ŞERİF MARDİN

TÜRKİYE'DE DİN VE SİYASET

Makaleler 3



İletişim Yayınları

İletişim Yayıncılık A.Ş. • *Bütün Eserleri 5* • ISBN 975-470-057-5 (TK.NO.)
ISBN 975-470-109-1 (3. CİLT)

1. BASKI © *İletişim Yayınları, İst. 1991*

KAPAK RESMİ *1908-1912 arasında yayımlanan Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye'nin yayın organı Beyanü'l-Hak dergisinin başlığı.*
DİZGİ *Maraton Dizgievi*
DÜZELTİ *Sezar Atmaca - Fatih M. Öztan*
KAPAK BASKISI *Ayhan Matbaası*
İÇ BASKI ve CİLT *Şefik Matbaası*

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No.7 Cağaloğlu-İSTANBUL Tel: 516 22 60-61-62

ŞERİF MARDİN

Türkiye'de Din ve Siyaset

Makaleler III

DERLEYENLER *Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder*

İÇİNDEKİLER

TÜRKİYE'DE DİN VE SİYASET

İslâmcılık 11
İlk Gelişmeler 12
Abdülhamid ve İslâmcılık 16
Reformcu İslâmcılık 17
İslâmın İdeolojik İşlevi 19
Popülist İslâm 22

İslâmcılık 25
Akımın Türkiye'de Ortaya Çıkışı 26
Kurtuluş Savaşı ve İslâmcılık 30
Kültür Tartışması 31
Tarikatler 32
Nurculuk 33
Entellektüel Tasavvufçuluk ve Kopukluklar 34

Türkiye'de Din ve Laiklik 37
Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme 39
Yüksek Öğretim Kurumlarının Islahı ve Sultan II. Abdülhamid 57
Türkiye Cumhuriyeti ve Yeni Millet 64
Topluluk İçin Yeni Bir Bütünleyici Sistem 65
Yeni Türkiye ve Birey 71
Atatürk'ün Sekülarist Reformlarında Birey 76
Atatürk ve Batı Kültürü 77

Modern Türkiye'de Din 81
Giriş 81
Tarihî Perspektif 85
Modern Gelişmeler 96
Dinî ve İktisadî Hayat 101
MSP 106
Sonuç 110

Modern Türkiye'de Din ve Siyaset 114
Tarihî Gelişim 116
Geleneksel Osmanlı Bürokrasisi 116
Reformcu olarak Osmanlı Yüksek Memurları 118
Türk Devrimleri 120
Bugünkü Durum 126
Anayasal Sistem 128
Siyasal Süreç 132
Sosyal Değişme 137
"Gerçeklik İnşası" ve Türkiye'de İslâmın Gücü 140
Sonuç 144

Türk Devriminde İdeoloji ve Din 146

Bediüzzaman Said Nursi (1873-1960):
Bir Tebliğin Şekillenişi 170
Hayatı 173
Kişiliği 181
Bitlis'te Kültür 184
Câmi Politikası 186
Nakşibendi Tarikati 189
Sonuç 191

Türkiye'de Dinî Sembollerin Dönüşümü Üstüne Bir Not 194

2000'e Doğru Kültür ve Din 213
İslâm 217

Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaşırken 238
Neden Din? 239
Türkiye ve Din Gerçekleri 240
Cumhuriyet Nerede Eksik Kaldı? 241
"Doğa, Boşluktan Nefret Eder." 243

Din İptidaîliği 245

AYDINLAR

"Aydınlar" Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi 255
Aydınların Grup Nitelikleri Üzerine 257

Tanzimat ve Aydınlar 266
Eğitimle Gelen 271
Yeni Bir Tutum: "Heyecan" 275
Namık Kemal'e Göre 279
1876 Sonrası 280
"Yarın" ve "Gençlik" 286
Bir Değerlendirme 288

Demokrasi ve Aydının Mesuliyeti 289

Aydınlarımız ve Tenkid -Tarihî Bir İzah Denemesi- 295

Köprü Kurmak 301

"Les Mandarins" ve Fransız Aydını 307

Türkiye'de Din ve Siyaset

İslâmcılık *

İslâmcılık cereyanı, özelliklerini daha çok 19. yy ortalarında kazanan, Osmanlı İmparatorluğu'nun uzak çevresinde ve Hindistan'da şekillenmiş olmasına rağmen 1870'lerden itibaren İmparatorluğun merkezinde gittikçe güçlenen bir ideolojik davranış kümesine verilen addır. Hemen işaret edilmesi gereken bir nokta, İslâmcılık cereyanının en az iki ekseni olduğudur. Bunlardan birincisi İslâmcılığı bir dünya görüşü ve hayat rehberi olarak takdim eden okumuşların ve aydınların fikirlerinden oluşmuştur. Bunun yanında, Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye'de olduğu gibi İslâm kültürünün hâkim olduğu yörelerde ikinci bir İslâmcılık var-

(*) *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, cilt V, cilt V, s:1400-1404.

dır. O da geniş halk kitlelerinin o kadar kesin çizgilerle ifade edilmeyen, yazıya geçtiği zaman bile teorik konulardan çok, bir "İslâmî Nizam" gerçekleştirmeye çalışan arayışlardır. Mısır Müftüsü Muhammed Abduh (1845-1905), birincisinin bir örneğini verir. Pakistanlı Seyyid Ebu'lûla Mevdudi'nin ikincisine tercüman olmuş olduğu söylenebilir. Bu iki eksenin birbiriyle olan devamlı alışverişi aralarındaki sınırı bazen belirsizleştirse de, konuyu anlamak için zaman zaman bu iki kutbun ayrıldığını da hatırlamak gerekir. Üçüncü bir eksen olan tasavvufun İslâmcılık cereyanındaki yeri daha yeni araştırılan ve bu açıdan daha iyi bilinmesine imkân olmayan bir konudur.

İslâmcılık cereyanının Türkiye'deki rolünü ilk defa etraflı olarak inceleyen Tarık Zafer Tunaya'dır. *İslâmcılık Cereyanı* (1962) adındaki eserinde, Tunaya, konuyu daha çok Türkiye'nin sorunlarına inhisar ettirmektedir. Ancak konuyu yerine oturtabilmek için Türkiye'deki gelişmelerin daha kapsamlı bir "İslâmî Uyanma"yla paralel geliştiğini ve bu uyanmanın 19. yy.'dan önce şekillendiğini hatırlamak gerekir.

İlk Gelişmeler

İslâm tarihini daha gerektiği gibi araştırmış değiliz. İslâmî inançların da -bütün inançlarda olduğu gibi- zamanla nasıl değiştiğine dair ancak bazı ipuçlarına sahibiz. Fakat iki nokta son zamanlarda yapılan araştırmalardan oldukça açık olarak ortaya çıkmaktadır: 1) İslâm gibi toplum ilişkilerini ilahî bir mesajın ışığında değerlendiren ve toplumu gereken İslâmî ideale yaklaştırmaya çalışan bir dinde, dinin kendisini bir "üstyapı" kurumu olarak değil, bir "temel şekillendiri-

ci" olarak ele almamız gerekir. 2) İslâm'da reform hareketleri (tecdid) devamlı bir çaba olmuştur. Fakat 17. yy.'dan itibaren, önceleri görülmeyen bir devamlılık bu hareketlere damgasını basmıştır.

Araştırmalar, İslâm'daki en yeni kımıldanmaları 17. yy.'da ve Hindistan'da başlatmamız gerektiğini gösteriyor. 1526'da Türk hükümdarı Babür'ün Hindistan'ı istilâ ettiğini; Babür'ün Delhi ve Agra'yı fethinden sonra bu topraklarda kapsamlı bir Müslüman imparatorluğunun kurulduğunu biliyoruz. Bu imparatorluğun hükümdarlarından Ekber (ölümü 1605), Hinduların ekseriyette oldukları bir imparatorluğu yönetme durumundaydı. Bu durumda, Hinduluğun da tesirini gösterdiği *Din-i İlâhî* adında senkretik bir inanç geliştirmeye çalıştı. Bunun karşısına çıkan Ahmet es-Sirhindi (1625), Hinduluğun yayılma aracının Sufilik-Tasavvuf olduğuna inandığı için, Sufiliğin reformunu amaçlayan bir hareket başlattı. Sirhindi (diğer adıyla İmam-ı Rabbani) tasavvufun diğer inançlara doğru uzanan yönünü kontrol altına almak istemiştir. Ona göre gerçek tasavvuf, insanın İslâm'ın kendi öz bünyesini, kendi içine bakarak, kalbini yoklayarak bulmasından ibaretti. Bunu gerçekleştirmenin yollarından biri de Allah'ın birliğini hiçbir zaman gözden kaçırmamak, Allah'ı yaratıcı güç olarak devamlı hatırda tutmaktı. Bundan sonraki devirde tasavvufun "bâtıl" inançlara açık olduğu için sakınılması gereken bir yaklaşım olduğu, İslâmî reform hareketlerinde devamlı olarak görülecektir. Sirhindi'nin hayatının bir safhasında Nakşibendi tarikatına girdiğini biliyoruz. Eskiden beri tarikatın özelliklerinden olan "kendini Allah'a tamamen vermek", böylece Sirhindi'nin tesiriyle daha kesin çizgilerle belirlenmeye başladı. Fikirlerini devam ettirenlere de "Müceddid-i Nakşibendi" (Yenileyici Nakşibendi) adı verildi.

Sirhindi'nin izinden yürüyenler arasında Delhili Şah Veliyyullah'ı (1702-1762) saymak mümkündür. İlginç olan nokta,bu yenileme hareketinin belki de Sirhindi'nin tesiriyle, fakat muhtemelen paralel bir cereyan olarak Suriye'de Nabluslu Abdülgani (öl. 1731) ve Malaya'da Nureddin İbn Muhammed er-Raniri'de (öl. 1666) ve coğrafi bakımdan birbirinden oldukça uzak yerlerde gözükmesidir. Bu gibi etki-tepkileri anlatacak izah, Mekke ve Medine gibi şehirlerin Müslümanlar için bir çeşit "fikir santralı" olarak çalışmış olmasıdır.

19. yy.'da Müceddid-i Nakşibendiliğin önemli bir gelişmesiyle karşılaşıyoruz. Şeyh Halid (1776-77-1827), bu akımı Halep'te ve İstanbul'da yaymayı başardı. Fakat en geniş etkisi Türkiye'nin bugünkü Doğu vilayetlerinde görüldü. Bitlis'in Hizan kazası Müceddid-i Nakşibendiliğin bir merkezi haline geldi. İstanbul'da yeni Tanzimat düzenine karşı ilk ayaklanma olan Kuleli Vakası (1859) kısmen Şeyh Ahmed adında bir Müceddidî şeyhi tarafından örgütlenmişti. Kafkasya'da Rus emperyalizmine karşı koyan Şeyh Şamil de bir Müceddid-i Nakşibendiydi. Nakşibendilik Çin Müslümanları arasında da etkili olmuştur. Böylece Nakşibendiliğin bir Müslüman "aktivizmi"nin öncülüğünü yaptığını söyleyebiliriz. Tarikatların, bilhassa 18. yy.'daki birtakım yeniden örgütlenme hareketleri sonucunda, artık 19. yy'da üzerlerine daha aktif ve siyasî diyebileceğimiz bir rol aldıkları görülüyor.

Arabistan'da Muhammed İbn Abdülvehhab (1703-1792), gençliğindeki sufi eğilimlerine rağmen daha sonra Müslümanlar arasında gelişen ve evliyaların aracı rolüne inancın bid'at olduğunu ileri sürerek Sirhindi'ninkine paralel bir çığır açıyordu. Fakat, ayrıca Orta Zaman ulemasının fikrine uyulmasının yanlış olduğunu anlatıyor; İslâmda meşru kay-

nak olarak yalnız Kur'an ve Sünnet'i (Peygamberin söz ve hareketlerinin meydana getirdiği davranış ilkeleri) tanıyordu. Ona göre 10. yy'dan beri kapalı olan "içtihad" (bu kaynaklardan özgürce hüküm çıkarma) kapısı yeniden açılmalıydı.

Abdülvehhab'ın etrafında topladığı kimselerle "Vehhabilik" bir akım olarak şekillendi, fakat sonunda Osmanlılarca bastırıldı. Ancak Hindistan'dan ve Arabistan'dan çıkan bu iki akım İslâm'ın yenilenme konusunu açmıştı. 19. yy'da bu konu Cemaleddin Afgani (1839-1897) ve izleyicisi Muhammed Abduh (1845-1905) tarafından daha da etraflı olarak ele alındı.

İranlı olan ve Şii olduğu konusunda bazı ipuçları bulunan Afgani 1869'da İstanbul'a gelmiş, zamanın Tanzimatçı eğitimcileri Şubat 1870'te Darülfünün'ün açılmasına öncelik edecek konuşmalarda kendisine bir yer ayırmışlardı. Cemaleddin'in sözleri "fen"leri dinin üzerinde tuttuğu bahanesiyle bir hadiseye yol açmış ve bunun arkasından üniversite kapanmıştı. Cemaleddin bundan on yıl kadar sonra "materyalizm"i yeren bir eserle ortaya çıkmıştır. Daha sonra Avrupa'ya geçmiş ve orada İslâm'ın yenileşmesi için bir dizi fikir ortaya çıkarmıştır. Görüldüğü gibi, Afgani'nin ne demek istediği çok açık değildir. İslâm'ın, çeşitli toplum katlarında teşekkül etmiş kuşkuculuğu fikrini açıkça ifade etmesine mani olmuştur. Avrupa'da görüşleri biraz daha açıklık kazandı. Bunları izleyicilerinden Muhammed Abduh ile birlikte çıkardığı *el-Urvetu'l-Vuska* adında Arapça bir dergide açıkladı. Afgani'nin Avrupa'da iken ileri sürdüğü ana fikir, İslâm dininin felsefe ve müsbet bilim aleyhtarı olmadığı ve bunların Müslümanlar tarafından öğrenilmesi gerektiğiydi. Bununla birlikte geniş bir eğitim reformu öneriyordu. En önemli fikri İslâm devletlerinin Batı ile olan karşılaşmalarında önce ken-

dilerini devlet olarak kuvvetlendirmeleri gerektiğiydi. Hayatının sonuna doğru tekrar İstanbul'a gelen Cemaleddin'in bu fikirlerini İstanbul'da yaydığını ve Paişah'ın -bir dereceye kadar kendisinden bir entrikacı olarak korkmasına rağmen- onu İstanbul'a kabul etmiş olduğunu da biliyoruz. Çok iyi kanıtlanmayan bir görüşe göre, fikirleri Mehmed Akif üzerinde etkili olmuştur.

Abdülhamid ve İslâmcılık

Padişahın yeni İslâmcılığa ilgisi, 1860'lardan itibaren, İmparatorluğun merkezinde beliren yeni eğilimler açısından değer kazanır. O tarihten sonra Tanzimatçıların Batılı davranışları artan bir tempoyla Osmanlı aydınlarınca eleştirilmeye başlanmıştı. 1870'ten sonra Türkiye için "Batılılık" yerine "İslâmî bir model" geçirmek isteyen düşünürler kümeleşti. *Bu noktada, Alman Ortadoğu politikasının taşıyıcılığını* belki de bilmeden yapmış olan *Basiret* gazetesi sahibi Ali Efendi'yi, gazetesinde İslâmcılığı destekler görüyoruz. 1878'den itibaren Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslümanlar daha belirgin bir çoğunluk olarak ortaya çıktı.

O yıllarda tahta bulunan II. Abdülhamid için de bu fikirler geçerli bir politika olarak belirmeye başladı. Padişah, bundan sonra İslâmlığı gerek kendi ülkesindeki teb'asını birleştirmek için bir "bayrak" olarak, gerek ülke dışındaki Müslümanlar için emperyalizme bir karşı koyma aracı olarak düşünmeye başladı. Padişah, halk arasında Müslümanlık şuurunu bir çeşit "misyoner" örgütüyle yaymaya çalıştı. Orta Asya'da, Kuzey Afrika'da ve Uzakdoğu'da aynı politikayı ajanlar yoluyla sürdürdü. Bu politikaları aynı zamanda emperyalizmin gittikçe artan baskılarına karşı kendi silahı olarak

kullanıyordu. Kendi ülkesinde ise aynı taktiği, Batı Anadolu'da Müslüman nüfusun gerilemesi karşısında yayılan bir Rum tüccar, çiftçi ve zanaatkâr dalgasına karşı kullanıyordu.

1890'lardan itibaren Padişaha karşı özgürlükçü bir muhalefet yürüten Jön Türkler bu durum karşısında ne yapacaklarını uzun zaman kestiremediler. Dinin bir "sosyal pekiştirici" olarak rolünü biliyorlar ve aynı zamanda İslâm'ın Osmanlılar arasında ne kadar derin bir şekilde yerleşmiş olduğunu anlıyorlardı. Fakat aynı zamanda ulemanın ve medrese sisteminin çürüdüğünü, bir reforma tabi tutulması gerektiğini hissediyorlardı. Diğer taraftan Müslümanlığı destekleyen ve muhalefete katılmayan Osmanlı düşünürleri arasında yeni bir akım belirmeye başlıyordu: Batı'nın teknolojisi alınsın, fakat dinî kültür ve geleneksel değerler saklı kalsın. Bilhassa Japonya'nın Rusya'yı 1905'te yenmesinden sonra bu tez Japonya'dan örnekler alınarak ileri sürülmeye başlandı. Japonlar kendi kültürlerini saklı tutmuş, fakat Batı'nın harp teknolojisini kullanmayı bilmişlerdi. Osmanlılar da aynı taktiği kullanabilirlerdi. Bu gelişme Jön Türkleri de etkiledi.

Reformcu İslâmcılık

1908'de Jön Türkler, 1876 Anayasasının tekrar yürürlüğe girmesini sağladılar. II. Abdülhamid'in ülkeyi anayasasız yönettiği zamanlara göre basında birdenbire bir serbestlik göründü. Bu arada İslâmcı-yenilikçi tezi destekleyen dergiler belirmeye başladı. Bunların en çok etkisinde kaldıkları düşünür, Cemaleddin Afgani'nin izleyicisi Muhammed Abduh'un girişimleriydi.

Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani'nin daha çok İslâm devletlerinin güçlenmesiyle ilgili olarak ortaya attığı fikirleri bir "İslâm dini düşüncesi Rönesansı" kalıbına sokmuştu. Örneğin Cemaleddin İslâm'ın müsbet bilimlere karşıt bir tutumu olmadığını öne sürerken Abduh, dinî bilimlerin ve müsbet bilimlerin, aynı kaynaktan gelmelerine rağmen, her birinin kendine özgü düşünce koşulları olması açısından, birbirine paralel olarak yürütülmesi gereken iki ayrı akım olduğunu ileri sürüyordu. Bunu destekleyici bir fikir, İslâmlığın Allah'tan alınan "son emir"le ilgili olmasıydı: Mademki Hazreti Muhammed son peygamberdi, insanlık artık yeni bir "vahy"in tekrarlanmasına ihtiyacı olmadığı bir seviyeye gelmiştir. Bundan dolayı insanlar artık kendi ahlakî ve entelektüel *"salvation"*larını kendileri yürütebilirler.

