasında kurulan dengede bozulmaya «ihtilal» derlerdi. Padişahların, devlet adamlarının, hatta halkın en korktuğu şey «ihtilal»dir, o hem Tanrı'nın, hem onun gölgesi olan padişahın düzenini bozmak demektir. Osmanlı yazarlarının hepsine göre değişme olayının yarattığı bu tür ihtilal, bir devletin yıkılma yoluna girişinin ilk görüntüsüdür. O, bozulma sonucu değil, bozulma nedeni ve başıdır. Yazarların böyle bir ihtilal (bozulma) durumuna karşı öğütledikleri en etkili ilaç, «inkılabat-ı zaman»a (zamanla olan değişmelere) olanak vermemektir. Zaman geçişinin getirdiği «inkılap» larla, «ihtilal» aşamasına gelinirse devlet ağırlıkları arasındaki denge (Batı dilinde «Equiponderance») eninde sonunda devletin yıkılmasına varır.

Siyasetname yazarlarına göre, bu tür yıkılışların çoğu, yöneten ile yönetilen tabakaları arasında bulaşmalara olanak verilmemesinden doğar. Bilge bir padişah böyle bir bulaşma hali olsa bile onun bir «inkılap» aşamasına gelmemesini önleyecek yöntemlere başvurmak zorundadır. Bunu yapamazsa, değişme bozulmaya, o da yıkıma götürür.

IV

Demek ki, her devletin yaşamında «zaman», «zamanın geçmesi» olayı, «ihtilal» kaynağıdır. Osmanlı olay-yazarlarının çoğu böyle bir yola girişildiğinin ilk başlangıçlarını görmüşler, önlem alınmazsa bunun bütün düzeni bozan «inkılap»lara (devrimlere) varacağını sezmişlerdir. Kimilerine göre düzen bozuluşu (bir ihtilal hali), eninde sonunda bütün düzenin değişmesi (inkılap) sonucuna varır ki bu, düzenin yıkılması demektir.

Bu tarih gözlemcilerinin çoğunun ilk parmak bastıkları örgüt ordu olmuştur. Eski klasik Osmanlı görüşünde ordu, sistemin en nazik, en tehlikeli parçasıydı. Gerçi «reaya» arasında bir bozulma da tehlikeli bir şeyse de onu, ordu düzeni yürüdükçe, bastırma, önleme olanağı vardır. Fakat, düzende bir parça içinde bozulma da olsa, bozuluşun daha genel nedeni kimilerine göre Eski Kanun'un (Kanun-u Kadim'in), kimilerine göre Din Kanunu'nun, kimilerine göre (İbni Haldun'dan aldıkları terimle) «Asabiyet»in (Birlik Ruhu'nun) yıpranması, erimesi olayından doğar.

Daha sonraları Osmanlı yazarları arasında daha natüralist ya

da materyalist bir yorumlama da gözüktü. Bunlara göre devletlerin doğma, büyüme, bir de ölme yaşları vardır (bu görüş de İbni Haldun'dan gelme). Ondan ve birbirlerinden ayrıldıkları sorun bu gençlik, yaşlılık, hastalık ve ölüm aşamaları bir Tanrı kuralı mı, yoksa bir tabiat kuralı mı olduğu sorunuydu. O dönemde düzelme, kalkınma, gelişme, ilerleme gibi kavramlar yoktur.

Bir iki yazar, en önemlileri Kâtip Çelebi, *Bozuluşları Düzeltme Eylemlerinin İlkesi (Düstur-ul-amel li ıslah-al-halel)* adlı yapıtında devletin çözülmesinin ve ölümünün önüne geçilme olanağı bulunduğu inancındaydı. Bozuluşlar devleti yönetenlerin doğru yönetme kurallarına değer vermeyişleri ve onlara devlet yönetimi bilimini verecek olan bilginlerin cahilleşmeleri yüzünden ileri geliyordu. Doğru, bilimsel kurallar uygulanırsa devletin çökmesi önlenebilirdi. Kâtip Çelebi, zamanının en bilgin kişisiydi; bu yüzden onu dinleyen olmadığı gibi, devletin çökmesinin gerçek temelini ekonomik etkenlerde gördüğü için çeliştirdiği ulema tarafından dinsizlikle suçlanmıştır.

Buraya değin, «inkılap» ve «ihtilal» sözcüklerini bunların eski Osmanlıcadaki anlamlarına göre kullanmaktayım. Bu iki terimin o zamanki anlamının, son «devrim» sözcüğünün çıktığı zaman taşımakta oldukları anlamın tam tersini taşıdığını anımsatmak istedim. Devlet ve toplum yapılarında meydana gelen değişikliklerin bilimsel nedenleri anlaşılmadıkça, devletin sonucunu belirleyen etkenlerin neler olduğu anlaşılmamış olarak kalacaktı.

Başarısızlıkların sonucu olarak XVIII. yüzyılın birinci bölümünde iki terime ayrı anlam veren bir gelişme oldu; paradokslu ve tuhaf bir görüşe dayanan bir anlam değişikliği oldu. Bozulma sürecindeki eski düzenin düzeltilmesi sorunu ilk kez temelli bir siyasal kopuş sorunu olarak görülmeye başlar. Yönetici kurul ile yönetilen toplum yapısındaki bozuluşun sonucu olarak meydana gelen «derebeyi» sınıfı ile devlet arasında bir uzlaşma ve sözleşme yaratma çabası doğar. Eski Osmanlı devlet ve toplum yapısında, Avrupa örneğinden farklı olarak Batı'da (hem de yalnız Avrupa Batı ülkelerinde) feodal anlamı ile bilinen bir sınıf yoktu. Feodal bir sınıf, padişahın mutlak egemenliği altında olan bir sınıf değildir. En üstün siyasal güce karşı onun kimi kez çok fazlaya kaçan hakları ve imtiyazları vardır. Osmanlı sisteminde ise böyle bir sınıf yoktu. Onun bozuluşu ile «derebeyi» terimi ile tanınan, hem siyasal, hem ekonomik açılardan Batı «feodal» sınıfından ayrı olan, en son amacı karşı geldiği devlet gibi bir padişahlık devleti kurmak olan böyle bir sınıf, yalnız Osmanlı padişahlığına benzer politik sistemi olan ülkelerde gözükür. Dediğim tarihte böyle bir sınıf iyice gelişmiş, ancak aralarında siyasal bir birlik gelişmediğinden Osmanlı padişahlığı da bunlarla baş edemeyecek

durumda olduğundan «Sened-i İttifak» denen bir sözleşme, uzlaşma yasası denebilecek bir «anayasa» girişimine rastlanırsa da bunun yaşaması ölü doğmuş bir çocuk gibi sonuçsuz kaldı.

Böyle bir çaba, o zaman göze çarpacak diğer bir girişimle birlikte düşünülürse ayrı bir anlam taşır. Osmanlı padişah egemenliği yönetimini şimdiye değin başka hiçbir toplum birimine dayalı görmezken şimdi yeni çıkma bir sınıfla ortaklık kurma gibi (hiçbir uygulanma sonucu çıkarmamış bile olsa) doğmuş olan girişimle birlikte, dış dünyadan kimi yenilikler alma çabası da belirdi. Ne var ki Batı dediğimiz dış dünyadan yenilikler alma zamanına rastlayan ve yukarda «tuhaf» diye belirttiğim başka bir görüş doğdu.

Değişimin ve bozuluşun gerçek nedenlerinin «inkılap» ya da «ihtilal» yollarıyla gelişen tabiat olaylarından ileri geldiği görüşünün benimsenemez olması sonucunu burada görürüz. Bunu görme başarısızlığı yalnız yönetici katında değil, o katla çatışma içine giren yönetilen kat arasında da görülür. Avrupa'da XVII. yüzyıl köylü ayaklanmalarına benzeyen, amaçları belirsiz ya da bilimsel akla uymaz amaçlı, ayaklanmalar oluyordu. Bunların hiçbirinde karşıt oldukları düzenin yerine konacak düzenin ne tür bir düzen olacağı konusunda hiçbir görüş yoktu. Ayaklananlar da karşıtları gibi geleneksel şeriat düzeni sandıkları eski düzenin kutsal değişmezliği inancını taşıyorlardı. Bunun tersine, halk ozanlarının haykırışlarına karşıt, bozuk da olsa bir devlet gücünün yapacağı tek şey bunları bastırmak ya da yok etmek olur. Bunun anlamı şudur: Birbirine karşıt olan üst ile alt'ın ikisi de, doğruluğu saptanmış eski kurallardan ayrılma yüzünden, bozulan düzenin orijinalinin canlandırılması görüşünden öteye gidemiyordu.

Az önce değindiğim, tuhaf olarak nitelendirdiğim başka bir yeni görüş, bu iki ters paylaşık dönüşün dönüverdiği bir yönde gelişti. Bu, eski ve dinsel görüşten çok farklı, ona karşıt bile sayılabilecek «natüralist», fakat Kâtip Çelebi bilimciliğine zıt olan bir «hurafecilik» görüşü, bugünkü deyimle «astroloji bilimi», falcılık görüşüdür. Gelenekçilerden farklı olarak bu falcıların (astrologların) görüşüne göre, dünyasal değişmeler ne Tanrı'nın ne de insanın hükmü altında olan olaylardır. Bozulma diye bir şey yoktur, çünkü dünya temelinden bozuktur. Ne var ki arasıra «felek» in döngüleri arasında «tesadüf»ün (yani kuralsızlığın) sağladığı bir «talih» anını yakalamakla alçak, kötü, yararsız dünyanın «ihtilal» halinde talihli bir yanı yakalanabilir: Bunu da bize bu falcılık (astroloji) bilimi bildirir, ama o sırrı sadece falcıların bir sürü çeşitleri, uzmanları bilebilir. Sorun, «çark-ı felek» döngüsünün verdiği fırsatı yakalamaktır.

Bunların görüşünün devlet katındaki büyüklerce de tanınma-

sı yüzünden padişah sarayları falcıların çeşitleri ile dolmuştu. Bu, yalnız Osmanlı tarihinin bir döneminin olayı değildir. İslam tarihinde de, Hıristiyan devletler tarihinde de böyle sayısız dönemler olmuştur. Devlet bozuluşu dönemlerinde gerçek devlet adamlarına, bilim ya da din adamlarına inanmamak olağan bir şeydir. Padişahlar ne kendi devlet adamlarına, ne şeriatçıların nasihatlerine siyasal ve toplumsal bilimlerden hemen hiçbir şey bilinmediği dönemlerde çaresizlikler içinde böyle adamlara inanırlar.

Birçok uzmanlaşmış dalları bulunan falcılığın çeşitli tiplerine inanan ve 1757'de tahta gelen III. Mustafa ve onun oğlu 1789'da tahta gelen III. Selim zamanı saraylarında bu astrologlar büyük bir etkinlik kazanmışlardı. II. Mustafa kararlarını yıldızların durumlarına bakarak «eşref» saati bildiren adamların sözlerine göre alırmış. (Denildiğine göre, oğlu Selim'in bildirilen saatten az önce doğduğunu gören falcı, parmağının ucu ile saatin yelkovanını iterek bildirdiği saat başına getirmiş.) Hem Mustafa, hem oğlu Selim Avrupa devletlerinin yeni ordu sistemlerinin kazandığı başarıların astrologlar sayesinde sağlandığını sanarak, Prusya ve Fransa'daki elçileri aracılığı ile bu ülkelerin krallarından astroloji kitapları ve hizmetlerinde kullandıkları falcıların da bir süre verilmelerini istemişler!

Bir yandan şeriatçıların, bir yandan tutucu eski tip tarih yazalarının, bir yandan da alaycı Bektaşilerle Osmanlı hizmetinde çalışan Baron de Tott gibi Osmanlılarla durmadan alay eden Avrupalıların, bu falcılık dönemi üzerine verdikleri bilgilerin ne denli doğru olduğunu bilemezsek de, bu yazının yazarı olarak ben, çok eski olmayan bir geçmişte, bir ABD cumhurbaşkanının da önemli sorunlar konusunda yıldız-bilimine dayalı bilgilere inandığını ABD'de öğrenmiştim. Bu dönem Osmanlı tarihinde de, kimi padişahların bir şehzade doğumundan dünyasal «ihtilal» halleri olanakları üzerine yıldız hareketlerinden anlam çıkaran kişilere başvurmalarına inanmak güç değildir.

Bu tuhaf ya da gülünç inancın yaygınlaşmasında bir de «sahte-laikleşme» havası bulunduğunu da tanımak zorundayız. Bu sahte bilimcilik, ne din, ne gelenek, ne şeriat, ne de Tanrı bilimidir. Yıldızların «inkılap»larını Tanrı ya da onun yeryüzünde yarattığı düzen değil, tesadüf (chance) kuralları belirler. Göklerdeki yıldızların davranışları ile yeryüzündeki insanların yaşamları arasında nedensel (causal) ilişki olduğunu benimsemek geleneksel bilimlerin hiçbirine uymaz. Bu tür bilime şiddetle karşı olan İbni Haldun'un sadık bir Osmanlı ardılı olan tarih yazarı Âsım, bu falcıları ağır sözlerle suçlarken, kendisi de görüşünden bizi kuşkulandıracak bir şey yapar: Bu sahtekârları anlatırken onlarla Avrupalı ordu uzmanları olarak getirtilen kişileri de o sahtekârlarla

birlik olarak sayar. Bunların hepsinin din-u-devlet düşmanı, materyalist, dinsiz, tanrısız ve şeriat düşmanı kişiler olduğunu ileri sürer. Hepsini «mülhid»ler, dinsizler olarak tanımlar. Falcılarla Avrupalı uzmanların kimilerine yönelttiği suçlamaların çoğu haklı olmakla beraber, kendisi de devletin kurtarılması için din ve şeriattan öteye salık verilecek çare bulmaktan uzaktır. Bu, Osmanlı devletinin «kader»inin bir çıkmaza girmiş olduğunu gösteren şaşmaz bir göstergedir.

Bu bakımdan bizi çok şaşırtacak olay, bir Yeni Düzen (Nizam-Cedit) reformcusu olarak tanıdığımız III. Selim'in, birçok devlet kararını «İstihare»ye yatmakla (uykuda göreceği rüyaya göre bir sonuç çıkarmakla) verdiğini tarihten öğrenmemizdir. Tarih yazarı Âsım ve onun ardılı Cevdet Paşa, Selim'in bütün reformlarını yıkan en büyük ayaklanma olayının başlıca nedeninin bu falcıların verdiği önerilere göre devlet kararları almasına bağlarlar.

V

Bildiğime göre, «ihtilal» sözcüğünü ilk kez yeni bir anlamda kullanan Osmanlı tarih yazarı Şanî-zade Ataullah olmuştur (ölümü 1826). Yazdığı Osmanlı tarihinin dördüncü cildinin 63-75. sayfalarında, Osmanlıcada ilk kez Avrupa devrimlerinden söz eden yazar odur. Bu devrimlerin amacının bir «Kanun-u Dimikrati» (bir demokratik rejim) kurmak olduğunu açıklar. Demokrasi rejimine karşı monarşilerin, aristokrasilerin tepkilerine de değinir. Ona göre, devrim olayları bütün mutlakiyetçi (absolutist) rejimlerin yıkılmasıyla sonuçlanacaktır. Avrupa'da bir «inkılab-ı külli» (radikal değişme) akımı başlamıştır.

1826 ile 1847 arasında «ihtilal» ve «inkılap» terimleri geleneksel anlamlarından çıkarak, üstelik iki terimin ikisinin de eski anlamlarının tersine dönmesi yolu açılmıştır. Şanî-zade'nin görüşünde de bu değişime rastlanır. Ona göre, her «ihtilal» eylemi, bir «inkılap» dönemine yol açar. Bu çöküş değil, «yenileniş» demektir. Osmanlıcada bu terimlerin anlamlarında ilk ve en önemli radikal değişme bu talihsiz büyük bilim adamı ile başlamıştır. (Aynı zamanda Türkiye'ye ilk modern hekimliği getiren bu adam o zamanlarda solculuk, materyalistlik ve komünistlik karşıtı olan mülhit-dinsiz olma suçu ile suçlanarak sürgün edilmişti. Suçsuzluğu meydana çıktığından padişah II. Mahmut tarafından affedilişini bildiren kararı getiren habercinin uzattığı suçsuzluk kâğıdını görünce, idam hükmü geldiğini sanan Şanî-zade kalp hastası olduğundan hemen düşüp ölmüştür.) «İhtilal» ve «inkılap» terimlerini getiren bu bilim adamı, bu dil devriminin ilk kurbanı olmuştur. «İn-

kılap» sözcüğünü «külli» (genel) radikal değişme ya da bizim bugünkü anlamımızla «devrim» sözcüğü ile ilk tanımlayan odur. Onun başka bir modernliği, «toplum» ile «devlet» kavramları arasında ilk kez bir ayırım yapmasıdır. Eski Osmanlı görüşüne ters olarak bu iki katın birbirinden tümüyle ayrı olduğu görüşünü, «Kanun-u Dimikrati» (demokrasi rejimi) dediği rejime aykırı bulur.

Anlam değişikliklerini tartıştığımız iki eski kavramın geleneksel anlamlarının kaybolması ile «Islah» ve «Tanzim» kavramları arasındaki gelişimlerinin yeni bir kavramla, «Terakki» kavramı ile karşılanmasına yol açılmış oldu. Daha önceleri, «Terakki» sözcüğü bürokraside bir kişinin toplum içindeki durumunu yükseltmesi, «maaş» (geçim) düzeyinin yükselmesi anlamına gelirdi. Şimdi ise, «değişmez düzenlik» kavramının kesinlikle sona ermiş oluşunu simgeler. Bu önemli değişme, Osmanlı ülkelerinin kıyılarına değin hafif hafif varmış olan devrim dalgacıklarının 1850'lerdeki yarı devrimsel ilk kıpırdanışlarını yansıtır.

«İhtilal» ve «inkılap» terimlerinin kesinlikle tersine anlamlara dönmesinden önce, bu iki terimin hiç kullanılmadığı bir ara dönem oldu. Örneğin 1856'daki ilk devrim denemesi olayına yazılı yapıtlarda ne «ihtilal» ne de «inkılap» denir. Bunlara yalnız «vak'a» (olay) denmesi ilginçtir. Gerçekte bu ilk «olay»ın arkasından gelen bir iki «olay» da ne bir ihtilal, ne de bir inkılap değişimi getirmişti. Bunlar sonuçsuz «epizod»lar olarak kalmıştır. Kuleli Vak'ası denen olay bunun en ünlü örneğidir.

Böyle olmakla beraber, 1856 olayı, Meşrutiyet dönemine değin daha sonraki olayların ilk modeli olmuştur. En sonunda bunların hepsi 1908'de bir «inkılab-ı külli» (genel devrim) ile sonuçlanmışsa da, bunun asıl sonuçlanışı ondan sonraki 1909'daki ikinci denemede bir padişah düşürülmesi ile birlikte ordu gücü kullanılmasını da içeren bir devrim ile olmuştur. Bundan başka, iki halde de ordunun sivil kişilerle birlikte oluşunu, hatta ulema ile medrese öğrencileri arasında işbirliği örneğini gösteren ilk genel devrim olmuştur.

Bu olaylarla birlikte «Terakki», «Hürriyet», «Müsavat», «Tabii Haklar», «Kanun-u Esasi» gibi terimlerin açıkça ve bütün genişlikleri ile kullanılmaları bu 1909 devriminin eski saray devrimlerinden ayrıldığını gösteren terimlerdir. Bunlarla birlikte «inkılap» sözcüğü de ilk kez eski anlamından ayrı ve ona karşıt bir anlamla ortaya çıkışını gösterir.

«İnkılap» amaçları düşünmek gibi yeni bir görüşün bile doğmuş olmasına karşın, bu devrimler yine de sonuçsuz kalmışlardır. Bunun açık nedeni, bir «devrim» ideolojisinin gelişmemiş olmasıdır. «Terakki», «Hürriyet» vb. gibi terimler, içleri boş, ağızlarda

dolaşan laflardı, halkın büyük çoğunluğu ya bunları hiç duymamıştı ya da duyanlar varsa anlamlarının ne olduğunu bilmiyorlardı. Bir devrim teorisinin bulunmayışı karşısında bu terimler yeni ve gerçek anlamlar kazanamamışlardır.

Üstelik, ilk Meşrutiyet döneminde de olduğu gibi, bu sözcükler devrim karşıtı olan örgütlerin biraz daha gelişmelerine bile yaramışlardır. Yeni Osmanlılar gibi, bu kavramların en ateşli sözcülerinin kendileri de gerçek anlamda «devrimci» değillerdi. Bunlar «inkılap» ideolojilerinde toplumda köklü değişmeler yapma görüşü güden kişiler değillerdi. Kafalarında, 1815 - 1870 yılları Avrupa devrimcilerinin görüşlerine aykırı düşen görüşler hâlâ yaşamaktaydı. Saltanat-Hilafet kompleksinin üstünlüğü karşısında Osmanlılık-İslamlık düzeyinde direnişleri ve daha sonra Mustafa Kemal dönemini bunlardan ayıran ulusçuluk ve laiklik kavramlarından yoksundular. Gerçi, Yeni Osmanlılar Avrupa'daki ulusçuluk ve laikleşme gibi olayları görebilmişlerse de bunları ya Hıristiyanlığa özgü, İslamlıkta gerekli olmayan özellikler olarak ya da tuhaf bir aldatmaca oyunu ile bunları İslamlık ve Osmanlılık kalıplarına dökerek uygulanmış biçimlerde anlıyorlardı. Hem ilk «Yeni Osmanlılar», hem şimdiki «Jön Türk» Osmanlıları Avrupa'da öğrendikleri yeni kavramlara karşılık ararken, geçmişten kalma sözcüklerde yaşayan kavramları alıyorlar, bunları Avrupa dillerinde kullanılan orijinallerinin anlamlarına ters düşen anlamlarda kullanıyorlar ya da Batı anlamlarında kullanılsalar bile bu sözcükleri dinleyenler onları yine eski Osmanlıca anlamlarında anlıyorlardı. Kemalist dönemde bu tür sözcüklere karşı savaş açılmasının başta gelen nedeninin bu olduğunu (aşağıya koyacağım yazılarda) göreceğiz. Burada anlatmaya çalıştığım durum, dil devrimleri tarihinde en acınacak bir semantik tuzağına düşme örneğidir.

VI

Buraya değin sürdürdüğüm bu tarihsel öyküyü burada keserek, şimdi daha yukarda bıraktığım noktaya döneceğim. Az önce değindiğim gibi, 1909 yılı eski «inkılap» ve «ihtilal» terimlerinin yeni birer anlam taşımasının ilk yılını simgeler (bunun tanınmasından sonra bu iki eski sözcüğün dilimizden kaybolup ikisinin neden ve nasıl «devrim» sözcüğü ile birleştiğini göreceğiz.)

«İhtilal» güç kullanarak «iktidar»ı elde etmek anlamını taşır, eski «çözülme», «bozulma» anlamını yitirmiştir. 1909 «ihtilal» devrimi, Osmanlı saltanatının alınyazısını da yazmıştır. Bu saltanat o devrimin vuruşundan sonra bir daha belini doğrultamamıştı.

Eninde sonunda yıkılma olanağını değiştirememiştir. Ancak, şimdi dikkatler başka bir amaca, «inkılap» (toplumsal değişme) amacına çevrilmiştir.

Bu yolda düşünülen reformların nitelikleri üzerine yapılacak dikkatli bir inceleme bize şunu açıklar: Görüşler ne olursa olsun, hatta birbirine ters de olsa, şimdi sorun «inkılap» amacına vardıracak olan yolların, araçların, güçlerin ne olduğu sorununa dönmüştür. Böyle bakışın sonucu olarak da Şanî-zade'nin zamanında sezilmiş olan, fakat şimdi açıklanmaya başlayan bir görüş gelişti: «İnkılap» Batı uygarlığındaki toplum ve devlet türlerine geçiş olacak demektir. Batı, kimi kez liberal, kimi kez kapitalist, hatta kimi kez sosyalist rejimler Batısı olarak görülüyor ve gelişigüzel, kimi kez değişik, karışık, ütopyalı biçimde görünüyor. Daha açıkça düşünülebilen terim «uygarlık» (medeniyet) terimidir. Osmanlı - Türk toplumunun karşılaşacağı «İnkılap» eski, Doğulu, İslamcıl, Osmanlıcı uygarlık biçiminden Batı uygarlığı biçimine geçmek demektir. «Uygarlık değişmesi» amacı karşısında toplumsal ihtilal ve inkılap terimleri yeni bir düşün karışıklığı dönemine geçmiştir. Doğu uygarlığı modeli ile Batı uygarlığı tipini ayıran ölçekler nelerdi?

1909'dan sonraki dönem, devrim olanağı amacı düşünülmesinden çok, uygarlıksal değişmeler yanlısı olanlar bölümü içinde güç ve atılım yolları ile geçişi düşünen bölüm ile öyle düşünmeyenler arasındaki çatışmalar dönemidir. Yeni Jön Türkler'in bütün heyecanına karşın, Osmanlılık siyasasının vardığı sonuç bu Osmanlılığın modern dünyada yaşama şansı olup olmadığını düşünme yollarını açmıştır.

Ortaya çıkan yeni görüşlerden biri, III. Selim zamanındaki falcıların, simyacıların talih zamanını bekleyerek yakalama metodolojisini önerenler gibi «bir uygarlıktan başka bir uygarlığa» atlamak için gizli, sırlı bir dayanak desteğinde (buna şimdi «Nokta-i İstinat» deniyor) bulunduğu görüşü doğdu. Batı uygarlığının ortaçağdaki durumundan modern durumuna geçmesi örneğinden hazır bir reçete elde edilemeyecekti. Batı'nın vardığı uygarlık modeldir, fakat hiçbir Meşrutiyet dönemi yazarı ve düşünürü Batı örneğine geçişi, devrim anlamındaki inkılap dönemlerini atlayarak geçme olanağını önermeye kalkışamamıştır. Hiçbir yazar ve düşünür Batılılık yanları ile Doğululuk yanları arasında nerede tam terslik, nerede tam benzerlik bulunduğunu kestirememiştir. Geçmişin inkılap dönemlerini ya zorlama ya da onları uygulama gibi girişimlerle Batılılaşma, Doğu ile Batı arasında sıçrama ile geçme olanakları düşünüldükçe, bu iki uygarlık modeli arasındaki ayrıntılar, uzaklıklar daha da çok gözüküyor, aradaki boşluğu atlayabilmek için ya birine ya da ötekine başka bir gözle bakma zorun-

lulukları beliriyordu. Prens Sabahattin adlı düşünür ile Ziya Gökalp adlı düşünür arasındaki başlıca ayrılık bu sorunda kendini göstermiştir. Her iki düşünürün ardından gidenler bu bakılacak yeni gözün hangisi olduğunu, farklı gözler ile görülenlerin neler olduğunu tartışıp duruyordu.

Eylem alanında ulaşılması zorunlu olduğuna inananlar ile bunun olanaksız olduğuna inananların görüşleri arasındaki ayrılık, Osmanlı-Hilafet imparatorluğunu elinde tutan sivil ve asker güçleri bir tür siyasal intihara sürükleyen psikolojinin kaynaklandığı nedeni bize açıklar. O zamanki Osmanlı devlet adamlarının nasıl bir savaşa girmekte olduklarını anlamadan devleti bir dünya savaşının ateşi içine atmalarının düşün yanı budur. Böyle bir davranışın lehine verilebilecek tek yerinde yorum, belki, kişilerin çıkmazlarla karşılaştıkları zamanlarda kendilerini ölüme sürükleyen yollardan birini gözü kapalı seçmesine benzetilebilir.

VII

Çıkmazın sonuçlarını, olanaklı çıkar yolların ne yöne dönmekle bulunabileceğini daha 1918'den önce arayan ve görebilen kişinin Mustafa Kemal olduğunu gösteren yeterli kanıtlar vardır.

1919 ve 1923'e değin bellibaşlı iki sorunla yüz yüze gelmek, tarihsel ve semantik perspektif içine koyarak belirtmeye çalıştığım «iki yan» ile karşılaşmanın başlangıcıdır. «İki yan» yerine «iki yol» ya da «iki aşama» da diyebiliriz. Bu bölümün sonralarına doğru göreceğimiz gibi, ben bunların birincisinin önderine «Mustafa Kemal», ikincisinin önderine «Atatürk» diyeceğim.

1919'dan sonra, kimi sorunların açığa çıkması bu iki yan arasındaki bağlantıyı daha somut bir fon içinde görmemize yardım edecektir. Birinci sorun «Egemenlik Halkındır» sözüne verilebilecek olan yanıtta kendini gösterir. Bu konuyu bugün, 1973, ellinci yıldönümünde Türkiye'de yapılmakta olan bir yorumlama eğilimine kapılarak «siyasal güç, halkın çoğunluğunun iradesine göre biçimlenir» tümcesinde yorumlama biçiminde olabilir. O sözün hangi koşullar altında açıklandığını incelersek, onun bir iç anayasal bunalımı sorununun ürünü olmadığını görürüz. O zaman 1876 anayasasının geçerlikte olduğunda kimsenin kuşkusu yoktur. O tez, gerçekte, bir anayasa değişikliği ürünü olarak değil, ulusal bağımsızlık sloganı olarak ortaya atılmıştı. Uluslara mutlak egemenlik hakkının tanınmasını zorunlu kılan, ulusların kendilerini bağımsız birim olarak kurma hakkının uluslar arasında tanınması ilkesini kurma ve yayma isteğinin sonucu olarak ortaya atılmıştı. Bunu belgeleyen yanlardan biri, Osmanlı İmparatorluğu'nun Türk

ulusundan olmayan halklarının bu tez içine alınmamış olmasıdır. Bu ayırım da ayrıca belirtilmiştir.

Ulusal egemenlik ilkesi, bir demokratik halk rejimi kurma sorununa bir yanıt olarak, geleceğinin ne olacağı büyük devletlerin kararına bağlanmış olan saltanat-hilafet rejiminin «meşru» hükümet biçimi olduğuna inananların iddiasına karşı doğmuştu. Osmanlı devletinin çeşitli ülkelerinin geleceğinin, savaş kazanan devletler arasında varılacak anlaşmalara göre kararlaştırılmasından önce, yabancı işgaline karşı açılan kurtuluş savaşı, saltanat-hilafeti kurtarma savaşı olarak yapıldığı gerekçesiyle yürütülünce «meşruluk» kazanabiliyordu. Böyle olmayışı halinde yapılan bir hareket, Osmanlı egemenliğinin meşruluğuna karşı bir isyan olayı olarak görülecekti. Bu egemenliğe bu aşamada karşıtlık, akılsızca yürütülmüş bir dış siyasa görünüşü taşıyacaktı. Ulusal Kurtuluş savaşını bütünü ile yersiz, haksız bir savaş görünüşüne sokmuş olacaktı. Yalnız bir ayaklanma değil, hâlâ meşruluğuna inanılan hilafet-saltanat otoritesine karşı bir devrim demek olacaktı.

Atatürk öncesi Mustafa Kemal'in, saltanat ve hilafete karşı savaştığını açıklamaması bugün bile çok kişiyi şaşırtmaktadır. Öyle olduğu halde, sultan-halife ve çevresi onun başlangıçtaki bu tutumuna karşı ta baştan kuşkulu davranmışlardı. Mustafa Kemal'in ulusal bağımsızlık yanını seçmesi, onların gözünde «ulusal bağımsızlık» adı altında radikal bir devrim sonucunu düşünmekte olduğu kuşkusunu veriyordu. Bugün bile ulusal bağımsızlık ilkesinde direnenlere kuşkulu gözlerle bakılır. Hilafet-saltanat üzerine Müttefik devletler bir karar vermeden, onların vereceği karar ne olursa olsun Kemalist çözüme değil, dış destek çözümüne dayanmayı yeğ görüyorlardı. O çevredekilerin çoğunun umudu Hilafet yanına dayanılarak o kolonici devletlerin yönetimi altındaki Müslüman halkın halifeliğine bağlanmak daha yararlı olacaktı. Ne var ki, Hindistan'daki Hilafet akımının sahteliği; Arap dünyasında Türk halifeliğine karşıtlık, Batı devletlerine karşı kuşku içine düşmüş olmaları; İngiltere ile Fransa'nın savaş sonrası iç politikalarındaki çatışıklıklar; Amerika Birleşik Delvetleri'nde Wilson'un dış siyasasına karşın Kongre'nin olumsuz tutumu gibi olaylar o umudun gerçekleşemeyeceğini gösteriyordu.

Mustafa Kemal, bütün bu olumsuz koşulların hepsini izliyor ve doğru bir biçimde değerlendirebiliyordu. Onun, bütün bu koşulları ve sağlayacakları olanakları önceden görebilmiş olması, çok geçmeden kazanacağı ünün temelleri olmuştur. Bugün «Devrim» sözcüğü ile karşılanan değişimin iki yanı (ya da iki yönü, iki aşaması) diye niteleyeceğim «ihtilal» ile «inkılap» yanlarının bileşim kaynaklarını, Mustafa Kemal ile başlayan akımın «birbirini tamamlayan iki niteliği» olan bir yorumlamada bulabileceğiz. İlk

günlerde sürdürdüğü ince taktikli önderliği, bu iki yanın gerekli süre içinde birbirinden ayrı tutuluyor gözükmesine yarıyordu. Ulusun hangi yanı seçtiği ya da seçeceği kesinlikle bilinmediği bir zamanda radikal bir devrim değişikliğini ileri sürmenin tehlikelerini çok iyi biliyordu. Anadolu'ya katılmışların bir çoğunun söylediklerinden, onların çoğunluğunun düşündüğü görüşün halife-sultan yanlısı olmak yolunda olduğunu gösterir. Halifeliğe ve padişahlığa karşın, demokratik cumhuriyet rejiminin sözünü etmek bir sapıklık sayılırdı. Onun yanını tutanların çoğunun tek uzlaştığı çizgi, salt bir ulusun varlığı ilkesinin tanınmasından öteye gitmiyordu.

Fakat, birkaç yabancı devlet diplomatı ve askeri arasında halifeliğin ve padişahlığın düşman işgalinden kurtarılması amacı için savaş görünüşü yanında gerçekte gidilen yolun devrimsel bir doruğa dönebileceğini sezenler olmuştur. Mustafa Kemal çevresi içinde de, halifelik ya da sultanlık yanlısı olan kimi kişiler arasında böyle bir yola doğru gidileceğini sezenler olmuştu. Mustafa Kemal'in şaşırtma taktiklerine karşı onların tek yapabileceği şey, «ulusal egemenlik» gibi sözlerin «geçici ve ek» bir Meclis otoritesi altında gitmenin bir gereği olduğu görüşünü yaymak, halk arasında da böyle göstermek çabası oluyordu. Onlara göre, gerekli olan ilke, «Meb'usan Meclisi» (Parlamento) yerine yalnız «Millet Meclisi» denen topluluğun geçici bir meclis olduğu tezi olabilirdi. Bu meclisin, gerçek bir Cumhuriyet devleti parlamentosu olduğu kabul edilemezdi. İstanbul'daki parlamentodan gelen bir hukukçu başkan, kendini Ankara'ya çekilmiş Osmanlı parlamentosunun başkanı olarak görüyor; Mustafa Kemal'in buna aykırı eylemlerine karşı gelmeye çalışıyordu. Mehmet Âkif gibi ünlü ozanlar, Ankara'daki gidişin bir laik cumhuriyet kuruluşu ile sonuçlanacağını aklına getiriyor muydu? Geçici bile olsa, bir hükümet vardı, ama o bir devlet değildi. «Büyük Millet Meclisi Hükümeti» adını taşıyan örgütün birçok üyesi dini, şeriatı, halifeliği daha da güçlendirecek yasa tasarıları getiriyorlardı. İçki yasağı, kumar yasağı, çok-karılı aile kurma kolaylıkları, onun zorunluluğunu getirecek yasa tasarıları düşünülüyor; bunlar İslam Devleti yolunda büyük reform atılımları olarak görülüyordu. Bugün kimi İslam ülkelerindeki «devrimci» sanılan hükümetlerin uygulama çabasında oldukları el kesme, taşlayarak suçlu öldürme gibi eylemleri savunanlar o zamanki Ankara'da az değildi.

VIII

Görüyoruz ki, 1946-1950 yılları arasında Demokrat Parti'nin iktidara gelmesinden sonra başlayan anti-Kemalist görüşlerin kö-

kenleri, Atatürk'ün açıkça başlattığı önleyiş çabalarından kaynaklanmaktadır. Bu çaba kesinlikle başarı kazanmamış olmakla beraber, Atatürk devriminin anlamını kavramanın yolu sondan başlamak ve orada durmakla değil, baştan başlayarak sona gelmekle olabilir. Ellinci yıldönümünün anlamını bir çoğunluk demokrasisi kurmanın yıldönümü olarak anlayanlar için Atatürk Devrimciliği hiçbir anlam taşımaz. Eskiden ona inananlar da o anlamı çoktan unutmuşlardır. Atatürkçülüğün devrimcilik ilkesini sürekli bir politik devrim koşulunun sürmesi düşünü ile konmuş bir ilke olarak göremezler. O ilkenin Kemalizm ardılı olan ikinci yönü ile ilişkili olan, bütünü ile gerçekleşmesinden sonra başlatılmış bulunan ve 1918'den önce bilinen sorunların hepsini kavramış olan sorunlar ile ilgili olarak doğduğu artık görülemiyor.