Bu fikirlerin etkilerini II. Meşrutiyet'in en ilginç dinî dergisi *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilü'r-Reşad*'da görüyoruz. Dergiye yazı yazanlar arasında Eşref Edip (yönetmen), Manastırlı İsmail Hakkı, Babanzade Ahmed Naim, Halim Sabit (Şibay), Ömer Ferit (Kam), Mehmet Akif, Şemsettin Günaltay, Ebü'lûla Mardin gibi ciddi din bilginleri vardı. Dergide Abdülhamid zamanından beri görülen "tedafüî" (savunucu) İslâmcılığın yanı sıra yeni tezler de ortaya atılıyordu. Kendi dışındaki akımlarla paylaştığı fikirlerden biri, Kur'an'ın "bütün zamanlar için konmuş, değişmez bir anayasa" olduğuydu. Kur'an, toplum ve siyaset prensiplerinin ilkesi olarak devamlı şekilde bu iki alanda ortaya çıkacak örgütlenme sorunlarına cevap veren bir kaynaktı. İkinci bir ilke, daha Namık Kemal zamanında altı çizilen "meşveret" konusu, danışarak "siyaset etme" ilkesiydi. Her ne kadar bu ilkenin "parlamentolu" rejimlere İslâmî bir destek sağladığı ileri sürülüyorduysa da, bu parlamentoların İslâm'a göre bu dünyada "kanun koyucu" olamayışı -zira tek kanun yapıcı Allah'tır-,

özde İslâmî demokrasi anlayışına kendi özel damgasını vurmuştur. İslâm'da parlamento, Batı'da olduğu gibi çeşitli kat ve sınıfların temsil edildiği bir "meclis" değil, "gerçek"in araştırıldığı bir danışma organıdır ve bu danışmanların din-bilimlerinde bilgili kimseler olmaları gerekir. Bu anlayışın en son örneği, Humeyni İran'ında ortaya çıkmıştır.

M. Şemsettin (Günaltay) gibi yazarlar, Batı'nın iktisadî ve sosyal kurumlarını almakta bir mahzur olmadığı görüşündedirler. Tunaya'ya göre "Batılı İslâmcılığı" temsil etmektedirler. İslâm konusunda yeni fikirler ileri sürenlerin Batı ile ilgili görüşleri arasında en önemlilerinden biri, "milliyetçilik" konusundaki tutumlarında belirir. Bu tutum bazen saklı kalır, bazen de Cemaleddin Afgani'nin tesiriyle milliyetçiliği destekleyici şekilde ortaya çıkar; ancak bir yönüyle İslâmcılık akımı milliyetçilik aleyhtarıdır. Bu karşıtlığın hedefi, o sıralarda gelişmekte olan Türkçülüktür. Örneğin Ahmed Naim'e göre Türkçülük bir çeşit ırkçılıktır ve İslâm'da ırkçılık yasaktır. Diğer taraftan milliyetçiliğin pratik sorunları vardır. Buna rağmen İslâmcıların bir kısmının örneğin Mehmet Akif'in- Osmanlıya dayalı milliyetçiliği inkâr edilmez. İslâmcılara göre en azından Osmanlı İmparatorluğu'nun çok uluslu yapısı korunmalı, imkân görüldüğü oranda İslâm birliği kurulmaya çalışılmalıdır.

İslâmcıların fikirleri çok etkin sonuçlar alamamıştır. İzleri daha çok din eğitimi kurumlarında yapılan reformlarla belirmiştir ve bu reformlar da İttihatçıların yardımıyla yapılmıştır.

İslâmın İdeolojik İşlevi

Jön Türkler iktidara geldikten sonra muhalefet yaptıkla-

rı zaman ortaya çıkan sorunlara benzer sorunlarla karşılaştılar. İktidarda kaldıkları sürede ise programlarında İslâm'a gittikçe artan bir değer verdikleri görülüyor. Ancak pratikte yasal işlemleri bunun aksine olmuştur. Örneğin 1917'de Meşihate (Şeyhülislâmlığa) salt dinî konularda geniş yetkiler vermişler, bu da bir çeşit din-devlet ayrımı yaratmıştır. İttihatçıların ilgisinin *savaş yıllarında* artan bir tempoyla kesifleşmesi, din konusunun onlarca daha çok, bir ideolojik etkinlik aracı olarak görüldüğünü gösteriyor. Zamanla İttihatçılar bu ideolojik etkinin ihmal edilemeyeceğini gördüler. İslâmcılığın bu ideolojik niteliği çok önceleri Cemaleddin Afgani tarafından keşfedilmişti. İslâm dini artık bir "kendini Allah'a teslim etme" anlamını kaybetmeye başlamıştı ve bunun sebebi, 19. yy'da, kitlelerin, daha geniş bir iletişim sürecine katıldıklarında, İslâm'ı artık sırf kendi mahallî çevrelerini anlamak için değil, daha geniş bir dünya içinde entegre olmak için kullanma zorunluklarıydı. Böylece İslâm'a bir "toplum pekiştiricisi", yeni teşekkül eden milli devlet sınırları içinde ve dünya devletleri alışverişinde bir "yer" ve "kimlik" belirleyicisi görevleri yükleniyordu.

Dine sıkı sıkıya sarılmalar açısından İslâm'ın egemen olduğu ülkelerde zaten bu role hazır bir toplum katından bahsetmek mümkündür. Bu katlar, topluluğun alt katlarıdır. Bu katların düşüncesi, İslâm din bilginlerinin katında oluşturulan düşünceden oldukça farklıdır. Tutuculuğuyla belirginleşen bu düşünce tipini simgeleyen gruplara "Hadis ehli" adı verilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda tütün ve dinde çalgı yasaklarıyla ün kazanmış Kadı Birgivî, bu gibi halk eğilimlerinin bir teorisyeni sayılabilir. *Sebilü'r-Reşad* din bilginlerinin "entellektüel" İslâm'ın bir ifadesi olarak ortaya çıkmıştı. *Sebilü'r-Reşad*'çılar, "içtihat" kapısının yeniden açılmasına taraftardırlar. Bu özellik, önemli bir düşünce yeniliğidir. İs-

lâm'da gerek kamu hayatının gerekse siyaset hayatının meşrulaştırıcı kaynakları Kur'an ve Sünnet'tir (Peygamberin ya da daha geniş anlamda dinin yolu). İslâm'da önceleri bu konularda bağımsız olarak kararlar verilirken zamanla ulema'nın toplanmış olan görüşleri bu kararlarda esas alındı. 10. yy'dan beri birikmiş çözüm yolları kullanıldı ve özgürce ana kaynakların kullanımına son verildi. Buna "içtihat kapısının kapanması" adı verildi. Şimdi *Sebilü'r-Reşad*'çılar, bu kapının yeniden açılmasını istiyorlardı.

Ancak o zamanlar da Türkiye'deki tek İslâmî görüş bu değildi. Bir taraftan Osmanlı taşra âlemi Tanzimat'ın da tesiriyle dışarıya açılmıştı; büyük şehirlerde bir bakıma alt tabakalar arasında bir "halkoyu" oluşmaya başlamıştı. Parlamenter rejimin getirdiği bir nitelik, taşra akımlarının daha açık olarak başkentte belirmesi olacaktı. Eskiden beri İstanbul'a taşradan gelen bir vasıfsız işçi akımı vardı. Taşradaki ikinci derece ulema, kendine yeni bir dünyada yeni bir yer arıyordu. Büyük şehirlerin alt tabakaları da bu yeni yarıdemografik şekillenmenin içine giriyordu. Bütün bu oluşumun kapsadığı kişiler, sorunlarına İslâmî bir hal çaresi bekliyorlardı. Böyle bir bekleyişin nedenlerini çok fazla üstünde durmadan şöyle ifade edebiliriz: Bir toplum sisteminin bir "dil" olduğu oranda, sözünü ettiğimiz küme kendi "dil"leriyle oluşturulan bir hal çaresi bekliyordu. Tarih tecrübeleri, memur katlarının -dış görünüşe rağmen- kendilerinden ayrı bir "dil" kullandıklarını belirtmişti.

Dinde reformculuğun gereksiz olduğunu savunan ulema da mevcuttu. Örneğin, daha sonraki Mütareke devrinin şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin fikirleri bu merkezdeydi.

Popülist İslâm

"Hadis ehli"nin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki muadili, halk katlarının fikirlerine tercüman olan bir ikincil ulema grubu, 1909'da İttihad-ı Muhammedî adında bir teşekkül kurdu. Bunlar, daha çok devletin ulema için ayrılmış yüksek katına erişemeyenler olmaları açısından, "popülist" bir gelenekle ilişkilerini kurabilmişlerdi. İttihad-ı Muhammedî'nin kuruluş beyannamesi, bir çeşit halk İslâmlığını temsil etmesi ve daha sonra Ortadoğu'da bunun örneklerinin görülmesi açısından üzerinde durulmaya değer bir belgedir.

İttihad-ı Muhammedî, kendisinden bir "fırka" olarak bahsetmektedir, fakat gerçekte o kendini daha çok "Karl Marx'ın Cemiyet-i Beynelmileline" ya da bir "misyoner" teşkilâtına benzetmektedir. Partinin asıl başkanı, Hazreti Muhammed'dir. Partinin bu tanımlaması, teşekkülün Batı demokrasisinde anlaşılan bir siyasî partiye hiç benzemediğini göstermektedir. Ancak bu anlayış, İslâm'ın koyduğu ilkelerle uygunluk halindedir. Bu anlamda bir parti, ancak "tek" olan hakikatı bulma ve yaymayla uğraşabilir. Parlamentoda muhalif grupların aralarında bir orta yol bulmaları sözkonusu değildir. Fırka, gerek bu programıyla, gerek terör hareketleriyle yeni bir tabiat göstermeye başlamış olan İttihat ve Terakki'ye karşı yürüttüğü muhalefet dolayısıyla, büyük ilgi görmüştür. Organı olan *Volkan* gazetesi, İstanbul'da en cesur muhalefet organları içinde yerini almıştır.

Tarihimizde "31 Mart Hareketi"nin bu kuruluşla ilgisi olduğu söylenmişse de *Volkan*'ın muhalefetini anlatmakta, onun gazete niteliğinin kapsadığından daha geniş sınırlar içinde oluşan bir "toplum kümesi"nin izah edici rolü çok önemlidir. 31 Mart'ın daha çok nefer, onbaşı ve çavuştan oluşan bir başkaldırma olması, "üst tabaka" katılmasının ancak

şonradan ve çok sınırlı oluşu bunu göstermektedir. 31 Mart hareketinin "entellektüel" İslâmcılıktan kopukluğu, bu ikinci akımın 31 Mart olayından sonra devam etmiş olmasında ve hareketi reddetmesinde görülür.

İttihat ve Terakki dinin bir ideolojik etken olarak gücünü anlamıştı. I. Dünya Savaşı'nda "Cihad Fetvası" bu veri üzerine inşa edilmişti.

İttihat ve Terakki'nin dine karşı tutumu daha açık olarak Ziya Gökalp'in kurduğu, 1914-1917 arasında çıkan *İslâm Mecmuası*'nda görülür. İslâm'ın modernleşmesiyle ilgili temel sorunun, din olayını "ayrıntısız" ya da "ayrıntılı" olarak algılamakta odaklandığı, Ziya Gökalp'in fikirlerinde daha açık olarak belirir. Daha önce de üzerinde durduğumuz geleneksel "Hadis ehli" tipi yaklaşımda, dinin insanın tüm hareketlerine hâkim olması gereken bir bütün anlayışını kazandığını görmüştük. *Sebilü'r-Reşad*'cılar bundan bir kademe ayrılmışlardı. Ziya Gökalp ise konuya girer girmez şeriatın iki ayrı ekseni olduğu konusu üstünde durur. Ona göre şeriat iki miyarı kullanarak bir hareketin doğru ya da yanlış olduğuna karar verir. Bunlardan biri "nas" (Kur'an'da bulunanlar ve sünnetten çıkarılanlar), ikincisi "örf"dür. Örf, toplumun vicdanı olarak tanımlanabilir. Nas değişmez, fakat örf, topluluk tarafından doğru olarak kabul edilen ilkeler, zamanla değişir. Örf, topluluğun kendi sosyal fikirlerini örgütlemesiyle ilgili olarak, zamanla kabul ettiği değişiklikleri içerir. Bu açıdan örf konusunda bile içtihad kullanılabilir. Kaldı ki, belirginlik olmadığı zaman, nas konusunda bile içtihad kullanılabileceği ifade edilmiştir. Ziya Gökalp'in burada yaptığı, halk katlarının ve muhafazakâr ulemanın inançlarında olmayan bir ayrılaşmayı vurgulamaktır.

Ziya Gökalp'in tekliflerinden "yenicilik"te daha ileri gitmekle birlikte, İslâmî müesseseler üzerinde kurulu bir teklif,

Yusuf Akçura'dan gelmektedir. Rusya'daki Tatarların medreselerin türünü temelde değiştirmekle başlattıkları bir akım, Tanzimat'ın yapamadığı Batı-Doğu sentezini oluşturmuş gibi gözüküyordu. Akçura, İslâm reformatörü Musa Carullah'ın eskiye şiddetle yönelen ve Mustafa Sabri'nin ağır eleştirilerine hedef olan fikirlerini kullanarak İttihatçıların karşısına bir öneriyle geldi. Fikirlerinin daha sonra Türkiye'de çıkacak akımları ne derece etkilediği açık değildir.

KAYNAKÇA

Berkes N:, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara, 1973

Fazlurrahman, *İslâm*, Ankara, 1981

Shaw S.-E.K. Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, II*, İstanbul, 1983.

Tunaya T.Z., *İslâmcılık Cereyanı*, İstanbul, 1962.

İslâmcılık *

İslâmcılık, İslâm topluluklarında, önceleri belli belirsiz birtakım eğilim, özlem ve arayışlar olarak beliren sosyal kıpırdanmaların 19. yüzyılın sonuna doğru daha bilinçli bir akım olarak şekillenmesine verilen addır. Gerçekte burada "bir" akımdan bahsetmek doğru olmaz. 19. yüzyılda karşımıza çıkan "akım", farklı nitelikler taşıyan, fakat gene de amaçlar bakımından bir "İslâmî nizam" kuramında birleşen bir arayışlar kümesidir. Bunlar Osmanlı İmparatorluğu'na özgü değildir, bütün İslâm topluluklarını etkileyen akımlar olmuştur.

19. yüzyılda Cemaleddin Efgani adıyla tarihe geçen düşünür, İslâmî düşüncenin, ayrı düşmüş Müslüman topluluk-

(*) *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, Cilt VII, s.1936-1940.

larla uzun vadede etrafında birleşebilecekleri bir felsefî, toplumsal ve siyasal eksen yaratılabileceği, bunun İslâm ülkelerinde yaşayan düşünürlerin bir görevi olduğu fikrini ortaya atmıştır.

Akımın Türkiye'de Ortaya Çıkışı

Türkiye'de İslâmcılık 19. yüzyılın sonunda padişah II. Abdülhamid tarafından desteklenmişse de ayrımlanabilir bir akım olarak 1908'den sonra ortaya çıkmıştır. Profesör T.Zafer Tunaya'nın anahatlarını bize verdiği İslâmcı mantığa göre *(İslâmcılık Cereyanı,* İst., 1962), İslâmın (ve Osmanlı İmparatorluğu'nun) gerilemesinin sebepleri Müslümanların "atalet"inden kaynaklanmaktadır.

Bunun da sonucu, eskiden bir medeniyet kaynağı olan İslâm Dünyasının Batı'dan geri kalması ve bu dünyanın "vurucu" gücünü temsil eden Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı devletleri tarafından parçalanmaya başlamasıdır. Bu düşüş, aynı zamanda İmparatorluğun iktisadî esaretini getirmiştir. Bunun karşısında seçilecek olan strateji *"İslâmlaşmak"* olacaktır. Zira kültür-bilim alanında İslâmiyet ilerlemeye engel değildir. İslâmiyet, aynı zamanda ilerici-*progressist* bir toplum sistemini önermektedir. Osmanlı İmparatorluğu, Batıyı taklit etmek yoluyla geriliğini ortadan kaldıracağını düşünmüş, fakat taklit onu hareketlendiren iç dinamiği söndürmüştür. Bu açıdan, Osmanlı İmparatorluğu'nun yaratıcı, dinamik bir güce kavuşması için onun yeniden, "İslâmlaşması" gerekir. Bunun nasıl bir politika gerektirdiğini anlatanlar arasında Mehmed Said Halim'i saymak gerekir.

Said Halim'e göre, *"İslâmın din ve dünyayı, maddiyat ve maneviyatı kapsayan sosyal bir din olduğu kabul edilmekte,*

İslâmlaşmak demek, İslâmın itikad, ahlâk içtimaiyat ve siyaset sistemini daima zaman ve muhitin ihtiyacına en muvafık bir surette tefsir ve bunlara uymaktır." (Tunaya).

Bu fikirler 1908 ayaklanmasından ve Padişahın 1876 Anayasası'nı yeniden yürürlüğe koymaya zorlanmasından sonra geniş yayın çabalarıyla billurlaşmaya başlamıştır. O sırada beliren adlar içinde Mehmet Akif, Mardinîzâde Ebül'-ulâ, M.Şemseddin (Günaltay) gibi isimleri saymak mümkündür. Fikirlerin neşir organı, *Sırat-ı Müstakim (Sebilürreşat)* dergisidir. Osmanlı İslâmcılarının siyasî bir kuramı da vardır. Bu kuramın ögeleri arasında İslâmın beraberinde bir sosyal politika ilkeler bütünü getirdiği fikri yer alır. Bu anlayışa göre, İslâm cemaati bir sosyal yardım, karşılıklı bağımlılık ağı içinde bütünleşir. Buna bağlı olarak ancak İslâm sosyal "felsefe"sinin İslâm siyasî sistemiyle kenetlendiği bir ortamda gerçek bir "İslâmî nizam"ın kurulabileceği anlatılmaktadır. Diğer taraftan Batılılar her ne kadar bir siyasî sistem olarak demokrasinin kendilerince icadedildiğini yayıyorlarsa da, bu doğru değildir. İslâmda, şeriata bağlı olarak yürütülen ülkelerde demokrasi zaten vardır. Şeriat, Allah'ın emrettiği *âdil* bir topluluğu teşekkül ettirmeye yönelik bir kaideler bütünüdür. Bu açıdan Padişah da yeryüzünde adalet sistemini oluşturmakla görevlendirilmiştir. Bunlara riayet etmediği takdirde huruç yahut ihtilâl-devrim "bütün müslümanlar üzerine vacip olur" (Tunaya). Kuran'da geçen *"her işte ümmetimle meşveret et"* (onlara danış) kuralı, parlamenter sistem için de bir çeşit İslâmî dayanak sağlamaktadır.

İslâmcıların öne sürdükleri bir diğer önemli görüş, İslâmda hükümdara körü körüne itaat şeklinde bir prensip olmadığıdır. Son olarak "İnnemel'l-mü'mine ihve" (bütün Müslümanlar kardeştir) ilkesi, İslâmın kurması gereken siyasî bi-

rimin bütün Müslümanlardan oluşacak bir devlet olması gerektiğini îma etmektedir. Bu da İslâmcıların bir kısmının milliyetçilik aleyhinde olmalarının kaynağıdır.

İslâmcılara göre, 1293 (1876) Osmanlı Kanun-u Esasîsi gibi Müslüman bir ülkede yapılmış bir anayasanın da üstünde bir "Allah anayasası" (şeriat) olduğunu unutmamak gerekir. Kaldı ki 1876 Osmanlı Kanun-u Esasîsi, İslâmî ögeleri tatbik mevkiine koyma düşüncesiyle yazılmış bir anayasa değildir. Bu açıdan eksik ve sakattır.

İslâmcıların siyasî partiler üzerine görüşleri şöyledir: *"Fırka (parti), umumî bir kanaata göre, tefrika, ayrılık ve parçalanma olarak görülmüştür. Bu bakımdan bir nifak unsurudur. Fakat 1911 senesinden, (İttihat ve Terakki'ye karşı oluşan) muhalefetin Hürriyet ve İtilâf adı altında birleşip ağlaşmasından sonra, İslâmcı çevre içinde de muhalefet cephesinin savunucuları belirmiştir."* (Tunaya).

Tanzimat'tan beri Batı'dan alınan bazı kurumlardan artık geriye gitmek mümkün olmadığının anlaşılması, İslâmcılar arasında Batı'nın tekniğini almak, Müslüman kültürü saklamak amacını güden bir grubun belirmesine neden olmuştur. Bunların içinde Said Halim ve M. Şemseddin, Ömer Rıza (Doğrul) gibi kimseler görülür. II. Abdülhamid'in son yıllarında bir bakıma kendi gücüyle filizlenen Türkçülük akımı, İslâmcılar için halli zor olan bir problem yaratmıştır. İslâmcıların bu kısmı için "Türk"lük etrafında oluşacak milliyetçi bir ideoloji bütün, Müslümanların bir odak noktası etrafından toplanmalarına mâni olmak demektir. Ahmet Naim, bu fikirleri ileri sürenler arasındadır. Milliyetçilikle Müslümanlığı bir oranda bağdaştırabilenler arasında ise Mehmet Akif hatıra gelir. Ancak Milliyetçilik-İslâmcılık konusunu daha da çapraşık bir biçime sokan yapı unsurlarından biri, üstünde durduğumuz yazarların düşüncelerini hâlâ

egemenliğin kaynağı olan bir "Osmanlı Devleti"nin toprakları üzerinde şekillendirmiş olmalarıdır. Böylece Müslümanlığın nerede bitip Türklüğün ve Osmanlılığın nerede başladığı İslâmiyetçi aydınlar için devamlı olarak bir sorun yaratmıştır.

İttihat ve Terakki idaresi, 1911-1917 arasında programında gittikçe artan ideolojik İslâmî ifadeler sokmasına rağmen İslâmcıları gerçekten İslâm nizamının savunucusu olduğuna ikna edememiştir. İttihat ve Terakki'nin toplum yapısıyla ilgili politikalarında, örneğin aile ilişkilerini düzenleyen yasalarda bir liberalleşmeye doğru adım atması bu şüpheleri besliyordu.

İstanbul'da, işgal kuvvetlerinin gölgesinde, İslâmcılık son yıllarını yaşamıştır. Önemli olan gelişme, bir zamanlar İslâm hakkında konuşma hakkını kendilerinde gören Osmanlı aydınlarının şimdi yerlerini daha katı, "temelci" *(fundamentalist)* kişilere bırakmalarıdır. Örneğin, İslâmda bazılarının iddia ettiği gibi- "reform" yapılmasının düşünülemeyeceğini savunan Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi gibi.

Bu noktada bir diğer konuya değinmek gerekir: "İslâmcılık" hareketi İstanbul'da şekillendiği derecede Osmanlı merkez kültürünün niceliğinin damgasını taşımıştı. Devlet çıkarlarının Şeriattan -bir bakıma- ayrı bir küme olarak düşündükleri bu saray-devlet İslâmcılığında, padişahlar, ulemanın cehaletinden ya da etek öpmeyi bilmeyerek ayaklarına kapanan din adamlarının hamakatinden bahsedebiliyorlardı.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat'ın getirdiği çağdaşlaşmayla beraber, bu sofistike saray -devlet- din adamı kültürü ağırlığını kaybetmeye başladı. Saray İslâmı, eskiden beri, taşra menşeli fanatizmi geri püskürtmeye çalışmıştı. Tanzimat ve II. Meşrutiyet, din işlerini daha kesif bir şekilde

din adamlarının omuzlarına yüklemek, onları siyasî işlerden ayırmakla devletin din işlerinde görünen ağırlığını kaybetti. Dinî kuruluşlarda dinin taşralı, dar anlayışı egemen olmaya başladı. Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye'de islâmcılık hareketinin de (saray-devlet-din diyalogunun ortadan kalktığı oranda) başlangıçta taşıdığı özellikleri yitirdiğini, gittikçe bir taşralı fundamentalist- hüviyete büründüğünü söyleyebiliriz. 31 Mart hareketi Türkiye'de birbirinden ayrı iki İslâmcı küme olduğunun habercisi olmuştur. Fakat dar taşra zihniyetinin -ve beraberinde getirdiği "mahalle adâbı"-nın- İslâm kisvesi altında ileri sürülmesi ikinci defa Bağımsızlık Savaşı'nda görülür.

Kurtuluş Savaşı ve İslâmcılık

Bağımsızlık savaşı sırasında mücadelenin sürdürülmesinin, genellikle üzerinde durulmayan bir İslâmî dayanağı vardır. İstanbul'un dışındaki yörelerde Türkiye'nin toplumsal strüktürünü oluşturan kurumlar içinde vilayet idaresine paralel, fakat halk tabakalarına daha yakın olan İslâmî kurumlar bu noktada önemli bir rol oynamıştır. Anadolu'da istilâya karşı örgütlenme, birçok yerde din adamları tarafından yürütülmüştür. Örneğin, Isparta gibi eskiden beri din adamı yetiştiren bir yörede, örgütlenmeye Isparta Müftüsü öncülük etmiştir. Bu şekilde kendilerini gösteren kişilerin aynı zamanda Birinçi ve İkinci Meclis'lere temsilci olarak katıldıklarını görüyoruz. Cumhuriyetin laikliğe doğru attığı adımlarla birlikte bu kimselerin kamu işlerindeki rolü azaldı. Bu geri çekilme, İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar sürdü. Ancak bu dönemde de Türkiye'de dinin etkisini devam ettiren akımlara rastlıyoruz. Bundan dolayı dinî akımla-

rın 1945'ten sonra yeniden canlanmasına "hortlama" demek yanlış olur. Bu ara kesiminde dinin kendini sürdürmesi, üç odak noktasından olmuştur. Bunlardan birine kültür "muhafazakârlığı" diyebiliriz. (Osmanlıca sözcük, bu alandaki gelişmeyi "tutuculuk"tan daha iyi vurgulamaktadır.) İkinci odak noktası tarikatlar; üçüncüsü ise dini modern toplumlarla bağdaştırarak aynı zamanda onu yeniden canlandırmaya çalışan akımlardır.

Kültür Tartışması

Cumhuriyet idealleri laiklik ve Batıcılık etrafında toplanırken, bu eğilimlerin köklü olamadıklarından -bazen "aşırı" bir biçim aldıklarından- söz eden bir aydınlar grubu, bir taraftan Cumhuriyeti rejim olarak desteklerken yeni rejimin kültür politikasının bütün yönlerine katılmamışlardır. Bu tutum, sözkonusu aydınların genellikle açık olarak ifade etmedikleri, daha çok güvendikleri kişilerle yaptıkları sohbetlerde ve yayımlamadıkları yazılarında beliren bir yaklaşımdır. Bunun ilk belirtileri, tarihi daha tamamen aydınlanmamış olan Terakkiperver Fırka'nın programında ve bazı üyelerinin eğilimlerinde ortaya çıkar. Bunlar, bir ülkenin kültür geçmişinin olduğu gibi ortadan kaldırılamayacağını savunurlar. Osmanlı İmparatorluğu'nun geçmişinden söz etmeden millî bir varlık kazanmanın mümkün olamayacağı tezi ön planda yer alır. Bu gibi fikirlerin bir örneğini şair ve diplomat Yahya Kemal Beyatlı'da; biraz farklı bir görüşünü tarihçi Fuat Köprülü'de buluruz. Doğrudan doğruya dinci olmayan bu akımın temsilcileri, özellikle dinin toplumu pekiştiren, ona ahlâkî bir temel veren bir sosyal araç sayılması gerektiğini savunurlar. Bu açıdan, eğilime "Durkheimcı" adını

verebiliriz. Aynı akımın dini daha belirgin bir şekilde ön plana alan, basit ve demagojik plandaki ifadesi, Necip Fazıl Kısakürek'in İkinci Dünya Savaşı sonlarına doğru çıkan *Büyük Doğu* dergisinde görülür.

Çok partili hayata geçişte Türkiye'de İslâm'ın rolünün altını çizen bazı partilerin görüşleri de -içeriği tam olarak araştırılmamış olması açısından- "köksüz"lüğe karşı koymanın genel bir ifadesi olarak görülebilir. (Milli Kalkınma Partisi, 1945; Sosyal Adalet Partisi, 1946; Çiftçi ve Köylü Partisi, 1946; Arıtma Koruma Partisi, 1946, gibi, bu son partinin ideolojik içeriği ayrıca incelenmelidir.) Laikliğin tartışılmaya başlandığı 7. Cumhuriyet Halk Partisi Kongresi'nde (1947), dinin ihmal edilmiş bir toplumsal pekiştirici olduğu ilkesi çok açık olarak ortaya sürülmüştür. Daha sonra, Demokrat Parti zamanında yer alan din derslerinin okullara konması ve imam hatip kurslarına izin verilmesi gibi gelişmeler, dine toplumda bir yer tanıma eğilimlerinin zeminini hazırlamıştır.

Tarikatler

Nakşibendî şeyhlerinden Ata Efendi'nin Üsküdar'daki Özbekler Tekkesi'ni Millî mücadeleye İstanbul'dan katılan şahıslar için bir "ara istasyonu" yaptığı bilinmektedir. Ancak Cumhuriyet yıllarında Şeyh Sait isyanı ve Menemen Olayı, Nakşibendîleri Cumhuriyetin tam karşısında görülen güçler arasına soktu. Ancak, dinî bir örgütlenme ve bir dinsel fikir kaynağı olarak, Nakşibendî tarikatının Halidî kolu etkinliğini sürdürdü. Şeyh Şerafeddin Zeynelabidin Dağistanî (öl. 1936), Mehmed Zahid Efendi (öl. 1980) ve kendi zamanımıza daha yakın olarak Mahmut Sami Ramazanoğlu gibi kişiler,

derin dinî kültürleriyle, günümüze kadar gelen bir etkinlik alanı yaratmışlardır. Mehmed Zahid Efendi'nin önemi, Millî Selâmet Partisi'nin önderlerinin, etkilediği kimseler arasında gözükmesinden de belli olmaktadır. Bunlar arasında Necmettin Erbakan, Hasan Aksay, Korkut Özal ve Fehim Adak gibi isimleri sayabiliriz.

Nakşibendiliğin diğer kolunun önderliğini Silistre 1888 doğumlu Süleyman Hilmi Tunahan yapmıştır. Tunahan'ın 1959'da ölümünden sonra, müritlerinin liderliği 1970'lerde Kütahya milletvekilliği yapan Kemal Kaçar'a geçmiştir. Bu "Süleymancılar" kolunun özelliği, devlet denetiminde İmam Hatip Okullarında yapılan din eğitimini "meşru" saymamış olmasında toplanır.

Nakşibendiliğin bir diğer kolu, Şeyh Abdülhakim Arvasî (öl. 1943) yoluyla etkinliğini sürdürmüştür. Arvasî'nin ardından gelen Hüseyin Hilmi Işık ve "Işıkçılar", İslâm'da "reformcu" olarak gözüken akımlara karşı koymaları açısından ilginç bir karakter göstermektedirler.

Nurculuk

Müceddidî Nakşibendîlikten çıkarak ve II. Meşrutiyet zamanındaki düşüncelerden de etkilenerek, halk tabakalarına yönelmiş, fakat Ehl-i hadis'in bağnazlığını içermeden iman tazelemeye çalışan bir hareket de Bediüzzaman Said Nursi'nin (1873-1960) şekillendirdiği "Nurculuk" hareketidir. Bediüzzaman'ın hayatında ilk devre, onun gerek Abdülhamid'in gerek İttihatçıların Panislâmist propagandalarına katılmasını içerir. Kendisinin Kürt ayrılıkçılığını desteklediği söylenmişse de bunu Osmanlı İmparatorluğu'nda gelişen Arapların ve Arnavutların da katıldığı- bir etnik kültür faali-

yetine katılma şeklinde görmek gerekir. Said Nur-si'nin Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalama konusunda olumsuz görüşleri olduğunu biliyoruz. 1925'ten sonra Şeyh Sait İsyanı'na katıldığı gerekçesiyle Isparta'ya mecburi ikamete gönderilmişse de, isyana ne oranda katıldığı ve katılıp katılmadığı ispatlanamamıştır. Isparta civarına yerleşen Said Nursi, tarımsal bir alanda yaşayan ve gerek Cumhuriyetin laikliğine, gerek yeni açılan dünyaya katılmakta zorluk çeken bir toplum kesitinde etkili olmuştur. Bediüzzaman bu kişilere İslâm üzerine kurulu, fakat içinde tasavvuf ilkelerinin izleri görülen bir "Kur'an'a dönüş" sunmuş, zamanla etkisi şehirlere de yayılmıştır. Demokrat Parti zamanında dinî fikirlerin yayılması konusundaki yumuşamadan istifade eden Nurcu grubu, Said Nursi'nin eserlerini basmış ve bunlar için mahkemelerden beraat kararları sağlamıştır. Ancak, 1950'lerde Nurculuğun Türkiye'nin büyük şehirlerinde gördüğü rağbet karşısında Demokrat Parti daima dikkatli davranmıştır. Nurcular 1973'te MSP'yi desteklemişler, fakat daha sonra desteklerini AP'ye vermişlerdir. 1960 ve 70'lerde politikadaki etkinlikleri ancak bazı yörelerle sınırlı kalmıştır. Hareket bugün de Kur'an'a bir giriş olarak halk katlarındaki etkisini devam ettirmektedir.

Entellektüel Tasavvufçuluk ve Kopukluklar

Cumhuriyet devrinde bir diğer akım, entellektüel tasavvufçuluktur. Bu eğilimlerin liderleri arasında İsmail Fenni Ertuğrul ve Kenan Rıfai gibi kimseleri saymak gereklidir. Bu hareket daha çok kişilerin kendi dünyalarını inşa etmeyle uğraştığı için burada üzerinde durulan İslâmcılık hareketinin tamamen içinde sayılmaz. Şeriatla mistisizmin sentezi-

ni yapmaya çalışmış ilginç bir toplumsal girişim, Nurettin Topçu'nun (1908-1974) *Hareket* dergisinde görülmüştür. Esas itibariyle milliyetçi olan *Hareket*, Tür-kiye'ye Cumhuriyet devrinde giren kültür ilkelerini "yabancı" bulmakta; dine bu açıdan önem verilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.

Türkiye'de 1940'lı yıllardan itibaren Atatürk devri laikliğini "yumuşatma"ya çalışan eğilimlere "İslâmcılık" demek mümkün değildir. Gene çok partili hayatımızda böyle bir yumuşamayı destekleyen Millet Partisi için "İslâmcı" denemez. Hatta 1970'den itibaren daha açıkça İslâmcı bir mahiyet taşıyan MSP gibi partileri İslâmcılık akımının bir parçası olarak görmek kolay değildir. Bunun birinci sebebi, gene MSP gibi bir partinin ideolojisinin İslâmî felsefeden çok, Batı kültürünün Türkiye'ye geçmesine karşı alınacak pratik tedbirlerde toplanmasındandır. Bu da tipik bir Anadolulu "taşralı İslâm" davranışıdır. Buna karşın, örneğin, Mısır'daki Müslüman Kardeşlerin -ortaya modernlikle İslâmı bağdaştırmaya çalışırken "İslâmî nizam"ı kurmaya çalışan bir kuramcılar ve kuramlar kümesi çıkardıkları oranda- "İslâmcı" bir hareketi temsil ettikleri söylenebilir. Gene, Pakistanlı düşünür Mevdudi, İslâmcı bir hareketin düşünürüdür. Bu gibi girişimlerin en örgütlenmiş şeklini Suudi Arabistan'dan kaynaklanan *Rabıtatü'l-Alem-il-İslâm*'da bulabiliriz. Böyle bir kuruluşun ve düşünce kaynaklarının karşısına MSP'yi koyduğumuz zaman "İslâm felsefesi" yerine Kadı Birgevî'ye kadar giden taşra mahsulü bir tür "püritanizm" buluruz. Bu da içki yasağı, büyüğe hürmet, tesettür ve vatandaşların cinsel hayatı üzerinde kontrolün konması gibi dar, popülist ve felsefî içeriği olmayan bir değerler kümesinden oluşur. Bundan çok daha geniş bir felsefî boyutu İslâm tasavvufunun izini taşıyan Bediüzzaman Said Nursi'nin yazılarında bulmak mümkündür. Ülkemizde *Dergâh* gibi İslâmcı bir dergide aynı kaygılar izle-

nebilir. Sezaî Karakoç'un *Diriliş* dergisinde de felsefî meseleler ele alınmıştır. Fakat bütün bu kopukluklar içinde ve İslâmcılığın, Suudi Arabistan'ın teşvikiyle [ve son zamanlarda İmam Humeyni'nin özel katkılarıyla] "enternasyonalist" bir kisveye bürünmesi karşısında, Türkiye'de "İslâmcılık" cereyanının devam ettiğini iddia etmek mümkün değildir.

Olsa olsa, bölük-pörçük bir hareket, düşünce planındaki fakirliğini "İslâm enternasyonali" gibi bir örgüte bağlanarak telâfî etmeye çalışmaktadır.

Türkiye'de Din ve Laiklik *

Çeviren: Fahri UNAN

Sosyal ilimlerde doğruluğu kesin olan çok az şey ileri sürülebilir; bunlardan birisi de, sosyal düşüncenin hiçbir zaman nevzuhur olmadığıdır. Bundan dolayı, sosyal yenilikçilerin katkıları, ancak kendi teklifleri kurumsal ve entellektüel miraslarının çatısı içine yerleştirildiği zaman bütünüyle anlamlı duruma gelir.

Bu aynı zamanda, büyük ölçüde, Türkiye Cumhuriyeti'nin mimarı ve ilk Cumhurbaşkanı olan Mustafa Kemal Atatürk'ün samimî gayret ve kararlılığı ile 1920'lerde ve 1930'larda Türkiye'de başarılan bir dizi reformla ilgili gerçeği de içine alır. Bu reformlar, laiklik -veya sekülarizm- ilkesini

(*) "Religion and Secularism in Turkey" içinde *Atatürk: Founder of a Modern State*, (der. Ali Kazancıgil, Ergun Özbudun, Londra: C.Hurst and Co., 1981), s.191-219.

Türk anayasa teorisinin ve siyasî hayatının temel taşı olarak yerleştirdi. Bu ilke, rejim değişikliklerine ve anayasa yenilemelerine rağmen, günümüze kadar sürdü.

Laiklik, on dokuzuncu yüzyıl Fransız anayasal pratiğinden ortaya çıkan ve devletin herhangi bir dinî mezhep ve sınıfa dayanmamasının gereğine işaret eden bir kavramdı. Devletin ve Kilise'nin kesin olarak birbirinden ayrılmasının 1905'te Fransa'da tam bir şekilde başarıldığı kabul edilir. Müslümanlar dinî görevlerini devletten bağımsız olarak yürüten Katolik Kilisesi gibi muhtar bir dinî kurum kurmuş olmadıkları için, laiklik Türkiye'de dinin resmî bir müessese halinden çıkarılmasından öte bir anlam taşıyordu. Fransa'da din ve devlet zaten iki ayrı kurumsal idare yönünde işlemekteydi ve sonunda toprak hukukunda ayrıldılar. Türkiye'de laiklik devlet politikası haline geldiğinde, devletin bir uzvu vücudundan koparılmış gibi oldu. Türk laikliğinin niçin önemli bir başarı olarak görüldüğünün sebebi budur.

Atatürk'ün politikasının kendi arka planına muhalif görüldüğü zaman daha iyi anlaşılır olduğunu söylemek, bu başarının önemini azaltmaz; aksine bu başarıyı, hakkında o kadar yazılıp çizilen meşhur Doğu ve Batı buluşması çerçevesi içine yerleştirmemizi kolaylaştırır. Aynı zamanda tarihî bağlamı açısından da Türkiye'de laikliğin geleceği ile ilgili bir anlayış yönünde çok önemli olan nitelikleri ortaya koyar. Burada kullanılan "kültürel arka plan" veya "tarihî bağlam" sadece Atatürk'ün hayatı ile ilgili olaylar demek değildir; fakat onun içinde kök salmış olan ve uzun bir geçmişi bulunan gelenekler ve kurumsal düzenlemeler demektir. Her ne kadar bunlar sürekli bir değişim içinde olsalar bile, herhangi bir toplumdaki sosyal ilişkilerle ilgili yapılanma için gizli kural ve prensipler ortaya koyan şeyler, bu gelenek ve kurumsal düzenlemelerdir.