Saltanatın kaldırılışı devrimini gerçekleştirdikten sonra Kemalizm, onun arkasından dizi dizi gelen «inkılap»ları başlatma işine dönmüştü. Daha önce belirttiğim gibi, siyasal «ihtilal» bu tür devrime girmenin kesin bir öncüsü olacaktı. Lozan Antlaşması burada da bu iki yan ve yön arasındaki ilişkiyi simgeler. Bu antlaşma ile büyük devletler, Türkiye'yi bir Osmanlı devleti olarak değil, uluslararası kontrollardan, mandalardan arınmış bağımsız bir devlet olarak tanırlar. Bu tanımaya karşı olarak Cumhuriyet rejimi anayasal, hukuksal, eğitimsel ve kültürel sorunlarında dizi dizi köklü değişiklikler yapmayı benimsediğini açıklar. Bu antlaşmada bağımsız bir devletin hangi rejim biçimini isterse onu seçme hakkı tanınmıştır.

Demek ki, nasıl birinci yönü, onun önderi olan Mustafa Kemal ile anıyorsak, ikinci yanı yürüten aynı kişiyi Atatürk olarak tanımlıyoruz. İkinciye özgü olarak tanıttığım özellikleri sıradan bir parlamenter demokrasi olarak anlayamayız. Bugünkü ikili bakışın gösterdiği huzursuzluğun kaynağı, bunun unutulmuş olmasındadır. «İnkılap»lar dizisinin oluşumunu ve devrimcilik ilkesinin kendisi, Türk Devrimi'nin bu ikinci yönüne adını damgalayan, sıradan bir soyadı olmayan ATATÜRK sözcüğü ile ünlenmiş kişinin önderliğinin rolünü tanımadıkça bu konuyu açık seçik anlayamayız. Bu rolün, sözde ve yüzeyde kalan tanınması yeterli değildir. Yüzeyde kalan görüşün derinliklerde kaybolmuş görünüşünü onun derin anlamlı ideolojik içeriğini açıklıklara çıkartmak yolu ile tanımış olabiliriz. Atatürkçülük «ideolojisi», kapsamı Türkiye'ye özgü olan bir «ideoloji»dir. Başka Batı'nın dışındaki ülkelerin önderleri ile karşılaştırılırsa Kemal Atatürk olayı yalnız Türkiye'ye özgü bir örnek olarak gözükür. Batı'nın dışındaki ülkelerin ulusal ideolojilerinin hiçbirinde bulunmayan devrimcilik ilkesi, iki temel özellikten ayrı olarak değerlendirilemez. Bu iki özellikten biri laiklik, diğeri geri kalmışlıktan kurtulma yolu olan ekonomik

bağımsızlık ilkesidir. Bu iki özel yan, ülkeye karşı dışardan çevrilen yönlere çevrilmiş savaşım deneylerinin ürünüdür. Türk Ulusal Bağımsızlık Savaşı'nın bu türden bir savaş olduğunu bugün de anımsamak zorunludur. Böyle bir savaşın geleceği 1918'den önce bile kestirilmişti. Öyleyken, devrimcilik fikrinin ne olduğunu anlatan bir görüşün anlamı üzerinde hiçbir aydın kümesinde anlayış ve açıklık doğmamıştı. Büyük Savaş'tan sonra hemen hepsi, Türkiye'nin ancak dış yardımdan gelecek bir yoldan kurtulacağına inanıyordu.

Atatürkçülükte, Kemalizme özgü bilinmeyen ya da unutulmuş olan bir yan daha vardır ki bugün onu da anımsamanın zamanıdır. Atatürkçülük, geri kalmış ülkelerin geri kalışının sorumluluğunu yalnız ileri ülkelerin sorumluluğuna bağlamakla yetinmez. Bu da Kemalizm'e özgü bir yandır. Bu, onu başka anti-emperyalizm türlerinden ayıran bir yandır. Devrimcilik ilkesinin asıl anlamı burada görülür. Atatürk'ün, üzerinde çok sık durduğu sorunlar üzerindeki söylevlerinde boyuna ve çekinmeden değindiği bir uyarma vardır: Bir kurtuluş savaşı kazanıldıktan sonra, zamanı geçmiş geleneklere dönerek, onlara bağlanarak kendilerini ileri ulusların sömürüsüne bağlamakla geri kalmışlıktan çıkma çabasına dönen ülkeler, kendi sorumluluklarını bundan sonra kendileri taşıyacaklardır. Bu sorumluluğu anlamak Kemalizmin en önemli öğretisidir. Bunu öğrenmemek, ileri uluslar bağımlılığı altına girme yolunu tarih boyunca sürdürecektir. Zamanı geçmiş alışkanlıklara varlıklarını dayandıran uluslar, yenileniş duygularından yoksunlaşmış uluslar, yabancı güçlerin bağımlığı altına düşecekler; bu gidişleri ile kendilerini bağımsızlık içinde yaşamaya dayatmış olacaklardır. Kurtuluş Savaşı ile kazanılmış olan özgürlüğü sürekli kılma gücünü, karanlık dönemlerinden kalan bağımlılıklara dönmekle yaşatamayacaklardır. Atatürk devrimciliğinin asıl anlamı budur! Yalnız emperyalizme karşı savaş yeterli değildir; o savaşı kazanmak da tek amaç değildir. Gerçek kurtuluş ödevi, ulusların kendi istekleri ile, kendi güçleri ile yenilenme yollarını bulma özgürlüğüdür. İleri ülkelerle aradaki boşluğu kapatmak, bunu yalnız kendi güçleri ile bulunacak yollardan giderek yapmak kaçınılmaz bir koşuldur.

Atatürk'e göre bu, özgürlük savaşını kazanmış ulusların kendi sorumluluğudur. Başka ulusların yardımına bağlı kalma yoluna dönen uluslar, bundan kolay kurtulamayacaklardır. Atatürk'ün anladığı devrimcilik ilkesinin taşıdığı anlam budur.

(Bu yazı ABD'de «Toplumbilim Derneği»nin Milwaukee'deki toplantısında, Cumhuriyetin ellinci yıldönümüne ayrılan özel oturumuna (Plenary Session) sunulan yazının Türkçeye çevirisidir. Az kısaltılmış olarak «The Muslim World» adlı dergide [Cilt LXIV, Sayı 4] yayımlanmıştır.)

«AŞAR»LA «ŞERİAT»

Atatürk'ün uzun, kısa söylevleri önemli olaylar üzerine verdiği demeçler, diplomatik demeçleri, kişisel anılarının kimileri yazıya geçti. Ancak, onun gezilerinde, din adamları da içinde olmak üzere köylü, kentli halkla olan kısa görüşmelerinin de gereğince, doğru olarak yazıya geçip geçmediğinde kesin değilim. Bunları, belki, ayaküstü söylenmiş, gelip geçici sözler ya da politikacıların yaptığı öğünme, atma, avutma sözleri türünden sayanlar bile olmuştur.

Gerçekte, Atatürk'ün ayaküstü konuşurken bile sözlerinin yansıttığı düşünün, güçlülüğü, derinliği olan bir tarih anlayışına dayandığını gösteren çok örnek vardır. Atatürk bir profesyonel tarih bilgini değildi, ama tarih akışının anlamını tarih bilginlerinin üstünde bir kavrayışla bildiğini gereğince değerlendirdiğimizi sanmıyorum.

Bununla neyi düşündüğümü anlatmak için onun ünlü Hilafet söylevini hatırlatmak isterim. O, başlıbaşına bir tarih anlayışı yapıtıdır. Yalnız tarih ya da hukuk bilen değil, onların iç anlamlarını kavramamış bir kişi o söylevi veremezdi. Kimi kez ayaküstü konuşmalarında da, yüzeyden bakılınca, sıradan söylenmiş lakırdı gibi gözüken sözlerinde bile Atatürk'teki bu anlayışı görürüz.

Örnek olarak, ünlü «aşar» uygulamasının kaldırılışından sonraki bir gezisinde köylü halka hal hatır sorarken söylediği sözü alacağım. «Biliyor musunuz,» demişti, «aşar kalkamaz diyenler olmuştu. Hatta aşar şeriat buyruğudur, onun kalkması şeriatın kalkması demektir, diye işaatta bulunanlar (propaganda yapanlar) bulunmuştu. Görüyorsunuz bu sözlerin ne kadar yalan olduğunu, bunu söyleyenlerin ne kadar yalancı olduğunu...»

Aşar ile Şeriat üzerine, din adına konuşma idisasında olanlar o zamanlar nice gürültü yapmışlardı. Bu iki sözcük arasında kurulan ilişki üzerine yapılan demagojijlerin ne olduğunu, Ata-

türk'ün bu denli kestirmeden onları yalancılıkla suçlamasındaki anlamı bugünkü genç kuşaklar pek bilmez sanırım. O zamanki halk da bilmezdi. Bugünkü şeriatçılar da bilmezler. Aşar denen şeyin bir şeriat kuralı olduğu onlara söylenmişti. Belki bugün de böyle sananlar var. Bugünkü kuşakların sorunu bilmeyişi, o dönemlerden ne denli uzaklaştığımızı gösterir ama, bugünün şeriat devleti kurma savunucularının hem halkın, hem yeni kuşakların bu gibi şeyleri bilmeyişi karşısında, o zaman yaptıkları gibi, her işi bir şeriat kuralı işi gibi gösterme çabasını sürdürdüklerini görüyoruz. Atatürk bunlara «yalancı» derken havadan bir lakırdı söylemiyordu. Ağır suçlamasının altında İslam ve Osmanlı tarihi üzerine köklü bir bilgi yattığını tanıtmak isterim.

Nedir aşar ile şeriat? Birinci sözcük Arapça «öşr» sözcüğünün çoğuludur. Onun da anlamı «onda bir»dir. Bunun şeriatla ilgisi nedir? Şeriata dayalı devlet kurma ideologlarına göre şeriat din, İslam dini demektir. Şu halde, eğer aşar, ki çiftçinin ürününün onda birini vergi olarak verme yükümlülüğü demektir, gerçekte şeriat buyruğu ise o vergiyi kaldırmak şeriat kurallarını da kaldırmak demek olur. Bu da dini kaldırmak demek.

İslam tarihinin hukuksal yanını bilimsel olarak inceleyenler bilir ki şeriat din değil, İslam tarihinde geliştirilen bir hukuk kuralları toplamıdır. Bu kuralları sözlerinde, yazılarında geliştiren kişiler. İslamlığın çıkışından bir yüz yıldan çok bir zaman geçtikten sonra yaşamış olan, daha bir iki yüz yıllık dönem boyunca o kurallar üzerine tartışan hukukçulardı. Bunlara «fakih» denirdi. Bu sözcük de Arapçada «bilgin» demektir. Bugün kullandığımız «hukuk bilimi» deyimi o zaman yoktu. O, bizim tarihimizde bundan ancak yüz yıl kadar önce bugünkü anlamında kullanılmaya başladı. Eski dönemde ona «fıkh» denirdi. Zamanla bu bilgilerin geliştirdiği kurallar toplamına da «şeriat» denmiştir. Cahilliğin artması ile, şeriat da Müslüman dini demek oldu.

İşte bu hukukçular, onda-bir çiftçi ürünü verme kuralını İslam uygarlığına da uyguladılar. Çünkü bu uygulama İslamlıktan önce de, ondan sonra da, başka uygarlıklarda da bulunan çok eski bir uygulamadır. Fakih denen hukukçular, Peygamberin zamanından kendi zamanlarına dek geçen yaşamın gereklerine göre yerleşen uygulamaları, komşu uygarlıklardaki uygulamaları İslam uygarlığındaki kişi ilişkilerine hukuksal temel koyma çalışmaları boyunca gözden geçirerek bunların Tanrı Kitabında, Peygamber sözü ile eylemlerinde desteklenebilecek olanlarını süzgeçten geçirdiler. Bunun olamayacağı durumlarda mantık kurallarına başvurdular, kıyaslamalar yaptılar. Bunların da yetmediği durumlarda yorumlama yoluna gittiler. Yorumlamalarındaki yargıların uzlaşmadığı sorunlar için de toplumun yönetim gücü elinde bulunan-

lara seçme hakkı tanıdılar.

O zamanlar hukuk kurallarını kanun kitabı olarak yazma yöntemi yoktu. Bu kurallar fakihlerin yazdığı kitaplarla o kitaplar üzerine daha sonraki bilginlerin yazdığı açıklama kitaplarında bulunur. Bu kitaplar basma sanatı olmadığından herkesin elinde kolay kolay bulunamadıktan başka onları herkes okuyup da anlayamazdı. Bu bilginlerin yazdıklarından cahilleşme arttıkça, bunların yazdığı şeriat hukuku İslam inançlarının kendisi imiş gibi görülmeye, «şeriat»la «din» bir sayılmaya başladı.

Demek ki, şeriat gökten inme Tanrı buyruğu değil, hukuk sorunları üzerine kafa yoran insan kişilerin geliştirdiği bir kurallar toplamıdır. Bu kişiler de manastırlarda, kiliselerde bulunan ruhani'ler değil çarşı-pazarda insan yaşamı sürdüren sivil kişilerdi. Tanrı sözü Kuran ise ne buyruklar kitabı, ne de hukuk kitabıdır. Ona bu gözle bakan kişi onu okumamalıdır. Çünkü onu anlamayacaktır. Kuran açık dille söylüyoruz da gene anlamıyorlar dediği kişileri iyi, doğru insan olmaya çağırır. Kişi ise: «Ben Tanrı'ya, onun sözünü getirene inandım» demekle iyi insan olmaz hemen. Onu, eylemlerinde, ilişkilerinde göstermesi gerekir. İslamlıkta, bir dizi inanç maddeleri koyarak bunları yorumlama, zorlama gücü verilen halktan ayrı bir rahipler sınıfı geliştirilmemiştir. İnsanı vicdanı ile karşı karşıya bırakmıştır. Dünya yaşamındaki insan ilişkilerinin düzenlenmesi işi hukukçuların geliştirdiği kurallara bırakılmıştır.

Şeriat denen şey işte bu. Zamanla bu kurallarda da değişmeler olmuştur. Kimi kuralları yürürlükten kalkmıştır. Zamanla «hile» yolu ile şeriat uygulaması da yapılmıştır. Buna, «hile-i şer'iye», yani bir uygulamayı şeriata uygun gibi gösterme yolu denirdi. Şeriat kurallarının kimilerinin, doğruluk yolu demek olan «din» den ne denli uzaklaşıldığını gösterir bu.

Aşar denen ve insan yapısı olan şeriat kuralları içine alınan vergi uygulamasının kaldırılması neden gerekmişti? Asıl önemli olan, «Aşar şeriat kuralıdır, onu kaldırmak demek şeriatı kaldırmak demektir,» diyenlerin ya bilmediği ya da bilip söylemediği sorun budur. Şeriat kurallarını devlet, kamu «maslahatı» gereklerine göre ugulama durumunda olan büyük kuruluşlu devletlerde önemli olan bu sorunu biraz açımlayalım.

Avrupa ile İslam dünyası XVI. yüzyıldan sonra, koşullarını burada anlatamayacağımız nedenlerle, bugünkü durumu andıran büyük bir «fiyat devrimi» (enflasyon) içine girdikten sonra bu «onda-bir» kuralı önemli bir uygulama değişikliğine uğradı. Enflasyon yüzünden halk her yerde görülmedik sıkıntılar içine düştü. Devletlerin maliyeleri yıkılma tehlikesi ile karşılaştı. Çare olarak başvurulan uygulamalardan biri olarak onda-bir ürünü devlet ha-

zinesine önceden para verme karşılığında toplama tekelinin «mültezim» denen kişilere verilmesi yöntemi başladı. Buna «iltizam» yöntemi denir, şeriat kuralına uygun sayılırdı. Gerçekte, Hıristiyan ülkelerinde de aynı uygulama vardı.

Bu uygulamanın hazine gelirlerine biraz yardımı olmuşsa da halk üzerine, üstelik devlet adına büyük bir zulüm ve sömürü yolu açılmasını sağladı. İltizam yönetimi Osmanlı devletini kurtaracak bir yöntem olarak düşünülürken o devleti çürüten, sonra da batıran baş etken olmuştur.

Şu nedenlerle: Bir bölgenin onda-bir ürününü toplama tekelinin verilmesi devlet maliyesinde, genel olarak devlet işlerinde çalışan kişiler arasında «rüşvet» denen bir rezilliğe, açıkça, hatta resmi olarak uygulanan bir şeriat hilekârlığına daha yol açtı. Hem devlet hazinesi, hem devlet adamları «mültezim» denen iltizamcıların satın aldığı, kendilerine borçlandırdığı kişiler haline geldi. Mültezimlerin işlerinde onlara kefalet sağlayan bir «sarraf» sınıfı üredi. Tesadüf müdür, nedir; bu mültezimlerle sarrafların çoğu Müslüman değildi. Kimileri halkın «gâvur», kimileri halkın «çıfıt» dediği kişilerdi. (Birincisi Rum, ikincisi Musevi demektir.) XVII. yüzyıldan öteye Osmanlı devleti bunların finansal tekeli altına girmişti. Bu, işin devletle ilgili yanı. Ya çoğu Müslüman olan köylü ile ilgili yanı? Şeriat kuralı sayılan aşarın toplanması uygulanışının onları ne duruma, nasıl getirdiğini anlatmaya, Cumhuriyet gazetesinin bütün sütunları bana verilse gene de yetmez. Burada anlatma olasılığı yok. Şeriatçılar kusura bakmasınlar.

Sonuç şu oluyor: «Aşar şeriat kuralıdır, kaldırılamaz» demek şu demektir: «Müslüman halkı gâvurlarla çıfıtların sömürüsü altında yaşatmak bir din buyruğudur!»

Atatürk, köylü ile konuşurken bu şeriatçılar için doğrusu çok nezaket göstermiş, onlar için sadece «yalancı» demiş. Gerçekte onlar hem din düşmanı, hem devlet ve halk haini idiler. O, nezaket gereği o kadarıyla kalmakla birlikte, sözlerinin daha sonrasını okursak aşarla şeriat arasında kurulan sahtekârlığın tarihsel yanını bildiğini de görürüz. Onu köylüye de hatırlattı; «Mültezimin kalkması sizin için iyi oldu,» dedi.

(Cumhuriyet, 10 Aralık 1974)

İLK TÜRK DEVLETİ

Bir «son Türk devleti» lakırdısıdır çıktı. Böyle anlamsız, yanlış, akılsızca lakırdılar nasıl tutar, ağızdan ağıza geçer, hep şaşarım. Üstelik bunu yayanlar «milliyetçi» de geçinirler. Bugünkü Türkiye'nin Türk devleti, son Türk devleti değil, *ilk Türk devletidir.*

Bir Türk soyundan gelmiş kişilerin tarihte kurdukları çok devlet vardır. Fakat bu devletlerin hiçbiri kendini «Türk Devleti» saymamıştır. Dışlarındaki dünyada da bunların hiçbiri, «Türk Devleti» diye adlandırılmamıştır. Avrupa'da, çoğu Cermen kökenli birkaç soy, prenslikler, krallıklar, imparatorluklar kurmuştur. Asya' da da Türkler buna benzer bir rol oynamışlar, Uzak Doğu'dan Kuzey Afrika'ya kadar birçok yerde egemenlik dinastileri (hanedanları) kurmuşlardır. Fakat bu egemenliklerin çoğu bir *Türk ulusu devleti* olmamış, olanları da kendilerine Türk devleti dememiş. Kimileri de Türk olmayan halklar üzerine egemenlik kurmuş; çok zaman geçmeden de egemenliklerini kurdukları halkların dilini, geleneklerini, dinini alarak Türklüklerini de unutmuşlardır. İlk kez Türk devletiyim diyen ve öyle tanınan devlet Türkiye Cumhuriyeti devleti olmuştur.

Bugün dünyadaki devletlerin bir bölümü bir ulus adı olmuş olan bir adla anılır. Bir bölümü toprak temeli olan yerin coğrafya adı ile anılır. Kimileri de rejim biçimlerini tanımlayan sözcüklerle tanınır. Birkaç tanesi de ya düşmanlarının yaydığı adla ya da yabancıların yanlış olarak yaygınlaştırdığı adla anılır. Örneğin, «Japon» ve «Japonya», oradaki ulusun sevmediği bir addır. Bugünkü Polonya için Lehistan ve halkına hâlâ Leh diyen yeni çıkmış bir Türkçe kitap ve yazı okudum geçenlerde. Bir Polonyalı bunu okusa çok alınır, çünkü bu ad, Polonyalıları çok aşağı gören Almanların taktığı ve aptal, pis anlamına gelen bir admış. Osmanlılar bunu bilmeden (belki de bilerek) almışlar. Aynı zamanda Almanlar için Slavların koyduğu Nemse adını almışlar ki,

bu da aptal millet anlamına gelir. Latincenin kullanıldığı zamanlar da Slav halkları için kullanılan «Slav» sözcüğü aslı «köle» anlamına gelen sözcüktür. Zamanla unutuldu. Fakat bugünkü İngilizcede Slav sözcüğünden bozulma ve «Pis, uyuşuk, tembel» anlamına gelen bir iki sözcük var hâlâ.

Bir ulus adı ile adlandırılmış devletler pek yakın zamanların devletleridir. Örneğin, Fransa devleti Fransız ulusunun adı ile tanınan devlettir. Yanılmıyorsam, bunların ikincisidir. Halbuki onun kuzeyindeki adada bulunan devlet öyle değil. Biz ve daha birçok ülkelerin insanları oradaki devlete İngiliz devleti, ülkesine de İngiltere deriz ki, ikisi de yanlış. İngiliz devleti diye bir devlet yoktur. Oradaki devlet kendini «İngiliz» adlı bir ulus adıyla tanımlamaz. Romalılardan kalma bir bölge adı olan Brittania'dan gelme «Britain» adıyla tanımlar. Üstelik bu sözcüğün aslı Anglosakson kökenli değil, ona yabancı ve hatta kimi kez düşman olan Kelt kökenlidir. Fakat bu devlet çok kez «Britain» olarak bile anılmıyor da, «United Kingdom» olarak tanımlanıyor. Yakın bir gelecekte bu ad ona daha da yakışacak. Çünkü bugün bu Britanya Krallık Birliği, «İngiltere», «İskoçya» ve bizim Fransızca'dan alarak «Gal» dediğimiz «Wales»den oluşan yarı otonom bir bölünmeye geçmek üzeredir.

Bizim Almanya dediğimiz yerin devletinin adı da bir ulus devleti adı değil, şimdilik, İspanya, Romalıların adlandırdığı bir yarımadadan alıyor adını. Kimi devletler de bil birimleri adı ile anılır. Bizim yanlış olarak Yunanistan dediğimiz yerin devletinin adı Yunan devleti değil. Bu devletin başına vaktiyle getirilen kral, Avrupa'daki krallık dinastilerinden birinden gelme olmakla beraber, onun başında bulunduğu devlet onun adıyla adlandırılmamıştır. Yanılmıyorsam, Avrupa'da artık hükümdar soyu ile adlandırılan devlet kalmamıştır. Avrupa dışında, şurada burada böylesi var. Örneğin, Arap yarımadasındaki devletlerin en büyüğünün adı Arabistan değil, Suudi Arabistan'dır.

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği adının yerleşmesinden sonra, devletlerin rejim adıyla adlandırılması da başlamıştır. Ama bu az buçuk ondan daha öncesinden başlamıştı. Amerika kıtası üzerinde. Orada, bugünlerde iki yüzüncü yıldönümü kutlanmakta olan bir ulus gelişerek bir devlet oldu. Fakat «Amerika» adlı bir devlet ya da ulus yoktur. Americus Vespucius adlı bir İtalyan gemicisinden gelen bir adla tanımlanan bir kıtanın kuzey parçasında birleşmiş devletler anlamına gelen United States adlı bir devlet oluşmuştur.

Afrika'da da bugün adlarını yeni öğrenmeye başladığımız devletler kuruluyor. Hiçbirinin adlarının kökenini ben bilmiyorum; ya bir kabile adından, ya onun ülkesinin yerli dildeki adından ya

da Avrupalıların vaktiyle verdikleri adlardan gelme olsalar gerek.

Demek ki, devletler eskiden başlarındaki egemen soyun adı ile ya da bulundukları bölgelerin eski adı ile ya da yabancıların taktığı adla anılırlardı. Ancak, birleşmiş bir ulus olarak adı tanınmış bir halk adıyla eski devlet belki Çin'dir. (Bugün o da Çin Halk Cumhuriyeti adı ile tanınır.) En yenisi de Türk devleti. Bugünkü Türkiye ve Türk devleti, tarihte bu adı alan ilk Türk devleti olmuştur.

Bu adın alınışı da Cumhuriyet döneminde ve Atatürk'ün ısrarı ile olmuştur. Sultanlık ile Halifeliğin kaldırılmasından sonra, geçici olarak «Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti» Devleti olarak adlanan devletin gerçek adının ne olacağı TBMM'de hararetli tartışmalara konu olmuştu. O zaman Mustafa Kemal karşıtı olan ırkçı, Turancı, Anadolucu, mukaddesatçı ne kadar eski eğilimli tanınmış kişiler varsa Turan, Oğuz, Selçuk, Anadolu devleti gibi adlar teklif etmişler ve yalnız Mustafa Kemalcilerin yeni devletin adının Türk Devleti ve ülkesinin adının Türkiye olması üzerinde direnmeleri sayesinde tarihte ilk Türk Devleti kurulmuştur.

(Cumhuriyet, 4 Ekim 1976)

ATATÜRK VE LAİKLİĞİN İKİ KAYNAĞI

Cumhuriyet rejiminin laiklik ilkesinin anlaşılmasında çok önemli saydığım iki konu bütünüyle gözden kaçmış olduğu için, bugüne dek aydınlar arasında bile bu ilkenin kaynağı, niteliği, neden bugün de bir ulus toplumu olarak gelişebilmekte en önemli ilke olduğu gereğince aydınlığa kavuşmamıştır. Bu, laikliğin dinsizlik ya da din düşmanlığı demek olduğunu ileri sürmek ataklığında bulunan demagog politikacıların, bu işin tarihini bilmeyen halkı (belki genç kuşakları da) yanıltmalarını kolaylaştırıyor. Laiklik ilkesinin hem tarih, hem kuram açısından yanlış bir temele oturtulması, ileri aydınlar arasında bile onun bir «üstyapı» sorunu olmaktan öteye bir önemi olmadığı sanısını veriyor. Neden böyle olmuştur?

Bu yazıda, yukarda değinip de henüz açıklamamış olduğum iki önemli konunun nasıl unutulduğunu, laikliğin çağdaş bir devlet ilkesi olması zorunluluğunda bunların yerlerinin ne olduğunu belirtmeye; laikliğin yalnız bir «üstyapı» sorunu değil, «tüm yapı» sorunu olduğunu göstermeye çalışacağım. Önce sözünü ettiğim tarih ve kuram temeli yanlışlığını tartıştıktan sonra laikliğin Türk çağdaşlaşma sürecinin karşılaştığı özel bir durumun sonucu olduğunu açıklamaya geçeceğim.

I

Burada anlatacağım iki yanın unutulmuş olması yüzünden laikliğin ne olduğu, neden zorunlu olduğu yorumlanmaya çalışılırken hiç gerekli olmayan, üstelik doğru da olmayan bir varsayıma dayandırılır. Laikliğin çağdaş bir devlet yasal ilkesi olduğunu haklı göstermek için dayanılan kuram, İslamlığın ve onun tarihte son türü olarak tanımlanan Osmanlı rejiminin bir *teokrasi* rejimi olduğu görüşüdür. Konu üzerine yazılan bütün yorumlamalar hep

bu teze dayandırılır. Bu görüşte *laiklik*, teokrasinin bir karşıtı demek oluyor. Halbuki aşağıda anlatacağım gibi, teokrasinin karşıtı laiklik değil, *demokrasidir*. Teokrasinin din düşmanlarının dini kötülemek için taktıkları bir yafta olduğuna inananlar da: «Laiklik dinsizlik demek oluyor,» deyince laiklik yanlısı olanlar aynı cesaretle: «Evet, öyledir» diyemedikleri için kendi yanlış varsayımlarının kurbanı olarak susuyorlar. Bu laiklik yorumlamasının temelsizliğini kimi yazılarımda az çok anlatmaya çalıştığım gibi, en son *Türkiye'de Çağdaşlaşma* adlı kitabımda laikliğin gelişme sürecini aşama aşama incelediğim için burada konuyu daha kısa, fakat daha keskin bir biçimde tartışacağım.

Laikliği tanımlamak ve savunmak için bu asılsız teokrasi kuramına hiç gerek yoktur deyişimi gören kimi okuyucular belki duraklamışlardır. Bu görüş, hem İslam tarihinin, hem Osmanlı tarihinin gösterdiği devlet - din örgütlenmeleri ile ilgili olaylara da aykırıdır. Bu teokrasi kuramı bu tarihten değil, Hıristiyanlık tarihinden aşırılmış bir kuramdır.

Laiklik yanlısı olan ya da olmayan Türk okumuşları (gerçekte bütün Müslümanlar) teokrasinin ne olduğunu bilmezler. Teokrasi kavramına olduğu ölçüde teokrasi gerçeğine de yabancıdırlar. Teokrasinin ne olduğunu kavramaları için Hıristiyan ülkelerinde, özellikle Katoliklik ve Ortodoksluk dünyasının ülkelerinde bir süre yaşamaları gerekir. Gerçi, Osmanlı tarihinde bir Rum patriklik teokrasisi yüzyıllar boyu yaşamıştır: Bir yandan Osmanlı İmparatorluk devleti çok-dinli bir devlet olduğu için, bir yandan da onun siyasal çıkarları gereği Hıristiyan olan halklarını Ortodoks Kilisesi'ne bağlayarak başkent patrikliğine «oikumenik» (evrensel) bir ruhani üst-yetki verdiği için. Ama bu Rum teokrasisi hiçbir Osmanlı Türk ya da Müslümanın bilincinde herhangi bir iz bırakmamıştır. Kilise bunlara daima yabancı bir örgüt olarak kalmıştır. Lozan Antlaşması'ndan sonra bu teokrasiye son verildiği için Cumhuriyet dönemi kuşaklarına da bu Ortodoks teokrasisi kapalı bir kutu olarak kalmıştır.

Dünyadaki dinler arasında pek azı Hıristiyanlıkta olduğu gibi teokrasiye eğilimli olmuştur. Asya ve Afrika'nın milyonlarının çoğu da teokrasinin ne olduğunu bilmez.

Fakat onu tanımak için Hıristiyanlık dünyasının uzak ülkelerine dek gitmeye de gerek yok. Yanı başımızdaki Yunanistan'a, daha kestirmesi Kıbrıs adasına giderseniz teokrasiyi elle tutulacak bir geçerlik ve canlılıkla tanırsınız. O zaman göreceksiniz ki, Hıristiyanlıkta, İslamlıkta bulunmayan bir şey vardır. Bu, devletin yanı başında, ondan ayrı, ama kimi kez onun üstünde, kimi kez onunla ortak, kimi kez onunla antlaşmalı («concordat»lı), kimi yaşam alanlarının tekel yetkilisi sayılan bir örgütlenme var-

dır. Kimi kez hükümdarların aşırı despotluklarına karşı olumlu bir rolü de olmuştur. Buna «ekklesiastik» örgüt deriz. Türkçesi, Kilise Örgütü. Bunun kendine özgü kişileri (personeli) vardır. Bunlar, bizim gelişigüzel kullandığımız bir terimle din adamı değildir. (Aslında, sayın Bahriye Üçok'un doğru olarak değindiği gibi, bu «din adamı» terimi uydurma, anlamsız bir terimdir bizde bile). Teokratik bir dinin ekklesiastik personeli, sivil ya da eski Grek terimi ile «Laikos» değil, «Klerikos»tur. Türkçede ve hiçbir Müslüman dilinde bu terimlerin birincisinin karşılığı yoktur. İkinci terim için «rahip» sözcüğü kullanılır. Teokratik bir örgütün personeli sıradan din adamı değil, bu terimin çoğulu olarak «Ruhban»dır. Bunların hiyerarşisinin en tepesinde Papa ya da Başpiskopos gibi ruhani evrensel ve inanç koymada sonsuz yetkili olan kişiler bulunur.

Yanı başımızdaki Kıbrıs, bugün bile geçerli katkısız bir örneği yaşıyor. Ruhbanlığın en üstün koltuklarından birinde koyu kara renkli başlığı, dovağı, cübbesi, galiba kırmızı renkli kuşağı, elinde asası, ruhani yüzü ile bir kilise örgütünün başkanı oturur. Aynı zamanda Kıbrıs devletinin de başıdır, ama ondan önce başpiskopostur ve kimse gizleyemez ki sırf bu ikinci niteliği ile devlet başkanı olmaktadır. Bunda, Kıbrıs Ortodokslarının aklına hiçbir tuhaflık olduğu gelmez. Şimdiye dek bir laik kişi de devlet başkanı olamamıştır. Britanya «commonwealth» ülkelerinin devlet başkanlarının konferansını gösteren fotoğraflara bakarsanız görürsünüz ki, bu devlet başkanı tam takımı ve elindeki egemenlik simgesi olan asası ile İngiltere Kraliçesinin sağ yanında oturur. Sanırsınız ki bu devlet bu topluluğun en büyük, en önemli, en güçlü devletidir. Hayır, onun ruhaniliği ona böyle en üst bir sıra vermiştir. Bu devlet başkanını kimse dünya kılığında görmemiştir.

II

Herkesin bildiği ya da bilmesi gereken bu bilgileri verdikten sonra asıl konuya geliyorum: Türk devletinin en önemli ilkesinin neden laiklik ilkesi olduğunu bize anlatacak olan iki olaya ve unutulmuş ya da niteliği değerlendirilmemiş değişik iki olaya. Bunların birincisi, XIX. yüzyılın ortalarından Ulusal Kurtuluş Savaşı dönemine değin hem Osmanlı İmparatorluğu'na, hem bütün İslam dünyasına yaygın, Kuran'dan, Hadisten ya da Şeriattan çıkma olmayan bir *İslam İdeolojisinin* yerleşmesidir. Hindistan, Pakistan, Mısır ve diğer Arap ülkelerinin İngilizce yazan aydınlarının Ingilizce olarak «Islamic Ideology» dedikleri ideoloji. İkincisi,

sözünü ettiğim savaşın emperyalizme karşıt bir savaş oluşunun Kemalizme özgü bir yanının, laiklikle sıkı bir ilişkisi olan bir yanının daha olmasıdır. Bunların, sıradan söylenegelen şeyler gibi gözükmesi olanağı bulunduğundan, açıklanması, hele laiklikle ne gibi ilişkileri olabileceğinin belirtilmesi gerekir. Az sonra buna da geleceğim.

Yukarda söylenenlerden görülmüştür ki, ne İslam tarihinde, ne de Osmanlı ya da Türk tarihlerinde teokratik din-devlet ya da devlet-din örgütlenmesi rejimleri gerçekleşmiştir. Tarihte kimi ülkelerde ya da dönemlerde buna doğru eğilimler görülmüşse de, İslam inanç yapısında buna elverişli malzeme eksikliğinden hiçbir yerde başarılı olamamıştır. Osmanlı devletinin Müslümanlar için sivil hukuku olarak Fıkıh hukukunun devlet hukuku yanında uygulanması bunun tersini kanıtlamaz. O hukuk bir kilise hukuku değil, jürist ve yargıç hukukuydu. Hiçbir yerde de tüm olarak uygulanamamıştır. Kaynaklarında Kuran, Hadis bulunmakla beraber, geniş ölçüde devlet uygulamaları (özellikle, dinle pek başı hoş olmayan Emeviler zamanında), Arap olan ve olmayan halkların, hatta bölge ve kentlerin örf ve gelenekleri, jüristlerin Roma (ve belki de Sasani) jurisprudence yöntemlerinden alınma «içtihat»-ları (yani, birbirinden ayrı yorumlamaları) ve nihayet aynı yerlerdeki toplumların üzerinde uzlaşageldikleri yerel uygulamalar gibi çeşitli öğelerden yapılma bir hukuktur. Gökten olduğu gibi inmiş bir hukuk olmadığı gibi, zaman koşullarına koşut gidemediği ölçüde geçerliliğini yitirmiştir. Uygulanması teokratik bir örgütün personeli ile değil, devletin adına yargılayan ve din adamı denmeyen kişilerin eli ile olurdu. Osmanlı tarihinde (hatta diğer İslam ülkeleri tarihinde) devletin gerek ve çıkarlarına uymayan kuralları çok kez göz göre göre uygulanmamıştır. Bir hükümdarın fetva verdiği, bir inanç koyduğu, ruhani ayin yönettiği görülmemiştir. Bugünkü İran Şahı bir yana, pek çok hükümdar ve hiçbir Osmanlı hükümdarı farzlardan biri olan Hac törenine katılmamıştır. Osmanlı padişahlarının en övündükleri şey, Peygamberin halifesi olmak değil, Tanrı'nın gölgesi olmak gibi Doğu Despotluklarına özgü niteliklerdi ki, jüristler buna karşı gelmek şöyle dursun, «âlemin düzeni» için bunun yerinde olduğuna bile inanmışlardır. İslam dünyasının en büyük tarih düşünürü olan İbni Haldun'un «halife» denen kişilerin gerçekte birer kral ya da imparator olduklarını göstermesinden sonra hiçbir ciddi düşünür halifelik efsanesini yürütmemiştir. Kuramcılar din başkanlığı ile değil, devlet başkanlığı üzerine yazılarını yazmışlardır. Ve bunların hepsi çoktan geçmişe karışmıştır.

Tarihsel gerçekler böyle idiyse, laikliğe ne gerek var gibi bir soru haklı olarak aklımıza gelebilir. Çok, hem de çok gerek vardı.

Hıristiyanlıkta olduğundan kat kat çok. Hıristiyanlık dünyasında dinsel örgütleniş ile dünyasal örgütleniş alanları ve o alanların üst egemenleri arasında bir ayırım süregelmiştir. Birbirlerinden ayrı sayılmakla birlikte bunların tarih boyunca yan yana geçinmeleri dümdüz gitmemiştir. Çağımıza doğru gelindikçe, laiklik alanı genişledikçe, yani demokrasinin güçlenmesi ile Kilise alanı eski teokratik yetkilerinden çok şey yitirmiştir. Teokrasinin karşıtı olan demokrasi, din, iman, kilise, ayin sorunu değil, siyasal, yasal, örgütsel bir sorundur. Laiklik de din sorunu değil, demokratik siyasa gereği olan çağdaşlaşma, yani din kılığına büründürülmüş geleneklerden özgürlük sorunudur. Demokrasi ve özgür insan hakları sorununu ele alan büyük Batı düşünürleri bu yanı aydınlığa çıkarmak için neler çekmemişlerdir?

III

Batı dünyasında teokrasinin geriletilmesi ölçüsünde demokratik rejimler gelişirken genel olarak İslam dünyasında, özel olarak Osmanlı devleti ülkelerinde ne oluyordu? Bu soruyu yanıtlarsak, laikliğin tarihsel zorunluluğunun ilk anahtarını, o unutulmuş dediğim konuyu hatırlamış olacağız. Sorunun kısa yanıtı şudur: XVII. yüzyıl sonunda yukarda özetlediğim Osmanlı rejimi hemen her yanıyla bozuk bir düzen durumuna geldikten sonra XIX. yüzyıl başlarından sonra o zamana değin İslam tarihinde görülmemiş bir ideoloji gelişmesi ve bunun İslamlığın kendisi olduğuna inanılması başladı. Bu ideolojinin içinde din sözünden geçilmediği halde, aslında o, bir din sorunu değil, bir siyasa sorunu çözümünü amaçlayan bir ideolojidir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında halkının çoğu Müslüman olan hemen bütün ülkeler, bu arada Osmanlı devleti ülkeleri kesin olarak Batı dünyasının (kimi yerlerde bütünüyle siyasal, kimi yerlerde de siyasal değilse bile ekonomik) egemenliği altına girmiş bulunuyordu. Batı'da kapitalist ekonomi ve burjuva demokrasisi devrimlerinin emperyalizm aşamasına ulaşmasından önce Osmanlı devletinde başlayan siyasal ve militer onarılma çabaları yürütüldüğü, daha sonra Tanzimat denen iddialı reform işlerine girişildiği halde, 1850'lerden 1870'lere doğru bunların, halkları daha da düşkünlüğe götürdüğü görüldükçe, Batı'nın baskısına karşı ancak ve ancak din yolu ile direnilebileceği inancı geniş bir geçerlik kazanmaya başladı. Batı dünyası İslam dinine düşmandı. Müslüman toplumların başındakiler de Hıristiyan yöntemlerini uygulama yoluna girmişlerdi. İslam dünyasının Batı'ya en yakın bölgesi olan, onu en yakından tanıması gereken Osmanlı başkentinde de

İslamcılık adı altında Batı'ya karşı «dine sarılmalı» sloganı çekicilik kazanmaya başlamıştı. O dönemin bellibaşlı kişileri yeni endüstri uygarlığının anlamını, tarihsel rolünü, kapitalizm denen yöntem yapısını bilmekten çok uzak kişilerdi. Bu ekonomik sistemin başka ülkelere uzanması ile ondan emperyalizm denen bir dünya siyaseti gelişmekte olduğunu anlamaktan ise büsbütün uzaktılar. Onu Hıristiyan dünyasının yeni bir Haçlı Seferi sanıyorlardı. Bu din saldırısına karşı yapılacak şey, global bir din direnişi olmalıydı. Kısa süre içinde bütün İslam dünyasında «İttihad-ı İslam» «Panislamcılık» denen bir akım ve ideoloji meydana geldi.

Bu dinsel ideolojinin peygamberleri, mehdileri, şairleri, düşünürleri, halifeliğe sarılan padişahları çıktı. Evrensel Panislam ideolojisinin yerel türleri İslamlıkta bulunmayan asılsız iddialar yaymaya başladılar: Batı uygarlığı, aslında, Müslümanlıktan çıkmaktadır. Batı kâfirleri onları kopya ederek güçlenmişlerdi. Müslümanlar da bunların kaynağı olan kendi dinlerinin inançlarını alarak dünya işlerini onlara göre yeniden düzenlemeliydi. Böyle yapınca bütün dünyada Müslümanlık büyük bir güç olacak, bütün Müslümanlar tek bir millet olacaktı. Osmanlı başkentinde de bütün İslam milletinin ruhani başı olarak halife bulunacaktı. Abdülhamit döneminde bu görüş bir ideoloji olmaktan da çıkıp Kanun-u Esasi ile anayasalaştı. *Devletin resmi siyasal ilkesi oldu.*

Bu ideolojide İslamlıktan değil, Hıristiyanlıktan gelme üç ilginç yan vardır: İslamlığın teokratik bir ruhani hilafet devleti olduğu. Bu görüşün Müslümanlar arasına nasıl sokulduğu, bunun kapitalizm ekonomisi ve emperyalizm diplomasisi ile ne gibi bir ilişkisi bulunduğu, bu ideolojinin ilk önce Hindistan, Cava, Kuzey Afrika, Kafkasya gibi sömürge ya da yarı sömürge olan yerlerde hız alması, Türkiye'yi bu ideolojinin önderi yapmaya çalışanların işlemleri ve bu hızı vermeye sömürge yönetimlerinin katkıları laiklik konusunda öğrenilmesi gereken sorunlardır. Başka bir yapıtımda incelenecek olan bu büyük konunun ayrıntılarının özetini bile verme olanağı yoktur bu yazıda. Bugün bile inanıcıları olan bu ideolojinin siyasa ve düşün yaşamımızda sandığımızdan çok etkisi olmuştur. Belki bir abartma gibi gelecek: Namık Kemal'den Cemaleddin-i Efgani'ye, Abdülhamit'ten Abdülhak Hamid'e, Mizancı Murat Bey'den Enver Paşa'ya dek ne denli ünlü kişiler gelip geçmişse şu ya da bu farklarla, şu ya da bu fazlalık ya da eksiklikle bu İslamcılık ideolojisine inanıyorlardı. Abdülhamit rejiminin bu ilkesini Meşrutiyet bile değiştirmedi de, onun uğruna büyük bir savaşa bile girildi. Daha da şaşılacak şey, Ulusal Bağımsızlık Savaşını da bu ideolojinin gözü ile görenler, başarısından sonra onun amaçladığı rejimin kurulacağına inananlar vardı!

IV

Fakat bu ideolojiyi «yutmayan» biri çıktı. Mustafa Kemal. Argo bir sözcük kullandığım için özür dilerim. Nedensiz değil. Çünkü onun düşündüğü gibi düşünen daha çok kişiler vardı ama, bugün hâlâ kimi Müslüman toplumlarında görüldüğü gibi, şeriatı diline dolayan teokrat hışmından korkan çok sayıda kişi sesini çıkaramaz, bu safsataları (bu Atatürk'ün kullandığı bir sözcüktür) yutar, çaresizlik içinde: «Ne yapalım, İslamlık bir teokrasidir de ondan oluyor bunlar» gibi asılsız kuramlarla düşün özgürlüğünden yoksunluklarını örtmeye çalışırlardı.

Cumhuriyet devriminin laiklik ilkesi muhayyel teokrasiye karşı değil, işte bu ideolojiye karşı savaşın kazanılmasının ürünüdür. Laiklik ilkesinin karşıtı olarak doğduğunu ve onu Cumhuriyet rejiminin ilkesi olarak zorunladığını söylediğim iki yandan birincisi budur. Şimdi onun ölçüsünde önemli payı olan ikinci yana geliyorum.

Bu yan, Atatürk'ü diğer birçok bağımsızlık savaşı önderinden ayıran bir özelliktir ve nerede bu yan unutulmuş, anlaşılmamış ya da bırakılmış ise orada bağımsızlık hiçe inmiştir.

Gerek savaş yılları içinde, gerek daha sonraki yıllarda Mustafa Kemal sonraları anlamı unutulmuş olan ya da parlak laf etme sonucu sanılıp gereğince değerlendirilmemiş olan bir görüş üzerinde sık sık duruyordu. Onun, yürüttüğü ve sonuçlandırdığı emperyalizme karşı savaş yanında, emperyalist güçlerin boyunduruğundan özgür kalmayı sürdürebilmenin, diğer bir savaşın daha yürütülmesine bağlı olduğunu yineleyen bir görüşü daha vardır. Bu görüş, emperyalizme karşıtlığın karşıtı gibi gözükür. Bu görüş de, yukarda anlattığım ideolojinin teokratik ilkesine karşı çevrilmiş bir görüşte kendini gösterir: Emperyalizm, Hıristiyan dünyası olarak, İslam dinine düşmanlığından saldırmıyor, Müslüman toplumların ekonomik, politik, sosyal ve her yanları ile geride kalmış olmalarından ötürü saldırıyor. Emperyalizm yalnız saldırmıyor, geri kalmışlığın kendisi onu çağırıyor. Dine, geleneğe saldırarak çağdaş dünya ile başa çıkacağını sanan her topluma da saldıracaktır. Çok kez de böyle toplumların kendileri emperyalist güçleri çağırıp bağrına basar. Daha onun zamanında bu emperyalizm çağırıcılarının din ve şeriat, hilafet, dünya Müslümanlığı yaftaları altında çevirdikleri işlemler olduğu gibi görülüyordu.

Bu işlemlerin ayrıntılarını burada vermek olanağı yoktur. Ancak bu gözlem, bizi yakın tarihi biraz daha eşelemeye götürür: gerçekte, Panislam ve İslamcılık emperyalizmin kendi çıkarlarının bir ürünüdür. Bu, çok kez dolaylı yollardan olduğu gibi, dolaysız yollarla da kendini göstermiştir. Herkesin, bildiği gibi bu

ideolojiyi bir zamanlar Alman emperyalizmi, bir zamanlar İngiliz emperyalizmi açıktan açığa desteklemiştir. Geri kalmış toplumların din yoluyla kendisine karşı direnişinden emperyalizmin hiçbir korkusu yoktur. Abdülhamit döneminde anayasal bir ilke olan İslamcılık ne Meşrutiyet döneminde, ne de bağımsızlık savaşı yılları içinde ölmüş, üstelik laiklik ilkesinin anayasal bir ilke olduğu zamanımızda bile yaşamını sürdürmüştür ve bunda emperyalist etkilerin kimi kez doğrudan doğruya, kimi kez dolaylı katkısı olmuştur. Anti-emperyalist devrimci önderler arasında, kendi zamanında, bunu bütün açıklığıyla anlayan ve anlatmaya çalışan tek önder o olmuştur. Koşulları çoktan geçmiş geleneklerden yeniden ulusal övünme ideolojileri çıkarmaya çalışan diğer önderler onu bu yanından ötürü kınamışlardır.

V

Fakat Türkiye'de bile bugün ilerici ya da devrimci aydınlar arasında bu yan gereğince değerlendirilmemiştir. Batı devrim ideolojilerinde bu yana uygun *hazırdan görüşler yoktur,* çünkü o ideolojilerin geliştiği ülkelerde Türkiye gibi geri kalmışlık sorunu yoktu. Batı devrim ideolojisi *siyasal sorun* üzerine yoğunlaştığından Türk devriminin ikinci yanı olan *uygarlık devrimi sorunu* ikinci planda kalmıştır. Batı sosyalist ideolojilerinde açık ya da dolaylı olarak tartışma konusu olan yan, İslamlık değil, Hıristiyanlıktır. Doğu uygarlığından Batı uygarlığına geçiş gibi çok büyük ve güç bir sorun Batı'da tartışılmamıştır. Sosyalizm, Batı uygarlığının kendi diyalektik süreci içinde yürümüştür. Ancak o dünyanın dışındaki Asya ve Afrika ülkelerinin bağımsızlık ve kalkınma sorunları çıkıncadır ki, bu yan zamanımızda belirmeye başlamıştır.

Yukarda anlattığım Panislam ve İslamcılık ideolojisinin sahte anti-emperyalizmi bu uygarlık devrimi sorununda gerici kalmak zorundadır ve bu yanı ile emperyalizmin kendisine yatkındır. Bundan ötürü *bunların görüşleri Batı'da merak ve ilgiyle izlenir.* Genellikle memnunlukla karşılanır, teşvik de edilebilir. Hıristiyan olmayan ülkelerin halklarının birçok işlerini ve eylemlerini çoğu Batılı din olayları sanır. Bu yüzden, örneğin, *siyasal bir bunalımı bile bir din sorunu olarak görürler.* Bugün Türkiye'de bir din sorunu olduğu ve bunun şu sıralarda en bunalımlı zirvesine vardığı yollu görüş yerli sosyologlara bile aşılanmıştır.

Atatürk'ün gereğince işlenmemiş *iki yanlı görüşünü* bu açılardan kavrarsak onların laiklik sorunuyla olan sıkı ilişkisini de kavramış oluruz. Laiklik bir din savaşının değil, *bir siyasal ideoloji*

savaşının ürünüdür. Dinsel değil, siyasal bir sorundur. Laiklik bir yandan çağdaşlaşma karşıtı bir din sömürücülüğü ideolojisine, diğer yandan onu dışardan yürütmek isteyen siyasal güçlere karşı ulusal varlığın bağımsızlığı, kişi olarak vatandaş özgürlüğü ilkesidir. Onu gerçekleştirmekten ve sürdürmekten yoksun, geri kalmış herhangi bir ülke görünüşte siyasal bağımsızlığı bulunduğunu sanıyorsa yanılıyor. Atatürk'ün tekrar tekrar söylediği gibi, o bir gün gene emperyalizmin boyunduruğu altına girecektir. Atatürk'ün bu yolda yaptığı uyarmaların ne denli yerinde olduğunu bugünün kuşakları *yeniden öğrenmeye* başlamalı, laiklik ilkesinin anlamını geçmişe kavuşup gitmiş, muhayyel İslam teokrasisi kuramları çerçevesi içinde değil, hâlâ içinde yaşamakta olduğumuz koşullar açısından değerlendirmeye bakmalıdır.

(Sesimiz, Sayı 108, Temmuz 1978)

ARNOLD TOYNBEE TÜRK DEVRİMİNİ NASIL GÖRÜYOR

I

İngiltere, Amerika ve Kanada'da radyolar, 17 Ekim 1954 Pazar sabahı yayınlarında harp, sulh ve Atom bombası havadislerine genişçe bir aralık vererek büyük bir tarih kitabının basılışının tamamlandığını haber verdiler. Haber İngiliz tarihçisi Arnold J. Toynbee'nin *Bir Tarih Araştırması* adlı eserinin son dört cildinin çıktığını ve böylece bu on ciltlik eserin tamamlandığını bildiriyordu.

Toynbee'nin bu eserinin ilk altı cildi İkinci Dünya Harbi'nden önce, 1936'da çıkmıştı. O zaman Amerika'da bulunuyordum ve pek iyi hatırlıyorum: Bir iki ilim dergisinden başka bir yerde bahsi geçmemişti. Hele onu bir radyo havadisi yapmak o zaman kimsenin aklına bile gelemezdi. Bu kadar ciltlik bir tarih eserini okuyanın sayısı da muhakkak ki pek azdı. Fakat harp sonunda o zamanki ciltlerin hulasası olarak bir tek kitap halinde ve yine aynı ad altında eser çıkınca, geniş okuyucu kütlesi bu eserin varlığından haberdar oldu ve bu tek cilt birdenbire bir «best-seller», yani çok aranan ve satılan bir kitap oldu.

Harp sonrası yılları içinde bu eseri bu kadar meşhur eden ve şimdi bütün eserin on cildinin tamamlanmasını bir radyo havadisi haline getiren sebep nedir? Bu eseri dolayısıyla meşhur olan Mr. Toynbee'nin memleketimiz bakımından hususi bir ehemmiyeti vardır. Çünkü kendisi memleketimizin hiç yabancısı değildir. Bu yüzden eserinde Türkiye'ye ait mevzular sık sık geçer. Umumiyetle Türkiye hakkında esaslı bir şey bilmeyen ve bilmek için de pek lüzum ve alaka duymayan Avrupa ve Amerika fikir adamları içinde Toynbee bir istisna teşkil eder. Toynbee vaktiyle, meşhur bir Yunan milliyetçisi adına kurulan bir üniversite kürsüsüne profe-

sör tayin edilmiş ve hararetli bir Yunan taraftarıyken (ki bu o zaman hararetli bir Türk aleyhtarı manasına da gelebilirdi), İstiklal Harbi sırasında Türkiye'ye yaptığı bir seyahat üzerine hararetli bir Türk taraftarı olmuş, bu yüzden eski kürsüsünü de bırakmıştı. Bu seyahat üzerine Türkiye ve Yunanistan hakkında bir kitap yazmış, bir müddet sonra da yine Türkiye hakkında diğer bir yazarla birlikte bir kitap daha yazmıştı. Mr. Toynbee *Bir Tarih Araştırması*'nın tek ciltlik baskısından sonra da İstanbul'a gelmiş, İstanbul Üniversitesi'nde konferanslar vermişti. İki yıl önce çıkan küçük bir kitabının bir faslında da Türkiye'ye geniş bir yer ayırmış, burada Atatürk inkılabını büyük bir takdirle anlatmıştır. On ciltlik tarihin bilhassa iki cildinde de Türkiye mühim bir yer tutar. Onun Türkiye ile olan fikri alakası da Şark'ta acayip manzaralar arayan Garplı fikir ve sanat adamlarının zaman zaman bizi şaşırtan üstünkörü alakası cinsinden değildir. Çünkü Toynbee, Türkiye hakkındaki bilgisini büyük bir dünya meselesi çerçevesi içine koymaya muvaffak olmuş, bu yüzden Türk inkılabının dünya tarihini ilgilendiren manasını görmüştür. Onun yazılarında Garp medeniyeti ve bu medeniyet dışında kalmış medeniyetlerin münasebeti meselesi mühim bir mevzu olduğundan, bu mevzu içinde Türkiye hemen hemen başroldedir. İşte bu sebeplerden dolayı Toynbee'nin bu kadar alaka uyandıran tarif felsefesi bizi pek yakından alakadar eder.

Toynbee'nin bu tarih eserinin zamanımızda bu kadar geniş bir alaka kazanmasının sebebi, herhalde bu eserdeki görüşüne dayanarak dünyanın geleceği hakkında ileri sürdüğü düşüncelerdir. Tarihin geleceği hakkında ileri sürdüğü bu fikirler aydın ve kandırıcı olmadığı halde, hatta bizi hayal kırıklığına uğratacak kadar zayıf olmasına rağmen, bu kadar alaka toplaması, düşünen insanlığın bu gelecek hakkında ne kadar endişe içinde olduğunu gösterir.

Toynbee'nin bu fikirlerinin neler olduğunu anlamak için onun tarih görüşünün bir hülasasını yapmaya çalışacağım. Bu görüşün bazı noktaları bize pek yabancı gelebilir. Bazı tarafları ise, zannederim, bize hiç de yabancı gelmeyecektir.

Toynbee'nin *Bir Tarih Araştırması*, tabii, mekteplerde okutulan kitaplar gibi eski, orta ve yeni çağlarda yaşamış kavimlerin teker teker tarihini yazmıyor. Onun inceleme konusu «medeniyet»tir. Toynbee bu eserinde tarih boyunca gelip geçmiş 21 medeniyet tespit ediyor, fakat ona göre bu medeniyetlerin bugün ancak beş tanesi sağdır, ötekiler göçüp gitmiştir. Bunlar: Garp medeniyeti, Ortodoks Hıristiyan medeniyeti, İslam medeniyeti, Hindu medeniyeti ve Uzakşark medeniyetidir. Fakat bu beş medeniyetin de ancak bir tanesi, yani Garp medeniyeti bir canlılık göstermekte-

dir. Diğerleri sönme halindedir. Büyük İslam tarihçisi İbni Haldun gibi Toynbee de medeniyetlerin kuruluş, büyüme ve çökme hadiseleri ile meşguldür. Ona göre, bütün medeniyetler birbirine benzer, muvazi safhalardan geçerler.

Her medeniyet ya tabiattan gelen veya bir cemiyetten gelen bir «meydan okuyuşla» karşılaşır ve buna bir «karşılık» verir. Bu karşılığı veren kuvvet her medeniyette yaratıcı durumda bulunan bir «azınlık»tır. Yaratıcılığı sayesinde üstünlük durumunda bulunan «azınlık» çökmeye başladı mı, medeniyet de içinden çökme alametleri göstermeye başlar. Bununla beraber, bu «azınlık» aynı medeniyete mensup olan cemiyetleri «dünya ölçüsünde bir devlet» halinde birleştirebildiği takdirde medeniyeti dağılmaktan kurtarabilir. Mesela, eski Helen medeniyeti Roma İmparatorluğu birliğinin yaratılmasına yol açtı. Fakat bu üniversel birlik de dağılınca, bizim eski tarihçilerimizin tabiri ile, bir «devri fetret» başlar. Çökme halindeki medeniyet o zaman başka ve yeni bir medeniyete bağlanır. Bu safhada üç mühim hadise meydana gelir: 1) Üstün azınlık sınıfı üstünlüğünü tamamıyla kaybeder. 2) Toynbee'nin «iç proletarya» dediği sınıf üniversel bir din meydana getirir. 3) «Dış proletarya» dediği fatih barbar kavimler eski üniversel devlet toprakları üstünde ayrı devletler meydana getirirler.[1] Üniversel din birliği, aynı medeniyetin bütün cemiyetlerini ve insanlarını birleştirir ve yeni bir medeniyet ancak bunun içinden çıkar. (Bu «üniversel devlet» ve «üniversel din» fikri Ziya Gökalp'ta da vardır, fakat o bunu «millet»in doğuşunu izah için kullanır.) Böylece, Toynbee'ye göre tarihin en yüksek konusu din oluyor demektir.

Mesela, bugünkü medeniyetlerden Garp medeniyeti bir Garp-Hıristiyan medeniyetidir. Bu Garp-Hıristiyan medeniyeti, Hıristiyan dininin çıkışından altı asır sonra meydana geldi. İslam medeniyeti de böyle. Toynbee'ye göre bu medeniyet aslında Suriye medeniyetinden çıkmıştır ve İslam medeniyeti olarak İslamlığın çıkışından ancak altı asır sonra meydana gelmiştir. Akhemen İmparatorluğu bu Suriye medeniyetinin üniversel devlet safhasına tekabül eder.

Bu üniversel devlet birliğinin çökmesi sırasında Suriye medeniyeti, Yunan medeniyeti ile karşılaştı. Suriye medeniyetinin bu Yunan medeniyetine karşılığını Suriye medeniyetinin dış halkasında bulunan Arap cemiyeti verdi ve neticede ikinci defa olarak Abbasi devleti ile yeni bir dünyaşümul devlet meydana geldi. Fakat onuncu asırdan sonra on ikinci asıra kadar bu medeniyet iki yeni unsurla karşılaştı: Türkler ve Moğollar... Bunların tesiriyle bir medeniyet çevresi içinde birçok devlet meydana geldi. Öte yandan da Suriye medeniyeti, iç âleminde İslam dinini Helen mede-

niyetinden alınan mefhumlarla sistemleştirdi. İslamlık, birçok kavimleri bilhassa Türkleri kendine çekmesiyle, çeşitli milletleri birleştiren geniş bir din haline geldi. Ve Moğolların Abbasi İmparatorluğu'nu yıkmalarına rağmen İslam dini birliği devam etti. Böylece, Hıristiyanlık gibi, İslamlık da yeni bir İslam medeniyetinin meydana gelmesini hazırlayan bir temel oldu. Bugün Suriyê medeniyeti yoktur, fakat bir İslam medeniyeti vardır.

Bu medeniyetin doğuşu, Toynbee'ye göre, on üçüncü asrın ortalarından sonra başlar. Ona göre bu medeniyetin içinde iki mühim büyük cemiyet vardı: Arap ve İran cemiyetleri... İran cemiyeti, Toynbee'ye göre, Arap cemiyetine üstün geldi. Bu üstünlüğü sağlayan da Osmanlılar oldu. Fakat Osmanlıların askeri başarılarına rağmen, on altıncı asırda İslam medeniyeti yaratıcılığını kaybetmeye başladı. Bu tarihten sonra, İslamlık başka milletleri kendine çekemez oldu ve fazla olarak bütün İslam cemiyetlerini birleştiren cihanşümul bir devlet meydana gelmedi. (Osmanlıların, bilhassa I. Selim'den sonra yapmak istediği buydu.)

Garp-Hıristiyan, Şark-Hıristiyan, İslam, Hindu ve Uzakşark medeniyetleri içtimai yapıları bakımından birbirlerine benzedikleri halde, asırlar boyunca yan yana, fakat az temas ederek yaşadılar; tek bir cemiyet veya medeniyet haline gelemediler. Bu medeniyetleri birbirine bitiştiren ve İngiltere'den Çin'e kadar uzayan büyük kara yolu İslam medeniyetinin topraklarından geçiyordu. Onun için bu medeniyet üstün durumdaydı. Fakat on altıncı asırdan, yani İslam medeniyetinin canlılığını kaybetmeye başladığı devirden itibaren, büyük bir değişiklik oldu: İslam medeniyetinin hükmü altında bulunan büyük kara yoluna karşılık, büyük deniz yolu keşfedildi. Garp - Hıristiyan medeniyeti, İslam medeniyetini arkadan çevirdi. Onu temellerinden sarsacak büyük bir iktisadi inkılap meydana getirdi. Dünyanın diğer parçalarına ve Amerika kıtasına yayıldı. İptidai memleketleri eline geçirdi, bunları kendi hükmü altına sokarak dünya hakimiyetini elde etti. Teknik başarıları ile diğer bütün medeniyetlere meydan okur duruma geldi (Toynbee bu meydan okuyuşa, diğer medeniyetlerin verdiği karşılıkları birer birer inceliyor, fakat bu noktaya ileride geleceğim).

Garp-Hıristiyan medeniyetinin kendisi de bu başarılarıyla kendinden gelen bir meydan okuma ile karşılaştı. Çünkü, nasıl İslam medeniyetinde bütün cemiyetleri birleştiren üniversel devlet meydana gelmemişse, Garp medeniyeti de bunu yapamadı. Bu medeniyet, dünya cemiyetlerine ancak maddi teknoloji verebildi. Bu medeniyetin manevi kıymetleri dünya cemiyetleri tarafından kabul edilmedi. Bu yüzden, Garp medeniyeti bütün dünya cemiyetlerini manevi bir bütün halinde birleştiremedi.

Toynbee'ye göre, bu başarısızlığın sebebi, Hıristiyanlık dininin Garp medeniyeti içinde yaratıcı bir kuvvet olmaktan çıkmasıdır. Ona göre bugün Garp medeniyetinde Hıristiyanlığın ancak tohumları yaşamaktadır. Bu bakımdan Garp kültürü, ilk Hıristiyanlık kültüründeki duruma benzer bir durumdadır. O zaman da Hıristiyanlığın sadece tohumları vardı. Fakat bu din Şark medeniyetleri içinde bulduğu en iyi tarafları kendi içine alıp eritmişti. Bugün de Garp medeniyeti içinde Hıristiyan kültürünün yaratıcı bir kuvvet haline gelebilmesi bir şarta bağlıdır: Diğer dinlerden, yani İslamlıktan, Hinduizmden ve Budizmden unsurlar alıp canlanmak, ona göre, ancak böylece Hıristiyanlık ileride bütün dinlerin manevi mirasçısı haline gelecek ve dünyanın bütün cemiyetlerini bir tek cemiyet halinde birleştirebilecektir!...

Mr. Toynbee, tarih sisteminin buralarında en tehlikeli ve en zayıf yerine geliyor. Hayatiyetini kaybetmiş diğer dinlerden acaba neler almalıdır diye merak eden okuyucu, kanaatimce, hayal kırıklığına uğrayacaktır. Toynbee'nin diğer dinler hususunda ne bulduğunu pek iyi bilmiyorum ama, Hıristiyanlığın İslamlıktan alacağı şeylerin neler olacağını gördüğümüz zaman şaşmamak elden gelmiyor: Ona göre İslamlığın Hıristiyanlığa katacağı iki şey, alkolizm düşmanlığı ile milliyetçilik düşmanlığıdır! Çünkü ona göre, eğer yanılmıyorsam, Garbın diğer medeniyetlere soktuğu iki zehir alkol ile milliyetçiliktir.

Fakat Toynbee bu fikre varmadan önce, bizi son derecede ilgilendiren mühim bir bahsi açıyor: Bu dinlerin mensup olduğu medeniyetlerle Hıristiyanlığın mensup olduğu Garp medeniyeti arasındaki münasebetler ne merkezdedir? Toynbee'nin büyük eserinin, medeniyetlerin tasnifi, yapısı ve geçirdiği değişiklikleri inceleyen ve harpten önce çıkmış olan ciltlerinin başlıca konusunu teşkil eden kısmına karşılık, şimdi çıkmış olan ciltler, işte bu sualin cevabını vermekle meşguldür. Fakat Toynbee bu son dört ciltinin çıkmasından önce müstakil iki küçük kitap ile de bu mevzuu taslak halinde incelemişti. Bilhassa iki yıl önce çıkmış olan *Garp ve Dünya* adlı eserinde bu mevzu hakkındaki fikirlerini kısaca izah etmişti. Şimdi çıkan ciltlerinde bunu daha geniş olarak münakaşa ediyor. Bilhassa sekizinci cildi biz Türkleri pek ilgilendirir. Garp medeniyeti dışındaki medeniyetler içinde bu medeniyet ile iki asırdan beri en çok münasebeti olan, bu medeniyete karşı aldığı tavır diğerleri arasında belki en çok dikkati çeker olan Türk cemiyeti olduğu için (Toynbee de bu kanaattedir sanırım). Onun araştırmasının bu kısmı bizi pek yakından ilgilendirir. Onun için Mr. Toynbee'nin bu mevzudaki enteresan fikirlerini gelecek yazımızda hulasa etmeye çalışacağım.

II

Mr. Toynbee, son dört cildinin tamamlanmasıyla on ciltlik bir eser haline gelen *Bir Tarih İncelemesi* adlı büyük eserinin sekizinci cildinin büyük bir kısmını medeniyetler arasında temaslar mevzuuna ayırmıştır. (Bölüm X, s. 88-630). Burada bugünkü Garp medeniyeti ile muhtelif cemiyetlerin (Rusya, Ortodoks Hıristiyanlığı, Hindu dünyası, İslam dünyası, Yahudi dünyası ve Amerika Cemiyetleri ve Amerika yerlilerinin) temaslarını sırasıyla inceliyor. Bunlar içinde şüphesiz ki bizi en çok ilgilendiren Türk inkılabı hakkındaki fikirleriyle Garp medeniyeti ile İslam dünyası arasındaki temaslara ait olan kısımdır.

Garp medeniyetinin İslam dünyası üzerine olan tesiri, Garp medeniyetinin bütün dünya cemiyetleri üzerine olan tesirinin bir kısmını teşkil eder. İslam dünyasının, geçmişte de Garp dünyası ile teması olmuştur. Toynbee bunu ortaçağ Garp âlemi ile İslamlığın temaslarını incelediği kısımda münakaşadan geçiriyor. Fakat bugünkü dünyada Garp medeniyetinin İslam dünyası üzerine olan tesiri, geçmişteki temaslarda olan tesirlerin yanında ölçülemeyecek kadar muazzamdır. Çünkü bugün Garp medeniyeti, İslam dünyasına yalnız silah bakımından üstün olmakla kalmıyor, iktisadi teşkilatı itibarıyla da ona üstündür. Fazla olarak, manevi kültürü itibarıyla da İslam medeniyetine nisbetle üstün bir durumda bulunmaktadır. Ancak bu manevi üstünlük sayesindedir ki, maddi medeniyetini üstün tutabilmektedir.

Geçen yazıda zikrettiğim gibi, her medeniyet ya dışarıdan başka bir medeniyetten gelen veya kendi içinden gelen bir «meydan okuyuş»a bir «karşılık» vermek mecburiyeti ile karşılaşır. Mr. Toynbee'ye göre medeniyetler umumi olarak böyle bir durum karşısında başlıca iki şekilde «karşılık» verirler. Bu iki karşılık verme tarzını Toynbee eski Yahudi cemiyetinin Yunan medeniyetinin tesiri karşısında kalmasıyla ortaya çıkan ve İncil'de tasvir edilen iki partiye verilen iki isim ile adlandırıyor. Bunlardan biri Zealot'lar (yani mutaassıplar) partisi, diğeri Herod'u takip edenlerdir. Toynbee'ye göre bu iki tip veya bu iki «karşılık veriş» tarzı, yani Zealot'lar ve Herodian'lar her yerde iki zıt tip olarak kendini gösterir.

Bu iki tip ile Toynbee'nin ne kastettiğini açıklayalım: Mutaassıp (Zealot) yeni olan her şeyi inkâr eden, kabul etmeyen, reddeden tiptir. Bu tip yeniliğin varlığını bile kabul etmez, ona karşı gözlerini kapar veya arkasını çevirir, gözlerini eskiye diker. Herod tipi ise, kafasını kuma sokan devekuşu gibi hareket etmez; bilakis yeni olan şeyi anlamaya, onun sırrını kavramaya çalışır. Düşmanının kuvvetini keşfedip ona karşı o kuvveti kullanmaya karar verir. Tehlikeden kaçınmaz, aklını kullanır. Mutaassıp ise

tabii sevkleriyle hareket eder, mutedil hareket edemez. Yenilik ve tehlike karşısında eski zamana kaçar. Herod tipi ise kendisine yabancı olan şeyi taklit etmek istediği için kozmopolitliğe kaçar.

Mr. Toynbee bu iki tipi, sekizinci cildinin 580-623. sayfalarında dünyanın her tarafından aldığı bir sürü misallerle uzun uzadıya tasvir eder. Bizi daha ziyade ilgilendiren tarafı, bu iki tipi bugünkü Garp medeniyetinin İslam dünyası üzerine olan tesiri meselesine tatbik ediş tarzıdır. Ona göre İslam dünyasında Zealot tipini en iyi temsil eden Vehabilik ve Sünusilik hareketleridir. Dikkati çeken taraf şudur ki bu tip, İslam dünyasının daha ziyade medeniyet sınırlarının uçlarında kalan yerlerinde kendini gösterir. Böyle olmakla beraber, Garp medeniyetinin en mutaassıp engelini bunlar teşkil ettiğinden, Garp medeniyeti bu engelleri ortadan kaldırmaya çalışır. Bundan dolayı bu tip, Garp medeniyetinin üstünlüğü karşısında ya yere serilmiştir ya da ergeç yok olmaya mahkumdur. Yalnız şu da vardır ki, bazı emperyalist milletler, mutaassıp tipi kendi tahakkümlerini kolaylaştırmak maksadıyla ve «ananelere saygı» altında suni surette yaşatmaya heves ederler.

Öteki tipe gelince, Mr. Toynbee'ye göre İslam dünyasında bu tipin ilk mümessilleri Türkiye'de Üçüncü Selim, Mısır'da Mehmet Ali ve son mümessili de Atatürk'tür. Bu tip, bizim tabirimizle, inkılapçı tip çok daha güç bir vazife karşısındadır. Onun için muvaffak olamadığı zaman, Üçüncü Selim gibi, bunu hayatıyla öder. Bu tipin birçok örneği, giriştikleri işin ehli olacak kadar büyük adam olmayabilir. Bu yüzden gerek Türkiye'de, gerek Mısır'da çıkan bu tiplerin çoğu, giriştikleri işin zorluğu karşısında mağlup olmuşlardır. Bununla beraber İslam dünyası için bu inkılapçı tipini en çok başarı ile gösteren ve Garp medeniyetine karşı bu «karşılık verme» tarzını en çok başarı ile devam ettiren yegane memleket Türkiye'dir. Mr. Toynbee'ye göre sadece Türkiye bütün siyasi ve içtimai yapısını Garp medeniyetinin esaslarına göre kurmuştur.