Atatürk'ün laik reformları, en azından, Osmanlı tarihinde geçmişi bulunan iki gerçeği, yani onun, dinin toplum içindeki fonksiyonları ile ilgili düşüncelerini ve düşüncelerini siyasete aktarmak için kullandığı metodları ortaya koyar. Onun din hakkındaki fikirleri, Osmanlı laik memur sınıfının deneyimciliğinin damgasını taşır; fikirlerini yürürlüğe koymak -kanun yapma; yasama- için kullandığı metodlar, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı modernleşme taraftarı devlet adamlarının politikalarıyla benzerlik gösterir.

Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme

On dördüncü ve on altıncı yüzyıllar arasında bütün anahatlarıyla ortaya çıkan Osmanlı devleti, çok önemli boyutlar ihtiva eden kurumsal bir başarı idi. Bir İmparatorluk kurucuları olarak Osmanlılar, daha önceki Orta-Doğu imparatorluklarının ancak kısmen üstesinden gelebildikleri birtakım engellerle karşılaştılar. Yüzyüze geldikleri en önemli iş, çok çeşitli dinî cemaatlerden, etnik gruplardan ve ulaşılması güç ekolojik oyuklarda yerleşmiş alt-kültür gruplarından oluşan coğrafî bir çevrede, etkili bir yönetim kurmaktı. Osmanlılar, göçebeleri ve şehirlileri bizzat kendi çıkarlarının ötesinde ortak bir gayeye katkıda bulunmaya hazır hale getirmek; imparatorluğun vergi taleplerini, daha önce bağımsız olan ve sonradan imparatorluğa katılan yörelerdeki yerel kodaman artıklarının çıkarları ile uzlaştırmak; milyonlarca Hıristiyanı, Müslüman bir imparatorluğa entegre etmenin yollarını bulmak zorunda kalmışlardı. Onların, bütün bu konularda seleflerinden daha fazla başarılı oldukları görülüyor; bu başarının önemli bir kısmı, Osmanlıların sultanî bir devlet kurma kabiliyetlerine atfedilebilir. Onlar, Osmanlı hanedanına

tam bir sadakatle bağlı ve bazen hanedana karşı devlete öncelik veren bir askerî sınıf ve yönetici memur kadrosu meydana getirdiler. İslâm hukuku eğitimi görmüş kişilerin (kadıların) istihdam edildiği bir adlî ve idarî memuriyet ağı oluşturdular. Vergi sistemi ile askerî organizasyonu birleştirmek suretiyle imparatorluğun toprak kaynaklarını hareket ete geçirmenin yollarını buldular. Ticarete yönelik kompleks bir mevzuat kolleksiyonu hazırladılar; garnizon bulunan şehirleri birbirine bağlayan yol ağını denetim altına aldılar. Balkanlardaki faaliyetleri sırasında imparatorluk sınırları içine aldıkları Hıristiyanları olduğu gibi, çeşitli bağımlı halkları dinî bağlarına göre sınıflandırdılar. Bunların sivil işlerinin çözümü, kendi rûhânî liderlerine havale edildi; devlet böyle bir metodu, gayr-i Müslim teb'ayı kendisine bağlamanın bir yolu olarak kullanmaktaydı.

On altıncı yüzyılda Arap topraklarının, Mekke ve Medine'nin imparatorluğa katılmış olmaları sonucu, Osmanlılar kendilerini İslâm Hilafeti'nin varisleri olarak görmeye başladılar; Osmanlı sultanı da, bütün İslâm dünyasının hâmisi rolünü üstlendi.[1] Netice olarak, Türkler çok daha önceden İslâmı kabul etmiş ve kurdukları devletlerde İslâmî kurumlara önemli bir yer vermiş olmalarına rağmen, din ancak şimdi yeni bir "imparatorluk" boyutu kazanmıştı. Bununla birlikte, İslâm üniter bir endişeden uzaktı. Temel unsurlar yönünden büyük benzerlikler gösteren merkezî bir İslâm geleneği, İslâm dünyasının her tarafındaki büyük şehirlerde hakim oldu. Fakat, Osmanlı İmparatorluğu'nun bazı bölgelerinde olduğu gibi, İslâm dünyasının büyük bir kesiminde de bu birlik ortadan kalktı; köklü yerel geçmişleri bulunan ve sadece İslâmî bir cila taşıyan heterodoks doktrinler, karizmatik li-

(1) Halil İnalcık, *The Ottoman Empire X: the Classical Age 1300-1600*, London, Weidenfeld ve Nicolson, 1973, 34

derler ve kültler, ağırlığını hissettiren, hesaba katılması gereken ayrıntılar haline geldiler. Bu dinî karmaşa, Osmanlı devlet adamları için üzüntü kaynağı oluyordu; ileride göstermeye çalışacağım gibi, bu, yirminci yüzyıla kadar çok az değişmiş olan bir model olacaktı.

Osmanlı İslâmının bir özelliği, Osmanlı memurlarının bilhassa canını sıkıyordu: Batı Asya'da liderlik gömleği için Osmanlılarla rekâbete girişen hükümdarlar tarafından on altıncı yüzyılda İran'da benimsenmiş olan Şiî İslâm formu. Bu yüzden, Osmanlı Şiîleri, Osmanlılar tarafından, hükümranlıklarının temelini oymaya çalışan tehlikeli bir beşinci kol olarak görülmekteydi. Fakat Osmanlı memurları, Şiîliğin tehlikelerinden tamamen ayrı olarak, İslâmın uygulanmasını, bütün memurların paylaştığı bir perspektiften, yani zaten hantal unsurlardan oluşmuş bir mozaik olan Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması korkusu ile değerlendirmekteydiler. Bu memurların imparatorluğu güçlendirmeye çalıştıkları bir sırada, derneklerden, tarikatlardan ve mezheplerden oluşan bir kitle ile karşılaştılar; bir dizi *millenarian* hareketi ile yüz yüze geldiler; dahası, potansiyel olarak mevcut bulunan yıkıcı kodamanlarla ve eski soylu hanedanların kalıntılarıyla mücadeleye giriştiler; Osmanlı memurları, dinî hareketlerin ortaya çıkaracağı tehlikeleri en aza indirecek, tam manasıyla hâkim bir dinî anlayışı tesis etme ihtiyacı duydular. Bu maksatla birtakım tedbirlere başvurdular. İlk olarak Sünnî İslâmı empoze etmeye çalıştılar; ihanet içindeki Şiîliği sürekli göz hapsinde tuttular. İkinci olarak, tehlikeli gördükleri heterodoks zümreleri imparatorluğun uzak köşelerine sürdüler. Üçüncüsü ve en önemlisi, dinî bir elit ortaya çıkarmaya ve bu elit tarafından kontrol edilen bir eğitim sistemi kurmaya çalıştılar ki, bunların ikisi de devletin kontrolü altındaydı. Yüksek dinî görevliler, ulemâ, geçimleri

devlet tarafından karşılandığı ve meslek hayatları sırasındaki yükselme yolu (tarik) devlet tarafından tespit edildiği için, gerçekte birer memur haline getirilmişlerdi. Yine yüksek rütbeli ulemâ, yönetime iştirak etmeleri gereken yerlerde Osmanlı politikasının işleyişine uygun bir anlayış kazandılar. Hiyerarşi piramidinin zirvesinde bulunanlar için -tahmin edileceği gibi- siyaset her yerde vardı.

İslâm toplumlarının hükümdarları, müminler topluluğunun reisleri olarak görüldükleri ve bu toplumlarda toprak hukuku esas itibariyle Kur'ân'a dayandırıldığı için, İslâm dinî hiyerarşisi, teorik olarak, İslâm devletlerinin anayasa hukûku denilebilecek bir şeyle organik bir ilişki içindeydi. Osmanlı İmparatorluğu'nda ulemâ, devlet teşkilatı ile çok daha açık bir biçimde bütünleşmişti. Eğitimi, kazâî ve idârî çatıyı kontrol altında bulundurmaları sayesinde, devlet elemanları gibi hareket etmekte ve bu şekilde, dolaylı olarak, devletin sosyal hayatı denetim altında tutmasını temin etmekteydiler.

Bu bakımdan Osmanlı yönetimi hem "İslâmî" ve hem de "bürokratik" idi. Yönetim, devlet dininin İslâm olması ve sultanın aslî rolünün İslâm toplumunun lideri olarak görülmesi anlamında İslâmî idi; Osmanlı memurlarının devleti korumaya yönelik çeşitli uygulamaları açısından ise "bürokratik" idi. Bir hareketi heretik hale getiren şey -tanımı gereği- devleti tehlikeye düşürmesiydi. On yedinci yüzyılda olduğu gibi, yönetim şekli bazen daha fazla İslâmîleşti; fakat on sekizinci yüzyılın yarısından itibaren sarkaç daha ziyade bürokratik stile doğru yöneldi.

"Bürokratik stil" yönetim olarak nitelediğim şey, hayatın en önemli yönünü oluşturan sosyal ilişkilerin güç boyutu üzerinde dikkatini yoğunlaştıran bir grup laik (seküler) memur arasındaki özel bir tavrın ürünü idi. Bu memurlar, işbi-

lir, ampirik görüşlü ve pragmatik idiler. İdeolojileri, "devlet maslahatı" (reason of state) ideolojisiydi. Bu durum, önemli ölçüde, ulemânınkinden farklı olan eğitimlerinin sonucuydu. Ulemâ, medreselerde üçlü bir *cursus honorum*'dan geçerek ilerlemekteydi. Medresenin hazırlık sınıflarında belâgat (rhetoric) ve gramer gibi genel konular okutulmakta, fakat daha üst sınıflarda dinî çalışmalara ağırlık verilmekteydi. Medrese mezunlarının dinî ilimlerden birinde uzmanlaşmaları beklenmekteydi. Bu öğrenciler, dinî metinlerden dinî ibadetler ve hukukî problemlerin çözümü ve -bizim için en önemlisi olan- sosyal hayatın yönlendirilmesi için uygulanabilir nitelikte bilgiler çıkarmak maksadıyla eğitiliyordu. Buradan mezun olanlar, kanunların harfî harfine uygulanması durumunda yasaklanması gereken -fâizin tahmili gibi- birçok faaliyet için İslâmî bir mâzeret [hîle-i şer'iyye] bulmada bir hayli ustalık gösterdiler. Bununla birlikte, idealist bir düşünce yönleri, dinin emirlerinin her şeyden önde geldiğini ve beşerî endişelerin bu modele uydurulmasını gerekli gören bir duygu bulunuyordu. Kat'iyen tezata düşmüş olmadan, bu durumun tam tersinin laik (secular) memurlar için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Burada yaygın örnek, ilk tahsilden sonra çocuğun, on bir veya on iki gibi körpe bir yaşta, bürokrat olmak üzere bir hükümet dairesinde bir usta yanına çırak olarak verilmesiydi. İşte bu noktada ortaya çıkan gerçek bürokrat eğitimi, on sekizinci yüzyılın sonu ve on dokuzuncu yüzyılın başlarına doğru gittikçe artan bir şekilde önem kazanmaya başladı. Laik bürokratın idealizmi geriye geriye atarak, toplumdaki iktidar etmenlerine ilişkin gerçekçi değerlendirmelere öncelik vermesinin nedeni bu arkaplan gibi görünmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemeye başladığı sırada, bu gerilemenin sebebi olarak bürokratlar ve ulemâ arasında

birbirine zıt iki görüş ortaya çıktı. Ulemâya göre, gerilemenin sebebi dinî idi: Osmanlılar, Müslüman olarak görevlerini ihmal etmişler ve bu yüzden, inançlarının güçlü olduğu zamanlardaki hâkimiyet kudretini yitirmişlerdi. Askerî ve bürokratik memur sınıfına göre, imparatorluk devlet mekanizması bozulduğu için gerilemişti: Sorumluluk gerektiren yerlere ehliyetsizler yerleşmiş; tahsisatlar hakkı olmayanlara dağıtılmış, rüşvetçilik yaygın bir hal almıştı. Tekrar edersek, yaklaşımlar arasındaki tezat, burada belirttiğim kadar açık bir şekilde görülmektedir ama, böyle bir ikiye ayrılma gözlenebilmektedir. Hatırlanacağı gibi, üçüncü bir memur kategorisi daha bulunmaktaydı: Sırf bulunmuş oldukları mevkilerin mâhiyeti itibariyle, yönetim işleriyle ilgili sofistike bir bilgi edinmiş olan ulemâ: Bunlar, laik (secular) tezlere karşı, ihtiyatlı destek vermeye yöneldiler.

İmparatorluğun çöküşünü durdurmak için laik bürokrasi ve askerî memurlar, askerî reorganizasyona ve buna destek olacak yeni bir vergi sistemi oluşturmaya daha fazla öncelik tanıyan reformlara giriştiler. Reform hareketinin başlangıcında, ulemânın bir kısmı reformcuları destekledi; bu tür ittifaklar daha sonraki tarihlerde de görüldü. İki reformist sultan, yani III. Selim (1789-1807) ve II. Mahmud (1807-39), açıkça bürokraside *realpolitik* geleneğini yerleştirmiş olan aynı kalıbın dışında idiler. Onlar, girişmiş oldukları kısmî reforma yönelik tartışmalara karşı tahammülsüzdüler.

Osmanlı laik bürokrasisi topluluğu, politikanın hazırlanmasında ve yürütülmesinde yüksek rütbeli ulemâ ile işbirliği yapmış olmasına rağmen, uzun süreden beri birtakım meselelerde onlarla aynı fikri paylaşmıyordu. Laik bürokrasi, on dokuzuncu yüzyılın başlarında, artık değişimi başlatabilecek bir güce ulaştı ve Avrupa aydınlanma despotizminin bir süre kullanmış olduğu idârî kurumları ve iktisadî sâikleri

Türkiye'ye getirmeyi hedef alan bir program başlattı. Bu suretle, yapılan değişiklikler, sonunda ulemânın prestij ve mevkiinin bütünüyle zayıflamasına sebep oldu. On dokuzuncu yüzyılın ortalarından sonra, merkezî karar verme sürecinin dışında tutuldular ve neticede idare, adalet ve eğitim sistemi içindeki marjinal rolleri hariç, her şeyden mahrum bırakıldılar.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarından önce Osmanlı İmparatorluğu'ndaki toprak hukuku, teorik olarak, Kur'an'a dayalı *Şeriat* idi. Kur'an'dan âyetler, Peygamber Muhammed'in sünneti ve büyük Müslüman hukukçuların içtihatları, bu hukukun kaynaklarıydı. Gerçekte ise bürokratik uygulama medrese eğitimi görmüş- gezici kadıların (the circuit judges) da gözetmek zorunda oldukları bir laik teşrî fonu meydana getirmişti. Bu uygulama, reform hareketi (Tanzimat)nin mimarlarının, kanunî düzenlemeleri, reformlarını devlet hukukunun bir cüz'ü haline getirecek bir manivela olarak görmelerine zemin hazırladı. Bu yüzden Tanzimat, kanunların, nizamların, yönetmelik ve tüzüklerin bolluğu ile dikkati çekiyordu. Sözkonusu uygulama Sultan Abdülmecid tarafından *Gülhâne Hatt-ı Hümâyûnu* adı verilen bir temel fermanın ilanıyla resmen başlatıldı (1839). Bu belge bütün reform girişimlerini meşrûlaştırdı ve reformun alacağı istikametin anahatlarını belirledi. Böylece nizamî (statute) kanun ile dinî kanun arasındaki zaten mevcut bulunan çatlak, Tanzimat döneminde derinleşti.

Tanzimat'ın yeni mevzuatı, gerçek niteliği itibariyle laik idi. Bu mevzuat Bâb-ı Alî bürosunda hazırlanmakta ve idarî, malî ve eğitim politikalarının yürütülmesine yönelik oldukça spesifik hedefler belirlemekteydi. Tanzimat dönemi (1839-76) olarak bilinen daha sonraki yıllarda, yeni bir idare hukuku ve mantığı, değişim aralıkları içine aşamalı olarak gizlen-

miş bir biçimde ortaya çıktı ki, bu, Max Weber ve Justice Holmes tarafından doğru olarak değerlendirilecek bir gelişmeydi. İdarî uygulamanın dayandığı dinî temel, bu hukuk ve mantığın dışında kalıyordu. Bu değişim temelini, medresede yetişmiş kadıların fonksiyonlarının, yeni bir tip ücretli memura aktarılması oluşturuyordu. Bu kadroların eğitilmesi için 1859'da yeni bir okul, *Mülkiye Mektebi,* açıldı. Aynı zamanda, yeni reform politikasının sonucu ortaya çıkan ve çoğunlukla davaların hüküm ve karara bağlandığı yerlerde, giderek bir laik mahkemeler sistemi tedricen vücud buldu. Ticaret ve ceza kanunlarının tedvini başlatıldı. On dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar, dinî hukuk bile tedvin edilmiş ve sistematik bir hale getirilmişti. Fakat, bu tedvin faaliyetlerinin, İslâm hukuku dairesinde çözümü mümkün olmayan ve bu yüzden Fransız Hukuku *(Code Napoleon)*'na göre çözülebilen problemlerin tartışılmamasını temine yönelik bir koruma hareketinin ürünü olduğu gayet açıktı. Yeni İslâm hukukunun niteliğinin aynası olarak ortaya çıkan *Mecelle,* İslâm hukukunun zafer kazanmış olduğunu değil, aksine, hukukî problemleri vaz'ederken Batı Avrupa tarzı bir sunuş şeklinin gerekliliğine râzı olmak zorunda kaldığını gösterir.

Umumî eğitim reformu da benzer bir yol takip etti. 1846'da Umumî Maarif Vekaleti'nin ihdasıyla yeni bir laik çatı oluşturuldu.[2] Devlet, 1847'de özel desteklerle veya hayırseverlerin bağışlarıyla finanse edilen mahalle mektepleri yerine, bizzat kendisinin finanse ettiği ilkokullar sistemini getirmek suretiyle, eğitim safhası üzerindeki doğrudan kontrolünü arttırdı.[3] 1850 ve 1860'larda ilköğretim sonrası eğitim sistemi Türkiye'nin her tarafında yaygınlaştırılmaya başlan-

(2) Faik Reşit Unat, *Türkiye'de Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış,* Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1964, 19.

(3) *a.g.e.*, 38.

dı. Tanzimat'ın bu konudaki en önemli eğitim başarısı, eğitim kadrolarına yönelik politikasının temel taşı olan *Rüşdiye* idi. Buradan mezun olanların iyi seviyede matematik bilmeleri, iyi bir takrir yazabilmeleri için Türkçe kompozisyon dersleri almış olmaları, dünya coğrafyası ve tarihi ile ilgili bilgi sahibi olmaları gerekiyordu. *Rüşdiye*'nin yayılış hızına, sonraki eğitim kurumu olan vilayet liselerinin yayılış hızı ayak uyduramamıştı; bununla birlikte 1882 ve 1900 yılları arasında birçok vilayet merkezinde bir lise bulunuyordu.[4] Laikleşme (secularisation), çok daha önceleri Tıbbiye (1827)'nin[5] ve Harbiye (1834, 1846)'nin[6] kurulmasıyla, yüksek eğitim kurumlarında başlamıştı. Bir yenisi, laik hukuk mektebi 1880'de faaliyete başladı.