Toynbee tarihinin sekizinci cildinde (s. 239 - 268) III. Selim zamanından Atatürk'e kadar Türkiye'de yapılan ve Garp medeniyetinin tesirine bir karşılık olan ıslahat teşebbüslerinin bir tarihçesini ve tahlilini yapar. Fakat bundan önce, bu ıslahat hareketlerinin başlamasını kaçınılmaz bir hale getiren umumi şartlarını anlatır. Bu umumi şartlar, kısaca İslam dünyasının Garp medeniyeti tarafından yavaş yavaş sarılıp kuşatılmasıdır. (Mr. Toynbee, tarihte medeniyetler veya cemiyetler arasındaki karşılaşmaları ve münasebetleri, bunlar sanki karşılıklı harp eden ordularmış gibi, mütalaa eder. Ona göre bu medeniyetler birbirlerine cepheden veya yandan hücum ederler. Çevirme hareketleri ya-

parlar, taarruza geçerler, müdafaaya geçerler, zaptederler, teslim olurlar, vb. Bu harbe benzer münasebetlerde en büyük rolü coğrafya veya topoğrafya şartları ve eldeki vasıtalar, askeri ve sivil teknoloji oynar. Bu itibarla Toynbee'nin tarih felsefesini belki en iyi tabirle «tarihin jeopolitik izahı» diye vasıflandırabiliriz.) Bunu, III. Selim'den Atatürk'e kadar Türk inkılap tarihinin safhalarını incelemesini daha sonraya bırakarak, Garp medeniyetinin İslam medeniyetini bir çevirme hareketi ile sarışını ve nihayet onu Garp medeniyeti karşısında teslim olur duruma getirişini nasıl anlattığını kısaca nakledeceğim.

Toynbee'ye göre modern çağ Garp medeniyeti tarihinin başlarında İslam medeniyeti, bir taraftan Garp, bir taraftan Rus cemiyetini eski dünyanın diğer parçalarından ayıran büyük bir blok engel halinde duruyordu. (Bu medeniyete Toynbee'nin İranlı İslam medeniyeti dediğini ve bunu gerçekleştiren kuvvetin Osmanlılar olduğunu geçen yazımda zikretmiştim.) On beşinci asrın sonlarında bu medeniyet gerek Garp, gerek Rus cemiyetine karşı üstün bir stratejik durumda bulunuyordu. Osmanlıların Ortodoks Hıristiyanlığını bu İranlı İslam medeniyetinin hükmü altına sokmak siyasetleri de Fatih'in İstanbul'u, Mora'yı, Karaman ve Trabzon'u zaptı ile gerçekleştirilmişti. Yine aynı devirde Karadeniz bir Osmanlı gölü haline getirilmişti. Osmanlı tabii haline gelen Kırım Hanlığı'nın ötesinde Astrahan Hanlığı Volga ağzına, Kazan Hanlığı ise Moskova ile Volga ve Uralları bağlayan yola hâkimdi ki, bunların hepsi Türk Hanlıklarıydı. Bunun gerisinde de bir taraftan Çin'e, bir taraftan da Hindistan'a kadar yine İslamlar hâkimdiler.

Bu büyük İslam bloku ile çevrili bir hale gelen Hıristiyan dünyası bu muhasara halinden kurtulmak için çırpınıyordu. İlk başarılar İslamların bilmediği yeni tip gemiler yapmaya muvaffak olmalarıyla başlar. Bu gemilerle Portekiz gemicileri 1420'den 1498'e kadar geçen seneler içinde adım adım Hindistan'a yaklaşmaya muvaffak oldular ve 1542'de Japonya'ya kadar geldiler. O tarihten itibaren İslamlar deniz hakimiyetini bir daha ele geçiremediler. Hıristiyanlığın İslam âlemi tarafından ablukası böylece yalnız kırılmakla kalmadı, bu İslam dünyasının denizden ablukası haline geldi. Diğer taraftan da, şimal cephesinde, Ruslar İslam dünyasının öteki cenahını çevirmeye başladılar, sonunda Sibirya yolunu açtılar ve 1652'de bu taraftan da Pasifik Okyanusu'na vardılar. Bunu yapmakla Ruslar, aynı zamanda kurak büyük bir iç deniz olan Önasya stepini de çevirdiler. Böylece burayı büyük bir İslam gölü haline getirmeyi ihmal etmek hatasını işleyen ve Moğolları İslam dünyasına sokmayan Timur'un işlediği hatadan kolayca faydalandılar.

Hulasa, Yavuz Selim'in Suriye ve Mısır'ı fethederek İslam medeniyeti içinde İran ve Arap cemiyetlerini büyük bir blok halinde birleştirdiği sıralarda, İslam dünyası, bir yandan Portekizlilerin, bir yandan Rusların, bir yandan da Lama misyonerlerinin üç kolu arasında tam bir abluka içine girmiş bulunuyordu. On altıncı ve on yedinci asırlarda, Mr. Toynbee'nin tabiriyle «İlmik boyuna iyice geçirilmişti» ve daha bu asırlarda bu ablukanın kurbanı, etrafındaki çemberi kırmak için çabalamaktaydı. Ona göre, bu dünya bu «ilmik» içinde boğulmaya mahkum bir hale geldi. Bunu da ipi kati olarak çekecek kuvvetin kararı tayin edecekti (Cilt 8, s. 219). Fakat Garp bunun farkına varıncaya kadar ve İslam dünyası da bu akıbetten kaçmayı akıl edinceye kadar uzun bir zaman geçti. Böylece, buhran zamanı geriye kaldı.

İslam dünyası etrafındaki çemberi çeken Garp, son darbeyi vurmaya cesaret edemiyordu. Çünkü bu yoldaki bir iki tecrübesi hiç de cesaret verici olmadı. Toynbee'ye göre İslam dünyası ile Garp arasındaki savaşın dönüm noktası olan ikinci Viyana muhasarasının arkasından Habsburg'ların yaptığı hücumlar 1739'a kadar tart edildi. Venediklilerin teşebbüsleri de yalnız kazandıklarını kaybetmekle değil, evvelce ellerinde bulunan bazı yerleri bile kaybetmekle neticelendi. Büyük Petro, aynı mahiyetteki teşebbüsleri uğruna az daha canını bile kaybedecekti. Ancak Cava gibi uzak bir köşede ilk defa olarak bir İslam cemiyeti bir Garp devleti hükmü altına girdi (1600 - 84) ve ancak 1757 - 60'da İngilizler Bengal'e hâkim oldular. 1838'de bile Afganistan'ı zaptetme teşebbüsleri tekrar tekrar başarısızlıkla neticelendi. On dokuzuncu asırdaki başarılara rağmen de, bugün bu İslam dünyasının hemen her tarafı, Toynbee'nin tabiriyle, Garp emperyalizminden tekrar, tamamıyla temizlenmiş bulunuyor. Gelecek yazıda bu bahse devam edeceğim.

III

Prof. Toynbee, Garp medeniyetinin İslam dünyasına saldırışını ve onu her yandan çevirmesini anlattıktan sonra, kati darbenin neden geciktiğini tahlile geçiyor. Şu suali soruyor: Acaba neden Garp ve Rusya «düşmana» karşı taarruza geçmekte bu kadar gecikti? Ve neden ele geçirdiklerini aldıktan, bir defa «kanını tattıktan sonra bu cesedin kenarda kalmış kırıntılarından» fazlasını yutamadı? İleri sürdüğü sebeplerin başında İslam medeniyetinin kendine güvenişini buluyor. Bu aşırı kendine güveniş sayesinde mesela Osmanlıların kazandıkları zaferler düşmanlarını şaşırttı ve Osmanlıların zaaflarını hem kendilerinden, hem düş-

manlarından gizledi. Halbuki eğer Osmanlılar kendilerini Akdeniz'e ve Kızıl Deniz'e hapsedecek yerde Hint Denizi'ne hâkim olsalardı ve Portekizlileri bu denizden kovabilselerdi, eski rakipleri Timur'un yapamadığı bir şeyi yapabilecekler, Hindistan'daki İslam-Türk kuvvetleri umumi Hint devleti kurabileceklerdi. Osmanlılar bunu yapmadıkları için Mısır'ı zaptetmenin meyvelerini de toplayamadılar.

Diğer taraftan, Toynbee'ye göre, İran'da çıkan ve şiddetli Osmanlı düşmanı olan Safevi kuvvetinin, Osmanlı - Portekiz mücadelesinde Portekizlilerin müttefiki gibi hareket etmesi Osmanlılara büyük bir darbe oldu. Viyana'dan Tebriz'e, Hint Denizi'nden Volga'ya kadar geniş bir saha üstünde, elindeki vasıtalara nisbetle takati üstünde bir çabalama içinde yorulan Osmanlılar, hâlâ iç Avrupa kapılarında bulundukları zaman bile Garp artık ufak bir kuvvetle kendini koruyabiliyor, iç din kavgalarına, müstemleke rekabetlerine bile ferah ferah yer verebiliyor ve maddi kazançlarını ve terakkisini hiç durmadan devam ettirebiliyordu. Avrupa'daki Katolik - Protestan mücadelesi, İslam dünyasındaki Sünni - Şii mücadelesinden daha az yıpratıcı değildi. Gerçi, Safevilerin Portekizlileri desteklemesine karşılık, Fransa da Osmanlıların dostuydu. Hatta 1543 - 44 senesinde bir Osmanlı filosu bütün kışı Toulon limanında geçirmişti. Fakat Osmanlılar Portekizlilerin Hürmüz limanına yerleşmesine karşılık, hiçbir zaman bu limana yerleşemediler. Toynbee hulasa olarak şunu demek istiyor ki, Garp, bir taraftan kendi içindeki kavgaları devam ettirirken, diğer taraftan da kendini Osmanlı kudretine karşı koruyabilecek bir hale gelmişti ve bu, daha o zaman Garbın İslam medeniyetine karşı üstün bir duruma geldiğini gösteriyordu. (Cilt: 8, s. 225).

Arnold Toynbee'nin tarih görüşünü anlatmaya çalışan birinci yazımda da işaret ettiğim gibi, incelemesinin mevzuu olarak aldığı «medeniyetler», eninde sonunda birer «din dünyası»dırlar. Osmanlı İmparatorluğu'nu da, İslam medeniyetinin bir cihan devleti kurma teşebbüsünün son merhalesi olarak görüyor. Toynbee'ye göre, Osmanlılar, Garbın hiç beklenmedik kuvvetlenişi karşısında (ki, bu, İslam dünyasını denizden çevirmeleriyle başlamıştır) İslam cihan devletini gerçekleştirmeye muvaffak olamadılar. Aynı hal, Toynbee'nin Garp medeniyetinden ayrı bir medeniyet olarak aldığı Ortodoks-Hıristiyan âlemine karşı da kendini gösterdi. Ona göre, Garp, Osmanlıların çevirme hareketini durdurabildiği gibi Rus dünyasına karşı yapılan son teşebbüslerde muvaffak olamadı. Bu hususta Osmanlıların Don ve Volga nehirlerini birleştirme teşebbüslerinin akim kalışını zikreder. Ona göre Osmanlılar, İran'da Safeviliğin çıkışı ile, Orta Asya İslamlığı ile irtibatlarının kesildiğini gördüler. Eğer Osmanlılar Moskofların Aşağı

Volga'ya yerleşmelerine mani olabilselerdi, bu irtibatı kurabileceklerdi. Bunu, ateşli silahlarla mücehhez olan Moskof askerlerine karşı, yine ateşli silahlarla mücehhez olan Osmanlılar başarabilirdi. Fakat Toynbee'ye göre, bu neticenin alınamayışı, İslam dünyasının bir kanadının çevrilmeden kurtarılmasını önleyememekle kalmadı, diğer bir Hıristiyan kuvveti tarafından İslam dünyasının şimal kanadının tamamıyla kuşatılmasına yol açtı. Bu, İslam dünyası için neticeleri büyük olan bir hadisedir. (s. 226)

Bu başarısızlıklara rağmen, İslam dünyasının kudretini muhafaza ettiği intibaı, hem İslamlar arasında, hem Garplılar arasında daha uzun müddet devam etti. Garbın, artık üstünlüğü ele geçirmiş olmasına rağmen, bu halin devamı İslamlar arasında (daha doğrusu Osmanlılar arasında) kendine güvenişin ve Hıristiyanı aşağı görme hissinin devamı sayesinde, mümkün oldu. Fakat Toynbee'ye göre biri iktisadi, diğeri siyasi iki amil de buna yardım etti. İktisadi sebep, Okyanus yolunun keşfi üzerine Akdeniz'in üç asır müddetle iktisadi sukutudur. Siyasi sebep, İngiltere, Fransa, Avusturya ve Rusya arasındaki rekabetlerdir. Garp, Hindistan'a iyice yerleştikten sonradır ki, Akdeniz'e ehemmiyet vermeye başladı. Bu da Osmanlı İmparatorluğu'nun ömrünü uzattı. Toynbee'ye göre bu iki amil olmasaydı, Garbın İslam dünyasıyla hesaplaşması daha da erkenden olacaktı ve Osmanlılar, daha sonra yaptıkları gibi, Garp medeniyetini kabul etmek veya mahvolmak şıklarından birini daha o zamandan seçmek mecburiyetinde kalacaklardı. Fakat ancak 1768'den sonradır ki, İslamlar (Osmanlılar) ister istemez Garp medeniyeti usullerine yanaşmaya ve artık hızını almış olan Garp taarruzuna böylece karşılık verme ihtiyacını hissetmeye başladılar.

Osmanlıların Garp medeniyetinin üstünlüğünü kesin olarak kabul etmeleri ve bu medeniyeti toptan almaya karar vermeleri kolay ve çabuk olmadı. Toynbee burada Rusya'da, Petro'nun ıslahatı ile Türkiye'deki ıslahatı mukayese ediyor, ona göre Petro, ta başlangıçtan Garp medeniyetinin alınmasının bir «ya hep, ya hiç» meselesi olduğunu anlamıştı. Osmanlılar ise, uzun müddet, bu medeniyetten ancak kendi seçecekleri şeyleri almanın mümkün olduğuna inandılar. İngiliz alimi aynen şöyle diyor: «Türkiye'de 1768 Türk - Rus savaşının başlamasından 1918'de Birinci Cihan Harbi' nin sona ermesine kadar Osmanlı ordusunu Garplılaştırma siyasetini gönülsüz olarak kabul edenler, yanıldıklarını gösteren elem verici hadiselere rağmen, yabancı bir kültürden unsurlar alırken istediklerini seçip almanın mümkün olduğu hülyasına saplanmaya devam ettiler ve bir kültür ya tamamen veya hiç alınmayacak bir hayat bütünü değilmiş gibi düşündüler.» (s. 236-7.)

«Bu bir buçuk asır içinde Osmanlıların kalbinde yaşayan ideal

modern Garp dünyasının yabancı medeniyetini mevcudu kurtarmaya yarayacak kadar almaktı. Tatbikat bakımından aradıkları asgarinin, ideal itibariyle azamiden başka bir şey olamayacağını ve heple hiçten birini seçmek icap ettiğini öğrenmeleri için beş neslin geçmesi lazım geldi.» (s. 237.) Ancak 1919'da Türkler, anavatanlarını da kaybetmek tehlikesiyle karşılaştıkları zamandır ki, Atatürk ve arkadaşları bütün halinde Garplılaşma siyasetinin zaruretini gösterdiler. Toynbee bundan sonra, Türkiye'nin Garplılaşma tarihinin başlıca dört safhadan geçtiğini söyleyerek (s. 238-263) bu safhaların bir tarihçesini yapıyor ve (s. 263-268) Atatürk inkılabının mana ve mahiyetini kısaca tahlil ediyor. Mr. Toynbee Avrupa'nın ileri gelen fikir adamları içinde Türk inkılabına eserinde mühim bir yer veren, onu geniş tarih görüşü çerçevesi içinde tahlil eden yegâne kalem sahibidir diyebiliriz. Onun, geçen yazımızda hulasa ettiğimiz ve medeniyetler arasındaki münasebetleri tahlilde kullandığı iki mefhum (yani yabancı bir kültürü reddeden tip ile onun silahlarını olduğu gibi kabul eden tipi temsil eden iki mefhum) hakkında yaptığı mukayeseden biliyoruz ki, ikinci tipe karşı pek sempatisi yoktur. Çünkü onu yaratıcılıktan mahrum telakki eder. Buna rağmen Atatürk inkılabını tasvire geldiği zaman Türklerin başarıları hakkındaki takdirlerini açıkça ifade etmekten kendini alamıyor. Atatürk inkılabının başlangıcını anlatırken şöyle diyor: «Bu fikir ve heyecan inkılabı yeni doğan Türk milletini kahramanlığın en son hadlerine kadar götürdü ve öyle bir ruhi ve içtimai intibak kabiliyeti verdi ki, bu heyecanı tutuşturan düşmanlarına karşı kat kat üstün olduklarını ispat etti. Bu kahramanlık kendini 1919-1922 arasında zahiren ümitsiz gözüken bir milli ölüm kalım savaşında kati bir zaferle neticelendirdi.» Mustafa Kemal ve arkadaşları, yaban ördeği kovalamak siyasetini kati olarak terk etme ve tatbik kabiliyeti olan hedeflere var kuvvetle sarılma siyasetini tercih ve bunu bir milli misakla ifade ettiler. «Bu yeni vaziyette Türk milliyetçileri hayali Panturan fikirlerinden olduğu kadar, bir daha geri gelmesine imkân olmayan Osmanlı mazisinden kati olarak döndüler ve tamamıyla Garp esaslarına dayanan yeni bir Türk milleti kurma» gayesine kendilerini hasrettiler. «Mustafa Kemal Atatürk'ün ilk hedefi, Anadolu'daki milli Türk varlığının hayati bir kısmını zapta kalkışan Yunanlıları silah kuvvetiyle mağlup etmekti. Bunu, içtimai ve medeni bir teşebbüsün zaruri bir askeri başlangıcı diye karşıladı. Bunun için Garplılaşma programını tatbike koymak için 1919 - 22 Türk-Yunan harbinin neticesini beklemedi. Bu programa, Türkler henüz daha ümitsizce savaştıkları bir zamandan başlandı ve sulhün arkasından hiç duraklamadan o müthiş irade kudretini kullanarak bir «topyekûn» içtimai ve medeni istihale savaşına geç-

ti. O nesle mensup olan bir Türk 1911-22 savaş yıllarının mı, yoksa bu 1922-1928 medeniyet savaşı yıllarının mı daha çetin bir imtihan olduğunu söylemekte herhalde güçlük çekmiş olacaktır.» (s. 266).

«1922'de başlayan yedi yıl içinde Türkiye'deki Garplılaşma mücadelesinin şümul ve süratini bu kısa zaman içinde geçen dört inkılap değişikliğini zikretmekle belirtebiliriz. Türkiye'de bu yedi yıl milli hayatın laikleşmesini, kadınlığın içtimai kuruluşunu, Arap alfabesi yerine Latin alfabesi vasıtasıyla Türk fikir hayatının bağlarının İslam ananesinden Garp kültür ananesine çevrilmesini ve Türk ellerinin modern Garp teknoloji, endüstri ve ticaretinin sırlarına alıştırılmasına şahit oldu.» Toynbee, bunların her birinin teferruatına girmenin eserinde mümkün olmadığını, ancak iki tanesine, yani laikleşme ile ekonomi sahasındaki Garplılaşmanın tesirlerine temas etmek istediğini söylüyor. «Laikleşmenin psikolojik tesirleri Türkiye'de ve diğer İslam memleketlerinde, 250 yıl evvel Garpta aynı hadiseler olduğu zamankinden daha sarsıcı oldu. Bir defa, İslam dünyasında laikleşme kendiliğinden başlamadı, fakat yabancı bir medeniyetle karşılaşmanın birikici tesirleri altında meydana geldi... İkincisi, laikleşme İslam dünyasında, Garp dünyasında gördüğümüz devlet ve kilise ayrılığı, içtimai hayatın dini ve laik cepheleri ayrılığı ananesinin varlığı sayesinde hazırlanmış ve kolaylaştırılmış olmadı...» Ekonomi sahasındaki inkılap da, İslam kültürüne tamamıyla yabancı olan Garp teknik ve ekonomisinin alınması mecburiyeti karşısında aynı derecede çetin oldu. Garpta iki üç asır içinde yapılan bu istihale, Türkiye'nin kendi çerçevesi ile mütenasip olarak, sekiz on sene içine sıkıştırıldı ve bunu gerçekleştirmek için diktatörce usullere başvurulmak mecburiyeti hasıl oldu. Fakat Mr. Toynbee burada da Türklerin temayüz ettiklerini, çünkü 1950 seçimleri ile bu dikatörce usullerden demokratik usullere yavaşça ve sessizce geçtiklerini, bu bakımdan birçok millete örnek olacak bir başarı gösterdiklerini zikreder.

Prof. Toynbee'nin Herodianism adı altında mahdut bir başarı olarak vasıflandırdığı inkılapçılığın Türkiye'deki örneğini tahlil ettiği zaman takdirli bir dil kullanmasının sisteminde bir tenakuz teşkil ettiğini, eseri hakkında tenkit makaleleri yazan bazı yazarlar kaydetmişlerdir. Gerçek şudur ki; Toynbee, Garp medeniyetinin bütün dünya milletlerine yayılmasını, dünyanın bugünkü meselelerinin hal yolunda kâfi bir hadise olarak görmüyor. Ona göre, dünya yeni bir dini sentezin doğmasına muhtaçtır. Onun bu hususta kî fikirlerinin ne kadar belirsiz olduğuna ve tatminkâr olmaktan uzak bulunduğuna geçen makalelerimin birinde işaret etmiştim. Bu noktayı gelecek yazımda yeniden münakaşa edeceğim.

IV

Bundan önceki üç yazıda İngiliz tarihçisi Arnold Toynbee'nin *Bir Tarih İncelemesi* adı altında on cilt halinde çıkan eserine hâkim olan fikirleri hulasa etmeye çalışmıştım. Bu arada, Garp medeniyetinin diğer medeniyetler üzerine olan tesirleri hakkındaki fikirlerini nakletmiş ve bizi bilhassa alakadar etmesi itibariyle Garp medeniyetinin İslam medeniyeti üzerindeki tesirlerini, Türkiye'yi misal alarak, nasıl incelediğini bildirmiştim. Bu makalelerde yazdığım gibi, Prof. Toynbee, Garp medeniyetinin tesiri altında kalan cemiyetlerin ve medeniyetlerin Garp medeniyetinin tesirlerine birbirine zıt iki şekilde karşılık verdiklerine kanidir. Bunlardan birine zealotism, diğerine herodianiom diyor. Biz, birincisine muhafazakârlık, ikincisine inkılapçılık diyoruz ve ikinci manada bir Türk inkılabından bahsediyoruz. Prof. Toynbee de Türk inkılabını, ikinci tarzdaki karşılık tarzına eşit tutuyor. Ona göre, Garp medeniyetinin tesiri altında kalan cemiyetler içinde, o medeniyete karşı bu manada en başarılı karşılığı gösteren, bu medeniyeti (bu başarının gerçekleşmesinin uzun sürmesine, hatta Türk varlığı yok olmak tehlikesiyle karşılaşıncaya kadar kabul edilmemiş olmasına rağmen) kayıtsız şartsız benimsemeyi kabul eden Atatürk inkılabını yapan Türkler olmuştur. Bu manada Prof. Toynbee, Türk başarısına hayranlık ve takdirlerini bol bol harcamaktan sakınmıyor. On ciltlik koca bir eser içinde bütün dünya medeniyetlerinin tahlilini yapan bir fikir adamının Türk inkılabına bu kadar önemli bir yer vermesi, biz Türk okuyucularını elbette sevindirir. Fazla olarak, Türk inkılabının ehemmiyet ve manasının kendi aramızda bile bulutlanma tehlikelerinin göründüğü bir zamanda, bizi uyandıracak bir şeydir. «Son zamanlara kadar,» diyor Prof. Toynbee, «bu inkılap Garplılara diktatörce ve zoraki bir şey gibi görünebilirdi. Çünkü Türkler, Garplıların bir çok asırlar içinde gerçekleştirdiği rönesans, reformasyon, sanayi inkılabı, ilim inkılabı gibi başarıları çeyrek asır içine sıkıştırmaya mecburdurlar ve böyle yaptılar. Bunun için bu başarının tarihi, Garptaki tarihi gibi olmamıştır. Bu hıza ve zorakiliğe rağmen, bu inkılapların tutunduğunu, Türklerin bu diktatörce görünen safhayı sona erdirip demokratik usullere kolaylıkla geçmeleri gösterdi.» Toynbee, son demokratik gelişmeyi buna delil diye ileri sürüyor, hatta daha ileri giderek, bunu birçok Avrupa ve Asya memleketine örnek olarak gösteriyor.

Fakat, Garp medeniyetine bu tarzdaki intibakı Prof. Toynbee Türk inkılabı hakkındaki takdirlerine rağmen, medeniyetlerin geleceği bakımından kâfi bulmuyor. İşte bu yazıda kısaca münakaşa etmek istediğim nokta, bu hususdaki fikirleridir. Bu fi-

kirlerinin, onun Türk inkılabı hakkındaki düşüncelerini memnuniyetle benimseyecek olan Türk okuyucularını, şaşırtacağı muhakkaktır. Hatta bu bakımdan, Prof. Toynbee'nin eserinde yanlışlar veya tenakuzlar aramaya koyulan tenkitçilerin bulduğu tenakuzlara biz de bir yenisini katabiliriz, sanırım.

Bir Tarih İncelemesi tamamlanır tamamlanmaz, birçok tenkitçi eser hakkındaki mütalaasını yazdı. Bunlar içinde okuyabildiklerim, doğrusunu söylemek lazım gelirse, eser ayarında ve seviyesinde olmaktan uzaktır. Bu tenkitler içinde belki en şiddetlisi ve menfisi, Londra'nın Times gazatesinin pazar edebiyat ilavesinde çıkanıdır. Bu tenkidi yazan zat, eseri muhtelif noktalardan hırpalıyor. Fakat bunların çoğu teferruata ait şeylerdir. Halbuki Toynbee'nin birçok noktada tenakuza düşmesi, kullandığı ana mefhumları iyice tarif etmemesinden ve bu mefhumları tatbik ettiği hadiseleri manalandırmamasından ileri geliyor. Yukarıda işaret ettiğim tenakuz ile olan ilgisi bakımından, bir iki misal vereyim:

Prof. Toynbee incelemesine esas konu olarak «medeniyet»leri aldığını evvelki yazılarımda söylemiştim. Fakat medeniyet nedir? Muharririmiz, eğer yanılmıyorsam, bunu hiçbir yerde tarif etmiyor. Bu suale cevap bulmak için eserini bir kere daha karıştırdım, fakat hayretle gördüm ki, bu cevap verilmemiştir. Sadece diyor ki: «Medeniyet tarih için yegâne makul, yegâne anlaşılabilir, kendinden öte başka bir mefhuma muhtaç olmadan izah edilebilir mefhumdur.»

«Medeniyet»in daha fazla tarifine lüzum görmediği için bütün eserde «cemiyet», «medeniyet», «kültür», «din» ve hatta «insanlık» mefhumları içinden çıkılmaz bir şekilde birbirine karışıyor. «Garp medeniyeti» dediği zaman «Garp-Hıristiyan medeniyeti»ni anlıyor ve bu Garp-Hıristiyan medeniyeti «Şark-Hıristiyan medeniyeti»nden veya «Ortodoks Hıristiyanlık»tan ayırıyor. Fakat eğer medeniyetleri dinlerine göre tasnif edeceksek veya tarif edeceksek, neden «Katolik Roma» medeniyetini, «Protestan Hıristiyan» medeniyetinden ayırmıyor? Bu ikisi arasındaki fark, Ortodoks Hıristiyanlıkla Garp Hıristiyanlığı arasındaki farktan hiç denecek kadar mı azdır? Hiç zannetmiyorum. Öyle sanırım ki, bunu ne Katolikler, ne de Protestanlar kabul etmeye razıdırlar. Bundan başka bugün yaşayan medeniyetler üzerine tesir etme halinde bulunan Garp medeniyeti, eğer bir Garp-Hıristiyan medeniyeti ise bu medeniyetin tesir edişinde bu dini tarafın rolü nedir? Eserde bu hiç gösterilmemiştir. Bilakis, bu medeniyet diğer medeniyetler üzerine olan tesirlerinde teknoloji, ekonomi, ilim vasıtasıyla bu tesirleri yapmıştır. Muasır teknolojinin, ekonomi ve ilmin Hıristiyan teknolojisi, Hıristiyan ekonomisi ve Hıristiyan ilmi olduğu neti-

cesini çıkarmak mümkün müdür? Böyle bir fikir, mesela bir Müslüman bombasından, Müslüman bankasından, Müslüman kimyasından bahsetmek kadar abes değil midir? Hıristiyanlığın veya umumiyetle dinlerin medeniyet şekillerinin meydana gelişinde rolü olduğunu ileri süren ve bu rolü inceleyen fikir adamları olmuştur. (Mesela Alman sosyologu Weber gibi.) Prof. Toynbee bu fikirleri hiç anmıyor. Bu fikri kabul veya reddettiğini gösteren bir kayda rastlamadım. Fakat mesela Weber'in Protestanlığın muasır Garp ekonomisini meydana getirişteki rolü hakkındaki fikirlerini kabul edebileceğini pek zannetmiyorum, çünkü bu takdirde Katolikliği, Garp-Hıristiyan medeniyet çevresi içinden çekip çıkarması lazım gelecekti!

Prof. Toynbee eserinin son çıkan dört cildinde «medeniyet» mefhumunun, tarihte ana mefhum olduğu hakkındaki tezinin kifayetinden kendisi de şüpheye düşüyor ve, «Medeniyetlerin birbirleriyle olan münasebetlerini incelemeye gelince, bir medeniyetin kendi başına izah edilemeyeceği görülüyor,» diyor. Bu fikre iştirak etmemek mümkün değildir. Fakat hemen hayretle görüyoruz ki, başka medeniyetlere tesir etme halinde olan Garp medeniyeti daima hep tesir edici olarak gözüküyor. Başka medeniyetlerin onun üzerine olan tesirinden hiç bahsedilmiyor. Eğer yanılmıyorsam, Prof. Toynbee, Hıristiyanlığın Şark ve Garp Hıristiyanlığına ayrılışından itibaren bu Garp-Hıristiyan medeniyetini bugünkü şekliyle (Bugünkü şekli nedir? O da pek malum değil!) olmuş bitmiş bir şey olarak alıyor. Halbuki bu medeniyet, başka medeniyetlerin tesiriyle kendi içinde meydana gelen değişikliklerden sonra, ne merhaleler geçirmiştir! Evet, Garp-Hıristiyan medeniyeti, diğer medeniyetleri değişikliklere uğratıyor, fakat kendisi hiç değişmedi mi? Dünyaya «değişme» mefhumunun en derin felsefelerini getirmiş olan bu medeniyetin durgun ve hareketsiz bir medeniyet olduğunu kabul etmeye imkân var mıdır?

Ana mefhumların ilmi bir şekilde tarif edilmemesi ile meydana gelen belirsizlikler yüzünden Prof. Toynbee Garp medeniyetinin tahlilini yapmadığı gibi, bu medeniyetin tesiri karşısında meydana çıkan muhafazakâr veya inkılapçı cereyanların mahiyetini de incelememiştir. O sadece bu iki cereyanın ikisini de insanlığın yarını için verimsiz buluyor. Onca ikisi de verimsizdir. Çünkü birincisi realiteyi inkâr ediyor, bu itibarla eski ve yeniden farklı bir şey yaratamaz. Fakat ikincisi de verimsizdir. Çünkü başka bir medeniyeti mihaniki olarak taklitten ibarettir. (Başka yerde Türk inkılabını beğenen ve metheden büyük tarihçinin bu noktada bu inkılaptan müstehzi bir dille bahsettiğinin gözden kaçmasına imkân yoktur.)

Prof. Toynbee, ikisi arasında, fakat ikisinin de üstünde bir

şey istiyor. Bu da, bugün yaşayan medeniyetler arasında yeni bir manevi alışveriş neticesinde meydana gelecek. Fakat nasıl?

Bu suale cevap arayanlar, Prof. Toynbee'nin muazzam eserinin kendisinde birçok zorluklar çıkaran fikirlere rastlayacaklardır. Mesela: Ona göre Hıristiyanlık dışındaki dinler, mesela İslamlık, yaratıcılık kuvvetini kaybetmiştir. Hem de çoktan. Ona göre, Türkler Osmanlı İmparatorluğu'nu kurdukları sıralarda İslamlık artık yaratıcılığını kaybetmişti. (İbni Haldun'dan sonra hiçbir yaratıcı fikir adamı çıkmamıştır, diyor.) Fakat dahası var: O, Hıristiyanlığın da yaratıcılık kudretini kaybettiğini kabul ediyor. Bu kanaatinin ikisinin de doğru olduğunu kabul edersek, akamet halindeki iki varlığın izdivacından kudretli bir yavrunun doğması mucizesini mi bekleyeceğiz? Gerçekte Prof. Toynbee bu noktada dini bir mucizeye inanıyor görünmektedir. Ve belki bundan dolayıdır ki bu bahiste fikirleri muğlak ve müphemdir.

Öyle görünüyor ki güçlük; Prof. Toynbee'nin medeniyetlerin üstün içtimai kıymetleriyle dinleri bir tutmasından ileri geliyor. Bundan başka, tariften hoşlanmaması yüzünden, «din» ile kastettiği şey de iyice anlaşılmıyor. Dinler, yüksek ahlaki ve insani idealler olarak birbirlerini hoş gördükleri halde, bir teşkilat ve nas (dogma) olarak birbirlerini red ve inkâr ederler, diğerlerinin batıl, kendilerinin hak olduğunu kabul ederler. Yalnız birbirleriyle olan münasebetleri bakımından değil, kendi içlerinde de vaziyet böyledir. Mesela tasavvuf İslamlığı ile softa İslamlığını düşünelim. Biri geniş bir müsamahaya, öteki sert bir taassuba ve müsamahasızlığa dayanır. Hıristiyanlıkta da böyle... İkinci manada hiçbir din, bugün bile, hiçbir uzlaşmaya yanaşmıyor, en ufak bir fedakârlıkta bulunamıyor. Prof. Toynbee bu muazzam eserinde, zikrettiği dinlerin bu iki cephesini derinliğine tahlil etmiş olsaydı, aradığı ideal hakkında bize daha aydın ve daha ferahlatıcı fikirler verebilecekti.

Büyük eserine bilgi ve görüş bakımından pek çok şeyler borçlu olduğumuz Toynbee'nin fikirlerine karşı ileri sürmeye cesaret ettiğimiz bu tenkidlere iki noktayı daha ilave etmek isterim: Müellifimiz, Garp medeniyetinin, diğer medeniyetler üzerine olan tesirlerini tetkik ederken, bu medeniyetin tesirlerinin daha ziyade bozucu ve yıkıcı taraflarına ehemmiyet veriyor ve bu bakımdan hiç de bir Garplı hodbinliği ve taassubu göstermiyor. Ona göre, Garp medeniyeti maddi tarafı ile başka cemiyetleri altüst etmiştir. Bu noktada o, adeta, Garp medeniyetinin darbelerine uğramış olan medeniyetlerin muhafazakârları gibi düşünüyor. Halbuki Garp medeniyetinin siyasi, felsefi, edebi sahada ve diğer güzel sanatlarda verdiği ve vereceği şeyler olmamış mıdır? Prof. Toynbee medeniyetlerin münasebetlerini topografik bir harita ba-

şında orduların muharebelerini tetkik eden bir kumandan gibi incelediği için tarafların iç alemlerine nüfuz etmemiştir. Mesela, eserinde o kadar mühim bir yer tutan Türkiye'deki değişmelerin iç hikâyesinden ne yazık ki haberdar değildir. Kanaatimce, Türk inkılâbı, dünya tarihi içindeki kendi mütevazı ölçüsünde, bu noktada çok şeyler öğretecek bir mevkidedir. Bugünkü dünya sahnesinde, Toynbee'nin İslam medeniyeti havzası içinde mütalaa ettiği cemiyetler içinde Türkiye'dir ki taassup davalarını bir tarafa bırakarak, Garp medeniyetinin kendinden önceki ve kendi zamanındaki medeniyetlerden aldığı ve işlediği veya doğrudan doğruya kendisinin yarattığı mahsulleri layık bir zihniyet çerçevesi içinde benimsemeye, onlara kendinden de katacağı şeylerin neler olacağını keşfetmek vazifesi ile karşılaştığı kanaatine varmıştır. Medeniyet münasebetleri bir de bu cepheden tetkik edilmiş olsaydı, kendi imkanlarımız içinde meydana getirdiklerimiz ne kadar mütevazı olursa olsun, sadece bu fikrin doğuşunun ve kültür meselelerinin münakaşasının mihveri haline getirilişinin manası meydana çıkmış olacaktı. O zaman Prof. Toynbee milliyetçiliği, Garp medeniyetinin diğer medeniyetlere soktuğu bir hastalık olarak görmeyecek (çünkü onun anladığı milliyetçilik ya din taassubu veya aşağılık hissinden doğan ırk üstünlüğü iddialarıdır), onu belki yaratıcılığa doğru bir teşebbüs olarak görecekti. Eğer bu böyle ise, bu işi Türk fikir adamlarının başarmasını temenni edelim.