Bütün bu gelişmeler, Osmanlı laik bürokrasinin devletin gücünü yenileme ile ilgili konulardaki karakteristik tavrının neticesi idi: Eğer Batı müesseseleri devleti ihyâya muktedir ise benimsenecekti. Aksi takdirde Osmanlıların Batılılaşma reformuna girişmesinin sağlayacağı faydayı açıklamak güç olacaktı. Yine bu bakış açısından, daha 1880'lerde Osmanlı devlet adamı Saffet Paşa (1814-83)'nın, Türkiye'nin 'kısaca, medenî bir devlet haline gelmesi için Avrupa medeniyetini bütünüyle' benimsemesini nasıl ısrarla tavsiye etmiş olduğunu anlayabiliyoruz.[7] Bu tavsiye gizli olarak yapılmıştı; fakat Saffet Paşa konu ile ilgili olarak benzer sertlikteki tavsiyeleri bizzat kamuoyu önünde belirtmişti;[8] onun tavsiyesi, çoğu meslektaşlarının düşüncelerinin tam bir özetidir. Medrese eğitimi görmüş olan Saffet Paşa'nın, sözkonusu eğitim geç-

(4) *a.g.e.*, 45.
(5) *a.g.e.*, 14.
(6) *a.g.e.*, 65.
(7) Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, McGill University Press, 1964, 185.
(8) Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, Doğu-Batı Yayınları.

mişine nisbetle, almış olduğu mesafeye dikkat etmek gerekir. Fakat, onun İmparatorluğu Avrupa örneğine göre biçimlendirme yönündeki şiddetli arzusunun sebebi, gençliğinden kaynaklanan etkiyi bir kenara bırakırsak, anlaşılabilir; zira, o, kıymet hükümlerini ve dünya görüşünü, çok genç bir yaşta Hâriciye Nezâreti'ne çırak olarak verildiği sırada kazanmıştı.

Dönemin önde gelen devlet adamı Ahmet Vefik Paşa'ya dair birtakım raporlarda, Tanzimat dönemi Osmanlı bürokratlarının geri kalmışlık olarak gördükleri bazı İslâmî uygulamaların nasıl dışına çıkabildikleri ile ilgili çok canlı tablolar bulunabilir. Ahmed Vefik Paşa'nın başarıları arasında Moliere'in Türkçeye çevrilmesi sayılabilir. Vefik Paşa, Bursa vilayeti valisi bulunduğu bir sırada, vilayet merkezi olan Bursa, dinî geleneklerin derinden tesiri altındaydı; bundan yılmayan Vefik Paşa, Moliere'den yaptığı çeviriyi sahnelemek için şehirde bir tiyatro kurdu ve memurlarından sezon biletlerini satın almalarını istedi. Mahallî *Nakîbü'l-Eşrâf** Asım Bey, vâlinin, İslâmî bir memuriyet olan yüksek bir statüde bulunmasından dolayı, ciddiyetten uzak böyle bir gösteriye katılamayacağını iddia etti.[9] Bunun üzerine Vefik Paşa, Asım Bey'in ahırlarının etrafını belediyeye duvarla çevirtti. Başka bir münasebetle, bir teftiş gezisi sırasında, bir tekke kulübesinin haydutlar tarafından sığınak olarak kullanıldığını öğrenince, yapıyı derhal yıktırmıştı. O Bursa'yı canlandırması sırasında planlarını uygulayabilmek için "yürüyen evliya" olarak bilinen bir velinin türbesini yıkmak zorunda olduğunu görmüş, türbenin yanına gitmiş ve üç kere "yâ velî kalk git!" diye seslenmiş ve daha sonra "şimdiye kadar uzak-

(9) Abdurrahman Şeref, *Tarih Konuşmaları*, 1923, ed. Eşref Eşrefoğlu, 1978, İstanbul, Kavram Yayınları, 158-9.

(*) Osmanlı devleti zamanında Peygamber soyundan gelenler arasından kendilerine baş olarak seçilen, onları devlet nezdinde temsil eden, defterlerini tutan, hak ve imtiyazlarını koruyan kişi. (ç.n.)

laşmış olmalı" diyerek, bu kutsal sayılan yeri yıktırmıştı.[10]

Tanzimatçılar tarafından başarılan kurumsal laikleştirme, onların modern ilmin pratik uygulamaları lehindeki tavırlarıyla paralellik göstermekteydi. İmparatorlukta askerî tıbbın niçin bu kadar erken başlamış olduğunun sebeplerinden birisi bu idi. Sivil gayelere yönelik tıp ise, on dokuzuncu yüzyılın sonunda tıp ve biyoloji vasıtasıyla gelen 'pozitivizm' ve 'materyalizm'in Osmanlı aydınlarını etkilemeye başladığı bir sırada, onların önceliklerinin başında yer almıştı. Claude Bernard'ın talebeleri, onun *Introduction to the Study of Experimental Medicine*'inden kaynaklanan fikirlerini geri getirdiler; 1890'larda da Büchner'in *Kraft und Stoff*'u 'materyalist' fikirlerin etkili bir kaynağı haline geldi. Türk okuyucularına on dokuzuncu yüzyılın sonlarının burjuva iyimserliğini iletmenin bir kanalı olarak faaliyet gösteren periyodik neşriyatın artmasıyla ilgilenen bir Türk gazetecisi, Mülkiye Mektebi'nde öğrenci olarak bulunduğu yıllarda, kendi ilmî dünya görüşünün nasıl şekillendiği; saray hekimi Sâlih Efendi tarafından verilen botanik dersinin bitkilerin hayatını kristal netlikteki açıklamalarıyla, kendisinin ve diğer öğrencilerin kafalarının 'hurâfelerden arındırıldığını' hikaye eder.[11] Açıklığı ve iç tutarlılığı vurgulamak zorunda olan bu yeni öğrenim modelinin, 1890'larda yüksek okullardan mezun olan yeni bürokratlar neslinin tavırlarını değiştirmede dikkate değer tesiri olacağını aşağıda göstermeye çalışacağım.

Tanzimat'ın mimarları laik olmalarına rağmen, Osmanlı İmparatorluğu'nun dinî yapısının bir yönünün politikaları üzerindeki etkisinden kurtulamadılar. Hâlâ, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesini din kaynaklı teori çerçevesinde

(10) *a.g.e.*, 160.

(11) Ahmet İhsan (Tokgöz), *Matbuat Hatıralarım I 1888-1923, I. Meşrutiyetin İlânına Kadar 1889-1908*, İstanbul, Ahmet İhsan, 1930, 28-30.

düşünmüyorlardı. Bu, haddizatında bir başarı olarak görülebilir; çünkü, eski teori fevkalade sofistike bir versiyon hâlinde ortaya çıkmıştı; yeni yaklaşım, daha önceki yorumlardan çok daha mâkul görünmekteydi. 1860'larda teşekkül eden bu yeni bakış açısı, her toplumun parçalanmaktan ahlâkî karakterinin dayanıklılığı sayesinde kurtulabildiğini; ahlâkî karakteri güçlü tutan şeyin toplumun kültürü olduğunu ifade etmekteydi. Osmanlı İmparatorluğu'nun kültürü İslâm'dı; fakat Osmanlılar, sorumlulukları altındaki bu kültürü ihmal etmişlerdi. Batı romantizminin cephaneliğinden (arsenal) aşırılan bu teori, meşrûtî liberaller arasında taraftar bulmaya başlamasına rağmen, Tanzimat devlet adamları tarafından fazla rağbet görmedi. İslâm "medenî" hukukunun tedvini ile sonuçlanan bir istisna dışında, devlet adamları, bu tür tartışmaları bir kenara ittiler. Tanzimat devlet adamlarının o kadar kolay bir şekilde bir kenara itemedikleri şey, ahâliyi dinî ilişkilerine göre tasnif eden eski Osmanlı sınıflandırması oldu.

Kendilerinden önceki birtakım Orta-doğu imparatorlukları gibi, Osmanlılar da iki başlı bir yönetim sistemine sahiptiler. Bu sistem, bir açıdan teritoryal idi -yani Osmanlı İmparatorluğu vilayetlere bölünmüştü-, fakat diğer bir açıdan, dinî farklılaşmalara dayanmaktaydı. Bu sınıflandırmaya göre, gayr-i Müslimlere etnik ve dil bağları dikkate alınarak değil, dinî bağlılıkları gözönünde tutularak muamele ediliyordu. Bu yüzden, meselâ, Osmanlıların çok sayıda dinî teb'alarına ulaşmanın vasıtası olan Ortodoks Kilisesi, temel bir Osmanlı yönetim birimiydi. Devlet, Ortodoks Kilisesine bağlı kişilerin dahilî yönetimlerini Ortodoks patrikliğine bırakmıştı.[12] Kezâ, Ermeni Gregorianlar ve Yahudiler, iç işlerinde kendi

(12) Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton University Press, 1963, 13-14.

yüksek dinî liderleri tarafından idare edilmekteydiler. Bu anlamda, İslâm cemaati, daha ziyade Arapların, Türklerin, Arnavutların, Kürtlerin ve Çerkezlerin dâhil olduğu bir ünite olarak kavramlaştırılmaktaydı.

On dokuzuncu yüzyılda Avrupalı büyük güçler, bir süreden beri üstlenmiş oldukları Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çeşitli Hıristiyan halkların hâmiliği rolündeki nüfuslarını arttırdılar. Bu, "Avrupa'nın hasta adamı"nın memleketinde ayak basacak sağlam bir yer ele geçirmeyi hedef alan politik bir manevra idi. Bu politikaya faal olarak katılan devletler, hasta adamın ölümünü müteakip yağmalanacak şeyin taksiminde bir pay elde etmeye çalışıyorlardı. On dokuzuncu yüzyılın ortasından itibaren, imparatorluktaki dinî cemaatler arasındaki iç gelişmeler, iç yönetimlerinin yapısını değiştirdi. Laik kesim güçlerini arttırdılar; o zamana kadar dinî hiyerarşinin uhdesinde bulunan görevlerin çoğunu halk meclisleri deruhte ettiler. Aynı zamanda cemaatler, birer birer yeni 'sivil yapıları'nın Osmanlı devleti tarafından tanınmasını sağladılar.[13] Tanzimat hukukuna göre, bu cemaatlere hükmî şahsiyet statüsü verildi. Cemaat sınırlarının bu şekilde belirlenmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun dinî çeşitliliğine yeni bir ferahlama sağladı. Tanzimat devlet adamları, dinî cemaatleri çok daha katı bir kalıp içine sokan ve bunları Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılmaya yönelten fikirlerin kaynağını oluşturan bu süreci durdurabileceklerini sanıyorlardı. Gerçekten de, on dokuzuncu yüzyılın başlangıcında, Yunanistan ve Sırbistan gibi Osmanlı toprağından ayrılan devletlerin bazılarının böyle bir geçmişleri vardı.

Cemaat bağlılığının bu belirgin süreci, birçok Osmanlıyı, kendi geleceklerini birbirine daha sıkı bağlı bir Müslüman

(13) *op.cit.*, 125 vd.

cemaatine dayanmakta görmeye yöneltti. Böylece, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesiyle ilgili olarak ortaya çıkan Müslüman kanaatinin üçüncü bir varyantı ile karşı karşıya geliyoruz. Bu, Osmanlı Müslümanlarının, Müslüman olmaları *sıfatıyla,* kendi çıkarlarını gözetmeye başlamaları gerektiği fikri idi. Böyle bir politika, en azından imparatorluğun Müslüman ahâlisini birarada tutacak olan 'çimento'yu temin edebilirdi; aynı zamanda Müslümanlar, İmparatorluğu daha fazla parçalanmaktan kurtarabilirlerdi. 1871 yılına, Sadrazam Ali Paşa'nın ölümüne kadar, devlet adamları arasında, bütün Osmanlıların sadakatini Osmanlı devleti lehine kazanmanın yolu olarak, biri Osmanlı İmparatorluğu'nun kurumsal modernleşmesinin devam etmesini destekleyen, ikincisi yeni bir siyasî formül olarak İslâmı kullanmaya meyilli iki hizip, çoktan oluşmuş bulunuyordu.

O zamandan itibaren İslâm hakkında -bu, Atatürk'ün İslâma karşı tavrının anlaşılması bakımından çok önemlidir-, İmparatorluk halkını toparlamanın bir vasıtası veya etkili bir siyasî formül temin etme kabiliyetine uygun olarak, bu iki hizipten birine mensup kişiler tarafından hüküm verilecekti. Atatürk, bu girişimlerin devam ettirilmesinin çıkar yol olmadığının anlaşıldığına inandığı için, yirminci yüzyılın ikinci on yılında, bu tercihleri reddetti. Onun reaksiyonunun bir yönü de, kendisinin zaman ölçüsü kavramı ile İslâmcıların zaman ölçüsü kavramı arasındaki uyumsuzluk ile ilgiliydi. O, on yıllara göre düşünmekte, Müslüman propagandacılar ise bin yıllara (millenia) göre düşünmekteydiler. Zaman boyutu ile ilgili bu hassasiyet, ilk Tanzimat reformculuğundan farklı bir kategori içinde yer alan onun neslinin düşünce yönlerinden birisidir. Bu konu ile ilgili olarak aşağıda daha fazla bilgi vereceğim. Siyasî bir formül olarak İslâm ile ne yapılabilip ne yapılamayacağı, Sultan II. Abdülhamid'in hü-

kümdarlığı sırasında (1876-1909) görüldü.

1878'de Berlin Antlaşmasının imzalandığı zamana kadar Osmanlı İmparatorluğu'ndan çok miktarda toprak koparılmıştı. Elde kalan topraklarda, Müslümanlar öncekinden daha fazla bir çoğunluk teşkil ediyorlardı. Bu demografik model ile karşı karşıya kalış ve Müslüman, Hıristiyan halklar arasındaki düşmanlığın artması sonucu, Sultan, İmparatorluğun selameti için tavsiye edilen formüller arasından orta bir yol izlemeye karar verdi. Tanzimat dönemi devlet adamlarının, devlet teşkilatını rasyonelleştirme ve modernleştirme işlerini devam ettirdi. Laik mahkeme ve laik eğitim sisteminin yaygınlaşmasını destekledi. Medreseyi, kendi haline terk etti: Medreseler, hükümdarlığının sonuna kadar asker kaçakları için bir sığınak hizmeti veren, kadro ve malî açıdan yetersiz kurumlar haline geldiler.

Abdülhamid, ilme ve onun pratik uygulamalarına itimat etmekle beraber, teb'asına müşterek bir gayeye yönelik şuur aşılayacak bir manivela olarak İslâmı kullanmayı tercih etti. O, modern bir devletin, atalarının zamanında devlet mekanizmasının işlemesine kâfi gelmiş olan zımnî bir bağlılık ile işleyemeyeceğini anlamıştı. Ziraî üretimi arttırmak -sadece bir örnek vermek gerekirse- onun hedeflerinden biriydi; fakat bunun, bir proje dahilinde, demiryolunun yaygınlaştırılması, ziraî eğitim ve köylünün katılımını da içine alan bir dizi tedbirle başarılabileceğini düşünmekteydi. Fakat katılımdan çok daha önemlisi, kırsal kütleler arasında, onların Halifenin müphem şahsiyetine karşı gösterdikleri sadakate bir anlam vermelerini mümkün kılacak bir kimlik duygusu uyandırmak olacaktı. Sultan, bu gaye için şeyhler ve dervişlerle temas kurarak, kent halkını harekete geçirmek için propaganda faaliyeti yürüterek -bu hususta Hicaz'a kadar ulaşan bir demiryolu yapılması önemli bir yer tutmaktaydı-

ve Arap halkı Osmanlı kimliği ile uzlaştırmaya çalışarak, son derece akıllı bir politika yürüttü. Bu politika, en azından Anadolu yarımadasında, birçok çağdaş gözlemci tarafından müşahade edildiği gibi, bazı sonuçlar meydana getirmişti. Sultan'ın halletmeye uğraştığı şey, ülkesinin kırsal karakteriyle ilgili iki özellikti: Kişilerin kendi kendilerini idare etmekten mahrum oluşları ve köy veya mezrayı aşan bir birlik kavramının bulunmayışı. Milyonlarca Osmanlı bu kategori içinde bulunuyordu; o derece ki, çok daha sonra, Birinci Dünya Savaşı sırasında, genç bir subay tarafından da görülecek olduğu gibi, kollektif kimlikten yoksun idiler. Sözkonusu subay, Anadolu'dan gelen acemi erlerin eğitimleri sırasındaki ilk tecrübelerini şu şekilde anlatır:

O sırada, anlayabildiğim kadarıyla, askerlerimiz ferdî olarak iş görebilen kişiler olmaktan ziyade, çark dişlileri gibi bir toplum içerisinde, bir grubun parçaları olarak iş görebilecek nitelikteydiler. Bir topluluk veya grup içinde, kendilerinden istenilen her şeyi kolayca yapabiliyorlardı; fakat onlardan birisi gruptan ayrıldığı ve tek başına kaldığı zaman, kendi iradesiyle, kendisi için" bağımsız bir kişilik alanı belirlemeyi beceremezdi. Aynı zamanda, kollektif girişimlerde daima bağlanacak veya emrine girecek birisini aramaktaydı. Bu durum, birliğim yüzünden, savaşın gidişini sık sık etkilemekteydi. Çavuşunu veya subayını veya kumandan vekilini kaybetmiş olan bir grup asker, çok kolay bir şekilde dağılıveriyordu. Tehlike anlarında birlik, dikkatle çabucak yayılacak yerde, aksine biraraya toplanmaya, birbirinin üzerine yığılmaya ve daima komuta merkezine doğru gitmeye çalışıyordu.

Tehlike konusuna gelince, onlar için aksisedası mevcut değildi. Uyumak için herhangi bir hazırlığa ihtiyaç duymuyorlardı. Bir dakikada, belki ikinci dakika içinde uyuyabiliyorlardı. Hatta uykuda bulundukları bir sırada, uyanık olduklarını zannediyorduk. Her şeyin eksiksiz bir şekilde düzenlendiğini, bir nöbetçinin silahıyla siperinde beklediğini ve gözleriyle etrafı kolladığını, emniyette olduğunuzu düşündüğünüz bir sırada, o derin bir uy-

kuya dalmış olabilirdi. Ortak bir kumandaya bağlı ve bir grup içinde bulunduğu bir sırada kendisinden her şeyi isteyebildiğiniz bir kişi, insana nefes aldıran bir şey olan herhangi bir sosyal sorumluluk formundan o derece uzak bulunabiliyordu.

Aynı yazar, adamlarına dinleri hakkında sorular sormaya başladığında, aldığı cevapları şöyle anlatıyor:

"Dinimiz nedir?" "Mensubu bulunduğumuz din nedir?" sorusunu sorduğum zaman, alacağım cevabın "Allah'a hamd olsun, Müslümanız" olacağını düşünüyordum. Fakat aldığım cevaplar bu değildi. Kimisi "İmam-ı A'zam'ın dinindeniz" dedi. Kimisi "Peygamber Ali'nin taraftarlarıyız" dedi. Bazısı, bu sorunun cevabını veremedi. Bir kısmı da gerçekten "Müslümanız" dedi; fakat "Peygamberimiz kimdir?" diye sorulduğunda daha da çok karıştırdılar. Kat'iyyen kimsenin aklına gelmeyecek peygamber isimleri zikredildi. Birisi "Peygamberimiz Enver Paşa'dır" dedi. Yine, Peygamber'in kim olduğunu bilen çok azına "Peygamberimiz hayatta mı, yoksa vefat mı etti?" diye sorulduğunda, konu daha da çözülemez bir hale geldi. Bazıları hayatta olduğunu, bazıları vefat etmiş olduğunu söylediler...

Bir savaşı yürütmek için kullanabileceği beşerî materyalin niteliğinden duyduğu üzüntüyü gizleyemeyen genç subay, bir hususu çok iyi biliyordu: İslâmın kara câhili olmalarına rağmen, din hâlâ 'dahilî bir jiroskop' kazandırabilecek vasıtalardan biri, aynı zamanda millî bir gaye uğruna kendileri lehinde kullanabilecekleri bir kişilik kavramı idi. Çağdaş Latin Amerika teâmülünde, hem Sultan ve hem de subay'ın *conscientizacion* veya şuur inşası olarak elde etmeye çalıştıkları şeye temas edeceğiz. Sultanın farkında olmadığı şey, kendisi teb'asının bir kısmı arasında bir derece Müslüman ve hatta Osmanlı kimliği duygusu oluşturmada başarılı olsa bile, İslâmın Siyasal mesajının imparatorluğunu oluşturan pek çok müslümanı etrafında birleştirip bir arada tutmak için, yeterli olmadığı idi. Nitekim, İslâmın, Osmanlı İmparatorluğu'nun oldukça ücrâ bölgelerinde bir çeşit sosyal kimlik

ve bir çeşit dayanışma meydana getirmede geniş bir etkisi olduğu görülmüştü. Fakat, bugün bile, İslâmî rabıtanın bir proto-milliyetçilik biçimi olarak doğası anlaşılmamıştır. Bununla birlikte, Sultan Abdülhamid'i tahttan indiren Genç Türkler'in, geçerliliği konusunda tereddütleri artmış olmasına rağmen, bu formülü denemekten tamamen vazgeçmemiş olmaları, İslâmlaştırma vasıtasıyla şuur oluşturma fikrinin mukavemetinin bir belirtisidir.

Sultan, programının ikinci kısmının, yani kurumsal modernleştirmeye ve meslekî eğitim için müesseselerin ıslâhına yönelik sürdürdüğü desteğin, müşkül duruma düşeceğini de tasavvur edememişti. Neticede bu eğitim reformları, bu eğitim kurumlarında yetişen kişilerin radikalleşmesini teşvik eden, yeni, beklenmedik tavırlara yol açtı. Bu yeni eğilimler Türkiye'yi laikliğe götürecekti. Çünkü Sultan'ın desteğindeki eğitim yapısı içinden çıkan yeni kuşak, eski rejim (ancien regime)in yaramaz kalıntıları olarak gördükleri şeyle uzlaşmaz bir biçimde muhalefet etmeleriyle temayüz etmişti. Tavırların sertleşmesi, hem gerçeğin soyut bir plân veya teoriye uydurulması gerektiği talebinde, hem de bir proje için zaman ölçüsünün "şu an" olduğu görüşünde ortaya çıktı. Bu tavır, tavizler, yarım yamalak tedbirler, melez sistemler ve birbirini tutmayan değerlerle yaşamış olan Tanzimat memurlarının tavırlarından temelden farklıydı. Bundan sonra, 'fosil' (veya 'kalıntı' -*müstehâse*) kelimesi, Osmanlı ilerici entellektüellerinin vokabülerinde gittikçe artan bir sıklıkla görülecekti. Kemâl Atatürk'ün fikirlerinde çok açık bir şekilde görünen eski ve yeninin karışımı olan bir sistemin yürütülmesindeki huzursuzluğun anlamı budur.

Yüksek Öğretim Kurumlarının Islahı ve Sultan II. Abdülhamid

Sultan Abdülhamid'in saltanatının ilk yıllarına, eğitimde çarpıcı başarıların damgasını vurduğunu keşfetmek şaşırtıcı gelebilir. Özellikle 1880'lı yılların başlayışı ile birlikte, ilk eğitimden hemen sonra yatılı öğrenci kabul eden bir askerî okullar sistemi yürürlüğe konulmuştu. Bu mektepler -askerî Rüşdiyeler- bir meslek olarak askerliği seçmiş kişiler için askerî akademiye girmede bütünüyle öncülük edebilmekteydi. Sistem, Sultan'ın en amansız düşmanlarından biri, askerî okullar nâzırı ve Sultan Abdülaziz'in 1876 yılında hal'edilmesinin mimarı olan Süleyman Paşa tarafından geliştirilmişti. Kısa bir süre sonra tahta çıkan Sultan Abdülhamid, Süleyman Paşa'yı divan-ı harbe vermekle birlikte, Paşa'nın tasarladığı bu eğitim sistemini sürdürdü. 1895'te, imparatorlukta faaliyet gösteren askerî rüştiyelerin sayısı, İstanbul'da 8 ve taşrada 20 olmak üzere toplam 28 taneydi.[14] Bu okullarda 6000 olan toplam öğrenci sayısı, 1898'e kadar 8000'e ulaşmıştı. Aynı zamanda talebeleri, harbiye veya askerî tıbbiyeye hazırlayan lise seviyesinde 7 adet askerî hazırlık okulu vardı. Hazırlık okullarının benzeri bir örneği, mülkiyeye girmek isteyen öğrenciler için de geçerliydi.

Askerî rüşdiyelerin, eğitim standartları yüksekti. Askerlik mesleğini seçen öğrencilerin çoğu, düşük sosyo-ekonomik çevre şartlarını paylaşan ailelerden geliyordu ve meslekleri, ister istemez kendi hayal dünyalarının odağını oluşturuyordu. Askerî eğitim sistemi içinde üst basamaklara, yükseldikçe, pozitif bilimleri vurgulayan bir dünya görüşü kazandılar.

(14) M.A. Griffiths, "The Reorganization of The Ottoman Army under Abdülhamid II, 1880-1897" yayımlanmamış doktora tezi, University of California, Los Angeles, 1966, 94.

Öğrencilere, imparatorluğu çöküşten kurtarmanın aynı zamanda kendi katkılarına bağlı olduğu sürekli hatırlatılmaktaydı. Bu, onların imparatorluklarını kurtarabilecek, Batı devletlerini kuvvetli kılan bir güç anlayışının eseriydi. Bu yüzden, öğrencilerin dünya görüşleriyle, birkaç kuşak önce reformları başlatan bürokratların fikirleri arasında bir devamlılık vardı. Fakat, aynı zamanda, önemli bir fark da göze çarpıyordu: Yeni nesil, seleflerinden sâdece daha çok coğrafya, modern tarih ve matematik bilmekle kalmıyor, bunun yanı sıra bilgilerinden gerçekliğe ilişkin yeni bir bakış açısı kazanıyorlardı. İçlerinden en kabiliyetlileri, toplumu şekillendirebilecek metodlardan, Tanzimat devlet adamlarının faaliyetlerinin köhne ve aşırı ölçüde kararsız gözükmelerine yol açan bir anlayış geliştirdiler.

Osmanlı *grandes écoles*- hem askerî ve hem de sivilünün mezunlarının yeni sabırsızlıkları, geleneksel sisteme hâkim pedagoji tarzıyla yeni kitâbî öğrenim ve dershâne çalışmaları arasındaki fark karşılaştırıldığında açıklık kazanır. "Çıraklık" terimi, nasıl eski eğitime bir açıklama sağlıyorsa, "ütopyacı düşünüş" kavramı da yeni sistemin gizliden gizliye yayılmasını ve mezunlar üzerinde bıraktığı izi izah eder.

Geleneksel sistemde bilgi, sınırlı bir şeydi: İslâmî bilginin temel ilkeleri ilk ve son olarak belirlenmişti. Bu bilgi fonu, bir lonca teşekkülü gibi, bilinen tekniklerin üstünlüğü sayesinde yayılıyordu. Yeni bilgi -coğrafya, fizik, kimya, biyoloji- malumat sahibi olmak için yakından izlenmesi gereken, kendi hızıyla birlikte genişleyen bir bünyeydi. Kullanımına yönelik teknikler sürekli değişiyordu. Böylelikle değişim, ilk başta Batı pozitif biliminin verisi olarak başladı. Bunun ışığında, entellektüel ufuklarını geliştirmede geride kalan ulemâ giderek artan bir ölçüde, kadîm bilgeliğin hazine-

leri olmaktan çok, câhil şarlatanlar olarak görülür oldu. Bu, öğrencileri, dinle açıktan açığa karşı karşıya getiren unsurlardan biriydi. Gelecekte değişime duyulan ihtiyaca ve dinin ilerleme önünde bir engel oluşturduğu görüşüne yapılan atıflar Atatürk'ün yazılarında yer alan ana tema (leitmotif) olacaktır.

Geleneksel sistemde, bilgi evrenine bir pirin rehberliğinde kabul olunma esastı. Kalemde (büroda) pir, yeni memurun hamisi veya meslek hayatına ilgi duyan tecrübeli bir memur oluyordu. Medresede pir, çalışmaları boyunca talebelere tahsis edilen hocaydı. Bilginin sadece bilinen teknikler vasıtasıyla başvurulabilinen sınırlı bir birikim olduğu kanaati ile birlikte -böylece oluşturulmuş- şahsiyetler, o kişinin bir teğet üzerinde hareket edebileceği ve seleflerinin hâlihazırda incelemiş oldukları konuların yeni tefsirlerini yapmayı göze alabildikleri bir alanla sınırlıydı. Yeni sistemde, tüm sınıflara dağıtılan kitaplar, bilginin temeliydi; onlar, öğrenim için referans noktaları oldular ve Fransa'da yayımlanan kitaplar, o kişinin yalnızca daha erken bir dönemde Fransa'ya gitmiş olan hocalarının önünde olmasına imkân verdi.

Kitap, dershane ve şimdi Irving Goffman'ın "total kurum" adını verdiği[15] şey gibi çalışan okul, yeni öğretimin başka bir, muhtemelen daha önemli bir, özelliği idi. Her bir okul, içinde öğrencilerin Osmanlı gündelik yaşantısından tecrit edildiği kendi kendine yeterli bir dünya idi. Büronun eğitim sisteminde, öğrenciler, bilgilerini gerçek resmî işlemlerden topluyorlardı. Bilgi, tecrübe, entrika ve planlamanın karmaşık çilesine daldırılıyorlardı. Yeni kuşak memurlar, bütün bunlardan uzak tutulmuşlardı; onlar, gerçekliğin soyutlamaları olan ilke ve kanunları öğreniyorlardı ve yapay bir iç tutarlılığa sahiptiler. 1890'lar nesli, kitaplarda tasvir

(15) Erring Goffman, *Asylums,* London, Pelican Books, (1968) 1978, 17.

edildiği şekliyle hayatı, hayatın bizatihi kendisinden daha gerçekmiş gibi düşünüyorlardı.

Burada ayrıca, eğer öğrencilerin kullandıkları ders kitaplarına dönecek olursak, değişime neyin yol açtığına dair daha iyi bir düşünceye ulaşırız. Coğrafya, fizik, matematik ve askerlik bilimi ders kitapları, bilginin sistemleştirilmesini belirli bir alana uygulamalı olarak sunmaktaydı. Bu sistemleştirme, günlük hayatın "hamur"unu oluşturan farklılaşmamış izlenimler kümesinden belirli fenomenlerin soyutlanmasıyla yürütülüyordu. "Anlamlı" olarak seçilmiş belirli fenomenler arasında bir etkileşim modeli kuruluyor ve nihayet modelin gerçeklikten daha hızlı işlemesi sağlanıyordu. Bilim, o zaman öğrencilere gerçekliğin soyut modelleri biçiminde gözüküyordu; bu aynı zamanda laboratuvarların acıklı durumu ve deney yoksunluğu ile de vurgulanan bir özellikti. Bilimin, aralarında önemli bir yer edinmesi teorinin özümsenmesi aracılığıylaydı.

Benzeri bir şematik sunuş ile, talebeler, Batı toplumları hakkında bir imaj elde ettiler. İç tutarlılığı olan sistemler, net modeller ve ayrıntılı tasarılar böylelikle 1890'lı yıllar neslinin zihinlerinde büyük bir önem kazandı. Bu yüzden, Jöntürklerin ilk protestolarının, içinde yer aldıkları eğitim sistemine tutarlılık yoksunu gözüyle bakmalarına atfedilmiş olması şaşırtıcı değildir. En kabiliyetlileri ve idealistleri için, bir bütünü oluşturan parçaların birbirlerine pürüzsüzce bağlanması, bir tutku hâline geldi. Bu iç bağlantı örüntüsüne uygun olmayan şey, yersiz ve zararlı bulunarak kapı dışarı edilebilirdi. Harap evlerin ortasında işleyen tramvayları, cahil bir sansür idaresinin koyduğu garip kurallara boyun eğmek zorunda kalan gazeteleri, harbiye mezunlarının erlikten subaylığa yükseltilmiş alaylılardan emir aldıkları askerî birlikleriyle Osmanlı toplumu, öğrencileri en fazla sıkan bir

uyumsuzluk türünün örneğini oluşturuyordu. Ne bir karışım, ne de kırık dökük bir uzlaşma olmadan, doğmak zorundaki sistemlerin ya biri veya diğeri olan ideal, yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştı.

Bir sosyal gerçeklik modelinin, gerçekliğin kendisinden daha hızlı "işleme"si için, kişi kendisini farazî bir geleceğin içinde tasarlamak zorundaydı. Dünyayı, okulun gözüyle görmekle kurulan bir sosyal gerçeklik modeli, bu yüzden ek bir unsura, istenildiği zaman şekillendirilebilecek bir farazî gelecek unsuruna sahipti. Bu, aynı zamanda, Tanzimat devlet adamlarının fikirleriyle karşılaştırıldığında, yeniydi. Tanzimat reformcusu, bir eylemciydi; fakat o, kendini, her ne kadar istikbal için bir faydası da olsa, esas olarak bugünü şekillendiren biri olarak görüyordu. İnsan müdahalesine dayalı yeni özellikleriyle birlikte, şimdiki zamanın dışında gelişen bir bütün halinde oluşturulmuş tarihî bir gelecek fikri, Tanzimat düşüncesinin başlangıç noktası değildi. Aksine, 1890'lar kuşağı, "ilerleme" yönünde olmakla beraber, hem soyut bir model ve hem de bir gelecek tasarısının diliyle toplumu düşünmeye başladılar. Sosyal "tasarı"lar, şimdi entellektüel birer jimnastiktiler. Farazî durum ve tasarıların merkezinde yer alan çarpıcı bir örnek, modern Türkiye'nin önceden hayal edildiği Abdullah Cevdet'in "Pek Uyanık Bir Uyku" adlı makalesinde görülebilir.[16]

1890'lar kuşağı ile birlikte, sosyal düşüncenin yeni bir tipinin ana hatları ortaya çıkmaya başladığı halde, bu düşünce, henüz 1908 Jöntürk devrimine kadar etkili olamamıştı. Hatta o zaman biz, Jöntürklerin Osmanlı mozayiğinin bilinen parçalarıyla -farklı etnik ve dinî kümeler- ve Osmanlı halklarını zayıf bir iple birarada tutan İslâmla birlikte çalış-

(16) Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2. baskı, London, Oxford University Press, X 1968, 236.

maya sürüklendiklerini fark ederiz. "Şuur uyandırıcı" olarak dinin rolü konusunda İslâmî formülün ikinci bir kullanımı ile ilgili yaklaşıma dair onların gittikçe artan bir kuşku beslediklerini anlarız. Jöntürklerin -"bilimsel ütopyacı" dünya görüşünü korumak için- meslektaşlarından biri olan Ziya Gökalp'i İslâma alternatif bir formül bulmakla görevlendirmeleri, bu kuşkunun ürünüydü. Jöntürkler, böylece Tanzimat ricalinin hayal bile edemeyecekleri bir şey yapıyorlardı: Sistematik, iç tutarlılığı olan bir reform teorisi adına araştırma başlatmışlardı.

Ziya Gökalp'in incelemeleri, onun iki fikir üzerinde, "millet" ve "medeniyet" üzerinde, yoğunlaşmasına sebep olmuştu. Ona göre, "medeniyet", muhtelif toplumların ortaklaşa kullanabilecekleri teknolojik ve kültürel araçlardan ibaretti. Mesela, sanayileşme ve bir kısım yeni sosyal kurumların damgasını vurduğu modern Batı medeniyeti, Batılı ulusların çoğu tarafından paylaşılmaktaydı. Milliyet, Batı uluslar sisteminin diğer bir parçasıydı; ve Gökalp, milliyeti "hars" (kültür) kavramına bağlamıştı. Bir "kültür", bir halkı belirleyen değerler, inançlar ve kurumların gizli bir örüntüsüydü. Böyle bir halk, ne zaman çok ırklı, çoğul bir devlet içinde birleştirilirse, o halkın değerleri su yüzüne çıkamazdı. Modern bir devlet ise, bu halklardan birinin etrafında birleşmiş ve kendine has kurumları fütursuzca kullanan bir devletti. Türkler, Osmanlı İmparatorluğunu kurdukları sırada kendine özgü kültürel değerlerini arkalarında bırakan böylesi bir topluluktular. İslâm hakkında Gökalp, dinin tamamlayıcı yönleri olarak kabul edilmiş -özellikle İslâmî toplum örgütlenmesinin esasına ilişkin hükümler- ayrıntıların bir kaçının gerçekte "saf" İslâmla hiçbir ilgisi olmayan Arap kültürünün tezahürleri olduğunu belirtir.[17] İslâm, o yüzden müntesiplerin-

(17) Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma, op. cit.*, 435.

den "İmân" talep eden bir dindi ve müminleri, herhangi bir sosyal örgütlenme tarzıyla sınırlandırmamıştı. Ziya Gökalp'-in -hiç bir zaman tamamlanmış bir teklif olarak ortaya çıkmamış olan- gelecek tasarımı, Türk milletinin gizli, fakat yaşayan kültürünü ortaya çıkarmak, o temel üzerine bir Türk devleti kurmak ve İslâmı vicdânî bir meseļe, şahsî bir inanca dönüştürmekti. 1914 yılında Türkiye'de İslâmın rolüyle ilgili Jöntürkler için kaleme aldığı layiha, Jöntürkler tarafından uygulanmıştı.[18] Sözkonusu uygulama Şeyhülislâmın kabine dışında tutulmasına, şer'iye mahkemelerinin şeyhülislâmlıktan ayrılıp adalet bakanlığına bağlanmasına; vakıfların idaresinin kabinenin bir üyesinin uhdesine verilmesine, medreselerin şeyhülislâmlıktan alınıp eğitim bakanlığı tarafından idaresine yolaçtı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'nda yenilmesi ve Arap topraklarının kaybedilmesi ile yeni bir durum ortaya çıktı. Türkiye için bütün pratik gayeler, bundan böyle Anadolu yarımadasından ibaretti. İslâmî formülün bir yönü -onun Türkler ve Araplar arasında bir bağ olarak gördüğü fonksiyon- artık bir kenara atılabilirdi. Bununla birlikte Mustafa Kemal'in, Türkiye'ye kabul ettirilmek üzere olan antlaşmanın maddeleri aleyhinde bir direniş örgütlediği sırada, İslâmî formülü hemen gözardı etmediği dikkate değer. O, mukavemet hareketini yönettiği 1919-1922 yılları arasında Türkiye dışındaki müslümanların yakınlıklarına ihtiyaç duyup sık sık İslâm birliği tema'sını kullandı. İslâm tema'sını, aynı zamanda, müttefiklerin fiilî bir hapishanesi durumundaki İstanbul'da görevine devam eden Osmanlı hükümetine karşı Anadolu Müslüman eşrâfının hislerini harekete geçirmek için de kullandı. O, paradoksal olarak, ortadan kaldırmak üzere bulunduğu bir sırada bile, Hilâfet'in prestijin-

(18) *a.g.e.*, 451.

den faydalandı. Fakat, her iki durumda da, gelecekte hayalini kurduğu Türkiye'nin ne şekilde olacağına dair kararını çok önceden vermişti.