(Vatan, 14 Aralık 1954)

1 Toynbee bu «proleterya» tabirini eski Roma hukukunda kullanılan manasıyla «cemiyetin üremesini sağlayan» zürriyet veren kimseler manasında kullanır.

RAHİP «FREW» KİMDİ

Ulke dışındaki bir üniversitede hocalık ettiğim yılların birinde, çalışma odamın kapısını vurarak benimle görüşmek istediğini bildiren bir doktora öğrencisi gelmişti. Gail M. Graham adlı Amerikalı ve evli bir öğrenci bayan. Okuduğu üniversitede doktorasını almak için tezi üzerinde çalışmakta olduğunu anlattı. Bana gelmesinin nedeni de şu: tezine gerekli olan malzemeyi tamamlamak için, Hindistan'a gidecekti. O zamana kadar yaptığı çalışmalarda yorumlayamadığı yanları gitmeden önce aydınlığa kavuşturmak için ziyaretler yapıyordu. Bana gelmesi tavsiyesine uyarak gelmesinin nedeni, tezinin konusu olan Hindistan Müslümanları arasındaki hilafet akımı konusunun Türkiye ile ilgili olan bir yanı bulunmasıydı. Türkiye'de Mustafa Kemal, halifeliği kaldırmakla Hint Müslümanlarının bağımsızlık savaşını önlemiş olmuyor muydu? Bayan Graham'a birisi, belki doktora projesini onaylayan hocası ta baştan yanlış bir bilgi vermekle onu şaşırtmıştı. Ona ilk anlatacağım şey, Türkiye konusuna girmeden önce, Hindistan'daki hilafet akımının bir ulusal bağımsızlık akımı olmadığını anlatmak olacaktı.

Genç öğrenciyi dinlerken aklıma çocukluğumda bu Hint hilafetçileriyle ilgili anılarım geldi. On iki yaşında bir çocuktum. Gazete ve dergilerde bu hilafet akımı önderlerinin sık sık resimlerini görürdük. Bunca yıl önceki bu fotoğrafların kafamda yer etmesinin nedeni, onlarda gördüğüm kimi yanların bize yabancı gelen yanlar olmasıydı. Önderlerin en önemlileri Muhammed Ali ve Şevket Ali adlı iki biraderdi. Yere yayılı beyaz örtüler üzerine bağdaş kurmuş oturuyorlardı. Sakallı, dik bıyıklı biraderler, beyaz takkeleriyle, toplantılara önderlik ediyorlardı. Biz o zaman Mustafa Kemal resimlerindeki tipte olan bağımsızlık savaşçısı görmeye alıştığımız için, bu çarşaflar üstüne bağdaş kurup oturmuş, yastıklara dayalı devrimciler bana çok acayip geliyordu. Bu tür devrimci de olur mu, derdim içimden.

Hindistan bağımsızlık önderi Mahatma Gandi, kendisi Müslüman olmamakla beraber, bağımsızlık savaşına katılmaya Müslümanları da kandırmış deniliyordu (çok sonraları Gandi'nin o zamanki genç yardımcısı olan Nehru'nun kalın bir yapıt büyüklüğündeki *Anılar*'ını okuduğum zaman, onun bu hilafetçilik ideolojisine inanmadığını gördüm. Nehru bu anılarını hapisteyken yazmıştı. Hindistan bağımsızlık savaşına bağlı olduğundan o zaman ülkeyi idare eden sömürge yönetimi onu hapse atmıştı. O hapis günlerinde Nehru, halifeyi değil, Mustafa Kemal'i ve Türk ulusal bağımsızlık savaşı haberlerini izlediğini yazar.

Ne var ki, üniversite «alimleri» arasında yaygın bir inanca göre, Müslümanlar arasındaki halifeliği kurtarma savaşı Müslüman olmayan Hintlilerle birleştirilmekle ulusal bir birlik yaratılarak ulusal bağımsızlık kazanılabilirdi. İşte bu tür kaynaklardan bu tür tezler duyan Bayan Graham bana:

> «— Nasıl oluyor da bir ulusal bağımsızlık savaşı yapan Mustafa Kemal Türkiyesi, halifeliği kaldırmak suretiyle Hindistan'ın bağımsızlık davasını yıkmış oluyordu?»

sorusunu yanıtlamam için gelmişti.

Türkiye'de mütareke koşullarına karşı, savaşımın geliştiği sıralarda Hindistan'da hilafet davası ile bir akım başladığını duyardık. Oradaki o akımın, Hint Müslümanlarının ulusal bağımsızlık amacı gütmediğini, asıl amacının bütün dünya Müslümanlarının «ruhani» bir hilafet başkanlığı altında bir birlik kurmayı güttüğünü bilen pek azdı. Bu Hindistan halifecilerinin amacı, bir çeşit Müslüman Papalığı yaratmak ve bu Müslüman papalığını Britanya İmparatorluğu'nun etkisi altına sokmaktı.

Söylev'i dikkatle okuyanların bileceğine göre, Atatürk, halifeliğin kaldırılması olayından önce de, ulusal bağımsızlık savaşı başlatmasına karşı olan o zamanki kimi Osmanlı ve İngiliz makamlarının kimi eylemlerine de değinir. Saltanatın kaldırılması üzerine yerine bir halife seçildiğini, fakat aradan kısa bir zaman geçtikten sonra halifeliğin de kaldırılışı akımını anlatır. *Söylev*' de bir de «Rahip Frew» adlı bir adamın adı geçer. «Halife-Sultan» yanlısı olan kişilerin bu adama yazdığı mektupları verdiği gibi, kendisinin de bu adamla olan konuşmasından söz eder ve ona yazdığı bir mektubun kopyasını da verir. *Söylev*'i dikkatle okuyanlar, bana sorulan soruya orada bol bol yanıt verildiğini görmez, ve

> «— Neden Hint Müslümanları ile Türk Müslümanları birbirine ters yol tutmuştu?»

sorusunu yanıtlamamış olduğunu sanır. Bu soru, yabancı ve bu arada belki birçok Türk ya da Müslüman olan kişinin de o zaman (belki bugün de) aklına gelen bir soru oldu. Yabancı dediğim yanda bulunanlar, o zaman Türkiye'de olup biten olayların geçmişini ve sonucunu öğrenmeye üşendikleri için ya da bilseler bile kendi görüşlerine uymadığından olanları anlatmadıkları için, bu tersliği genellikle o zamanki Türk önderlerinin ve Hariciyesinin Batı dünyasındaki olaylardan habersiz olmalarına bağlarlar. Örneğin, İngiliz İmparatorluğunu ilgilendiren dünya üzerinde çok bilgili olan Prof. Arnold Toynbee (Atatürk Türkiyesi karşıtı olmadığı döneminde bile) Hint Müslümanlarının hilafetin tutulmasını istemelerine değinirken o zamanki Kemalist önderlerinin İngiliz politikasından bilgisiz olmasına bağlar. Atatürk'ün ölümünden sonra mıydı, daha önce miydi anımsayamıyorum, Toynbee Türkiye'de tanınmaya başladığı sıralarda İstanbul Üniversitesi'nde bir konferans vermişti. (O zaman dinlediğim bu konferansta bu hilafet sorununa değinmemişti.)

Toynbee'nin görüşünün Mustafa Kemal yönünün sağına ve soluna düşen kimi Türk aydınları arasında da yaşadığını biliyoruz.

***

Atatürk'ün bir İngiliz «rahibi» diye nitelendirdiği adama yazılmış olan mektubundaki kimi cümlelerden, onun işgal makamlarının resmi bir temsilcisi olmadığı anlaşılıyor. O halde, neden böyle bir adama önem vererek onunla tanışmış, sonra ona mektup bile yazmıştır? Bunlar kimi kişiler arasında Atatürk aleyhine kuşku uyandıracak delil arayanların sarılacağı sorunlardan biri olmuştu.

Üniversite öğrenciliğim sırasında tanıdığım kişiler arasında Kemalist görüşlere karşıt çok kişiye rastlamıştım. Bu karşıtlık, yalnız onun kendi özel yaşamına karşıtlık olmaktan da ileriye gidiyordu. Bunun sağ yanda en ünlü örneği, Nihal Adsız adlı birinin yazdığı *Dalkavuklar Gecesi* adlı bir kitapçıktır. Halk Partisi üyelerinin kimileri bile onu zevkle, eğlence ile okurlardı. Bu tür yazını geliştirenler en çok ırkçı - Turancı ya da dinci şeriatçı türden olan kişilerdi. Fakat o türden olan, ağır suçlama yapanlar arasında sol sayılan kişiler de bulunduğunu, doğrudan doğruya kendi kulağımla sözlerini dinlediğim bir romancıdan öğrendim.

Bu «sol» dediğim ve iri romanları ile ün kazanan kişi ile Amerikalı bayan öğrencinin sözünü ettiğim ziyareti sıralarında yeni tanışmıştım. Kadıköy vapurunda, özel koltuklu mevkide, henüz daha tanışmamış olduğum Sabahattin Selek'in davetlisi olarak

onun evine gidiyorduk. Yukarda sözünü ettiğim, bana hilafet akımı üzerine soru sormaya gelen öğrenci bayanla konuşmamdan sonra ve aşağıda bildireceğim bilgiyi edinmiş olduğum zamana rastlıyordu. Vapurun sözünü ettiğim mevkiindeki birbirine yakın koltuklarda giderken o öğrenci ziyareti dolayısıyla öğrendiğim şeyleri anlatacak bir konuşma açmıştım. İşte o gün, ilk kez o romancı ağzından şu rahip denen adam hakkında düşünülebilecek en saçma yorumla karşılaşınca şaşırıp kaldım. Vapur biletlerini alırken neden o oturduğumuz mevkiin biletini almış olduğunu o zaman kavramaya başladımdı.

Kadıköy iskelesine gelinceye kadar «Rahip Frew» üzerindeki fantastik teorisini dinlemek zorunda kaldım. Çok kesin bilgisi var gibi, hafif sesle konuşuyor, benim dediklerimi dinlemiyordu. Tezinin doğruluğundan o denli emindi:

«— Dikkat ettin mi, Mustafa Kemal'in *Nutuk*'ta bazı şeyleri kapalı geçtiğine?»

sorusu ile başladı. Örnek vermesini söylemem üzerine bu rahip konusu çıktı ortaya. Çok merak ettim, belki benim tahmin ettiklerim ve öğrendiklerim yanlıştı. Onun beni yerimden sıçratan tezi şuydu:

«— Mustafa Kemal Rahip Frew'le temas halindeydi, bu, onun da bir İngiliz ajanı olduğunu gösterir.»

Bu iddia karşısında böyle bir temasla nasıl öyle bir sonuca varılabileceği üzerine aramızda şiddetli, fakat sessiz bir tartışma başladı. Bu konuda benim bildiklerimi dinlemiyor, kendisinin çok gizli şeyleri bilecek akılda biri olduğunu bana belletmek istiyordu. Konu üzerinde tahminle değil, vesika ile bilgi edinmiş kişi olduğum için, onu akıl yoluna getirecek sorularla mat edeceğimi sanıyordum. Fakat hayır. Mustafa Kemal, İngiliz ajanı olduğu bilinen bir kişi ile teması olduğunu, ona mektup bile yazdığını kendisi söylemiyor muydu? Yalnız verdiği vesikalarda bu adamla olan kendi mektuplaşmalarını gizli tutmuştu!

Kadıköy iskelesine indikten sonra bu konuyu kapattık. Fakat davet edildiğimiz eve gelince aramızdaki çekişme yeniden patladı. Orada olanlar vapurdaki konuşmayı bilmediklerinden şaşırmışlar, belki de benim münasebetsiz bir kişi olduğuma hükmetmişlerdi. Bu kez tartışma, bir edebiyatçının tarihte yaşamış bir kişi üzerine hayalinde yarattığı iddialarda bulunup bulunamayacağı konusuna döndürülmüştü. Bir roman yazarının, edebiyatçılık adı altında bu denli asılsız, fakat ağır bir suçlama yapmaya hakkı olmadığını söylediğim zaman ondan şu yanıtı aldım:

«— Ne demek, Tolstoy da öyle yapmadı mı *Harp ve Sulh'ta?*»

«— Ama, dedim şaşkınlık içinde, «O Tolstoy'du.» Aldığım yanıt şu oldu:

«— Ne demek, ben ondan aşağı bir yazar mıyım?»

«Bilim adamı» diye benimle eğlenen bu edebiyat adamı karşısında daha fazla konuşamazdım. Kendini Tolstoy ayarında gören biriyle karşılaştığımı anlamamıştım. Onu bana tanıtmak megalomanisi içinde, aslını öğrenmediği tarihsel olaylar üzerinde perende atmayı edebiyatçının hakkı sanıyordu. Megalosuna akla uygun görünecek ayrıntılar da katarak kim bilir kaç zavallıya bu tür iddialarını inandırmıştı.

***

Şimdi Hindistan'a gidecek öğrenci ile olan konuşmama dönebilirim. İlk iş olarak ona *Söylev*'in İngilizce çevirisini okumasını salık verdim. «Hilafet» denen şeyin de ne olduğunu, bu konu üzerindeki bilimsel yapıtlardan öğrenmesini, onun Hıristiyanlıktaki Papa türü bir kişi makamı ile ilişikli hiçbir yanı olmadığını anlattım. Her şeyden önce de, tezinin başlangıç noktası olan görüşün yanlışlığını anlatmaya başladım. Gideceği ülkede başlayan hilafet akımının bir ulusal bağımsızlık savaşı akımı olmadığını, onun tersine Müslüman halkı aldatacak bir teokrasi görüşü olduğunu anlattım. Hilafet akımını inceleyecek Amerikalı öğrenci bunların hiçbirini bilmiyordu. Hiçbir hocası da böyle şeyler söylememişti. Bu hilafet akımı denen şeyin Türkiye için de büyük bir yalan uğruna halkı savaşından çevirme çabası olarak kullanıldığını anlattım. Türkiye'de Kemalizmden neden kendilerine anlaşılmaz gözüken bir girişimle halifeliği kaldırarak Hint Müslümanlarının bağımsızlık savaşını yıktığı yolundaki tezin hangi maksatlarla yaygınlaştırıldığını da anlatırken nasılsa mahup Rahip Frew adına değindiğim anda, Hindistan'a gidecek bu bayandan bir ricada bulunma aklıma gelmişti. Verdiğim bilgiler için teşekkür edip ayrılmak üzereyken şu Rahip konusu üzerinde biraz durdum. Bu adamla ilgili hiçbir şey bilmiyordu, o adın ne adı olduğunu bile kestiremedi:

«— Size bir yardımım dokunmuşsa, siz de buna karşılık bana yarayacak bir iş yapabilirsiniz. Araştırmalarınız arasında bu adamın adına rastlarsanız bana da bildirir misiniz? Tezinizi de aydınlatacak bir yanı var,» dedim.

***

Müslümanlık ve Osmanlılık geleneğinin etkisi altında Türkçede «din adamı» dediğimiz kişiler için ayrı terimler yoktur. Ne Müslümanlıkta, ne de Osmanlılıkta «ruhban» denen türden bir «ruhani» ayırım için özel bir terim yoktur.

Aradan uzunca bir zaman geçmişti. Ben verilen vaadi unutmuştum bile. Bir gün Bayan Graham'dan kalınca bir mektup geldi. İçinde benim sorumun özünü aydınlatacak belgeler vardı. Kendi çalışmalarını yürütürken rastladığı belgelerin fotokopilerini gönderiyordu. Onun da fark ettiği gibi, o dönemde Hindistan'da siyasal konularda her şey açıkça konuşulmazdı. Öyleleri, Nehru gibi, kendilerini hapishanede bulurlardı. Onun için Frew cenaplarından söz eden gazete yazılarında belli olacak derecede bir sıkışıklık vardı. Gelen belgelerden en çok anlam açıklığı bulunan 30 Kasım 1920 tarihli Bombay Chronicle adlı gazetenin başyazısının özetini vereceğim:

> «Hindistan Müslümanlarından toplanan ayakkabı, giysi, battaniye gibi eşyanın dağıtılması Seyyid Emir Ali Hazretleri (Rgt. Honourable) tarafından İngiltere «Kızıl Ay» (Red Crescent) örgütünün temsilcisi olma sıfatıyla Türkiye'de çalışan Mr. Robert Frew adlı kişiye gönderiliyor. Bu eşya, nedense, yalnız işgal altındaki bölgelerde oturan halka dağıtılıyor. Bay Frew işgal altında olmayan halka da sözde dağıtmak için Antalya'dan içeri girmeye çalışmış, fakat iddiaya göre nasyonalistler onu içeri sokmamışlar. Peki, bu nasyonalistler neden onu içeri sokmamışlar? Sayın Emir Ali, Müslümandan Müslümana gidecek yardım eşyasının dağıtımı işini neden bir Protestan rahibinin aracılığı ile yapıyor? Nasyonalistler böyle bir din adamını neden içeri sokmamışlar? Yoksa, onun bir İngiliz casusu olduğundan mı kuşkulanmaktaydılar?»

Gelen fotokopilerden anladığıma göre, başında Seyyid Emir Ali Hazretlerinin bulunduğu bir «örgüt», Hindistan'ın Müslüman halkına İngilizlerin işgali altına düşen Müslüman Türklere yardım gösterisi altında halktan eşya topluyor, bunları Frew eliyle (nasyonalistler içeri sokmuyor gerekçesiyle) yalnız işgali altında bulunan yerlerde Hint Müslümanlarının hilafete bağımlılığı adına diye halka dağıtıyorlardı.

Bunların kimler olduğunu Atatürk *Söylev*'inde ve ona bağlı belgelerde sultanlığın, halifeliğin kaldırılışının kesinleşmesinden sonra yayımlamıştır.

Gelen belgelerden ilk öğrendiğim şey şu olmuştu: Daha ne sultanlığın, ne de halifeliğin kaldırılmamış bulunduğu ilk yıllar-

da bile, Seyyid Emir Ali, Rahip Frew gibi kişiler çalışmaya başlamışlardı. Adları *Söylev*'de bol bol verilen yerli ortaklarıyla birlikte çalışıyorlardı. Müslümanlara söylediklerine göre amaçları hilafeti kurtarmaktı. Demek ki, «nasyonalist» dedikleri kişilerin amacının bunları kaldırmak olduğunu onlar çok erkenden anlamışlardı.

Neden bunu, yani Osmanlı padişahının dünya Müslümanlarının Halifesi olmasını istiyorlardı? Müslüman olmayan bir Protestan rahibi ile, halifeliği tanımayan Şiilik, İsmailik gibi Sünni Hint Müslümanlarının Müslümandan bile saymadıkları kişilerin aracılığı ile halifelik denen makam o denli önemli olmuştu?

Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinden sonra Osmanlı ülkelerinin bölüşülmesi sorunu gerçekleşmiş oluyordu. Bu konuda Müttefikler arasında ilk önce gizli, fakat birçok ayrıntıda çatışık düşen anlaşmalar yapılmıştı. Bunlardan biri olan Rusya'nın savaştan çekilmesi üzerine bu belgeler yayımlanınca bu gizlilikler açığa çıkmıştı. Üstelik savaş sona erince ortaklar arasında anlaşmazlıklar da başlamıştı. İngiltere ile ABD arasında bile kimi anlaşmazlıklar vardı. Bunlardan başka, kendi içlerinde çeşitli savaş yanlısı partiler, aydınlar arasında da ayrı ayrı görüşler vardı.

Henüz İstanbul'dan ayrılmamış bulunan Mustafa Kemal, bütün bu olayları anlamak için İstanbul'da elde edebileceği bütün haberalma kaynaklarından yararlanmış, bunları iyice öğrenmiş, bir ulusal kurtuluş savaşı yürütülebileceğini anlamıştı. Bu anlayışla o , bir maceraya atılan kişi değildi. Savaş sahnelerinden ayrılıp gelen Mustafa Kemal, ileri gelen birçok sivil ve asker kişi gibi evlerine çekilen, çiftçi olma gibi hayaller besleyen ya da işgal güçlerinin önemli kişileri ile ahbaplık kuran kişilerden değildi. Fakat bligi edineceği her kaynakla ilişki kuruyordu. Bunu, ellerinden kaçırıldıktan az sonra sezen Padişah ve yabancı devlet temsilcileri bile çok geçmeden anladıkları halde, bizde hâlâ bunlardan polisiye romanlar çıkarmaya çalışanlar var.

Bu yazıdaki konu olan Hilafet sorunu üzerinde İngiliz makamları arasında ne yeterli birlik, ne de kesin karar vardı. İngiliz politika sahnesindeki «lobi»ler arasındakilerin yalnız biri, Hilafet projesini yürüten Hindistan Nazırlığı çevresiydi. İngiltere yanlısı Osmanlı politikacıları arasında bu çevre en çok ilgi uyandıran çevre olmuştu. Hilafet, bildiğimiz gibi yeni bir ütopya değildi. Abdülhamit zamanından beri bu hilafet davasına sarılmış sarıklı sarıksız çok kişi vardı. Sultanlığın kaldırılışı ile yalnız hilafet kalınca, bunlar bütünüyle açığa çıkmışlardı.

Muhammed Ali Birader'den kalan ve ölümünden sonra yayımlanmış olan *Anılar*'ını okursanız, onun nasıl bir düşün zavallısı olduğunu görür, bizde ona benzeyenleri de anımsarsınız. Onun

için bu yazıda Hindistan'da bilerek bilmeyerek İngiltere'deki hilafet «lobi»sinin işine yarayan Muhammed Ali - Şevket Ali biraderlere bir daha döneceğim. Bunları tanımak, bizdeki hilafet tezi altındaki din demagojilerini, bunların son zamanlarda Türkiye içinde yeniden türemeye başlayan kopyalarının asıllarını da tanımak olacaktır.

Hilafet akımı önderi olan Muhammed Ali'nin yayımlanan kitabının asıl adı: *Islam - Kingdom of God* idi. Yazarın ölümünden sonra yazılanları kitap olarak yayımlayan Afzal İkbal adlı kişi, bu adı fazla iddialı bularak kaldırmış, *My Life - A Fragment* adı altında 1944'te Lahor kentinde yayımlamıştır. Kitabın asıl adındaki «Kingdom of God» sözü İslamlığa yabancı olan bir misyoner terimidir. İçinde «Tanrı Hükümranlığı» konusu denecek hiçbir şey de yoktur. Afzal İkbal'in önsözünden öğrendiğimize göre bu Muhammed Ali 1878'de doğmuş; Rampur «hükümdarı» Nevvab Yusuf Ali Han'ın saray adamlarından birinin oğluymuş. İngiltere'de okumuş, misyonerlerin etkisi altında Protestan Hıristiyanlığına benzer bir Müslümanlık anlayışı geliştirmiş. Yukarıda değindiğim megalomanisinin etkisi altında hilafeti kurtarma akımının delegesi olarak Londra'ya, Paris'e gitmiş ya da yollanmış. İngiltere'deki hilafet lobisinin onu dolaştırdığı belli. Hint Müslümanlarını, uydurma bir hilafet otoritesi altında uyutarak Hindistan bağımsızlık savaşından Müslümanları uzaklaştırmak amacı güdülüyordu. Türkiye'de hilafetin kaldırılması, bu Osmanlı-Hint halifeliği hayaline son vermiştir.

TOPLUM VE DEVLET

Birinci Dünya Savaşı yıllarına yaklaşılırken gerek bizdeki İttihatçı politikacıları, gerek Avrupa politikacılarını, bugün bize tuhaf gelecek bir dil yanlışlığının yol açtığı bir düşün tersliği şaşırtıyordu. Bu konuyu, Avrupa'daki 1848 devrimler döneminden başlayarak düşün önderlerinin ele aldıkları *ulus, ulusçuluk* sorunlarının temelindeki bir kavramı alarak belirtmeye çalışacağım.

Düşün karışıklığının altında yatan ve anlamı bilinmeyen kavram, aslında Alman filozofu Hegel'den gelen «tarihsiz uluslar» kavramıydı. Ona göre, tarihte «ulus» olarak var olabilen halklar daima bir devlet egemenliği kuran halklar olmuştur. Bu görüşün örneğini kendi konumuza uygularsak, şu iki gözlemi elde ederiz:

(1) Osmanlı devleti ulussuz bir devletti.

(2) Türk halkı devletsiz bir ulustu.

Osmanlı devletine, Avrupa tarihinde, tarih yapıtlarında ve daha doğrusu her yerde «Türk devleti», onun egemen olduğu yerlere de «Türkiye» denirdi. İçeride ise ona «Osmanlı devleti», egemen olduğu ülkelere de «Memalik-i Osmaniye» (Osmanlı ülkeleri) denirdi. (Bu kadarı da on dokuzuncu yüzyılda. Daha önceki yüzyıllarda bundan da belirsiz, uzun, fakat çok tantanalı tanımlama terimleri kullanılırdı.) Bir Türk, Fransızca ya da İngilizce bir yazıdan «Türk», «Türkiye» gibi sözcükleri çevireceği zaman, hiç düşünmeden, onları «Osmanlı» ve «Memalik-i Osmaniye» diye çevirirdi. Avrupalının yazısındaki terimleri kullanırsa okuyucusuna frenklik taslama gibi gelir düşüncesiyle onlardan sakınırdı. Bir Fransız ya da İngiliz de Osmanlıcadan bu sözcükleri kendi diline çevireceği zaman farkına varmadan «Türk» ve «Türkiye» sözcükleri ile çevirirlerdi. Ben kendi gözümle Tanzimat döneminde yazılmış bir şiirin İngilizce çevirisini okurken içinde bu sözcükler gördüğüm zaman çok şaşırmıştım, kendi kendime; «Bak böyle sözcükler kullanılırmış demek o dönemde,» diye avunurken şiirin as-

lını bulup okuyunca İngilizin «Türk» ve «Türkçe» ya da «Türkiye» sözcükleri ile çevirdiği sözcüklerin hepsinin aslında «Osmanlı» sözcüğünden gelme sözcükler olduğunu görünce foslamıştım.

Atatürk'ün kendi zamanında ulusal tarih anlayışı zorunluluğunun sezilmesi, Osmanlı imparatorluk devletinin yaşayan bir devlet olarak gidemeyeceği olasılığının belirdiği günlerde başlamıştı. Özellikle Balkan savaşlarından sonra bu seziliş, açıklanmaya da başlamıştı. Fakat buna karşı birdenbire doğan ağır bir tepki geldi. Birinci Dünya Savaşı'nın yaklaşma görüntüleri karşısında İttihatçı politika önderleri ve propagandacı yazarları, yeni bir tarih dönemi yerine, onun tersine Orta Asya'dan Kuzey Afrika'ya, Arnavutluk'tan Yemen'e kadar uzayan, eski Osmanlı İmparatorluğu'ndan bile daha geniş yeni bir Osmanlı İmparatorluğu hayaline kapılmaya başlamışlardı.

Osmanlı devletinin daha da dışa, belki bütün İslam dünyasına değin genişletilebileceği düşününe bir de Turan yolundan tüm Türk dünyasını da ona bitiştirerek İslam dünyasının bütüne yakınını birleştirme gibi bir «ütopya» genişliğine doğru bir düşünme gelişmesi başlamıştı. (Müslüman bir Çinli öğrencim bana o dönemden kalma ve «Türk»lerin Çin İmparatorluğu'nun yönetimi altında bulunup Türk sayılan halkların oturduğu bölgelere göz koyduğunu anlatan gazete parçaları göndermişti. Hintli bir Müslüman öğrencim de İngilizce Hint gazetelerinde aynı konuda yazılar gönderdi. Hindistan'da kısa süre ders verdiğim üniversite tarafından satılık bir kitaplığı incelemeye gönderildiğim zaman birden fazla Enver Paşa tablolarının köşe bucak yerlere saklanıldığını gördüm. Malabar bölgesinde de, İttihatçılar zamanındaki haberalma örgütüne bağlı bir kişinin kendisi, evi, eşi ve savaş çıkınca oraya sıkışıp kaldıktan sonra öldüğü zamanki evi gösterildi.) Bu hayal patlaması, Balkan savaşlarının etkilediği az sayıdaki aydınların gerçek bir «Türk devleti» olarak Türk sayılan halktan oluşan bir «ulus devleti» düşünmeye cesaret eder göründükleri bir zamana rastlaması şaşılacak ayrı bir şeydir.

Büyük hayal, bir ulusal Türk devleti umma küçüklüğünü unutturuyordu. Hayal, gerçekte, içeride kendini zorlayan, tabiat kaynakları, nüfus ve maddi kültür patlamalarının getirdiği bir genişleme değil, bir yerlerden gelen hayalci propagandaların çekiciliğinden besleniyordu. Balkan savaşları yenilgileri ve onun arkasından gelen siyasal bunalımlardan kurtulma yolu, bu büyük fikre doğru dönüşte Türk ulusçuluğu akımını yürütenleri, ulus devleti davasını güdüyoruz sanırken gerçekte yeni bir din-dünya karması imparatorluk gütme şekline girdiğini fark edecek ölçüde zaman bile geçmedi. «Üç Tarz-ı Siyaset» (Üç Politika Biçimi) adlı uzun ve zamanında etkili olmuş bir deneme yazmış olan Yusuf

Akçura, o yazısında üç direnme ya da üç genişleme türü arasında kesin bir seçme yapamadığı halde (üçüncüyü istiyor idiyse de diğer ikisinin de çekici yanları vardı) Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yazılarında belirtmeye çalışacağım bu düşün karışıklığını nasıl anlamış olduğunu açıklar.

O zamanki düşün ve dil terimleri açısından bakarsak bu yanılmanın baş nedenini kavrayabiliriz. Özetlediğim politika yönü üç parti arasında birleşilmiş bir yön gibi gözüktüğü halde, gerçekte, birbirine karşıt üç ideoloji arasındaki yarışmanın birleşmesi o hale gelmişti. Osmanlıcılık görüşü ile İslamcılık yanlılarının Türkçülüğe karşıt olan haklı yanları Türkçülerin sesini daraltıyordu. Osmanlıcı denen kişiler ile İslamlıktan başka bir beraberlik ya da birlik aracı görmeyenler de Türk ulusu denecek bir ulus bulunmadığı görüşünden ayrılmış değillerdi. Yeni bir siyasal egemenlik olacaksa yenileştirilmiş bir Osmanlığı egemenliği olmalı; ama Batı dünyasının gücüne karşı gelecek bir güç olması isteniyorsa, İslam dünyası birliği içinde olmalıydı. Müslüman Osmanlı devlet birliği tarihinin içinde «Türklük» (daha doğrusu Turan) bir sorun değildi. Onun bir ordu gücü oluşturan bir kaynak olmaktan öteye gidecek politik bir yararlığı yoktu.

Bu, birbirine uygunsuz hayalci düşünler arasında, o zamanki Rusya'nın siyasal egemenliği altına girmekte olan çeşitli Türk dili ağızları kullananların bile kendilerine «Türk» demedikleri tümüyle unutuluvermişti ya da bilinmiyordu bile. Yenileştirilmiş bir Osmanlı egemenliği ülküsünü benimseyen devrimci Osmanlıcıların (Balkan savaşlarından sonra yeniden canlanan ikinci «Yeni Osmanlılar» kuşağının) çoğu ittihatçı, «modernleşme», «Batılılaşma» olayları ile siyasal daralma-genişleme olayları arasındaki farkı birbirinden ayıramadıklarından Avrupa'da tanıdıkları *Jeune* akımlarının oradaki devrimsel anlamının bu iki kategoriden hangisini saptadığını gördükleri zaman bile, çoğu Osmanlıcı, fakat hiçbiri Türkçü değildi. Kafalarında Avrupa'nın *Jeune* devrimcilerinin beslediği siyasal akıma uygun olan görüş unutulmuştu. (Bunu, eski «Yeni Osmanlılar» da zaten anlamış, benimsemiş değillerdi.)

«Türk» adını taşıyan bir ulusun varlığının siyasal birliği ve siyasal egemenliği, halkının siyasal haklarının gerçekleşmesi gibi şeyler de unutulmuştu. Onların kafasındaki «Türk», Osmanlı egemenliği altındaki birçok kavmin İslam olanları gibi, bir bütünün bir parçasıydı. Yalnız bir «Türk» siyasal varlığı için zorunlu bir devlet rejimi uğruna savaşma, şimdi dar bir uğraşı olarak görülüyordu. Yeniden Türk halkı, Türk ulusu gibi kavramlara inanış o denli yabancılaşmıştı ki, onun tarihsel varlığının bir olanağı olabileceği bile artık düşün dışı olmuştu. Daha önceki dönemlerde kendilerine verilen «Jeune Turc» terimi bu ikinci dönemde (Bi-

rinci Dünya Savaşı'na yakın yıllarda) ya anlamsız bir sıfat ya da hafif bir alay konusu olmuştu.

On dokuzuncu yüzyıl Avrupa sahnesinde ve Avrupa dillerinde kullanılan «Osmanlı» ve «Türk» sözcükleri Türk ve İslam siyaset ve reform konularında Müslüman Osmanlıları çok şaşırtan anlamlar kazanmıştı. Devrimci sanılan ilk «Yeni Osmanlılar»ın, Avrupa'da bulundukları zaman Avrupa'da şiddetli bir Türk düşmanlığı (gerçekte, Osmanlı devleti düşmanlığı olan bir düşmanlık) vardı. Yeni ve «Genç Osmanlılar» da buna karşı Türk'ü değil, Osmanlı devletini savunmak zorunda kaldılar. Fakat kimi Avrupa önderlerinin gözünde, Osmanlı savunuculuğu Avrupa politikacılarına bir şey anlatmıyordu.

Bu yüzden Birinci Dünya Savaşı geldiği zaman bizim «Osmanlı İmparatorluğu» dediğimiz devletin topraklarının bölünmesi ve paylaşılması işleri, Avrupa dillerinde Türkiye'nin paylaşılması deyimi ya da anlamı ile konuşuluyordu. O savaş sırasında Amerika Birleşik Devletleri Cumhurbaşkanı Wilson'un ünlü ilkelerinin henüz yayımlanmadığı günlerde «Osmanlı» (onların dilinde «Türk») devletinin dünya siyasal varlığından kaldırılması zamanının geldiğine inanılıyordu. Daha Mithat Paşa'nın sadrazamlığı zamanında bile İngiliz politikacısı Gladstone bunu çoktan yaygınlaştırılmış bir amaç yapmıştı.

İşte, Birinci Dünya Savaşı arefesindeki İttihatçılar, Osmanlı devletinin (Avrupa dilinde Türkiye'nin) ülkelerini de içine alarak on dokuzuncu yüzyıl kapsamından daha aşırı bir iddiayı savaş propagandaları içinde geçmişi böyle bir tarihsel sahneye sokmaları, yaygınlaşan inanca karşı bir atılıştı. Görüşün belki en anımsatıcı kişisi olan Enver Paşa, sonradan Atatürk'te gördüğümüz realistliğin tam tersi olan ütopyacı idealizmi ile, onun askeri ve siyasal iki özelliğinden yoksun bir gençti.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonundan önce, savaş cephelerinin daha güçlüsü sanılan İngiliz-Fransız-Amerikan-Rus cephesinde ilk yıkılışın Rusya'da patlak verişi o dönemin en önemli sonuçlar veren olayı olmuştur: İlk kez sosyalist dünya ideolojisi ile ulusçu dünya ideolojisi, ikisi birden açığa çıkıyordu. İkisi de savaşın asıl dayanak ideolojisi olan sömürge kavgasına karşı doğan, birbirine çok benzer iki görüş açığa çıkıyordu. Lenin'in temsil ettiği birinci görüş Avrupa diplomasisi üzerine önemli bir sarsıntı ya da değişiklik yaratmadı; fakat yukarda adı geçen cumhurbaşkanı Wilson'un temsil ettiği ikinci görüş (ya da barış planı) birdenbire önem kazandı ve üstelik yeni doğan Milletler Cemiyeti fikriyle hemen ve kolaylıkla uzlaştırıldı. Bununla, dünya siyasetinde bir Amerika Birleşik Devletleri başkanının ilk başrole çıkması olayı başlar.