Türkiye Cumhuriyeti ve Yeni Millet

Atatürk'ün katkıları, çoğunlukla, gerekli reformları yapma hususundaki eşsiz yeteneği açısından analiz edilir. Bu değerlendirme içinde o, büyük bir terakkî dalgasını bir dereceye kadar önceden belirlenmiş bir hedefe götüren bir vasıta olarak tasvir edilir. Bu imaj, Atatürk'ü sadece kendi çizdiği hedefler için birtakım çetin yolları başarıyla aşabilmiş olmakla değil, fakat, aynı zamanda aydınlanma düşüncesinin "gereklerini yerine getirmesi" açısından da seçkin birisi olarak tanımladığı için, tamamen teleolojiktir. Bu özel yargının bir ölçüde basitçi, ancak Atatürk'ü daha "sosyolojik" bir bağlam içine yerleştirmekten bizi alıkoyan bir değerlendirme olduğuna inanıyorum. Atatürk'ü bir terakkî hizmetkârı olarak nitelendirme, ilerlemenin kaçınılmazlığı ile ilgili ilkel bir tasvirden kaynaklanır. Bu görüş, onu, son dört yüz yıl içinde dünyayı sarsan ve böylece şiddeti gittikçe artarak süregelen büyük sosyal karışıklıklar içine yerleştirmemize yardımcı olamaz. Atatürk'ün katkısının tam bir anlamı, ancak, onun çabasını feodalite sonrası toplumu belirleyen çok önemli değişiklikleri ihtiva eden iki anahtar süreçle; yani kollektif bütünleşmeye dayalı farklı farklı yeni örüntülerin ve bireyin şahsını bütünleştirici sistemlerin değişik boyutları ile ilişkilendirdiğimiz zaman ortaya çıkar.

Topluluk İçin Yeni Bir Bütünleyici Sistem

Pekçok Türk ve yabancı bilim adamı, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu -gerçi o her ne kadar radikal bir reorganizasyon ise de-, Osmanlı İmparatorluğunun kalıntısının yeniden örgütlendirilmesi olarak görürler. Gerçekten, aradaki sınır, yalnız Cumhuriyetin asıl kurucularının tavırlarının radikalleşmesinde değil, fakat Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramlaştırılmasında ortaya çıkar. Olan şey, Mustafa Kemal'in var-olmayan, farazî bir varlığı, Türk Milletini ayağa kaldırarak ona hayat vermesiydi. Onun girişmiş olduğu projenin gerçek boyutlarını bize veren ve düşüncesinin ütopyacı niteliğini ortaya çıkaran, olmayan birşey için sanki varmış gibi çalışması ve onu var etme yolundaki kabiliyetidir. Göreve başladığı sırada Türk milleti, ne "genel irâde"nin ve ne de millî bir kimliğin kaynağı olarak vardı. O, aşırı ölçüde ihtiyatlı meslektaşlarından bir gelecek fikri ve bu fikri gerçekleştirmede taşıdığı arzu bakımından ayrılmaktaydı. "Millet" ve "Batı medeniyeti", onun tasarısına gizli bir temel sağlayan temel iki şifre kelimeydi; bu stratejik noktadan değerlendirdiğimiz takdirde, onun dine yönelik tavrı tutarlılık gösterir. Atatürk'ün ideal bir toplum peşinde gösterdiği kararlılık, zamana ayak uydurmadaki büyük yeteneği ile çelişki teşkil etmez: Onun taktik çelişkilerini anlamlı kılan nokta, üzerinde dikkatini yoğunlaştırdığı tasarıdır.

Sonuçta Türkiye'nin laikleştirilmesine öncülük eden olaylar zinciri iyi bilinmektedir ve detaylı bir anlatımına gerek yoktur. Bununla birlikte, Mustafa Kemal'in, başından beri uğraştığı meselenin karakteristik yönlerinden birisi, onun siyasî yeteneğinin derinliğini gösterir ve bu özelliğin onun laiklik politikasının bir proto-tipi olarak gözden uzak tutulmaması gerekir. Onun, istiklâl hareketinin siyâsî meş-

rûiyet kaynağı olarak "büyük" Millet Meclisi kavramını kullanışında, siyasî dehasının ilk-örneğini buluyoruz. Halife-Sultan, teorik olarak, İslâm dünyasında en müessir gücü elinde tutan bir İslâm topluluğunun -Osmanlı cemaatininönderi olmasından dolayı, iktidar kendisine bırakılmıştı. Halife-Sultan makâmını işgal eden kişi şimdi Müttefik Kuvvetlerinin elinde esir durumunda olduğu için, artık hür bir vekil olarak hareket edememekteydi. Esas olarak İmparatorluğun çeşitli dinî alt-gruplarına atfedilen fakat bu özel durumda İslâm cemaati için kullanılan *millet*, meşrûiyet kaynağı olarak, topluluğun hâkimiyet haklarını yeniden oluşturabilecekti. Gerçekte, on dokuzuncu yüzyılın sonundan beri *millet* ibâresi, "nation" kelimesinin karşılığı olarak gittikçe artan bir şekilde kullanılmaktaydı. Bu yüzden anlamı belirsizdi. Bu belirsizliğin bir sonucu olarak, Ankara'da toplanan ve içinde güçlü bir dinî temsilciler zümresinin yer aldığı Büyük Millet Meclisi, 1920'de teklif edilen Geçici Anayasanın 1. maddesini itirazsız kabul ve tasdik etti (20 Ocak 1920). Adı geçen madde, hâkimiyetin kayıtsız şartsız *millete* âit olduğunu bildiriyordu. Kavramın müphemliği, din adamlarının, yardımlarının istenildiği şeyin cemaatin hakları olduğuna inanmalarına imkân veriyordu; halbuki Atatürk için bu, milletin hakimiyetine yol açılmasında bir hazırlıktı.[19] Meclis, İslâm cemaatinin temel haklarının yeniden tesisini kabul etmişti; fakat, aynı sebeple Sultan-Halife'nin yokluğunda hem dinî ve hem de dünyevî meselelerde Meclis'in kanun koyabilmesini de onaylamıştı. Mustafa Kemal, bu çifte sıfatı taşıyan hiç kimsenin bir daha asla ortaya çıkamayacağından emindi.

Ankara rejimi, Müttefiklerin tutsağı durumundaki bir Sultan-Halife imajından, dünyevî gücün Saltanattan fiilen

(19) *ibid.*, 493.

ayrıldığı yeni bir anayasal sisteme yöneldi.[20] Bunu, 1 Kasım 1922'de Saltanatın ilgâsı; 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilanı ve nihayet 3 Mart 1924'te bir dizi önemli kanunlar: hilâfetin kaldırılması, eğitimin tümünün devlet tekeline alınması [tevhid-i tedrisat kanunu] ve medreselerinkapatılması izledi. Din işleri ve vakıfların yönetimi, bundan böyle başbakanlığa bağlı başkanlıklar tarafından yürütülecekti. 1924 Nisan'ında Şer'î mahkemeler lağvedildi. 1925'te tarikatler yasaklandı. 1926'da İsviçre medenî hukûku kabul edildi ve şeriatle ceza hukuku arasındaki bağ koparıldı. 1928 yılında, İslâmı hâlâ devletin dini olarak zikreden anayasa maddesi iptal edildi. Aynı yıl içinde latin alfabesi kabul edildi.

Bu hareketler için ne zaman mantıkî bir sebep aransa, öne sürülen gerekçe "muâsır medeniyetin icapları" idi. Bu, Mustafa Kemâl'in 1920'lerde yaptığı birçok konuşmada izlenebilir. Bu mantığın en veciz ifâdelerinden birisi, Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1931 tüzüğünde yer almaktadır. Yeni rejim, başlangıçtan itibaren Büyük Millet Meclisi içinde bir siyasî partiyi, Cumhuriyet Halk Partisi'ni kurmak suretiyle taraftar toplamıştı. Bu parti, sonunda, Cumhuriyet içindeki siyâsî anlatımın yegane meşrû organı ve yeni Cumhuriyet rejiminin resmî ideolojisinin büyük bir titizlikle oluşturulduğu bir merkez olarak ortaya çıktı. Partinin 1931 yılı tüzüğü, dinin "vicdanî bir mesele" olması dolayısıyla, devletin dinî hayat içinde hiçbir rol almaması durumu olarak tanımlanan "laiklik" ilkesinin desteklendiğini belirtmekteydi. Metin: "Fırka devlet idaresinde bütün kanunların, nizamların ve usullerin, ilim ve fenlerin muasır medeniyete temin ettiği esas ve şekillere ve dünya ihtiyaçlarına göre yapılmasını ve tatbik edilmesini prensip kabul etmiştir",[21] şeklinde ifade et-

(20) G.Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık* (çev. H.Örs) Ankara, Bilgi Yayınevi, 20.
(21) *a.g.e.*, 96.

mekteydi. Daha sonra parti liderleri, ibadetin ifasının anayasa ile korunmuş olması dolayısıyla, laikliği, dinsizlik olarak düşünmedikleri fikrinin altını çizmişlerdi. 1937'de, laiklik ilkesi, Parti'nin diğer yol gösterici beş ilkesiyle -cumhuriyetçilik, milliyetçilik, devletçilik, halkçılık ve inkılapçılık- birlikte anayasaya sokuldu.

Türkiye'de laikliğin ve uygulanışının tarihi, şüphesiz, bu özetin sunabildiğinden çok daha karmaşıktır; fakat bir tasarı olarak laikliğin anlamı, uygulamasının tasvir edilmesiyle değil, onun Cumhuriyet rejiminin temel hedefleriyle ilişkisi açısından en iyi bir şekilde aydınlatılır. Bu hedeflerden birisi, Türk toplumu için sosyal bir pekiştirici ilkesi bulma ve Türkler arasında sosyal şuuru yükseltmenin bir vasıtasını oluşturma ihtiyacı idi. Bu iki hususta İslâm, yetersiz görüldüğü ölçüde reddedilmişti. O, artık bu gayelere hizmet etmediği için gerçekte Türklerin "şahsî" bir vicdan meselesi olmuştu.

Yeni Türklerin şuuru, Atatürk'ün bütün geçerli bilgi ve davranışların kaynağı olarak defalarca zikrettiği ilim ("Garb Medeniyeti") içinde kök salacaktı. Fakat daha sonra, "şuuru yükseltme", yeni Cumhuriyet vatandaşlarının sahip olmaları istenilen bir dizi özellikler ortaya çıkarmaya yöneldiği için, mesele o kadar basit bir mecrada seyretmedi. "Bilim"in aslında ne millî kimliğin inşâsı ile ilgili meselelere karşı bir cevabı vardı; ne de sosyal kimlik meselesini, sosyal ideallere yönelik ferdî temayülü ele almaktaydı.

1930'larda millî kimliğin gelişimine yardımcı olacağı umulan, "Türk târih tezi" ve "Güneş-dil teorisi" adlı iki ideoloji meydana çıktı.

"Türk tarih tezi", Türklerin Osmanlı imparatorluğu içinde biraraya getirilmelerinden çok daha önce, medeniyete katkıda bulunmuş oldukları fikri üzerine inşa edilmişti. On-

lar, diğer pekçok medeniyetin yayılmış olduğu Orta Asya'da bir şehir medeniyeti yaratmışlardı. Çok uluslu bir imparatorluk içinde azınlık durumuna düşmelerinden sonra bile kültürel kimliklerini korumuşlardı. Türkiye Cumhuriyetinin, vatandaşlarına bir kimlik verebilmesi bu birikimden ileri geliyordu. Tarih tezi, amacını sınırlı ölçüde başardı; Türkler, Türk olarak başarılarından kaynaklanan yeni bir duygu hissetmeye ve dünyaya bir Türk olarak gelmiş olmakla gurur duymaya başladılar; halbuki, bundan sadece elli yıl kadar önce Türk terimi, hâlâ Osmanlı imparatorluğunun sakinleri tarafından göçebe veya köylü ile eş-anlamlı olarak kullanılmaktaydı.

"Güneş-dil" teorisi, on dokuzuncu yüzyılın ortasından beri Osmanlı edebiyatında oluşturulagelen bir gelişmeyi, başka bir deyişle, Osmanlı memurlarının süslü ve kinayeli dilinin yerine halk dilinin gittikçe artan kullanımını rasyonelleştirme teşebbüsü idi. Anadili, resmî dilde hâkim bulunan Arapça ve Farsça kökenli kelimelerden daha azını bünyesinde bulunduruyordu. Şimdi, diller tarihinde merkezî önemi haiz eski bir dil olan "arı" Türkçe -yani diğer Orta-doğu medeniyetlerinin kelime ve gramerinin girmemiş olduğu bir Türkçe- teklif edilmekteydi. Diğer birçok dilin bu temele dayandığı, şayet bu ilk Türk dili incelenirse lengüistik kullanıma elverişli bir kılavuz bulunabileceği ileri sürülmekteydi. Bu, lengüistik araştırmaların ışığında ispat edilmesi güç bir teori idi; bununla birlikte, "arı" Türkçeyi yeniden inşâya çalışma denemesi, bu işe büyük bir enerji hasreden birtakım Türk aydınlarını heyecanlandırdı. Dil reformunu desteklemek, Kemalist radikalizmin bir ciheti olarak kutsal bir şey hâline geldi; ve lengüistik tasfiyeciliği ile Cumhuriyet radikalizmi arasındaki bu biraz tuhaf beraberlik, Marksizm tarafından devralındığı zamana, günümüze kadar sürmüştü. Bu, çağdaş

Türklerin kendileri için bir Türk kimliği meydana getirmenin mevcut yollarından biridir.

Bununla birlikte, geçmişe bakıldığında, bir cumhuriyetçi-Türk kimliğinin tesisi için en katı dayanağının, Kemalizme sosyal bir ideoloji sağlayan daha katı başka bir toplum teorisinin bulunduğu görülüyor. Bu teori, Fransız Üçüncü Cumhuriyetinin resmî ideolojisi olan solidarizmdi. Solidarist teori, Türkiye'ye Durkheim ve onun hayranlarından biri olan Ziya Gökalp vasıtasıyla ulaşmıştı. Teori, çağdaş toplumda sınıflar arası bir çatışmanın gerekli olmadığı tezi üzerine dayanmaktaydı. Önemli olan şey, sosyal müesseselerin ve bütün meslekî zümrelerin katkılarının toplumu uyumlu kılması idi. Sanayi toplumu, kişilerin ve zümrelerin topluma katkısı üzerinde yoğunlaşan sosyal bir ahlâk üretilmesiyle dengede tutulabilmekteydi. Ayrıca, Türk solidarizmi, "artı değerlerin toplumun yararına tahsisi vasıtasıyla biriken sermayeyi, toplumun çıkarı için kurulacak sanayi tesislerine ve büyük çiftliklere" yatırılmasını öngören bir sosyal program teklif etmekteydi.[22] Kemalist eğitim, bu ilkeler üzerine dayalı bir yurttaşlık teorisi ileri sürmüştü. Solidarist yeniden dağıtımın koruyuculuğu altında birlikte çalışarak bütünleşmiş bir Türk milleti oluşturacak olanlar, işadamları, öğretmenler ve siyasetçilerdi. Son yıllarda Kemalizm hızından çok şey kaybetmiş olabilir; fakat onun çelişkisiz ve aynı zamanda yeniden dağılımcı toplum rüyası, Türk sosyal düşüncesini etkilemeye devam etmektedir. Bu örüntü, onun yeni harekete geçirilmiş nüfusunun yaygın özlemlerinde de görülmektedir. Aynı zamanda, 1960'da "hakikî" bir Kemalist sistemi yeniden kurmaya kalkışan askerî grubun düşüncesinden ortaya çıkan da böyle bir toplum imajıdır.

(22) Niyazi Berkes (ed.), *(Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, London, Geo. Allen ve Unwin, 1959, 412.

Yeni Türkiye ve Birey

Atatürk'ün ideolojik söz dağarcığının anahtar kelimelerinden biri, *istiklal*dir; ama şahsî düzeyde bu vurgu, onun *müstakil* kullanımıyla paralellik kazandırılır. Atatürk'ten önce gelen kuşak içinde gözlemlenen yeni bir eğilimin adeta bir bütün olarak geleneksel sistemin yerini almaya nasıl giriştiğini göstermeye çalışmıştım. Aynı zamanda, Atatürk'ün reform siyasetinin, dinin bir rol üstlenmesinin reddedildiği bir düzen içinde, yeni bir kollektif kimlik oluşturmada yoğunlaştığına işaret etmiştim. Daha o zaman, laikleştirici reformlarının kişinin toplum içindeki bağımsızlığını genişletmeyi amaçlayan başka bir temel yönü de vardı. Atatürk burada "geleneksel doğulu cemaat hayatının eblehliği" diye adlandırmış olabileceği şeyden kişiyi kurtarmaya çalışıyordu. Bir kez daha, Tanzimat ricalinin reformlarından açıkça ileri gidiyordu. Türkiye'nin cemaat kültüründe yoğun desteği bulunduğu gözönünde bulundurulursa, daha siyasî bir bağlamda yaptıklarından ziyade, bu alanda daha büyük bir cesaret gösterdiği söylenebilir.

Onu bu hedefe yönelten dürtünün aynı zamanda aldığı eğitimle ilgili arkaplanın yarattığı uyumsuzluğun bir ürünü olduğuna da inanıyorum. Bu uyumsuzluğun kazandığı özel bir şekil, Osmanlı halk kültüründen kaynaklanan sosyal denetim biçimlerine karşı duyduğu tiksintiydi. Benim böyle bir açıklayıcı modeli kullanmamın anlamını, Atatürk'ün üzerinde Batı siyasî ve sosyal fikirlerinin etkisini dikkate alarak ortaya koyabiliriz.

Atatürk, Osmanlı İmparatorluğunun haricine, birincisinde Fransa'da askerî manevraları izlemek için, ikinci defa Sofya'da askerî ateşe olarak ve üçüncüsünde Almanya'da Birinci Dünya Savaşı sırasında olmak üzere toplam üç kere

çıkmıştır. Avrupa hakkındaki bilgisi, bu temaslarla sınırlı kalmamıştır; ne var ki, bununla birlikte esasen dünya olaylarıyla ilgisini yakînen sürdüren ilmî ve kültürel gelişmeleri de takip eden Türk basınından bilgi edinmiştir. Zamanın siyasî teorisyenlerini oluşturan kişilerin eserlerinden yapılan kısıtlı sayıdaki çeviriler de onun önünde bulunuyordu. Atatürk, Fransızca okur ve hakkıyla anlardı; Anıt-Kabir'in bitişiğinde korunan kütüphanesinde Rousseau gibi düşünürlerin eserleri göze çarpar; ve kitapların kenarında kimi marjinal notlar düşülmüşse de, onlar muhtemelen hayatının son yıllarından kalmadır. Atatürk'ün aslî laikleştirici reformlarını gerçekleştirdiği sıralarda Batı siyasî sistemlerine dair genel bir bilgiye sahip olduğu hususunda mutabakat vardır; fakat o, aynı zamanda (Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt gibi) yurt dışında bulunmuş meslektaşlarından aldığı bilgiyle de bağımlıydı.

Öyleyse, onun laikleştirici reformlarının tutarlılığı nasıl izah edilebilir? Bize, onların kendi etrafında birleştiren gizli bir örüntünün bulunduğu hissini veren şey nedir? Özellikle, onun tarikatler, kadın hakları, kılık kıyafetin "laikleştirilmesi", eğitimde devlet denetimine ilişkin reformlarına duyulan ilginin sebebi nedir?