Savaştan çekilme zorunluluğunu anlayan Osmanlı devleti de

(Almanya ile birlikte — savaştan çekilmiş olan — yeni Rusya önderleri ile bir barış antlaşması yaparken) kendi genel barış (sulh) isteğini o yeni barışçılık önderi Wilson'a bildirdiklerinde, ondan dolaylı ve şaşırtıcı bir «muamele» ile karşılaştılar. O zamana değin Batılı politika kafasındaki Osmanlı-Türk karşıtlığı iyice açığa çıktı. Wilson bir Osmanlı devleti tanıyor, fakat bir Türkiye devleti varlığını tanımıyordu.

Amerikan cumhurbaşkanı Osmanlı devletinin savaş isteğine bir yanıt bile vermedi. Osmanlı devleti başına geçenler birkaç yer aradıktan sonra, asıl savaşılan devlet olan İngiltere'ye başvurulması gerektiğini anladılar. Düşman safında arada Fransa, İtalya gibi büyük Avrupa devletleri varken neden İngiltere?

Bunun iki yanıtı açık. Birincisi yukarda ta Mithat Paşa zamanından kalma bir Gladstone'culuğun devamı. İkincisi de şu: Osmanlı devletinin gerçekte karşısına aldığı iki devlet vardı, birbirinin müttefiki olan iki devlet. Onlardan biri olan Rusya yıkılmış, geriye yalnız öteki kalmış ve Osmanlılık-Türklük işinin son aydınlatılışının hesabını o devletle görme zamanı gelmişti. Bir Türk devletinin kendini Osmanlı devleti adı altında çarpık bir duruma sokmuş olmasının hesabı şimdi görülecekti. Burada gene Hegel'in bir sözünden çıkardığım iki sonucu anımsayalım:

(1) Osmanlı devleti ulussuz bir devlet,

(2) Türk halkı devletsiz bir ulus.

«Mütareke dönemi» dediğimiz dönem bize bu iki yargıyı tanıttı. Türk halkı bir ulus devleti olarak yaşayabilir, var olabilirdi. Mustafa Kemal bunu gerçekleştirme savaşının önderi olarak çıkmıştır. Onu, bunu gerçekleştirmesinden sonra, «Atatürk» tanımlaması ile anmamızın doğru anlamı buradadır. O, sizin, benim «soyadım» gibi bir soyadı değildir.

Onun önderliği altındaki ulusal kurtuluş savaşı, Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman halkları içinde yalnız Türklerin, hem Osmanlı teokrasisine, hem Batı emperyalizmine, hem de Bolşevik komünizmine karşı gelmiş olan tek ulus olduğunu gösterir. Türk halkının ne bir ulus olarak, ne de bir din birimi olarak Osmanlı devletine karşı genel ayaklanma geleneği olmamasına karşılık, daha geniş tarihine bakılınca onun iki önemli tarihsel basamak ya da temel bulma olanağı bulunduğunu ilk anlayan kişi Atatürk olmuştur. Ona göre, Türkler geçmişte ulusal devlet kurmamışlar, ama birden fazla büyük devlet kurmuşlardır. Onun ulusçu tarihçiliğinden alınacak ilk veri, devlet kurucusu olarak bu yanın tarihinin niteliğini ilk kez seçebilmesinde toplanır. Belki kendisi de bir devlet kurucusu olduğundan en çok bu yanla ilgilenmiştir. Tarihsel devrimciliğinin kökenini burada aramak gerekir. Birçok aydın, son zamanlarda Türkeşçi denen gençler onun bu yanı ile ken-

di görüşleri arasındaki ayrılığı görememişlerdir. Batı'yı yalnız edebiyat ve estetik yapıtlarından oluşan bir ideal ülkesi olarak gören Batıcılar da aynı, fakat onun tersine gözüken görüştedirler.

Türk tarihini anlamakta önemli ikinci veri, Osmanlı egemenliği altında, Türk halkının «reaya» olarak geçen tarihidir. Hem Türkçülük, hem Halkçılık akımlarının önderi olan Ziya Gökalp'in etkisi altında Türk halkının tarihine bu yönden bakış başlanmış olmakla beraber, romantik «harsçılık» teorisinin etkisi altında bu ilgi Türkçü olma iddiasından önce İstanbul Osmanlıcası olan Fuat Köprülü'nün etkisi altında dil, edebiyat, tasavvuf ve din tarihi olma düzeyinden yukarı çıkamamıştır.

Atatürk'ün yaptığı gibi, «harsçılık» açısından değil de, «uygarlık» açısından bakılabilseydi, bu tarihin önemli bir ekim ve endüstri tarihi olduğu görülebilecek ve Türkün bu Osmanlı tarihindeki asıl yeri ve önemi anlaşılabilecekti. O dönemde ne böyle bir tarihi incelemek için gerekli kavramlar ve yöntemler biliniyordu, ne de bu tarihi açığa çıkarma isteği vardı. O tarih, Avrupa ekonomisine bağlanmış Osmanlı ekonomisinin, Türk köylü ve esnaf endüstrisini yıkması tarihiydi. Atatürk ulusçuluğu önceki Meşrutiyet milliyetçiliği, Türk'ü uygarlığı üstünde kökü görülmeyen bir edebiyat harsçılığı olarak görüyordu.

Atatürk'ün romantik «harsçılık» görüşü yerine uygarlık görüşünü getirmesi ile, tarihçilik görüşüne bu iki planda yepyeni ufuklar açılmıştır. Uluslu bir devlet, devletli bir halk olabilme bileşimi onunla başlar.

SOSYAL DEVLET KAVRAMI ÜZERİNE

I

Sosyal devlet kavramı yeni bir anayasal terim olmakla beraber, tarihsel açıdan baktığımız zaman onu toplum ile devlet ilişkisi açısından yeni anlamlar kazanma yolunda gelişen bir kavram olarak görürüz. Bilindiği gibi, devletler varlıklarını (giderek kimi niteliklerini) iki konumda belli ederler. Biri, kendi dışlarındaki başka devletlerle olan ilişkilerinde. Bu başka devletler dediğim devletler, onun kendi türünden olan, kendi niteliğine çok benzer nitelikte olan devletler olabilir; ondan çok ayrı, nitelikçe ona taban tabana zıt, onunla uzlaşamaz devlet biçiminde olabilir.

Bu konumdaki ilişkiler, bildiğimiz gibi, ya barış ya da savaş ilişkileri çeşidinden olur. Barış ilişkileri karşılıklı tartışmalarla üzerinde uzlaşılan anlaşmaların koşullarına göre yürütülür. Bu koşullar bir çeşit olağan hukuk alanında bildiğimiz mukaveleler gibi mukavelelerde belirtilir. Böylece, sözleşmeler, antlaşmalar meydana gelir. Bunlarda güdülen amaçlar iki devlet arasında normal ekonomik ilişkileri kapsadığı gibi kültürel ilişkileri de kapsayan türüne kadar çeşitlilikler gösterir.

Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde devletlerin dış konumlarında önemli olarak dört tür gelişmeler olduğunu görüyoruz. En başta *Birleşmiş Milletler* adını taşıyan ve bugün «devlet» adını taşıyan her siyasal gücün üyesi bulunduğu bir topluluğun oluşturulması gelir. Bu topluluğun üyeleri arasındaki ilişkiler, anlaşmalar, antlaşmalar, anlaşmazlıklar tek türden değil. Belki yarısı kadarı arasında savaş durumu yoksa bile barışlı bir beraberlik de yoktur. Henüz böyle bir aşamaya gelinmemiştir. Geleceğini de bize şimdiden garanti edecek hiçbir şey yoktur.

İkinci gelişme, bu Birleşmiş Milletler toplamının tam içinde sayılamayacak olan toplaşmaların oluşmasında ve yaşamasında gö-

rülür. Bu tür toplaşmaların varlığı, yukardaki paragrafta değindiğim Birleşmiş Milletler topluluğunun tam bir topluluk haline gelemeyişinin bir yansımasıdır. Bu çeşit devletler topluşması türüne, belki XIX. yüzyıldan kalma bir terimle, *Pan*, — bütün-topluşması diyebiliriz, ama tam onun aynı da değildir. Panislam, Panislav, Pancermen, Panamerikan, Panafrikan gibi gerçek olmaktan çok, özlem olarak devlet ya da din devleti topluşmalarına giderdi bu XIX. yüzyıl *Pan*cılıkları. Bunların kimileri bir ırk ya da kavram birliği, soydaşlık akrabalığı, bir kıta çıkarları birliği gibi gruplaşma çabalarının ürünüydü. Bildiğimiz gibi, bunların hiçbiri bugün İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gördüğümüz çeşitten ve Birleşmiş Milletler alanı kapsamından olmayan devlet topluşmaları olamamıştır. Bunlar milletlerarası özlemlerin gösterileri olarak kalmıştır. Bunlardan ne bir devletüstü siyasal birlik gücü doğmuştur, ne de aralarındaki ilişkiler ekonomik ya da askeri amaç birleşmesi doğurmuştur.

Bugün birer devlet toplumu gibi gözükenler ise ya ekonomik koşulların bağladığı ya da askeri çıkarların bir araya getirdiği devlet toplumlarıdır. Ancak dikkatle bakacak olursak görürüz ki, bu çeşit devlet toplulukları merkezde güçlü olan bir ya da iki devletin etrafını kendine bağımlı, kendinin uydusu sayılabilecek bir küme olarak oluşturmaktadırlar. Bu oluşmanın sıkılığı ve sağlamlığı kendi aralarında bir devlet-üstü sosyal devlet birliği meydana getirmek değil, devlet-üstü bile olmayan bir savaş gücü birliğini oluşturma aşamasından öteye gitmemektedir. Bu türün *sosyal devlet* esprisine daha çok yaklaşanı NATO ya da Varşova Paktı gibi devlet kümeleşmesinin aynı olmayan, fakat daha çok ekonomik ilişkilerle onların altında sosyal, eğitsel yardım ve kültür ilişkilerinin de bulunduğu türdür. Britanya *Commonwealth*'i gibi. Fakat bunun da o türe çok benzeyen yanı bir *satellite* gibi büyük bir yıldızın çekimine bağlı küçük uyduların dolaştığı, bağımlılaştığı tür olduğu meydandadır. Benzetişimde olduğu gibi, bu tür oluşmaların kozmik doğa kanunlarına bağımlı, onların ürünü olmadığını belirtmeye bile gerek yoktur elbet. Klasik milletlerarası hukuk alanı bu bileşimlerdeki ilişkileri hâlâ geniş ölçüde kapsamaktadır. Dünya ekonomik koşullarında çok temelli bir sarsıntı bu yıldız kümelerini allak bullak edebilir.

Üçüncü çeşit gelişme, saydığım birinci ve ikinci tür gelişmeye aykırı gibi gözüken bir gelişmedir. Bu da en çok İngiltere'de *devolution* adı altında kendini gösteren bir çeşit devlet fonksiyonlarının fragmantasyonu diyebileceğimiz eğilimdir. Bunu XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın ilk yarısında imparatorlukların ulusal devletlere bölünmesine benzetebiliriz. Ne var ki, bunlar imparatorluk olmaktan çok ulusal devlet türü içindeki bölgesel kımıl-

danışları yansıtır ve şimdilik istenen şey, bunun üst otoritenin isteği ve rızasıyla yapılmasını gerçekleştirmektir. Bunların kimileri açıkça eski klasik separatizm yönünde gözükür temelde. Fakat daha yeni çeşidi federalizm türüne de yaklaşır ve yalnız İngiltere'de değil, Avrupa'da da görülmektedir (Fransa'da, İspanya'da, gerçekleşmiş halde Almanya'da.)

Klasik anlamda ulusal devlet birimi haline gelen yerlerde ileride belki daha da çoğu görülecektir. Bunda ne dereceye kadar klasik ulus devletinin *sosyal devlet* türüne girememiş olmasının bir payı olduğu incelenmeye değer, çünkü şimdi göreceğimiz gibi *sosyal devlet* türü İkinci Dünya Savaşı sonrası devletsel gelişmelerin en kompleks olanıdır. Bu yüzden bu kompleksin bir yanı olumsuz yönde kendini bu dediğim üçüncü yönelimde yansıtmaktadır.

II

Şimdi geleceğimiz dördüncü gelişme *sosyal devlet* kavramı kapsamına girecek amaçlar gütmesi istenen sosyal devlet türü doğrultusundadır. Burada devletin tanımlanmasını, kendi dışındaki devletler dünyasındaki (ya da devletler fezası) yörüngelerdeki durumlara göre değil, içinde konumlandığı topluma göre yapmak gerekir. Çünkü devlet toplum değildir. Ama, toplumsuz devlet, devletsiz toplum hiç değilse bugün düşünülemez.

Geçmişte devlet ile toplumun aynı olduğu sanısını verecek örnekler verilebilir. Gene geçmiş için bunun tersi de söylenebilir. Devletli toplumlardan önce yaşamış olan toplumlarda devlet dediğimiz siyasal örgütleşmenin bulunmadığı çoktan beri bilinen bir şey olmuştur. Bu iki durumun ikisinin de var olduğunu bugün kabul etmemiz için düşün sınırlarımızı biraz zorlamamız, genişletmemiz gerekir. Yalnız, hiç değilse bunun birincisi bizi *sosyal devlet* kavramına, zamanımızın koşullarına uymadığı halde, kavram olarak ya da kavramsal tip olarak yanaştırabilir.

Birincisine örnek olarak klasik çağ Grek kent-devleti gösterilebilir. Buradaki «kent» terimini bugünkü kentler anlamında almamak koşulu ile. Önemli olan, daha çok, devlet denen güç kompleksinin öğelerinden biri olan toprak parçası üzerindeki egemenliğin toplumun bütününün sınırlarını kapsayacak genişlikte olmasıdır. Belki de bu yüzdendir ki klasik Grek kent-devleti, kent sözcüğünün karşılığı olan «polis» sözcüğünü siyasal bilim sözlüğüne çeşitli yapımları ile bırakmıştır. En başta *politeia* (anayasal yapı), daha sonra her gün kullandığımız *politika* gibi sözcükler gelir. Bu tür devlette gerçekte devletin sosyalliği hemen hemen yok iken,

ve devlet sınıfsız bir topluma değil, çok eşitsiz bir sınıflı topluma dayanan bir devlet olduğu halde küçüklüğü yüzünden devlet ile toplum üstüste sınırdaş, birbirinin aynı gibi görünür. Bu yüzden, bu türün *demokrasi* devleti türünün ilki, en eskisi olduğu sanısı hâlâ yaşamaktadır. Halbuki, demokrasi *sosyal devletin* temeli sayılırsa bu sanının temelsizliği kendini gösterir. Eski kent-devleti gerçekte bugün anladığımız anlamda demokrasi değildi.

İkincisi, toplumsuz devlet olanağı sorunudur. Çok kişi, belki haklı olarak, böyle şey olamaz diyecektir. Toplumsuz devlet kavramı, topraksız ağaç olur demeye benzer. Bir devletin devlet olması için onun toprağı olan bir toplumda kökleri olması gerekir. Devletin gövdesi o köklerden ürer. Devlet denen ağaç o toprağın kimyasal karışımına göre bodur ya da dev büyüklüğünde, güzel ya da çirkin, sağlıklı ya da sağlıksız olur denebilir. Bu görüşte temel bir gerçek payı var kesinlikle.

Ne var ki, geçmişte toplumsuz ya da toplumun bir karış tepesinde duran devletler de görülmüştür. Klasik dönemindeki Osmanlı İmparatorluk devleti ya da modern dönem öncesi çarlık devleti gibi. Bu türden olan bir devleti toplumda kökleştirmek için gösterilen çabalar da olmuştur. Örneğin, Büyük Petro bu amaçla toplumla devlet arasında yapay bir aristokrasi yaratmıştır. Osmanlı İttihat ve Terakki önderleri yapay bir burjuva sınıfı geliştirmeye çalışmıştır. Bu tür, bir kara parçasının üstüne gelip oturmuş bir bulut parçasına benzetilebilir. Onun zaman zaman yağmurlaşıp toplum denen toprağa tazelik ve güç verdiği de söylenebilir. Bu tür devletin toplumun *hayrına* işleyen bir devlet olduğunu da ileri sürenler olmuştur. Görülüyor ki «toplumsuz devlet» dediğim tür de, ötekinin tersine bir biçim gösterdiği halde o da bize *sosyal devlet* kavramına yanaşmamıza yardımcı olacak bir ipucu verebilir belki, çünkü bunlarda da devlet denince onunla toplumun kendisinin kastedildiği sanılır. Bu toplumsuz devlet, Hegel'in devletsiz toplumu «tarihsiz toplum» saymasının tersini hatırlatırcasına, örneğin Osmanlı devletinde olduğu gibi «ebed-müddet» sonsuz bir devlet olarak tanımlanmıştır. Onun böyle sanılmasının nedeni, devleti çürüten mikropların toplumda bulunduğu kabul edildiği için, bu biçimde devletin sanki bir oksijen çadırına konmuş gibi sayılmasıdır. Şu halde, bunda devlet denen tabusal örgütün kendi içindeki ilişkilerin bilinmesi önem kazanır.

Devlet dendiği zaman bunun aynı zamanda toplumu da içerdiği sanısı toplumsuz devlet ideolojisinin temel varsayımı olmakta gene de direnir. «Devlet *ben* demektir» sözü bu sanının sahteliğini gösterir. Bu kadar aşırısına gidildiğinde zaten «devlet» bile yoktur artık. Sadece en üstün iradenin sahibi olan ile onun çevresindekiler vardır. Bu durumda toplum ya bir karmaşadır ya da

devrime hazırdır.

Kuşkusuz, yaptığım bu iki tanımlamanın ikisi de gerçeği yansıtma amacıyla yapılmış *heuristik* soyutlamadır. Amacı bize, toplum ile devletarası ilişkilerin komplekslerini ve çeşitlerini göstermektir. Yoksa, Grek demokrasisi tarihli devletin tam kendisi olmadığı gibi, Osmanlı devletinin tuba ağacına benzerliği de toplumsuz devlet türlerinin üniversel yaşamlarını yansıtmak şöyle dursun, kendi tarihlerinin bütününde bile süregelmiş bir durumu yansıtmaz. Er geç, ya devlet kısa süre sonra toplumda kök olan kollar, dallar uzatmaya ya da toplum devlete el atmaya, hiç değilse kimi sınıflarının devlet güçlerini eğip bükerek eline geçirmeye başlar. Bu yüzden, bu iki tipin tarihlerinin seyri birbirinden farklı olduğu gibi, sonları da birbirinden farklı olur. Toplum ile devlet arasında ilişkiler olmadığı bir durum düşünülemeyecek bir konumdur.

III

Şu halde, *sosyal devlet* konusunun tartışılmasına tarihsel açıdan girecek olursak sorun toplum-devlet ilişkisinin çeşitleri sorunu olarak gözükecektir. Çağdaş *sosyal devleti* anlayışta bu tarihsel bakışın bize verdiklerinin elbette büyük önemi vardır. Özellikle bizim için. Çünkü bugün ulusal bir devlet siyasallığını oluşturan Türk toplumu az önce sözünü ettiğim devletli toplum ile toplumsuz devlet örneğinden daha çok ikincinin mirasçısıdır. Onun için, Anayasamızdaki *sosyal devlet* kavramına nereden ve nasıl gelindiğini biraz araştırmamız gerekecektir.

Şu anlamda mirasçısıdır: Bildiğimiz gibi, Osmanlı devlet örneği ilk ulusal devlet anayasası yapılıncaya kadar yaşamış değildir. Bu aşamaya gelmezden çok önce toplumla devlet arasında iki yandan gelen uzantılarla bir çeşit toplum-devlet ilişkisi kurulmuştu. Ama nasıl bir ilişki? Kesinlikle söyleyebileceğimiz şu: Bu ilişki Batı uygarlığının tarihsel kökeninden farklı dokular gösteren bir ilişki. Konumuz için olan önemi yüzünden bu dokunun bir iki tezgâhını tanımamız gerekir. Avrupa'nın şurasından bunu, orasından şunu alıp uyguladık gibi yargıları artık bir yana bırakmalıyız.

Kendi tarihsel çerçevemiz içindeki yaklaşış bize bugünkü Anayasamızdaki çağdaş *sosyal devleti* gerçekleştirme işinde olumsuz yanlardan sakınma yollarını göstereceği gibi, olumlu yanlarından da esinlenme olanaklarını hazırlayabilir. Böyle bir bağıntıyı kurabilirsek eğer, bugünkü Anayasadaki *sosyal devlet* kavramı soyut, hatta aşırılma bir sözcük yaratma işi olmaktan çıkabilir. Ay-

nı şeyi «laik» devlet konusu için de yapmak gerekirdi. Bugüne değin, bu kavram hem kuramsal, hem tarihsel açıdan yanlış temellere oturtulduğu için, daha doğrusu aslında doğru temellerle başlamışken çok sarsıcı kısa bir tarih parçasının geçmesi yüzünden siyasal bilinçte «yanlış hatırlama» diyeceğim bir olgu yüzünden doğru olan gerçek tarihsel ve kuramsal temelleri unutulmuş, asılsız yanlış temellere oturtma yolu üstün gelmiştir. Bunda Batı örneği taklitçiliğinin de çok payı vardır. Bu yüzden, laik devlet kavramı sosyal devlet kavramından çok önce Anayasaya girdiği halde sosyal devlet kavramı kadar karanlıkta kalmış, giderek uygulama alanında hemen hemen hiçe inmiştir.

Osmanlı devlet türünün tarihi, tarih bilincimizin hemen hemen yok denecek kadar kurumuş olması yüzünden, örneğin, 1919' da ya da 1923'te bir anda sona ermişti sanısı yaşar çoğumuzda. Tarihte hiçbir şey bir anda başlamaz ve bir anda bitmez. Tarih, bir evrim ve devrim karması olarak giden bir diyalektiktir. Osmanlı devlet türü, kabataslak söylersek, Batı'da büyük Fransız Devrimi'nin patlak verişi sırasında yıkılmıştır. Bu iki olay arasında bir bağıntı olup olmadığını incelemek şöyle dursun, iki olayın aynı zamana rastlayışı üzerinde bile durmamışızdır.

Bu yıkılma klasik Osmanlı türünde toplumun yukarıya, devlete uzanması, devletin de aşağıya, topluma doğru kökler salmasıyla başlamıştır. Demek ki, bu tarihte bir süre için toplum devletsiz, devlet de toplumsuz olarak kalmıştır ister istemez. Zamanımızda bile belki daha kısa da olsa toplumsuz devlet durumları olduğu gibi daha dün denecek bir zamanda toplumsuz devlet durumlarının olduğunu görmedik mi? Başka toplum-devlet bileşimi türlerde böyle durumlar *devrim* denen büyük olaya yol açtığı halde, bizde bu tür atlama hiç olmamıştır. Bu farkın nedeni de açıklamaya çalıştığım Osmanlı geçmişindeki toplum-devlet bileşimi tarihindeki ayrıcalıktır. Bu hep böyle mi gidecektir, yoksa niteliksel bir yörünge değişimi olacak mıdır?

IV

Osmanlı devlet türünün yıkılmasından sonraki anayasal çaba aşamalarını kısaca gözden geçirirsek, bu soruyu yanıtlamaya doğru kendimizde bir cesaret görmeye kalkışabiliriz. Bildiğimiz gibi, birinci aşama «İttifak Senedi» diye tanınan bir çeşit *Carta* (Carthe) yapılışıdır. Bunda ilk kez gördüğümüz yenilik «iki yanlı sözleşme» olmasıdır. Taraflardan biri olan devlet, aşağıyı yani toplumu karşısına almaya razı oluyor, ama toplumun neresini? Çok ufak bir parçasını. Ayan ya da derebeyleri. Toplumun büyük par-

çalarını yer yer kendi hükmü altına almış, sanki separatizme çalışan ya da devoluë olmuş ya da tümüyle otonomlaşmış birkaç parçasını. Bunların da, hükümleri altındaki toplumdan alınmış bir temsil yetenekleri yok. Tüm tanımı ile hiçbiri devlet olmamış, ama devlete koşut ya da ona meydan okuyacak güce gelmiş birer siyasal güç olmuşlar. Ve bu niteliklerini toplumun çıkarları ile kendi çıkarlarını bir tutmakla gösteriyorlar. Gerçekte, bununla kendilerini daha küçük ölçüde eski Osmanlı türüne benzetmişler. Ve bu yüzden toplumlu devlet olamamaya mahkûm olmuşlar ve ömürsüzlüklerini bununla mühürlemişlerdir. Kısası, bir *sosyal devlet* türüne doğru ufak da olsa bir adım olmak şöyle dursun, toplumu merkez bir devlette temsil etmeye doğru tam anlamıyla bir adım atamamışlardır.

Fakat hiç değilse şöyle bir başarı olmuş: Toplumsuz devlet olamayacağı sezilmiştir. Ancak, toplumla devlet arasında ne çeşit bir bileşim bağlantısı örgüsü kurulacağı yolunda en ufak bir buluş bile yoktur. Şu nedenlerle: Hem toplum, hem devlet temelli değişmeler içinde bulunuyordu. Osmanlı devletinin devletliği hem içeride, hem dışarıda ne denli sallantılı idiyse, ayan-derebeyi gücü de o denli gecikmeli bir gelişme olmuştur. Avrupa'da bile doğru yol gösterecek model yok henüz. Bütün Batı dünyası devrimler içinde.

Hem toplumsal, hem siyasal değişmeler ve çalkalanmalar Tanzimat *Charte*'ı olayı ile ikinci deneye yol açmıştır. Bunda bir çeşit sosyal devlete doğru bir adım atıldığı çok belli. Bir bakıma daha önceki deneydeki konumun tersi. Burada toplum, kendi iyiliği adına kendini yeni toplum-devlet ilişkisinde hiç temsil ettiremediği halde, devlet kendini sanki toplum yerine koyarak (bunda bir yanda bürokrasinin, diğer yanda toplumda Türkten gayrı olan parçaların kendilerini sanki toplum yerine koymalarının rolü olmuştur) toplumun *hayrına nafıa* (yararlılık) denen bir dizi kamu işlerine girişme kapısını açmış oldu. Tanzimat *Charte*'ının çağdaş anayasal geleceğimize katkısı olduğu kesindir. Tanzimat için çoğu kez *Tanzimat-ı Hayriye* dendiğini hatırlayalım.

Öyle olmakla beraber, Tanzimat devletinin ve arka arkaya gelen hükümetlerinin toplumun iyiliği düşüncesiyle yaptıkları işlerin çoğunda, yani Hayırlı Tanzimat'ta kendini bir imparatorluk sanan, gerçekte yukarda sözünü ettiğim Türkten gayrı toplum parçalarının hayrının bağlı bulunduğu emperyalizmin çıkarlarının uydusu olduğu için (çünkü bu dönem Batı'da devrim dönemine karşı düzen dönemidir ve Tanzimat da onun koşullarına göre olmuştur) Türk toplumunun kendisi bundan hiçbir hayır görmemiştir ve eski Türk toplumsuz Osmanlı devletinde geri kalmış bir Türk toplumunun bütünden ayrılması bu koşullar altında başla-

mıştır.

Kanun-u Esasi yapılması akımı buna tepki olarak doğmuştur. O zaman henüz, daha sonraları olduğu kadar Türk toplumundan yabancılaşmamış olan kişiler başlattı akımı. Bunlara onlar da, bizler de toplumseverler demiyoruz da vatanseverler diyoruz, bu rastlantı mıdır? Çünkü onlarda bile *sosyal devlet* kavramı yoktu. Üstelik, *sosyal devlet* kavram ya da bilinçlerinin olmayışına karşın, bir de *şeriat devleti* kavramı çıkardılar ortaya. O zamana kadar eski klasik Osmanlı devlet anlayışında böyle bir kavram yoktu. Bu, Yeni Osmanlılar dediğimiz aydınların çoğunun gerçekten bir yenilik sandığı bir kavramdı. Eski Osmanlı «kanun» geleneği ile İslam şeriatı geleneğinden ayrılacak olan ve toplumu temsil edecek olan bir parlamento ile bir dizi çağdaş kanunlaştırmaların temeli olacak olan bir temel-kanun yapma fikri bu durumun zorunlu kıldığı bir sonuç olarak gelmiştir.

Bunda, gerçi, çağdaş bir toplum devleti olmaya doğru iki yeni öğenin geliştiğini görürüz: (a) toplumun bir çeşit seçimle temsili, (b) toplumdan alınan bir yetkiyle süreli bir devlet örgütü olarak bir parlamento konması. İkisi de çok yeni, çok önemli, çok büyük. Fakat, benim araştırmalarımın bana verdiği izlenime göre, buraya kadar saydığım daha önceki iki dönemin başarısızlıklarının altında yatan iki Osmanlı artığı öğe, bu iki büyük başarıyı hiçe indirmiştir.

Bu iki öğenin biri laik hukuk kavramı yokluğuna karşın, İslam deyimi ile bir «bid'at» olan «şer'i hukuk devleti» kavramı, diğeri despotik hükümdar yetkisinin eski Osmanlı devlet sahipliği kavramından bile daha öteye giderek konumu «Kanun-u Esasi»nin bile üstüne çıkarılan «halifelik»in, «padişahlık»ın bir sıfatı olmaktan çıkarılıp hukuksal, anayasal bir varlık, bir nitelik ve bir yetki ve egemenlik öğesi haline getirilmesi. Kanun-u Esasi'nin laik hukuk kavramından yoksunluğu, üstelik egemenlik yetkilerinin kısıtlanması amaçlanırken onun eski padişahlık niteliğine bir de anayasal halifelik katılması bize Abdülhamit rejimi türünü hediye etmiştir. Ne çarlık rejimine, ne Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na, ne Britanya Commonwealth'ine, hatta ne de İran Şahlığına benzeyen *sui generis* bir ucube rejim. Bunun ucubeliğini Abdülhamit bile anlamış, «Bu anayasa ile devlet yönetilemez, lükstür,» diyerek tarihimizin ilk şalcısı olmak şerefini kazanmıştır. O zamandan bu zamana arada iki aşama daha geçtiği halde bu şeriata, halifeye, padişaha dayalı Kanun-u Esasi hâlâ şurasıyla burasıyla özlemler diriltecek bir güç göstermektedir. Bu kökler toplumda mı, devletin dış dünya ile ilişkileri dolayısıyla, hem Tanzimat, hem Abdülhamit dönemlerinde görüldüğü gibi, kendinde mi? sorusunu son yılların olaylarını görenlerin kolaylıkla yanıt-

layacağından eminim.

1924 Anayasası'na yol açan anayasal ve proje düzeyi denemeler *sosyal devlet* kavramına doğru önemli adımlar sayılamazsa da ona doğru gelişte kuşkusuz en önemli iki koşulu hazırladıklarından ötürü çok önemlidirler. Bu iki koşul: (a) ulus toplumu, (b) laik devlet olma koşullarıdır. Bu iki koşul o denli önemlidir ki, *sosyal devletin* ne olduğunun anlaşılması için bu iki koşulun anlaşılması ve gerçek anlamlarında uygulanır düzeye getirilmesi zorunludur. Çünkü ilk kez toplum-devlet bileşimi, devletin temeli olarak bilinçli bir ulus toplumu koşuluna bağlı olarak gelmiştir. «Bilinçli» terimi altında tartışılması gereken daha birçok sorun vardır. Bunların ayrıntılarına burada girişilemeyecektir.

İkinci önemli koşul olarak aldığım laik devlet koşulu da onun kadar önemlidir. Çünkü ulus toplumu olmanın devlet düzeyinde tam karşılığı odur. İkisi birlikte demokrasi dediğimiz siyasal-toplumsal türü oluşturur. Gerçekte «laik» teriminin etimolojik anlamı «halksal» olmaktır. O zaman *sosyal devlet* deyiminin daha önceki anayasadaki «halkçılık» ilkesinin yerine ve bir adım daha ileri gidilmek amacı ile konduğunu anlarız. Bu çağda topluma dayanmayan, laikleşmemiş bir devletin *sosyal devlet* olması ölü gözünden yaş gelmesi kadar olanaksız bir şeydir.

Toplumsallaştırılmış devlet kavramı kompleks, açıklanmaya muhtaç, özlemleri yansıtan bir romantizm dozu taşıyan bir kavramdır. Kanımca en önemli olan yan, gördüğümüz tarihçenin bize gösterdiği özelliklerden biri olarak, olanı değil, bundan sonra olması gerekeni gösteren bir ilke olmasıdır. Hem bir doğrultuyu, hem anayasal bir ölçeği simgeler. *Sosyal devlet* kavramına uymayan hiçbir yasama ve yürütme işlemi anayasal olamayacak demektir. Gelecek yılların çabalarının büyük sorunu bu kavramın içindekileri yeni bir tarihsel gelişmeyle aşama aşama açmak olacaktır. «Bu anayasa lükstür» ya da «bu anayasa ile yönetim yapılamaz» gibi Abdülhamit zamanından kalma sözlerin yansıttığı görüş yaşarsa, bu, sözünü ettiğim büyük sorunun anlamlarını sezerek onları yok etmek isteyen kişiler var demektir. Elbette, toplumsuz devlet hayaline kapılanlar ya da devleti toplumun hayrını sağlama ödevini değil başa, sona bile koymayan kafa ile anayasada «sosyal devlet» sözünün yazılı olması, hiçbir işe yaramaz bir ölü sözdür.

Devleti toplumun yalnız bir parçasının, toplumu bütünü ile devletin sömürü yalağı olarak görenlerin özlemleri *sosyal devlet* kavramını anlayamaz. Toplumun devletin hayrına değil, devletin toplum hayrına olacağı günleri müjdeleyen bir anayasa yürürlüğünün üstünde daha çok durmak, tartışmak zorunda kalacağımız zamanlar gelecektir. Atatürk devrimlerinin bugünkü durumu, yu-

karıda değindiğim yörünge atlamasının hâlâ aşılmamış olduğunu gösterdiğini söylemek bir abartma sayılabilir mi, bilmem.

(28 Ocak 1978'de İstanbul Barosu Yüzüncü Yıldönümü toplantısında okunan tebliğ)

DEVLET VE DİN KONUSU ÜZERİNE BİR KONUŞMA

I

Geçen haftalar içinde *din* ile *devlet* arasındaki ilişkiler konusu üzerinde üç öğretim alanından üç profesörün konuşmalarını dinlediniz, tartışmaların kimilerine de katıldınız. Bu çok geniş konu üzerinde kısa zaman içinde söylenebilecek şeyler (özellikle yeterli bilginiz olmayan Hıristiyanlık tarihi ile ilgili olanlar) üzerinde sizlere az çok bilmediğiniz konular anlatıldı. Az çok sorular soruldu, az çok da bu sorular konuyu daha fazla dağıttı ve karıştırdı.

Son konuşma İslam konusu üzerine olduğundan, sorun ister istemez Pakistanlı öğrencileri çok ilgilendiren ve düşündüren İslami devlet konusuna dayatıldı. Bu konuda Müslümanlar arasında aydınlık kazanmış kavramlar olmadığından, her zaman olduğu gibi konu büsbütün karıştı. İslam dinine göre bankaların haram olduğu, faizin yasaklandığı gibi şeyler söylenirken Suudi Arabistan devletinin laik bir devlet olduğu, SSCB devletini laik devlete tek örnek olarak gösterip laiklik ile dinsizliğin aynı şeyler olduğu gibi yargılar verildi. Laik devlete örnek olarak İslamlığın laiklik demek olduğu ve bunun ilk kurucusunun da Hazreti Ömer olduğu bile söylendi. Din ve devlet ya da genellikle dünya sorunları dediğimiz konularla din sorunu ilişkileri tartışma konusu olunca kavramlar ve iddialar uluorta söylenebiliyor. Konu üzerinde, sanıma göre, başlıca iki eksikliğimiz var: Biri, olaylar üzerinde bilgi eksiklikleri ve yanlışlıkları, diğeri olayları karşılaştırırken ve sınıflarken yaptığımız işlemi anlamaya yarayacak kavram eksiklikleri. Bu konuşmada düşündüklerimi bu iki nokta bakımından özetlemeye çalışacağım.

Laik devlet ve genellikle laiklik kavramları modern çağın ya-

rattığı kavramlardır. Onları ne Bizans Hıristiyanlığında, ne de Hazreti Ömer'de bulabiliriz. Madde uygarlığı alanında olduğu gibi, din ve siyasa konularında da insanlararası ve toplumlararası ilişkiler ve sorunlar zaman boyunca değişir. Bugünün bütün sorunlarını tarihin ışığı altında kavrarız; ama bu, o sorunları tarihteki zamanlarına çevirmek demek değildir. Bunu bize gösteren en basit gözlem, bugünün koşulları ve sorunları ile geçmişin sorunları ve koşulları arasında çok farklar bulunduğudur.

Laik devlet kavramı, dine dayalı sayılan toplum ve devlet örgütlenişinin değişmesi sonucu olarak çıkmıştır. Batı dünyasında olsun, İslam dünyasında olsun, din ile devlet arasındaki ilişki biçimleri kafalarda rasgele doğan, şunun ya da bunun uydurduğu görüşlerin sonucu değildir. Tersine, kafalardaki görüşlerde meydana gelen görüşler daha önceki biçimlerde meydana gelen değişmeler sonucunda doğar. Bir dönemin örgütlerindeki değişikliklerdir ki, onlara göre yaşamakta olan insanlarında tutumlarında değişiklikler yaratır. Bu değişmelerin yeterli aşamalara gelmediği zamanlarda, kişilerin kafalarındaki düşünüş biçimleri de karışır. Böyle olan yerlerde bu laiklik ve genel olarak laik devlet kavramı aydınlık kazanmaz.

Ne var ki, yalnız Batı dünyasında değil, İslam dünyasında da bu düşün karışıklıklarından kurtulma eninde sonunda kaçınılamayacak bir şey olur. Bundan ötürü, ilk önce tarihte ve ayrı dinlerde din ile devlet ilişkileri biçimleri üzerinde biraz durmamız ve sonra her birinde bu biçimlerin hangi koşullar altında değişme baskısı altına düşmesi ile, birbirinden az çok farklarla, laiklik denilen koşulun doğup geliştiğini tartışmamız gerekiyor.

II

Batı'da olsun, İslam dünyasında olsun, konuyu devletin geçirdiği değişiklikleri göz önünde tutmakla aydınlatabiliriz. Devlet, siyasal gücün örgütlenmesidir. Devlet, insanların yaşamına din kadar, belki daha çok ölçüde etkili olan bir örgüttür. Siyasal etkenlerin payını göz önünde tutmaksızın dinsel örgütlenmelerin, başka bir deyimle insanların din ve dünya alanlarında gruplaşma biçimlerinin niteliğini ve değişmelerini anlayamayız. Çünkü din, sadece kişisel bir vicdan sorunu değildir. Din ve devlet ya da kilise ve devlet sorunlarını tartışırken anımsamak gereken en önemli gereklilik, ayrı, birbirinden ayrı iki otoritenin ve bunların dayandığı «kurallık» (eski deyimle «meşruluk») ilkelerinin biçimleri arasındaki ilişkileri aydınlatmaktır. Bir yanda siyasal otorite ve güç (iktidar), öte yanda dinsel otorite ve gücün ikisi de az çok

örgütlenişlere (müesseselere) bağlıdır. Fakat bu, her yerde ve her zaman aynı ölçüde olmaz.

Siyasal otoriteyi soyut olarak aldığımız zaman bu, insanların dünya eylemlerinin düzene gelmesi için bir kontrol ve yaptırım uygulayan bir güç bulunması kuralı demektir. Gene soyut anlamda otorite, kurallığını birkaç noktaya dayandırır. Kural oluş, kurulmuş bir otoriteye insanların bağımlı olması inancı, bu otoriteyi onların gözünde doğru olarak kurallığını sağlayan hukuk ilkesi demektir. Bir tür otorite güce, zora dayanmış olabilir. Eskiden dendiği gibi fetih ve kılıca dayanır. Diğer bir türde ise kural oluş niteliğinin alışkanlıklar, geleneklerle kuşaktan kuşağa geçiş sağlar ya da bu ikisi birden olabilir. Üçüncü bir biçimde, kurallar tanrılarca seçildiği, belirlendiği inancına dayanır. Dördüncü bir biçimde ise otorite halkın isteğine (Batı dillerinde «concensus»una) uyan kurallara dayanır.

Din otoritesine gelince, o, objesi açısından siyasal otoritenin tersine olan kurallara dayanır. Amacı, insanların dünyasal ilişkilerinin düzen içinde tutulmasını sağlamak değil, onlar arasında tanrısal inanca dayanan bir birlik sağlamaktır. Bu inancın içinde neler olduğu, doğal olarak dinden dine değişir. Fakat çok kez inancın kendisi dünyasal yaşamla ilgili davranışların üstünde bulunan bir kaynağa dayanır. Dünyasal sorunlar ancak dolaylı olarak onun ilgi objesidir.

Bunu özellikle İslamlıkta görürüz. Fakat Hıristiyanlıkta da Tanrının «hükümran»lığı fikri dünyasal «hükümran»lığa karşı ilgisiz kalamamıştır, hâlâ da kalamaz. Bir dinin dünya işlerine karşı aldığı tutumu belirlemesi, o dinin siyasal otorite karşısındaki yerini de belirlemede büyük bir rol oynar.

Dinsel otoritenin kendisini ayrıca incelemeye zamanımız elverişli değil. Yalnız hiç olmazsa bunun iki yanını belirlemek konumuz bakımından çok gerekli. Biri şu: Dinsel otorite ya bütünü ile dünyasal otoritenin dışında kalabilir (ona zıt, karşıt olsa bile; örneğin, Hıristiyanlıkta bu türü görürüz) ya da aynı zamanda o da dünyasal otorite olarak görülebilir. Bu iki biçimin ikisinin de kendine göre yarattığı sorunlar vardır. En önemlisi, devlet ile din arasındaki ilişkilerin aldığı biçimin niteliğinde görülür.

Devletin (siyasal otoritenin) kurallığı (meşruluğu) ilkelerinin çeşitleri ile din otoritesinin kurallık ilkeleri arasında şu bellibaşlı biçimleri görürüz: Birbirinin aynı olması biçimi, birbirine uygunluk derecesi ya da aralarında çatışıklıklar olma derecesi, birbirlerinden büsbütün ayrılmış olma hali. Genel olarak, siyasal (dünyasal) otoritenin kendi kurallılığı (meşruluğu) ilkesi ile dinsel otoritenin kurallık ilkesinin en çok aynı olduğu hallerde çatışma çıkar. Bu, anlaşılması güç bir tuhaflıktır. Ne var ki, başlıca ne-

deni iki otorite arasında ayırım sınırlarının bellenmesinde çıkan güçlükler gibi, dünya işlerinde birbirleriyle çatışıklığa düşen devletler arasındaki durumu anımsatır.

Şimdi buraya kadar saptamaya çalıştığım genel yanlar açısından Hıristiyanlık ile İslamlık arasında benzer benzemez çeşitli görünüşleri kısaca tartışma işine gelelim.

III

Hıristiyanlık çıktığı zaman güçlü ve eski geleneği olan bir siyasal otorite ve onun bütün çeşitlerdeki örgütleri vardı. Bunların karşısında Hıristiyanlık tanrısal hükümranlığı siyasal egemenlikten ayrı görmek ve öyle tanıtmak zorundaydı. Öyleyken, siyasal güçle ilişkilerinin ne olacağını belirleme zorunluğu, ister istemez, onun ayrı bir topluluk olarak örgütlenmesine yol açtı. Eski Greklerden kalma «ecclesia» kavramı bu yeni dinsel toplantı yeri adı olarak kullanılmaya başladı (aslında bu terimin dinle hiçbir ilgisi yoktu, köle olmayan hür halk birimi anlamında kullanılan bir sözcüktü). Zamanla bu bizim dilimizdeki karşılığı olan «kilise» sözcüğü ile Hıristiyanlık toplamı anlamına geldi.

Bu yeni toplum içinde örgütleniş, otorite kişileri ve aralarındaki ilişkiler dinin kendisinden değil, eski bir dünya örgütlenişinin taklidinden meydana gelmiş oluyordu. Başka bir deyimle, bir dünyasal örgütlenmeye benzeyen, fakat ona doğruluk (meşruluk) temeli siyasal değil, dinsel olan ayrı bir «toplum», ayrı ve farklı otorite görüşü gelişti. Dünya işleri sayılacak örgütleniş, dünyasal örgütlenişin dışında kalamazdı. Hıristiyan topluluğu (cemaatı), yani Kilise, güçlenişi yerel, bölgesel (territorialist) devlet otoritesi altındaki yer anlamında bir birim değildi. Geniş bir imparatorluk alanında ulusal dışlı, dünyasal dışlı, spiritüalist, ruhsal temelli bir toplum sayılıyordu. Bu ulus ya da uluslarüstü oluş devlet birimlerinin dışı olus, gene de Roma imparatorluk alanı içinde kalıyordu. İyice genişlemeleri sonucunda öyle bir zaman geldi ki artık devletle birleşmesine bir engel kalmamış oldu. (Ünlü tarihçi Edward Gibbon'ın belirttiği gibi, Yahudilik bunu yapamadığı için Roma'nın dünyasal örgütlenişi ile birleşmesi olanağı çıkmadı. Yahudilik devletten ayrı başka bir din olarak kaldı.)

Şu halde, en sonunda, dinsel otorite siyasal otoritenin üstünlüğü altına girmiş oldu. Bunun öncel nedeni, dinsel otoritenin siyasal otoritedeki ölçüsünde merkezleşmemiş olmasıydı. Ne var ki, öte yandan, yani Akdeniz dünyasının batı yanında Roma İmparatorluğu gücünü yitirmeye başlamıştı. Sezarların Roması, Doğu'daki gücünü yitirdikçe Doğu Roma'dakinden farklı olarak Papaların

Roması oluverdi.

Genellikle siyasal otoritenin çöktüğü her yerde, siyasal ve toplumsal düzeni sağlayıcı otorite olarak dinsel otorite onun yerini kapar (ama her zaman değil, Osmanlı tarihi ve laik cumhuriyet olayının gerçekleşmesi bunun iyi bir istisnasıdır, ama biz burada başka bir din ve başka bir tarihten söz ediyoruz). Örneğin, son zamanlardaki Yunan Hıristiyanlığında gördüğümüz gibi cumhuriyetten krallığa, krallıktan diktatörlüğe, ondan sonra gene cumhuriyete döndüğü görülmüştür. Kıbrıs'ta da buna benzer yer değiştirmeler olur. Siyasal otoriteye bağımlı olan bir dinsel otoritenin durumu üzerine benden önce yapılan konuşmalarda, örnekler gösterilmişti. Ben bunlara ancak bir iki noktayı katmakla yetineceğim: Sözünü ettiğim son tipte dinsel otorite (yani patriklik) tanrısal hukuk yeteneğinden yoksun kalabilir. Dinsel toplum diğer patriklerin ve ileri gelen sivillerin oluşturduğu bir konsey eliyle yürütülür. Bizans Kilisesi'nde olduğu gibi onun gücünü, imparatorun kendisi verir. İmparator tanrısal haklar taşır. Gücünü Kilise'den değil, doğrudan doğruya Tanrıdan alır. Siyasal ve yönetsel örgütleniş ile «écclesia» örgütü ve personeli arasında geniş bir ayırım yoktur. Zaman zaman ikisi birbirine karışmış bile olabilir. Başka bir deyimle, devlet dinselleşirken dinde de dünyasallaşma (laikleşme) oluyor. Din adamları devlet idaresi işlerinde, devlet adamları da din işlerinde bulunabiliyor. Fakat iki grup arasında yine de bir görünüş ve eylem açıklığı sürer.

Avrupa Hıristiyanlığındaki gelişim ise, bu Bizans sisteminden hayli farklı yönde olmuştur. Papa'nın dinsel hüküm verme gücü üzerinde ona rakip çıkan başka hiçbir karşı güç yok başlangıçlarda. Zamanla bu güç siyasal otoritenin hükmetme gücü karşısında üstünlük kurmaya başladı. Batı'da siyasal otoriteler doğruluklarını (meşruluklarını) Tanrı önünde üst haklarını Tanrısal bir inanca dayandıramıyorlardı. Batı Avrupa ülkelerinde, kabile başkanlığının babadan oğula «mülk» mirası olarak geçmesinden doğan «patrimonium» otoritesi geleneği ne Doğu'daki imparatorluk, ne de Roma'daki dinsel otorite görüşüne üstünlük kazanabilmiştir. Papa otoritesinin doğruluğu, haklılığı, meşruluğu ise din kuramı ve kilise hiyerarşisi yollarından geçerek Tanrıdan gelirdi.

Böylece, Papalık demokratik ilke ile otokratik ilkeyi kendinde birleştiren gerçek bir teokrasi rejimi kurmuş oldu. Dünyasal otorite, dinsel otoritenin ek parçası olarak sayılma ile sonuçlandı.

Ne var ki, Papalığın zamanla dünyasal otoritesi bir imparatorluk denecek denli güçlenince üstün Kilise otoriteleri ile onun arasında çatışmalar belirmeye başladı. Bu çatışmanın sonucu, imparatorluk gücünün yenilgisi oldu. Batı'nın kutsal Roma İmparatorları, Bizans İmparatorlarının durumuna düşmediler. Doğu'da

hükümdar patriklere bağımlı giderken, Batı'da Papa'nın kendisi hükümdarların üstünü durumuna çıktı. Eskiden Doğu Roma İmparatorları hiçbir Batı ya da herhangi bir dünya imparatorunu kendi denkleri saymazlardı. Doğu ve Batı'daki bu din ve dünya otoriteleri arasındaki tersine değişmeler üzerine D. John Geanakopolos adlı (ve adından Grek kökenli olduğu anlaşılan) bir bilim adamının kaleme aldığı *Byzantine East and Latin West* adlı bir yapıtta, Türklerin yaklaşması karşısında Doğu Hıristiyanlığı (ya da imparatorluğu) ile Batı Hıristiyanlığı (ya da Papalık) arasındaki ayırımları uzlaştırmak için gösterilen çabalar sırasında iki yandaki din anlayışı arasında beliren ayırımları uzlaştırmak için İtalya'daki bir girişimin nasıl bir İmparator-Papa üstünlüğü çatışması yüzünden suya düştüğünü dile getiren güldürücü olay anlatılır. Konferans salonunun koltuklarını hazırlayan marangozların; Papanın oturacağı yeri, imparatorun oturacağı yerden daha üstün bir düzeyde yapmaktan vazgeçmeyen marangozların inadı yüzünden, bütün Bizans heyetinin (sanırsam imparator da aralarında olarak) nasıl geri döndüğü anlatılır.

Batı Hıristiyanlığındaki bu dinsel dünya otoritesinin üstünlük kazanışına karşı siyasal otoriteler (prensler) bile meydan okumaya kalkışmış oldukları halde, ona asıl vuruş içeriden geldi. Bu dinsel otorite artık büsbütün bir dünya gücü olmuştu. Başka bir deyimle, burada kilisenin tamamıyla laikleşmesi, yani dünyasallaşması olayını görürüz. Bu olay bize gösterir ki, «laikleşme» biçiminde dilimize girmiş olan ve Latincedeki sözcükle «secularis», yani «zaman», «kuşak» koşuluna uygun gelişme dinlerde tümden dünyasallaşma haline gelebilir ve o zaman din adamları ona karşı ayaklanır. Dinsel bir otorite de örgütlenişiyle tümden dünyasal bir güç haline gelebilir. Bundaki üstünlük dünyasal devlet gücü olmak yerine dünyasal din gücünün dünyasal üstünlüğü olayıdır. (Bugünkü Papalık din ve dünya üstünlüğünün ve gücünün çoğunu yitirdiği halde, bu iki yanı ikizleştirerek aynı zamanda hem Kilise, hem devlet olmuştur. Karşılaştığı soruna göre rengi belli olur.)

Fakat eskideki papalığın dünyasal gücüne karşı meydan okuma onun kendi dinsel gücüne karşı içeriden meydan okuma biçimine gelince, Reformasyon dediğimiz olay ortaya çıktı. Ne var ki, bu da gerçek anlamında dünyasallık ya da dini dünya işlerinden ayırma işi olmamıştır. Tersine, Reformasyon eylemleri, dünyayı dinselleştirme eğilimini biraz daha artırmıştır. Reformasyonun «laiklik» olduğu yolunda yanlış bir anlama vardır. Bu inanış ancak bir aşamaya kadar doğru olabilir. Çünkü Kilise tek üstün güç olmaktan çıkınca, Kilise ile devlet arasındaki ayırımın alacağı biçim sorunu ortaya çıkar. Laikliğin belki daha gerçek tem-

silcisi Reformasyon değil, Rönesans olmuştur ya da Hümanizm. Protestanlık karşısında bir süre için Papaların Rönesansa katkıları olması şaşırtıcıdır. Fakat, Hümanizmde «tabii din» kavramına inanma tehlikesi vardır ve bu bizi az sonra İslamlığın etkisi konusuna getirecektir («Matbaacılığın Türkiye'deki Kuruluşu» başlıklı yazıma bakınız).

Protestanlığın bellibaşlı üç kolunun hiçbiri (Luthercilik, Calvincilik, Anglikanlık) doğrudan doğruya kendileri Batı laikliği kaynağı olmuş değillerdi. Bu böyle olmakla beraber, dünyasal otoritelere katılmak, kimi yerlerde onlara bağlanmak yolu ile Papalık Hıristiyanlığında görülen terslik (dünyasallığın dinleştirilmesi yerine dinselliğin dünyasallaştırılması) anlamındaki Avrupa laikliği gelişmiştir. En yüksek din otoritesi diktatörlüğü yıkılmıştır. Batı dünyasında ne eski dünya papalığı üstünlüğü, ne de dine karşı bütünüyle karşıtlık anlamında «dinsizlik» denen durum gelişmiştir. Aşırı din bağımlılığı ile açık din karşıtlığı yan yanadır. Modern Batı demokrasisine özgü olan inanç ve görüş özgürlüğü bugün bununla yaşamaktadır. İslamlık dünyasında da böyle bir durumun olanaklığını gösteren, ancak kimi nedenlerle göremediğimiz bir durumun bulunabildiği konusuna az sonra geleceğim.

Gerçek laiklik görüşü (burada Türkiye'de yaygınlaştığı için bu terim kullanılıyorsa da, Hıristiyanlık alanında kaldığımız zaman Protestanlığın çıkışından sonraki daha yerinde olan terimin yukarda değindiğim Latince sözcükten gelen «secularism» sözcüğüdür ve burada anlatmak istediğim yanı anlatmaya bu terim daha elverişlidir. Laiklik sözcüğü Katolikliğe uyan bir terimdir) gıdasını, Rönesans - Hümanizm ve «heresi»den, yani zorunlu inançtan ayrılabilme akımlarından almıştır. Bunların etkileri Batı Avrupa Hıristiyanlığının arkasında Anabaptism, Chiliasm, Unitarianism gibi adlarla bilinen (daha doğrusu bilinmeyen) akımlarda açık ya da gizli olarak yaşar. Bunlar bir yandan dinsel otoritenin üstünlüğünü, (doğruluğunu, meşruluğunu) inkâr ederler, diğer yandan da onun dayandığı önemli «dogma»ları benimsemezler ya da sadece laf sayarlar.

Fazla ayrıntılara girmeksizin belirtmek istediğim şudur: Bu Batı laikliğinde dinsel otoritenin gerçekte toplumsal temeli kalmamıştır. Din, kişinin vicdan sorunu olmuştur. Tüm anlamında aile-toplumu işi olmaktan da çıkmıştır. Dinden çok söz edilen yerde, gerçekte, o düpedüz politika aracı olmuştur ve buna da kimse ses çıkarmıyor. Bunun nedeni din özgürlüğü olmasından değil, siyasa ve fikir özgürlüğü olmasındandır. Felsefe, siyasal otoritenin kaynaklarını gelenekte değil, akıl ile araştırmada bulur. «Tabii Haklar» kavramının kaynağı da buradadır. Gerçek modern devlet anlayışının kaynakları da buradadır. Demokrasinin de.

Görünüş açısından bu sonuçlanışın üç biçimini görürüz. Birincisi, Doğu Hıristiyanlığındaki biçim. Bunda Kilise devletin emrine girer. Devlet, demokrasiden ayrılıp totaliter modele girdiği zaman, Kilise siyasal gücünü yitirme tehlikesiyle karşılaşır. İkincisi Katoliklikteki biçim. Bunda demokratik devletle uzlaşma yolu yerleşmiştir. Bugün, her ulusta din çoğulluğunu Katolik Kilisesi bile istemeye istemeye tanımıştır. Kimi Katolik ülkelerde (örneğin Fransa'da) lakilik doğrultu sayılır, ondan ayrı oluş olanaksız sayılır. Kimi ülkeler Katolik olanlar için bile din seçme hakkının kişi özgürlüğü olduğu anlaşmaları yapmışlardır. Üçüncü türü Protestanlığın yayıldığı yerlerde görürüz. Benzeri ülkelerde devletin din sorunlarında yan tutmaması, din çoğulculuğu kesinlikle benimsenmiştir. Şu ya da bu dinde oluş, siyasal örgüt ve haklarda bir ayrıcalık demek olmaktan çıktı. Ne var ki, Batı uygarlığında din çoğulculuğunu, din çoğalışının kişilere daha çok din otoritelerinden, dini siyasal amaçlar için kullanma çabalarından temizlendiğine inanmak güçtür. Din çoğulculuğunun en ileri gittiği ülke olan Amerika Birleşik Devletleri'nde din baskılarının en yükseğe çıkmış durumu göstermesi, Batı Hıristiyanlığı dünyasındaki çatışıklığı gösteren en güçlü örnektir.

IV

İslamlığa geçelim. Ta başlangıçta bu din bölgesinin ve onun tarihinde durumun ayrı yollarda geliştiğini dolaylı olarak yukardaki tanımlamalardan anlayabiliriz. Kimi yanları Doğu Hıristiyanlığındaki duruma benzer gözükür. Kimi yanlarında Katolik Hıristiyanlığına, kimi yanlarıyla da Protestan Hıristiyanlığına benzer gözükür. Bu gözlemler yalnız kimi dış açısından söylenecek bir benzetişe dayanabilir. Hiçbirinde aynı değildir bu din. Hem de önemli noktalarda.

Bir noktayı ta başta anımsayalım. İslamlık dünyası dediğimiz dünya, bugün prestiji olmayan, birliği bulunmayan, oturaklılığı olmayan, kısası tüm bağımsızlığı olmayan bir dünya olduğu için onun tarihi ve bugünkü durumu bizi olumsuz bakışlara düşürmemelidir. Tarihte bunun tersi olan dönemler olmuştur. Hıristiyanlık dünyasının, İslamlık dünyasına kıskançlık ya da hayret ve beğeniyle bıraktığı zamanlar olmuştur. Onun için burada yapılacak olan karşılaştırmalar ve tanımlamalar bu açıdan görülmemelidir. Hıristiyanlık dünyası evrensel model de değildir. Dünya halklarının bütünü içinde o, belki de, bir azınlıktır. Uygarlık ölçülerine bakarak da din-devlet sorunlarında kesin bir yan tutma yapılamaz. Ne Hıristiyan, ne de Müslüman olmayan, fakat üstünlükte

onların ikisinden de ayrı olan ülkeler ve uluslar vardır.

İslamlıkta Kilise (ecclesia) ve dinsel otorite yoktur. Siyasal otoritenin karşısında kendi başına buyruk (auto-cephal) bir din otoritesi de gelişmemiştir. Din, meşruluğunu bir dinsel kaynaktan alan, siyasal otoriteden ayrı ya da ona karşı bir otorite olmak iddiasında olabilecek bir otorite sayılmamıştır. (Özellikle Şii Müslümanlığının yaygınlaştığı yerlerde zaman zaman bu iddianın ileri sürüldüğü söylenebilir. Ne var ki, bu bile o bölgelerde devletin güçlü olduğu zamanlarda yürüyememiştir, kimi zamanlarda da devletle birlikte kendi dinsel varlığını bile yitirmiştir.)

İlk zamanlarda dinden ayrı bir siyasal otorite de görülmemiştir. Ne tüm dinsel, ne tüm dünyasal otoriteler ayırımı söz ya da eylem konusu olmamıştır. İslamlığın ilk tarihinde önce Peygamber rejimi, kısa bir süre de onun arkasından gelen Doğruyollu Ardıllar (Hulefa-i Raşidin) dönemleri buna örnektir. Herhangi bir kişide Peygamberlik otoritesinin yürüdüğünü ileri sürme olanağı yoktur. Başlangıçta da böyle bir şey düşünüldüğü sanılmamaktadır. Hıristiyanlık ile İslamlığın çıkışlarındaki koşullar arasındaki büyük ayrılıklar bize bunu gösterir. Peygamber ardılları değil, onun kendisi bile tanrısal bir sıfat taşıyamamış, sadece Tanrı sözcülüğü aracı olma niteliğinden öteye gidilememiştir. Onun ölümünden sonra da o kadarı bile birkaç ardılının en ünlülerine bile tanınmamıştır.

Peygamber ardıllığı, halife kavramı, Peygamber'in ölümü üzerine çıktı diye bilinir. Fakat ilk Müslümanlar bu ardıllığın hangi anlamı ile (dünyasal anlamıyla mı, dinsel anlamıyla mı) geçtiğini bilmiyorlardı, çünkü böyle bir ayırım yapmıyorlardı. Böyle bir ayırım yokluğu kısa sürmüşse de Peygamber'in kendisinin birbirinden ayırt edilecek çifteli, ikiz, özümleşmiş iki kavram beslediği tartışmalı bir konu olabilir ancak. Halifeliğin kaldırıldığı sıralarda, bu eylemi doğru göstermek için Mısır'daki İslam üniversitesinde profesör olan bir zat, Muhammet'in birbirinden ayrı iki sıfatı olduğunu ileri sürdü. Fakat bu ileri sürüş zamanının yeniliği açısından önemli bir teori sayılamamıştır, çok tartışmalara yol açtığı halde. Nedeni de bu ayırımın o zamanın olayları ile değil, zaten aslı olmayan bir halife ayrılığı realitesini kabul ettirme çabası ile yapılmış olmasıdır. Bir efsanenin bir efsane olduğunu ispat etmek gibi bir değeri olmuştur ancak.

Peygamber ortadan kalktıktan sonra biri dışında, diğerlerinin ardıllığının niteliği tartışmalı olmuş, bu da o ardıllığın niteliğinin bilinmediğini göstermiştir. Gerçekte bunlar bir siyasal güç ve örgütün gelişini hazırlamaktaydılar. Emevi rejimi («halifeliği») gelince siyasal otorite ve onun dinsel bir otorite görüşüne üstünlüğü gerçekleşmiş oldu. Öyle olmakla birlikte, siyasal otorite ra-

kipliği içindeki iki Arap aile gücü arası çekişme sırasında ilk kez göze çarpacak ölçüde bir «ruhani» güç varlığı doğmuşsa da, onların yardımı ile siyasal gücü elde eden Abbasi hanedanı ile tekrardan bir dünyasal devlet, güçlü bir imparatorluk kurulmuş oldu. Zamanla da «ruhani» güç yanlılığı bir yeraltı siyasal iddia özlenişi olarak sürdü. İslam tarihinde bu yeraltı gücünün açığa çıkıp güçlü devletler kurdukları bile görüldü. Ancak, her defasında ne siyasal güç olarak, ne de dinsel bir makam gücü olarak, ne de ikisini birleştirmiş güç olarak hiçbiri uzun süre yaşayamamış, geleneksel ya da klasik İslam dini ya da devleti örneğini tutunduramamıştır. İslamlık ile Hıristiyanlık arasındaki bu tür ayırım en önemli ayırımdır.

Şaşırtıcı olan yan, gerçekte hiçbir «ruhani» otorite olarak bir hilafet devleti bulunmamış olduğu halde, İslam tarihindeki devletler arasında dünyasallıkta hiçbirinden geri kalmamış olan Abbasi Devleti İmparatorluğu kendisini Abbasoğulları Halifeliği Devleti olarak tanımlamışlardır ve belki de «halife» sözcüğünün sonraları dinsel bir otorite makamı adı olduğu yanılgısına yol açan bu olmuştur. Bugün bile, onların zamanından kalma bir etkinin sürmesi nedeninden ötürü, kimi Hıristiyan yapıtlarında (kitaplarında) Abbasoğulları devleti (örneğin İngilizceyi alırsak) «Caliphate» olarak adlandırılır. Tarihlerde böyle ad yanıltıcılıkları çok görülür (yarım yüzyıl öncesine kadar Türk devleti olmayan Osmanlı İmparatorluğu'na Batı yazınlarında Türk imparatorluğu denirdi). Abbasoğulları imparatorluğu için «hilafet» terimi kullanılınca şu soru ortaya çıkar: Halife otoritesi nereden kaynaklanıyor? Halife otoritesi nedir? Bu konuda İslamlığa özgü bir durum görülür: Bir yanda teori, öte yanda gerçekten oluşan bir ikilik var gibi gözükür. Birinciye göre «hilafet» (dikkat edelim: İsa Peygamber ya da Tanrının kendisinin ardıllığı anlamında sayılan bir ardıllık değil) en üstün din otoritesi anlamında ileri sürülmemiştir. Abbasoğulları dinastisinden olan Bağdat imparatorları kendiliklerinden «halife»dirler. Seçilme gerektiren ya da dinsel bir «charisma» isteyen bir terim değildir. Şaşırtıcı olan etken, daha sonraki başka devlet başkanlıklarına «Sultan» terimi karşılığında «Halife» teriminin yerleştirilme çabasının doğmasıdır.

Bu ikisinin birleştiği hallerde de egemenliğin «halife» olan yanının hiçbir tanrısal ya da dinsel yanı yoktur. Eğer gerçek bir «İcma-i Ümmet» (consensus) olayına dayalı devlet gelişmiş olsaydı, İslam tarihinde ilk kez bir Cumhuriyet ya da Demokrasi kurulmuş olabilirdi. Ne var ki, eski dönemlerde «ümmet»in (toplumun) «icma»ını (opinion'unu) gösterecek, başka deyimle «Seçimler» yapılması olanağını verecek araçlar olmadığı gibi öyle şeyler düşünecek kafalar da yoktu. Onun için halifenin, ümmetin ic-

mal ile halife olduğu bir «myth» (faraziye) olarak kalmıştır. Tarihte, örneğin Osmanlılar zamanında, bir halife seçilmesi merasimi sayılan bir işlem, gerçekte aslı olmayan bir olayı göstermekten ziyade, egemenliğe miras geleneğine bir «doğruluk» (meşruluk) verildiğini simgeleyen bir gösteridir.

Hilafet otoritesi ne tam anlamıyla dünyasal bir otorite, ne de tam anlamıyla dinsel bir otorite olmuştur. Bu yüzden, ne din, ne de dünya alanlarının güçlerini kazanabilmiştir. Hilafet «mythos»u bir ideal olarak eski devlet sahiplerinin çok güçlenmeleri karşısında bile, az bir siyasal anlam bile kazanamamıştır.

O halde İslamlığa «laiklik» rejiminin getiricisi olarak bakabilir miyiz? Bunu yanıtlamak için İslamlığın bir din, bir de devlet açısından Hıristiyanlıktan ayrıldığı noktaları belirlemeye çalışmak gerekir, çünkü bir din olarak İslamlığın apolojetik denilen tutuculuğunun nereden ileri geldiğini yorumlayabilmemiz gerekir.

V

Müslüman halkın günlük yaşamı alanında din, Hıristiyanlıkta görülmeyen iki başarı elde etmişti: Biri hukuk alanındaki ilerleyişi, ayrı İslam toplumlarını kendi kurallarına bağımlaştırması; diğeri vicdana dayalı inanç alanlarının güçlü yer kazanmasıdır. Bu alanlardan biri «tasavvuf»tur. Halkın hem kültürlü, hem işçi katlarının ruhsal yaşamına sızmıştır. İkincisi, onun karşıtı gibi gözükmekle birlikte, aynı şeyi halk arasında özel hukuk alanında gerçekleştiren fıkıh'tır. Mutlak güçlü devletin karşısına böyle iki rakip çıkmıştı.

İslam tarihinin ortaçağ diyebileceğimiz döneminin uygarlığını anlamak için padişahların devletlerinin tarihinden başka, bir yandan hukuk bilimi (fıkıh), diğer yandan tasavvuf yaşamı tarihini bilmek zorunludur. Bu yüzden, bu uygarlıkta ikili değil, üçlü bir güç yan yanalığı ya da karşıtlığı vardı: Devlet, ulema, tarikat. İslam ülkelerinin ortaçağ tarihi bu üç güç arasındaki sıkı ya da gevşek, sert ya da durgun ilişkiler çerçevesi içinde geçer. Bu, sona ermiş bir dönem içinde olmak koşuluyla, Batı'da olduğundan daha renkli bir tarih oluşturmuştur. İslamların bu dönemle övünmeye hakları var denebilir.

Bu İslam ortaçağı tarihindeki İslamlık (bugünkü İslamlık çoktan bu çağın ötelerine geçmiştir) sözünü ettiğim üç alan arasında bir yandan zincirli bir ilmiklenme biçiminde olan bir ilişiklik, diğer taraftan da birinin öteki üzerine hafifletici etkisi biçiminde bir güç kontrolü oluşturabilmiştir. Bu ilişkiler yürütülebildiği sürece bu üçlü tip, başarı kazandırmıştır.

Böyle bir sistem içinde Hıristiyanlar İslamları, Müslümanlar da Hıristiyanlığı kolay kolay anlayamıyorlardı. Doğruyu söylemek gerekirse, daha çok Hıristiyanlar ya hayranlık, ya karşıtlık ya da düşmanlık göstermişlerdir ki, bunların hepsi de anlama zorunluluklarını gösterir.

Ne var ki, bu sistemin içinde yatan zayıf ve tehlikeli yanlar vardı ve yanılmıyorsam Hıristiyan dünyası bunu daha önce görebilmiştir. Devlet, hukuk ve tarikat kurullarının, kendi alanlarında az çok birbirlerini tamamlayıcılık rolleri bulunmak gibi bir üstünlüğe karşın, bunlar asıllarında, farklı temellere dayanıyorlardı. Örneğin, devlet, kurallığını, (meşruluğunu) ne hukuktan (şimdi ona «şeriat» deniyordu), ne de tasavvuftan alır. Almak istediği zamanlarda ikisi de bu isteği sağlayacak kurala ya da isteğe bağlanmış değildi. Bu işi yapmaya kalktığı hallerde ikisi de bunu sağlayamamıştır. Sağlamaya kalktıklarındaysa kendileri de bozulmuşlardır. Bu yüzdendir ki, bu dönemin siyasal görünüşünün ideali dengelik (equipose) ilkesi olmuştur. Aralarındaki ilişkilerde değişiklik olmadığı sürece bu dengeleniş de sürebilirdi. Halkın devlete karşıtlık koşullarında ne hukuk (şeriat hukuku, devlet hukuku değil), ne de tarikat haklı görse bile (ki haklı görme olanağı da azdır) devlete karşı destekleme görevi yapamamıştır.

Böyle durumların sonucu olarak devletler dinsel, ruhsal temele dayanmamıştır. Böyle bir şeyi iyi, laiklik gelişimine uygun gibi görünürse de, o duruma gelmiş gücün gerçekte neye dayandığına bakarsak, o zaman böyle düşünmekte duraksarız, çünkü İslamlıkta geliştirilen hukuk, devletin gücü karşısında kendini yalnız biçimsel din gösterileri ile kişisel ve özel haklar alanlarına daraltarak ve «sivil dinsel hukuk» sözcükleri ile tanımlayabileceğimiz «şeriat» adıyla anılan bir hukuk alanına daraltmıştı.

Ancak, bu bile olumlu görülse de başka bir güçlük vardı: Bu hukuk kendi kurallarını (ayrıntılarda birbirinden ayrı dört hukuk okuluna dağılmış görülse bile) temelli yanlarda asla zamanla değişmez kurallar sayıyordu. Kişinin hukuk hakları bir parçası ile devletin siyasal ve yönetimsel hukukuna daraltılmış, bir parçası ile gelenek (örf) ya da üstün-güç «irade»sine dayanıyor, bir parçası ile de çıkarlara, anlamı kalmamış alışıklıklara, sömürücülüklere bırakılmış oluyordu.

Bunların hiçbirinin ne demokratik, ne de rasyonel temeli olmadığından, hukuk alanında yeniliklere karşı bütün kapılar kapatılmış oluyordu. Tasavvuf, belki, boşluğu dolduracak bir rol oynayabilirdi. Çünkü o, ne din, ne de devlet güçlerini simgeler. Ne var ki, tarikat güçleri de yararsızlıklarını göstermişlerdir. Kimi zamanlar İslam ülkelerinde (örneğin Hindistan'da) kimi tarikat şeyhleri devlete karşı halkın yanını tutmuşsa da, bunlar da birer

kişisel gösteri çeşidi olarak kalmıştır. Kimi hallerde de tarikat denen köşelerin bozulmasına, çirkinleşmesine ya da yok olmasına bunlar yol açmıştır.

Bütün bunların sonucu olarak toplumun kontrolü yalnız devlet elinde kalmıştır. Eski dönemlerde bir devletin bozulma ya da yıkılma halleri İslam halkında ya dağılma ya da bozulma halleriyle sonuçlanmıştır.

Müslüman halkların tarihinde, Hıristiyan halkların tarihinden farklı olarak (ve Batılı inanışına aykırı olarak) daha çok çeşitliliği olan devletler gelip geçmiştir. Ne var ki, bir yerde kendi şeklinde bir devlet yıkıldığı zaman, çok kez onun yerine ya çöküntü ya da anarşi gelir. Bir uzun çizgi sürekliliği yerine arka arkaya düğümler, daha çok kopukluklar gösteren bir tarih akımı vardır. Bugün bile, İslam dünyasındaki devletler ve haklar ya birbirlerini bilmekten, tanımaktan uzaktırlar ya da her biri kendi varlığının iç meşruluğunu bile saptayamamıştır.

Son bir iki yüzyılın sonuçlarından olarak hem siyasal, hem de dinsel ya da ulusal anlamda felsefe ve dünyasal bilim gelişmeleri çok ilkel bir düzeyde, çok kez de dışardan kopya olma biçiminde kalmıştır. Felsefe ve bilim geriliği eski tarih, şeriat, hilafet, tasavvuf ve saltanat alanlarındaki bilgileri eski püskü, birbirinden parçalı, hiçbir geçerliği olmayan kopuk, ezberden, sistemsiz bilgiler yığını görünüşünü verir.

Bu yanların en çok görünür oluşu ve beraberliği, devletlerin politik, ekonomik sarsılma zamanlarına rastlaması ilginçtir. Bir devletin sarsılması, en önemli siyasal ve dinsel bunalımlara yol açar. Bu yüzden bütün sorunlar, tartışmalar aslında hukuk ya da felsefe sorunları olmaktan siyasal konu olarak çıkar. «İslami devlet» ideolojisi bile dinsel değil, siyasal bir ideolojidir. Müslümanlar gittikçe ikisini birbirinden ayırt edemez olmaktadırlar. Ancak zamanımızdadır ki, bu ayırımı yapmaya zorlanıyorlar. Bu da onları çok rahatsız eden bir yan olmaktadır. Bugün İslam dünyasında düşünür sayısının kıtlığı belki de bundan ileri gelmektedir.

Bu zorlanma karşısında ilk tepki daha önceki düzenin sözünü ettiğim çeşitliliği yerine, model benzerliği fikrine dönülmesi olmuştur. Bunun ilk kurbanı tasavvuftur. Hiçbir yerde tasavvuf ideolojilerine dayanılarak hiçbir siyasal ilerleyiş görüşü geliştirilemez. Tasavvuf geleneği ancak bir edebiyat geleneği olarak geçer. Onda hiçbir siyasal renk görülmez ya da öyle bir şey yok bilinir.

Fakat şu da doğru: Devleti zararlandıracak güçte olan bir din otoritesi de yoktur. Din otoritesi diye kendini bellettirmeye çalışan akımlar aslında politiktir. Bu akımları yürütenler bunu «dinsel» göstererek halkı aldatmaya çalışıyorlar. Belki bundan daha önemli olan şey, devleti asıl sarsan güçlerin dış güçler olmasıdır.

Din, ancak o zaman kendini tehlikede görür. Ne var ki bunun da üstelik ayrı bir gerileme yönü kazandığı çok görülmüştür.

VI

Burada İslam dünyası bölümünde hem siyasal, hem dinsel alanlarda dış dünyanın etkisi sorunu ortaya çıkıyor. Ayrı İslam ülkelerinde politika, din, hukuk, düşün adamları olumlu ya da olumsuz anlamda Batı etkisi altındadırlar. Bu, elbette, her yerde ve her alanda aynı ölçüde değildir. Kimi hallerde Batı'yı bile geçen modernleşme yanlarında ya bir çöl yaşamı ya da bir yoksulluk varlığı görülebiliyor.

Küçük ya da büyük ayrılıklara karşın hepsi şu sorunlarla karşılaşıyor: (1) ulusal devlet kurma sorunu, (2) demokratik haklara dayalı devlet kurma sorunu, (3) maddesel ve moral ilerleyiş yollarının demokratlaştırılması sorunu, özellikle ekonomik kalkınma sorunu, (4) demokratik yüzeyde yürüyebilecek kişi haklarının garantilenmesi sorunu. Bunların hepsi aslında dünyasal ve siyasal sorunlardır. İslamlıkta bulunduğunu daha önce gördüğümüz biçimde bir kilise-devlet ikiliği ve karşıtlığı, İslamlığa yabancı, hatta aykırı bir şeydir. Gerilik yanına karşın ilerleme, ilerilik yanında iken gerileme karşılaştırılmasında, Hıristiyanlık ile İslamlık arasında tersine giden bir durum meydana gelmiştir. Saydığım sorunların hepsi, İslamlık dünyası için dünyasal, siyasal, ekonomik sorunlardır. Durumların birinde, «dinsel» sanılan bir yanın bulunduğu inancı (bugün Türkiye'de «gericilik» olarak sayılan) olumsuz bir yoldur ve çoğu kez saydığım dört gereksinmeye karşı görünür. İslam ülkelerinin bugünkü en büyük sorunu bu ayırımların, İslamlığın kendinde bulunabileceğinin bilinmemesidir.

«İslami devlet» görüşü, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış bir görüştür. Aslı ve görüş ilhamı İslamlıktan değil, Batı'dan gelir. Zamanımızda yeniden canlanması, Asya'da Pakistan devletinin Hindistan'dan ayrılarak yalnız Müslümanları içine alacak bir devlet olması gözleminden doğmuştur. Bu yüzden, o devletin siyasal ilkelerinin Batı ya da Hint devlet ilkelerine göre değil, İslamlığın siyasal ilkelerine göre kurulduğu ya da kurulacağı tezine dayanır. Ne var ki, İslam tarihinde İslam devleti teorisi görülmemiştir. Öyle bir görüş İslam ülkeleri tarihine yabancı ve aslında Hıristiyan devleti taklidinden doğma olduğu için, sürekli yaşayan bir sonuca varamamıştır. Bir bakıma, Hıristiyanlığın bile kendini kurtarma çabalarında olduğu teokratik devlet gidişine dönüldüğü görülmemektedir.

Yukarda sayılan dört sorunun dördü de bütünüyle çözülmüş

değildir. Dördünde de İslam dünyası halkları, gelenekleri ile uyumlu olanın ne olduğunu bulmakta güçlük çekmektedirler. Gelenekler ya bozulmuş, ya yok olmuş ya da unutulmuştur. Modern öncesi düzenler yıkılınca, halk için geriye yalnız «Müslüman olmak» kalıyordu. Onlar üzerinde etkili olan Batı devletleri de onlara yalnız Müslüman halk olarak bakmaktaydılar. O zaman ulusallık Müslüman olmakla bir tutuldu. Demokratik olmak da Müslüman olmakta vardır denirken, devletin «icmaa» dayanma fikri ile alafranga bir hilafet görüşü ortaya çıktı. Şimdi gittikçe anlaşılıyor ki, «Müslüman oluş» siyasal bir birlik meydana getirememektedir. Üstelik «Müslüman olmak» ülkeden ülkeye, dönemden döneme (devletleşme çeşitleri karşısında) değişmektedir. Bugün yan yana duran iki Müslüman ülkesinin birbirini düşman sayarak savaş içinde oluşunu görmekteyiz!

İlk laik devlet akımının Türkiye'de gözükmesi, İslam ülkeleri için ilginçtir. Dünya ölçüsünde din otoritesi inancı kalktıkça dünya Müslümanlarını genel bir dinsel toplam olarak değil, ayrı ulusal birimler olarak görüş başladıktan sonradır ki laik devlet kavramı yürürlüğe girebilmiştir. Çok eski geçmişlerde de İslamlığa uygun olan oydu.

Demokrasi, yani halk egemenliği görüşünün gelişmesi ikinci bir laikleşme kanalı olmuştur. Bundaki ilke İslamlığın siyasal tarihinden değil, Batı görüşüyle tanışılmaktan ileri gelmiştir. İslamlık ortaçağında görülen dünyasal sultanlık ideolojileri, Hıristiyanlıkta olduğu gibi, tümüyle tarihte kalmıştır. Devlet biçimi ile din sayılan inanç biçimleri arasında zorunlu tek bağımlılık olmadığı da anlaşılmaya başlamıştır. Çeşitli ülkelerde bunun halk arasında ne denli açıkça anlaşıldığını bilemiyorum.

(1961 yılında Kanada'da McGill Üniversitesi'nde Hıristiyan ve Müslüman öğrencilerin birlikte düzenlediği konferanslar serisinin sonuncusu olarak yapılan bir konuşmanın çevirisi)

DİN İLE DÜNYA ARASI SORUNLAR

Dinleri Altın Çağlarında tanıma ve inceleme ile o çağdan sonraki modern çağdaki durumlarını tanıma ve inceleme arasında, ayrı bilimsel yöntem isteyen bir fark var.

Üç büyük dinin Altın Çağı olan Ortaçağda din hem yaşamın özü, hem kalıbı gibi gözükürdü. Pek az kişi dinin dayanakları olan inançları sorguya çekmek yürekliliğini gösterebilirdi. Çok kişinin kafasına böyle bir düşünce girmezdi bile. O işe kalkmanın çok kez cezası kütükler üstünde yakılmak ya da işkenceler altında can vermek olurdu. Cezanın en hafifi toplumun dışına atılmak olurdu. Böyle bir kişi öldüğü zaman inananların yanına bile gömülmezdi. Dinlerin bu sertliğinin, işkence yöntemlerinin evrimine büyük katkısı olmuş. Bugün uygulanan kimi işkence yöntemleri o zamanın uygarlığa hediyesi!

O Altın Çağ geçtikten sonradır ki «din» dediğimiz şeyin yaşamdaki yeri köklü değişikliklere uğradı. Sanıma göre, «din» ya da «religion» sözcükleri bile sözlüklerde o zaman soyut terim olmuşlardır. Bu sözcükleri soyut terim olarak tanımlamada sözlüklerin güçlük çekmesi, sözünü ettiğim önemli değişiklikleri en iyi yansıtan anlamsal (semantik) değişikliktir. Dinlerin Altın Çağlarında din nedir, ne değildir gibi sorular abes sorulardı.

Hıristiyanlık ile İslamlıkta kullanılan yukardaki iki sözcüğün ikisinin de yabancı kökenli oluşu şaşılacak şey değil mi? O çağlarda kullanılmaya başladıkları zaman sözcüğü ele alan ilahiyatçıların anlayışında çok kolaylıkla geçerlik bulan bir tanıma inerdi: «Din», «iman» (inanma)dır. Daha ötesine gerek yok. Temelde «inanma» olmadıkça «din»den söz edilemez. Daha ötesine gitmeye kalkışan kişi, ya sözlerini sıradan kişilerin anlayamayacağı simgelerle anlatmaya çalışır (mysticism - tasavvuf'da olduğu gibi), ya Hıristiyan Maniheizminde, İslam Ali'ciliğinde olduğu gibi «takiyye» (iki yanlı inanç görünüşlü olmak) yoluna başvurur ya da açık

söyleme kahramanlığında bulunursa kendini kütükler üstünde ya da işkence yerinde bulurdu.

***

Modern çağda ise öyle değil. Soyut bakımdan hiç de hakkı olmadığı halde, böyle olmayışta öncellik Hıristiyanlıktadır. Bu «Altın Çağlar»ın, sonları «iman» çekirdeğinden ayrılmanın açığa çıkması ile başlar. Hıristiyanlıkta «heresi», «dogma»dan «ayrılan» kişi olarak en ağır bir işlem iken, bu sözcüğün kaynağı olan eski Grekçe «hairesia» (seçmek, ayrılmak) anlamına dönerek «iman»ın karşısına «aklı» koyunca bu çatlama patlak vermiştir.

Bu yüzdendir ki, modern çağda bu din, kendi kendisi ile uğraşma içindedir, demiştim. Bu dinin yaygın olduğu dünyada ekonomik ve sosyal güç tabakaları ile din tabakası arasında doldurulma olanağı olamayan bir uçurum gelişmiştir. Akıl ve inanç sorunu hem felsefe, hem ilahiyat ile uğraşanların düşününün merkezi olmuştur. Batı felsefe sistemlerinin çoğu bu ikisi arasında nasıl bir bağıntı kurulabileceği sorunu ile uğraşır.

Bu çoğunluğun bulabildiği çözüm şöyle özetlenebilir: Ne inanmayı akla indirgeme doğru bir tutumdur, ne de aklı inanca bağlamak artık olabilecek bir şeydir. Ekonomik bolluk içindeki Batı ülkelerindeki ilahiyatçıların (Katolik olanların bile) bu konuda bilimcilerden daha ılımlı ve yumuşak başlı olduklarını görürüz. Hıristiyanlık dünyasının bulabildiği ve dinin de benimsemek zorunda kaldığı çözüm: İman ile akıl arasında bir *modus vivendi* sağlamak. Yan yana yaşama durumu. Katolik ve Protestan bölümlerinde bu, çeşitli yollarla sağlanır (kimi kez diplomasi yoluyla bile). Çünkü felsefenin «akıl» dediği şey, «devlet»in «inanç» dediği şey «kilise»nin karşılığıdır. Hıristiyan kilisesinin evrensel olma iddiası ile devlet çoğulluğu birbirini tutmaz.

Bu yüzden, bu çözüm yine de diken üstünde oturan bir çözümdür. Onun anlamı «uzlaşmama» üzerinde «anlaşma»dır. Bir Avrupa Devleti birliği gerçekleşebileceği yollu yapılan iddialar arasında bir de din birliği olabileceğinden söz edilemiyor. Hıristiyan bölümlerini birleştirme akımı varsa da ne onun bir siyasal bütünleşme konusu içine konduğu, ne de o akımın içinde en küçük bir başarıya ulaşıldığı var.

***

İslam dini dünyasında «din»in «dünya» ile, özellikle devlet, ekonomi sorunlarıyla yüzleşmesinin Hıristiyanlıktaki modelden farklı olduğunu yazmıştım. Burada «din» ne bütünleşme çabası

içindedir, ne de kendi içindeki bir zıtlaşma (başka bir deyimle, ortaçağ ile modern çağ zıtlaşmasından süzülüp gelen inanç-akıl sorunu ile karşılaşma) içinde. Onun sorunu daha farklı, daha büyük ve daha güç. Daha önceki bir yazıda değindiğim din-devlet-ekonomi ya da ekonomi-devlet-din, o da değilse devlet-din-ekonomi bileşimlerinin herhangi birinde durum (tek kımıldatıcılık gücü olduğunda kuşku bulunmayan) ekonomik öğeye o gücü verecek olan devrim olanağını bulamama ya da nasıl bulunacağını bilememe sorunu ile karşılaşıyor.

Bununla da kalmıyor. Daha da büyük bir sorunu var: Karşılaştığı dünya güçleri kendi içinden değil. Ya doğrudan doğruya dışarıdan geliyor, ya kendi içindeki üç öğe arası dizinin allak bullak oluşundan (düzen bozuluşundan) ileri geliyor ya da bu bozuluşu sürdürecek dış güçlerin tutsağı durumuna düşmesinden. Neyi söylemek istediğimi somutlaştırmak için bugünkü üç ülke adını vereyim: Türkiye, İran, Pakistan. Üçü de doz farklarıyla üç olanaktan biri ya da birden fazlasıyla karşılaşmıştır. Hiçbirinde de, genel sanının tersine, sorun «din» sorunu değil. Ya siyasal sorundur ya da daha derine gidersek ekonomik sorundur.

***

Bu ülkelerdeki soruna «din sorunu» yaftasını takmak, Hıristiyanlık dünyasındaki gözlemcilerin taklitçileri olan yerli düşünürlerin işidir. Hıristiyanlık dünyasında kocaman bir «din sorunu» var her zaman. Başka toplumların sorunları bile orada hep din sorununa indirgenir. Bunda o denli aşırılığa gidilir ki Müslümanın her eyleminin Kuran'da yazılı kanun kurallarına göre olduğuna sorusuz inanılır.

Bu inanç o ülkelerde okuyanların kimilerinin kafasını etkiler, ülkelerine döndükten sonra onlar da o inancı yayarlar. İran'daki olaylar, Batı basınının çoğunda bir din sorunu olarak karşılanmıştır; tek nedeni, Şah'a karşı olan akımın önderi sayılan kişinin bir din adamı olması. Şah'ı gerçekten Ayetullah mı devirdi? sorusunu sorar ve bu devrilişin ekonomik-politik nedenlerini araştırırsak, görürüz ki onun politik-ekonomik gidişi kendi devrilişini hazırlamıştır. Ne var ki önümüzdeki yakın zamanlarda bir Ayetullah'ın bir «Devlet Başkanı» olduğunu görürsek, o zaman bir «din sorunu»ndan söz edebiliriz. Çünkü bu, Şii din anlayışının başaşağı edilmesi demek olacaktır.

Halkı Müslüman olan ülkeler arasında, özellikle sözünü ettiğim diğer iki model karşısında, bu yazının konusu olan sorunu en tutarlı yolda çözümleme yolunu açmış olanı Türkiye'dir.

Bu görüşe karşı Suudi Arabistan modelinin yukarda tanımla-

dığım sava aykırı olduğu ileri sürülebilir. Denebilir ki, İslamlıktaki bugünün sorununun siyasal sorun değil, dinsel sorun oluşunun en belirgin örneği bu ülkede şeriat kurallarının en acımasız uygulanması olayıdır.

Tarihsel unutkanlığa tutulanların unuttuğu bir şey var: Suudi rejiminin dinsel kökeni Vahhabiliktir. Vahhabi doktrini ise Altın Çağ'ın geliştirmiş olduğu şeriat kurallarının çoğunu geri iten, o çağın ötesindeki bedevi Arap geleneğini diriltmek isteyen bir doktrindi. Ve bu, o doktrinin bir politik sorun olduğu dönemde Osmanlı devlet ve din görevlilerinin doğru olarak tanımladığı gibi din sorunu değil, Osmanlı devleti egemenliğini kabul etmeyen, Cevdet Paşa'nın tarihinde uzun uzadıya anlattığı gibi kimi bakımlardan şeriat kurallarına birçok noktada aykırı bile olan bir politik karşıgeliştı. Televizyonda, bu ülkenin kralının Hac mevsimini kutsal taşı öperek açtığı görülürse, politik ve dünyasal düşüncelerle bu dinsel olduğu iddia edilen doktrinin en can alan öğesinin ne denli çoktan unutulduğunu anlamış olursunuz.

Bu yazıyı, daha ileride tartışmayı umduğum bir soruyla kesmek isterim. Sorum şu: Eğer din-dünya karşılaşması sorununu çağa en uyumlu biçimde çözümleyen ülke Türkiye ise, o niçin siyasal ve ekonomik öğelerde öteki Müslüman toplumlarından daha iyi durumda değil? Yoksa, özünde daha iyi durumdadır da biz mi farkında değiliz? Yoksa, o da değil de bu çözüm modelini ya toplumun önderleri anlayamamışlardır, ya da anlamışlardır da onun dikine gidiyorlar siyasal, belki ekonomik nedenlerle? Eğer bu son gözlem doğruysa, neden bu son iki öğe (siyasal ve ekonomik çıkarlar) bu çözüm modeliyle uzlaşmak istemeyen türden olmaktadır?

(Sesimiz, Sayı 122, Ekim 1979)

DİNLER DEVRİMCİ OLABİLİR Mİ

Dinlerin ortaçağdan parçalara bölünerek çıktıklarını yazmıştım. Modern çağa çıkarken karşılaştıkları sorunlar açısından Hıristiyanlıkla İslamlık arasında farklar görüldüğüne de değinmiştim. Hıristiyanlığın kendi içi ile uğraşma durumunda olduğuna; İslamlığın ise kendi içinden başka dışarıdan gelen güçlerin yığdığı sorunlarla da güreşmek zorunda kaldığına da değinmiştim. Bu farkın, devlet-din arası ilişkiler sorunu açısından özel sonuçları vardır. İslamlıktaki «Sünni ve Şii» bölünüşünün de Müslüman olan toplumların çağdaşlaşması (laikleşmesi) sorunu açısından önemi büyüktür.

Bu son konuyu tartışmamız için bugünlerde iyi bir olanak doğdu. Bu, İran şahlığının devrilmesi olaylarının merkezinde «Şii» din adamlarının bulunduğu görünüşüdür. Şahlığın sallanması daha önce başlamışken, yıkılması, birdenbire olunca «Ayetullah»ların sesinin duyulması Türkiye'de beklenildiğinden çok ilgi uyandırdı. Dinin bir devrimcilik gücü olduğu sanısına bile yol açtı birdenbire.

Türkiye'nin yıllardır «laik» aydınları — hem de sol ve ilerici olanları — bile sarsılmış! Sorun, «devrim» olayına getirilip dayandırıldığı için, İran'da henüz gerçek anlamda devrim olmamışken (olan sadece bir yıkılıştır) Cumhuriyet gazetesi gibi ileri aydınları yansıtan bir gazetenin (haftalık ek sayısında) Abdülhamit dönemini anımsatan başlıklar altında şaşırtıcı görüşler çıkıverdi birdenbire.

O dönemin tarihini anımsatmak için belirteyim: O zamanki yazılar da tıpkı şimdiki gibi Batı ülkelerine boğaza dek borçlanıldığının bilincine varıldığı zamana rastlamaktaydı. O zaman da Osmanlı devleti Türkiyesinin İslamcılık ideolojisi ve İttihad-ı İslam ülküsü görüşleri, İran'da 1870'lerle 1890'lar arasında patlak veren olaylardan etkilenmişti. Değindiğim şimdiki yazılar ile o

zamanki yazılanlar arasında şaşılacak benzerlikler beliriyor. Yine aynı gazetede çıkan başka bir yazı Descartes'ı ve Hümanizmi bile İslamlıktan çıkarışı ile Abdülhamit dönemindekileri bile geride bırakıyordu.

Ekonomik bunalım dönemlerinde düşünler de bunalıyor, bulanıyor diyesim geliyor. Bunun en düşündürücü yanı, bunca yıllık «laiklik» yazınından sonra, onun anlaşılışının ne denli yüzeyde kalmış bir alayış olduğunu göstermesidir. «Atatürk ve Laikliğin İki Kaynağı» adlı yazıda Kemalist çağdaşçılığının soyut dine ya da çoğu aydınlarımızın düşünmeden, incelemeden inandığı «teokrasi»ye karşı değil, bu «İslamcılık» ideolojisi ile «İttihad-ı İslam» ülküsünün ta kendilerine karşı çıktığını ileri sürdüğüm için, anlattığım benzerliğin görünüşünü üzülerek belirtmekten kendimi alamadım.

***

Devlet çerçevesi içinde Sünni-Şii bölünüşü İslamlığın tarihinde ortaçağdan çıkış sonucunda oldu. Gerçi Şiilik bu dönemden çok önce, Peygamber'in ölümü üzerine Müslümanların yeni toplumunun önderliği sorunu dolayısıyla çıkmıştı. Dinlerde inanç çerçevesi içindeki bölünmelerden doğan ayrılık konusunda da Hıristiyanlık ile İslamlık arasında temelli bir fark vardır. Hıristiyanlıkta «heresi» sözcüğü ile bilinen şey İslamlıkta yoktur. Bu sözcük eski Grekçedeki «hairesis» sözcüğünden gelme; eski anlamı tıpkı Arapça «şi'a» sözcüğü gibi sadece «seçmek, ayrılmak». Fakat, Hıristiyanlıkta inanç ilkeleri koyan bir din örgütü (Kilise) olunca ve bu din devletçe zorunlu bir inanç doktrini olunca sözcüğün eski anlamı değişir. Heretik, resmi doğmadan ayrılan kişi demek olur. Kilise'nin devlete üstün geldiği hallerde böyle olmanın korkunç cezaları var.

İslamlıkta Kilise olmayınca neyin heresi, kimin heretik olduğunu belirlemek dinsel değil, siyasal bir sorun olur. Gerçi, İslamlıkta da temel inanç ilkelerine aykırı görüşler görülmüştür. Ancak, bunları heresi sayacak makam olmadığından ister Sünni, ister Şii olsun dine aykırı bulunan görüşler ilahiyat dincilerince sadece «dinsizlik» sayılmıştır. Dinsizlik sayılan görüşler ise inanca değil, gözleme ve akla dayanan bilim ve felsefeden gelmedir. Bu alanlarda Tanrının dünya ve insan ile olan ilişkisi üzerinde, ilahiyatçıların anladığı Tanrının niteliği, insan kişisinin irade özgürlüğü olup olmadığı, Dünyanın başı ve sonu gibi sorunlardaki görüşlere aykırı olan görüşler bulunur. Bu görüşlere ve onlara uyan akımlara karşı olan şeriatçı ilahiyatçılar bu tür fikirlerin devlet için tehlike olduğuna devleti inandırdıkları zaman cezalan-

dırma yoluna gidilebilirdi. (Bizde bilinen en ünlü olay, Bedrettin olayıdır. Onun panteizm metafiziği, şeriatçı ilahiyatçıların yukarda saydığım konulardaki inançlarına tümüyle aykırıydı.)

Bizim konumuz açısından önemli olan yan, heresi ya da inanç ilkelerine karşıtlık (dinsizlik) sorunu değil, devlet ve din anlayışındaki Sünni ile Şii arası ayrılığıdır. Bu ayrılık sorununu, temeldeki devlet görüşünden soyutlayarak anlama olanağı yoktur. Ayrılık, iman sorunu üzerine değil, devlet (siyasal meşruluk) sorunu üzerinedir. Örneğin, Ayetullah Humeyni'nin inanç konusunda en koyu Sünni ilahiyatçılarından ayrılan bir yanı yoktur. Demek ki, İslamlıkta bu iki bölüm arasındaki ayrılık, Hıristiyanlıktaki dogma ve Kilise ayrılıkları düzeyinde değil, laiklik konusu açısından çok daha direkt bir önemi olan devlet görüşü düzeyindedir. İşte, buradadır ki, İslam modern çağda kendi iç inanç sorunlarıyla olmaktan ziyade, modern çağın dış etkenleriyle karşılaşmanın getirdiği sorunlarla uğraşmak zorunda kalıyor.

***

İki bölüm arasındaki temel fark en kısa yoldan şöyle tanımlanabilir: Sünni görüşte devletin varlığı olduğu gibi benimsenir. Onun «meşru» («şer'e uygun») olup olmadığı sorunu bir din sorunu sayılmaz. Şia'da ise bunun tersi doğrudur. Hiçbir devlet «meşru» bir güç olamaz; başındakine sultan, halife, padişah ya da şah, ne denirse densin, meşru olan ancak İmamlıktır. Hak (doğru, meşru) olan İmam ise gaiptir. Ali'den ve onun Yezit'ler elinde şehit edilen oğlu Hüseyin'den sonra «on iki imam» gelmiş; meşru olan imam zinciri orada kopmuş. O günden bugüne meşru imamlık bu dünyadan kalkmış; bir gün Mehdi ve Hadi olarak gelecek; bozulan dünyaya düzen ve eşitlik verecek, «kıyamet günü»ne değin.

Bu, Sünni ulemasının benimseyebileceği bir doktrin değildi. Ne var ki, dinlerin bu tür doktrinlerini pek de ciddiye almaya gelmez. Örneğin, Şiiliğin bu Mehdi inancı Sünni Müslümanlar arasına da girdiği gibi, Şii ulema XVI. yüzyıldan beri ne devletsiz, ne de şahsız yaşayabilmiştir. Az sonra değineceğim gibi, üstelik, birkaç kez kendileri şahsız rejim olamayacağını, içine düştükleri çelişki yüzünden, savunmuşlardır.

İslam cemaatinin hak olan (meşru olan) başkanlığı sorununda Şi'anın ayrılışından sonra bu «gizli imam» ve onun bir gün geleceği inancının nereden, nasıl geldiği sorunu tarih uzmanları arasında tartışmalı bir konudur. Bizim için çok önemli bir sorun değil, çünkü buna benzer inançlar başka dinlerde de var. Yalnız Şii inancında İmam'ın «görülür bir hükümdar» olarak tanımlan-

ması yolunda hiçbir veri yoktur. XVI. yüzyıl başında İran'da ortaçağ sonrası en güçlü devleti kuran Safevi soyu şahları zamanında Şii inancı devletçe tanınınca, ulema ile şahlar arasında bir uzlaşma geçekleşmişti. Devlet, dinsel bir meşruluk kazanmıştı. Dış görünüşten bu, Osmanlı Sünniliği sultanlığına benzer gibi görünürse de yine farklı bir yanı var: Osmanlı padişahlığında din kişileri devlet görevlisi sayılır; eğitim, adalet, yönetim (idare), hatta zaman zaman askerlik işleri görevlileri. Safevi devletinde ise din kişilerinin devletten bağımsız ruhanilik niteliği olduktan başka, daha da şaşılacak biçimde, Şii inancının meşru sayamadığı dünya şahlığına yarı-ruhani bir nitelik bile tanınmıştır. Osmanlı padişahlığının ise hiçbir ruhani niteliği yoktu.

Farklı biçimde de olsa, bir kez devletle din arasında ilişki kurulduktan sonra, hem Osmanlı, hem Safevi rejimlerinde devletin ekonomik ve sosyal gücünün çökmesiyle «din sorunu» ortaya çıkar. Ama farklı biçimde. Osmanlı Sünniliğinde örgüt olarak din gücünün, devletin çöküşüne paralel olarak çöktüğünü görürüz. İran Şiiliğinde ise bunun tersi görülür. Safevi devleti düşkünleştikçe Şii müçtehitlerinin görüşlerinde, daha önceki dönemde benimsenmiş olan «devlete karşı olumsuz» tutum yeniden canlandı. Çünkü dünyasal egemenliğin Şiilikle uzlaşır yanı kalmamıştı. İran tahtına Nadir Şah gibi Şii olmayan biri bile oturdu. İran 58 yıl din-devlet anarşisi geçirdi. Ancak 1794'de Kaçar soyunun şahlığı ile yeniden Şii devleti rejimi başlar. Bunların Şiiliği benimsemelerine karşın, müçtehit ölçüleriyle bunların «hak imam» olarak tanınmalarına olanak yoktu. Hak olan İmam yokluğu durumunda bir dünya devleti olabilirse de o din (Şer') açısından meşru olamaz. Öyleyken Kaçar şahlığı 131 yıl sürdü!

***

Din ile devlet arasında böyle bir buçuk yüzyıla yakın süre giden bir gerginlik ya da karşılıklı ödünlerle idare etme tutumu İran Müslümanlığı insanına özgü olan kimi kültür ve kişilik özellikleri vermiştir: Ulema kitlesi ile saray arasındaki sürekli uyumsuzluk; giderek, ulema örgütlenişinin devlete paralel olarak finansal güç kazanması; kendine bağlı halktan «İmam Payı» adı altında vergi bile toplaması; Bazar sözcüğü altında tanınan geleneksel zengin tüccar sınıfının sağlam desteğini kazanması; devletin çağdaşlaşma yönündeki çabalarına karşı durabilmesi ve onları dejenere etmesi.

Şii inanıcısı, devlete karşı güvensiz olma zorundadır. Devlet güçlü ise ona bir ulus olma bağlılığı ile değil, kişisel çıkar olanağı bulursa o ölçüye göre bağlı olur. Devlet, kendine destek yaptığı

güçlerin tutmasından yoksunlaştığı anda, onu zalim ve adaletsiz olarak geri itmeye hazırdır. İranlı küültüründe köklü bir «iki ölçülülük» geleneği, Sünni kültüründe olduğundan çok daha belirgindir. Kişiler arası güven düzeyi düşük; iç çelişkili bir din doktrinine inanış ölçüsünde bir aşırılıktan ötekine gidiş geliş daha olağandır.

Modern dönem İran tarihi, halkı arasına alan bir Şah-Ayetullah karşılaşması oyunu izlenimini verir. Baskı ile anarşi yan yana yaşar çok kez. Din, toplumu ne denli çok etkiler ya da örgütsüz halkı ne denli yanına alırsa, Şahlık da o ölçüde toplumdan uzaklaşır ve kopar. Tutunabilmesi ancak Doğu despotluğu türüne yakın bir baskı yönetimi geliştirmekle olur. Kaçar soyunun şahları içinde bu türe en çok yaklaşan Nasıreddin (1848-1896) oğlu Muzafereddin (1896-1907) ile zamanımızdaki Muhammed Rıza Pehlevi olmuştur. Üçünün de şahlık dönemi yabancı çıkarları için ülke ve halk kaynaklarının yağma edildiği «anarşi-ulusal bağımsızlık-demokratik devlet düzeni» çatışıklıkları içinde geçmiştir. Her seferinde Şahlık, sadece Ulemanın gücü yüzünden değil, kendi yarattığı toplumdan kopmuş para, mevki ve silah tutucuların efendilerini bırakıp kaçmaları ile çökmüştür. İlerici Türk aydınlarının bile Pehlevi şahını devirenin Ayetullah Humeyni olduğunu sanarak: «Demek ki, dinin de devrim gücü olabilirmiş,» gibi bir düşünceye kapılmaları bunun ürünüdür.

Müslümanlığın Şii bölümünü bugüne değin halk arasında Sünnilikten daha canlı olarak yaşatan İran ulemasının yüksek düzeyli mollaları olan Ayetullahlar, Şah despotizmine ve yabancı (gâvur) sömürücülüğüne karşı devrim yanını tutmuşlardır kendiliklerinden (Sünni uleması böyle bir tutumu, devletten emir aldıklarında gösterebilmişlerdir); ancak Şii ulemasının bu devrimciliğinin altındaki dinsel ideoloji, devrimci bir çağdaşlaşma yönüne dönülme olanağını şimdiye değin önlemiştir. Şahlık yerine bir «cumhuriyet» rejimi görüşüne bile gelebilen bu ulema, bu sözcüğün yanına «İslam» sözcüğünün bilinmeyen kapsamını koymadan söz edemiyor!

1872 - 1889 ünlü Reuter imtiyazları ile 1905-1911 tütün rejisi imtiyaz olayları, Birinci Dünya Savaşı'nda Kaçar Şahlığının çöküşünden sonra yeniden kurulan bağımsızlık üzerine 1921'de yeni bir devlet başkanlığı kurulması sorunu, 1952'de petrolün ulusallaştırılması sorunu, 1978'de ABD uyduluğuna göre yürütülen toprak ve endüstri politikasının yarattığı karmaşa olaylarının sonucu olan siyasal ve ekonomik bunalımlarının hepsinde Ayetullahların devrimciliği, bu din ideolojisi çerçevesinin dışına çıkamamıştır. Şah despotizmine karşı Tanrı Buyruğu, «gâvur düşmanlığı» anlamında «anti-emperyalizm» gibi sloganlar aranan çözümleri

getirmiş değildir.

Şimdiki «devrim»in varacağı çözüm henüz belli değil. Fakat, geçmişteki bunalım dönemlerinde bu dinsel ideolojinin vardığı sonuçlar ne bir çağdaş anayasa devleti, ne ulusal bağımsızlık ve birlik, ne de çağdaş bir cumhuriyetin kurulması sonucunu getirebilmiştir. Ayetullah'ın «yaşam boyu İslam cumhuriyeti başkanı olması» gibi özlemler (eğer İran tarihini, Şiiliği ve Cumhuriyet'in ne demek olduğunu bilmeyen gazetecilerin yanılmasının bir ürünü değilse) Şiiliğin devlet ideolojisine uyumlanamayacak olasılıklardır. Daha dün denecek bir tarihte petrolleri ulusallaştırma savaşı içindeki hükümetin yanı başında, dinsel yönetim girişimlerini tanımayan başbakana karşı dönerek Şahlığı ve onunla birlikte yabancı emperyalizmini geri getirmede baş etken olan kişinin diğer bir Ayetullah (Ebulkasım Kâşani) olduğunu o ülkede henüz unutmamış olanlar çok olsa gerek; Türkiye'deki Kemalist laik Cumhuriyet rejiminin, «İslam Devleti», «İslam İttihadı» gibi düşlerin tümüne karşı olarak çıktığı unutulmuş olsa da.

(Sesimiz, Sayı 123, Ekim 1979)

NİYAZİ BERKES

ATATÜRK VE DEVRİMLER

"Bu kitaptaki yazılarımda dolaysız ya da dolaylı olarak anlatacağım Atatürk, benim yaşamımın geliştirdiği Mustafa Kemal'dir. Hayalimde, eğitimimde, düşüncelerimde yaşayan Mustafa Kemal Atatürk. Yazdıklarımın en doğru, en yeterli bilgi olduğu savını ileri sürmüyorum. Yalnız benim anladığım, anlatabileceğim ölçüde bilebildiğim Mustafa Kemal ve Atatürk. Yarım yüzyıla yakın okuma, okutma, araştırma ve yayımlamalarımın tutarlı çizgileri olan genel eğilimimin seçilebilecek yanlarını, onların gerek duygusal, gerek düşünsel kökenlerini izlemeye çalışıyorum." — Niyazi Berkes

Niyazi Berkes (d. 1908, Lefkoşe) ortaöğrenimini İstanbul Erkek Lisesi'nde, yükseköğrenimini İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. A.B.D. Chicago Üniversitesi'nde uzmanlık eğitimi gördü. Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde doçent olarak görev yaparken bağlı bulunduğu kürsünün kaldırılması üzerine, dış ülkelerden yapılan çağrılara uyarak yurdundan ayrıldı. Uzun süre Kanada'da ünlü Mc. Gill Üniversitesi'nde profesör olarak çalıştı. Emekliye ayrıldıktan sonra İngiltere'ye yerleşti.

adam 126