Benim ileri sürebileceğim bir varsayım, sözkonusu laikleştirici reformların İslâm cemaatinin kollektif baskısından kişiyi kurtarmanın altında yatan ortak payda ile birbirine bağlandığıdır. Bunu anlamak için, Osmanlı İmparatorluğunda topluluğun en küçük faal birimine, *mahalle*ye göz atmamız gerekir. Çoğu zaman, bir dereceye kadar keyfî olarak çizilen sınırlarıyla birlikte, mahalle, idarî bir birimden daha fazla bir şeydir; o, külhanbeylerinin ve sadık köpeklerinin koruduğu sınırlarıyla kesif bir *gemeinschaft*'tır ve sıradan bir Osmanlı vatandaşının normal ömrünün çoğunu içinde biçim-

lendirdiği bir çevredir. İlk eğitimin verildiği, doğumların kutlandığı, evliliklerin düzenlendiği, ölüler için cenaze merasimlerinin yapıldığı yer burasıdır. Burası, camilerin istenilen şeyi duymaları için mahallenin bütün sakinlerini harekete geçiren bir kurum gibi işlediği bir mekandır. Aile reislerinin otoritelerinin etkili bir şekilde kullanılması ve desteklenmesi mahallenin arkaplanına aykırıydı. Ve burada, arasıra kan bedeli ödenirdi; ahlâkî denetimin İslâmî kurumu, içki âlemleri ve loş kumarhane odalarına sinsice ilerleyerek sokulurdu. Orada şaşkın âşıklara baskın vermek için bekçiler kol gezerdi; kahvehaneler -iletişim merkezi- işletilirdi; daha yüksek mercilere gidecek dilekçe üzerine ilk mühür, imam tarafından vurulurdu; mahallî erenlerin kabirleri ziyaret edilir ve yaşayan mübarek zatlar adeta kendilerine mahsus bir hüküm bildirir ve adalet dağıtırlardı. Mahalle kuralları, aslında oldukça esnekti; fakat bu esneklik edeblilik maskesi arkasında işliyordu. Karşı cinslerin birbirleriyle kaynaşmaları hususunda tam bir katılık vardı. Atatürk reformlarının, mahallenin ahlâkî kontrolünün içine sinen şahsî bağlılıklar ve ikiyüzlülük yerine, bu denetimi etkisiz hale getirmeye çalışan bir kurallar dizisi ile ve onun yerine kişiye hareketlerinde sorumluluk veren bir düzenlemeler sistemini yerleştirmeye çalışan bir yönü vardı.

Atatürk'ün bireyi, halk denetiminden zorla söküp almasında gördüğümüz kararlılığının bir kez daha yeni eğitim sisteminde bulunan bir kökeni vardı. Mahalle normları, özellikle tüm ömrünü orada geçiren biri için sıkıntı vermiyordu; oysa zamanlarının çoğunu yatılı olarak okulda geçiren öğrenciler için, okul talimatları daha önemliydi. Okul talimatları, bununla birlikte, tamamıyla farklı bir denetim tarzını vurguluyordu; bürokrasinin akılcılığı hakim olmuştu ve başarılması gereken husus, şimdi artık yeni değerlere bağlı

olan imparatorluğun ihyâsıydı. Mahalle hasletleri, küçük zümrelerin korunmasına bağlı kılınmıştı. Bu değerler, öğrencilerin ulus-devleti inşâsında hiçbir işe yaramazdı. Dinî ahlâkın yerine, entellektüel ve askerî disiplinler alır ve bir kez daha topluluğun iyiliğine ilişkin İslâmî ahlâk ve emirler, kişiliği söndürmeden başka bir amaç gözetmeyen akıl-dışı yasaklar olarak ortaya çıkardı.

Okul muhiti, sadece cemaat kontrolünü ve bu kontrolle birlikte gelen spesifik değerlerin gözden düşürüldüğü bir çevreden ibaret değildi. Mahallenin değer kaybı, içinde toplum hakkında yeni düşünüş yollarının yükselişinin bir rol üstlendiği müteselsil bir süreçti. Mahalle ethos'unun önemini azaltan dolaylı yollardan biri, yurttaşın sadakatının yeni odağı olan "toplum" (cem'iyyet-i beşeriyye)un modernist entellektüellerin yazılarında görülmeye başlamasıdır. Bu, *devlet* kavramının var olan en eski bileşenlerini, yani siyaset, güç, baskı, kanun ve itibar başlıkları altında sınıflandırılmayan bir takım sosyal süreçleri karşıladığı ölçüde, devletten farklı bir kavramdı. Aile ve birey, mahalle denetiminin bu her iki unsuru "toplum" kavramına dahil edilen altbirimlerdi ve "toplum"u ıslah etmek isteyen kişiler aynı zamanda, aile reformu isteyenlerdi. "Toplum", mal ve hizmetlerin serbest dolaşımı ilkesine göre işlemekteydi ve bu yüzden o derhal iç köleliği mahkum etmişti. Mahalle, diğer taraftan, iç köleliği hayatın bir gerçeği olarak kabullenmişti. Toplum, sözleşme üzerine kurulmuştu ve mahalle ise tahmil edilen esaslara göre işliyordu; bu yüzden mahalle insan kişiliğinin genişlemesini engelleyen geleneksel değerlerin bir fonu olarak görülmeye başladı.

Aşağı yukarı aynı zamanda, mahallenin kıyafet özelliğine yönelik bir itiraz doğmaya başladı. İlk Türk romanlarından birinin aşırı Batılılaşmış bir kahramanı olan Bihruz

Bey, parkta gezintiye çıkar, daha alt tabakadan hemşehrilerini şalvar içinde görüp şikâyete başlar: *"Qu'est ce que c'est que ça? Est-ce que le carnaval est arrivé?"* [Bu da ne? Karnaval zamanı mı geldi?] Fakat güçlenmekte olan mahalle kültürüne karşı duyulan kuvvetli nefret, en iyi şekilde, Ankara'da Mustafa Kemal'e katılacak olan yazar Yakup Kadri Karaosmanoğlu tarafından açıklanacaktı. Yakup Kadri'nin hikayelerinden biri, şapka giymeye kalkıştığı için mahalle kabadayıları tarafından dövülen Batılılaşmış bir Türk'le ilgilidir. Yeri geldiğinde, halk kültürünün sıkıcılığını, aşağıdaki satırlarda görüleceği gibi, tasvir eder:

> Kulağa hoş gelen bir sesin harekete geçirdiği bir zerreye bile rastlanmayan bu durgun havada, hiçbir resmin süslemediği bu meydanlarda, her gün tozuna ve çamuruna aldırmadığımızı bu sokaklarda, kulakları her türlü nezaket karşısında sağır, gözleri herhangi bir güzelliğe kapalı, geceleri basma entarileri ile kahvehanelerde bağdaş kurup otururak gramofondan yayılan göbek havalarının nağmelerini dinleyen bu insanların yüzlerinde, onların hastalık tohumlarını buldum.

Yakup Kadri'nin şikayeti, mahalle ethos'u ve entellektüel iklimin, Türk yazarlarındaki yaratıcılığı öldürmesiydi. İslâm ve halk kültürünün bir karışımı olarak mahalle ile, yaratıcılık yoksunluğu arasındaki aynı bağlantı, Atatatürk tarafından da kurulmuş gibi görünüyor. Atatürk, şalvar ve fesin, karnavalın bir parçası olduğu görüşüne sıkı sıkıya bağlıydı. Bu, sadece estetik zevkinin incinmiş olmasından değil, aynı zamanda, bu kıyafetler nihaî meşrûiyetin dinî değerlere dayanılarak kazanılmasını gerektiren ve bu yüzden de din ve insanı çürümeye uğratan halk kültürünün boğucu hakimiyetini sembolleştirdiği içindi. Meşrûiyetini bilimden alan Batı toplumu, çok daha hür ve bu sebeple daha yaratıcıydı. Bilim, sadece kişinin yaratıcılığını geliştirebilmesinde boğucu halk değerlerinden onu kurtarmaya muktedir bir kurallar dizisiy-

di. Atatürk, bu amaca yönelik iki siyaset tasarlamıştı: Birincisi, özel hedefi, kontrolü ortadan kaldırmak olan laik yasalar; ikincisi de Cumhuriyet için kültürel bir Batılılaşma programı.[23]

Atatürk'ün Sekülarist Reformlarında Birey

Mustafa Kemal'in, kişiyi topluluk normlarından kurtarma girişiminde karşımıza çıkan ilk görüntü, "tevhid-i tedrisat" kanunudur (3 Mart 1924). Bu kanun, eğitimi, ilk ve son defa, ulemânın elinden almakla kalmadı, ayrıca ortak eğitimin ve böylece de okul yıllarından ileriye doğru cinsiyetler arasında tam anlamıyla yeni bir kaynaşmanın yolunu açmış oldu. Atatürk'ün kadın haklarının tesisi için yaptığı hamle, ona mahalle ethos'unun en boğucu ve karanlık yönü gibi görünen şeyi, yani günlük hayatın sıradanlığı içinde kadın ve erkek ilişkilerinde görülen kısıtlamaları yerle bir etmek için girişilmiş kesif bir çaba olarak kavramlaştırılabilir. İsviçre Medenî Hukukunun kabulüyle getirilen geniş bir alandaki değişimler, kadının yasal statüsünün dönüşümü ile ilgiliydi. Bunlar arasında tek-eşli evlilikler, vârisler olarak olarak erkek ve kadınların statü eşitliğini ve emlâkin yönetimi ile ilgili bir takım hükümler yer alıyordu. Bunu 1930'da kadınlara mahallî seçimlerde seçme ve seçilme hakkının verilmesi (14 Nisan 1930, Belediyeler Kanunu) ve 1934 senesinde genel seçimlerde seçme ve seçilme hakkının kabulu takip etti.[24]

(23) Metin için bk., Ş.S. Aydemir, *Tek Adam: Mustafa Kemal,* cilt 3, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1966, 473.

(24) B.N. Şehsuvaroğlu, "Atatürk İlkeleri Işığında ve Bugünkü Türkiye'de Kadın Hakları" *Atatürk Devrimleri I. Milletlerarası Sempozyumu Bildirileri,* 1974, 422.

Atatürk'ün Türkiye Cumhuriyeti'nde kadınların erkeklerle yan yana çalışmalarına dair pek çok sözü, eğitim görmüş birçok Türk kadınının meslek hayatına atılmalarını sağlayan bir iklim yaratmıştı. Sonuç olarak, bugün Türkiye'de meslekî kadroları işgal eden kadınlar imrenilecek bir orandadır. Hiçbir zaman kanuna bağlanmayan "peçenin kaldırılması" bu gelişmeyi izledi.

Bir kez daha, Atatürk'ün tarikatlere yönelik tavrı, boğucu *gemeinschaft*'a karşı saldırısı ile alakalıdır. Tarikatleri kaldıran 1925 tarihli kanun okunduğu zaman, Atatürk'ün hatırında tuttuğu şeyin ya mahallî siyasî bir güce sahip eşrafın veya daha alt sınıfları sömüren cahil ve ahlâksız simalar olarak ortaya çıkan yerel karizmatik önderlerin etkilerini kırmak olduğu açıkça göze çarpar. Türkler, gelecekte sefih şeyhlerce değil, bilimin açıkladığı yönteme göre yönetileceklerdi. Onların kişiliği, mutaassıp din adamları topluluğu tarafından değil, Batı kültürüne âşina olmakla belirlenecekti.

Atatürk ve Batı Kültürü

Türk vatandaşlarına, din ve dinî kültürün yerini alacak yeni bir dünya görüşü sağlamak için Atatürk, medeniyetle eş tuttuğu kültürel bir Batılılaşma hareketini himaye etti. Alfabe, Batı dillerindeki çalışmalara kısmen daha kolay bir girişi mümkün kılmak gayesiyle, latinceleştirildi. Bir süre için, şark müziğinin icrâsı açıkca yasaklandı. Opera, bale ve Batı çok-sesli müziğinin öğretildiği konservatuvar Ankara'da açıldı. Batı tarzı resim, aynı zamanda, modern Türk ressamlık ürünlerinin sunulduğu birkaç süreli yayına maddî destek veren hükümet tarafından desteklendi. 1926 yılında, bir Atatürk heykeli, İstanbul'da törenle açıldı. İnsan cisminin bir

benzerini yapmanın aleyhinde bir yasağın açıktan açığa uygulandığı bir ülkede, bu dikkate değer bir cesaret demekti. Heykeller, şimdi Türkiye'nin dört bir yanını süslüyordu. Halk kültürü, "Halkevleri" (1930'da Batılı bir kalıp içinde kültürü yaymak amacıyla kurulan merkezler)'nde inceleme konusu yapılmakta ve orada öğretilen konular arasına halk kültürünün motifleri dahil edilerek kurtarılmış oldu: Türk kültürü böylece, mahalle İslâmının dış kabuğu hariç, öne çıkarıldı. Ve genel anlamda, Türk kültürünü Batılılaştırma deneyimi, 1930'lardan beri büyük bir başarı göstermekle birlikte, bu konuda bir karamsarlık belirtisi ile yüz yüze kalınmanın kaçınılmaz olması önemli bir noktadır.

Atatürk'ün ölümünü takip eden yıllarda ve özellikle 1950'de çok partili demokrasinin kurulmasından sonra, laikliğe karşı bir takım topluluklarca meydan okundu. Gerçekten, bu ilke, Türk anayasal pratiğinden kat'iyyen çıkarılamayacak ölçüde kendini oldukça sağlam bir şekilde kökleştirmişti. Çoğu zaman, laisizmin altını oymakla suçlanan Demokrat Parti bile, bu ilkeyi yürürlükte tutmuştu. Bununla birlikte, bu Parti'nin kısmen Cumhuriyetin anayasal temellerini tehdit edebilecek dinî bir taassuba cesaret verdiği korkusu, 1960 askerî darbesine yol açtı. 1960'dan beri dinî akımlar çözülmedi; bu akımlar bir parça daha güçlü hale gelmiş olsalar bile, Türk aydınlarının geniş bir kesiminin desteklediği anayasanın laiklik ilkesi, hâlâ Türk anayasal hukukunun temelidir. O halde, Türkiye'de ne olup bitiyor? İslâmî neşriyat tufanı, tarikatlerin yeniden canlanması ve yeni yeni tarikatlerin gelişmesi, parlamentoda dinî esaslara dayalı bir partinin yer alması ve Ramazan ayı boyunca görülen issiz sokakların anlamı nedir?

Her şeyden önce, İslâmın yeniden canlanmasına elverişli bir sosyal çevre vardır. Bu, kısmen demografiktir: Türkiye'-

nin nüfusu, kendileri için ideolojinin böylesine elzem olduğu delikanlılık çağındaki büyük bir yığılmayla birarada, çok hızlı artıyor. Bu anlamda İslâm, Marksizmle rekâbete girişir. Fakat, demografiden daha önemli olan "sosyal hareketlilik"tir; -kitle iletişiminin etkisine bağlı olarak Türkiye'nin çok daha geniş bir kesimi, çevrelerini değiştirme ve kendilerini diğer rollere sevketme yeteneğidir. Buna, geride doldurulacak bir boşluk bırakarak geleneksel kökenlerden bir kopma eşlik etti. Bu durumda, Kemalist tecrübenin birtakım zaafları ortaya çıkmaya başladı.

Mustafa Kemal'in Osmanlı İmparatorluğunun enkazı üzerinde doğduğunu tahayyül ettiği toplum hakkındaki fikirleri, kollektiflik üzerinde toplanmakta ve bu fikirler kendilerine has güçlerini buradan almaktaydı. Görüşleri, aynı zamanda, kişiyi İslâm cemaatinin boğucu *gemeinschaft*'ından kurtarma konusu üzerinde de yoğunlaşıyordu. Ama, yeni bir "ortak şuur" ve cemaat etkilerinden kurtarma, Mustafa Kemal'in başarmayı gerçekten istediği şeyin, yani Türkler için yeni bir kimliğe doğru ağır ağır ve devamlı ilerlemenin sadece iki cephesiydi. Bu kimliği Cumhuriyetin yeni sembolleri etrafında kristalleştirmek için, sonuncu "duyguları harekete geçirme" kabiliyeti ile birlikte bir "duyumsal unsur"a da sahip olmak zorundaydı.[25]

Kemalizmin sembollerinin, bu fonksiyonu, ancak sınırlı sayıda Türkle üzerine aldığını görüyoruz. Fakat, ayrıca, Kemalizm Türklerin ferdî kimliklerini oluşturmada İslâmın oynadığı rolü anlamamıştı. Her şeye rağmen, İslâmın, kişinin bu dünyadaki varlığına, onun aslî ontolojik güvensizliğine seslenen, kendisini psikolojik dürtülere tutunmasını sağlayan bir yönü olagelmişti. Sosyal hareketliliğin, geleneksel

(25) Victor Turner, *The Forest of Symbols*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1967, 28.

çevrelerinden fırlatılıp atılan insanların güvensizliğini azaltmadığı, aksine artırdığı için Türkiye'de İslâmın daha güçlü hâle geldiği, herkesçe bilinen, fakat üzerinde durulmaya değer bir gerçektir. Bu güvensizlik, bazen "bilinçsel"dir ve inandırıcı bir siyasî liderlik veya cömert bir iktisadî sistem arayışı olarak ortaya çıkar. İşte bu noktada İslâm ideolojik bir biçime bürünür ve Marksizmle rekabete girişir. Pek çok durumda, güvensizlik daha derindir, gerçekten daha fazla ontolojiktir ve İslâm bir kozmoloji ve uhrevî (eschatology) yönleriyle ortaya çıkar.

Modern Türkiye'de İslâmın dirilişi, bir yönü şahsî düzeyde oluşturulmuş, bir parçası İslâm tüm görkemini geri getirme teşebbüsü ile ilgili ve diğer bir cephesi de siyâsî olan oldukça karmaşık bir oluşumdur. Ne yazık ki, Kemalizmin inceden inceye işlenmesinde böyle önemli bir rol oynayan pozitivizm, Türkçe versiyonunda, Auguste Comte'un şu uyarısını aklına getirmeyi yeğlememiştir: *"L'Humanité se substitute définitivement a Dieu, sans oublier jamais ses services provisoires"*[26] (İnsanlık, geçici hizmetlerini asla unutmaksızın nihaî olarak Tanrı'nın yerine geçiyor.).

(26) Auguste Comte, *Catechisme Positiviste,* 2. baskı, Paris, 1874, 378.

Modern Türkiye'de Din*

Çeviren: Hasan ÜNAL

Giriş

Günümüz Türkiye'sinde din araştırmaları büyük ölçüde laiklik ve laikleşme konuları çevresinde yoğunlaşmıştır. Teologlar, dindar insanlar, siyaset bilimcileri, sosyologlar ve ideologlar ürettikleri teorilerini, münakaşalarını, tahlillerini, münazara ve karşı hamlelerini hep bu konu çerçevesinde ortaya koyuyorlar. Laiklik, hiç şüphe yok ki, zamanımızın önemli bir mevzûudur; fakat, Türkiye'deki olumsuz laiklik düşkünlüğü, din araştırmalarını önemli ölçüde fakirleştirdi; zira, bu yolla dinî araştırmalar, psikolojik ihtiyaç, kültürel

(*) "Religion in Modern Turkey" *International Social Science Journal* Cilt: 29, sayı 2 (1977), s.279-299.

önem, alışılagelmiş davranış biçimi, sosyal değerler ve kısmen de olsa kurumsal ortam şeklindeki kendine has gerekli çerçevelerin dışına itilmişlerdir.

Her ne kadar burada verilecek açıklama, Türk toplumunda dinî kurumların işleyişini tasvir ediyorsa da, bu sosyal merkezli tasvirin kendi başına Türklerin dinî konulardaki tavırlarını açıklamak için yeterli olacağını düşünmek hatalı olur. Dolayısıyla, böyle bir yoğunlaşmaya geçmeden önce, nelerin dinî psikoloji başlığı altında ele alınmaya uygun olduğuna kısaca bir göz atmak yerinde olacaktır. Bu noktada izah edilmesi gereken en çarpıcı davranış özelliği, 25 yıllık laik bir politikayı müteakiben, geniş Türk kitleleri arasındaki dinî inancın devam eden koyuluğudur. Ben bunu, Cumhuriyet'in reform politikasından kaynaklanan Türk kültüründeki hissedilir fakirleşmeye ve 1923'den itibaren Türk toplumunda köyden yukarıya, şehirlere doğru insan ilişkilerinin hiç değişmemiş olmasına bağlıyorum. Cumhuriyet'in sembolizmi "kök salamayacak" kadar yüzeyseldi ve estetik zenginlikten yoksundu; kök salabileceği tek alan okul çocukları arasında beklentilerin üretilmesi gibi en yapmacık manâda oldu ve yetişkin hale geldiklerinde sözkonusu bu nesillerin beklentilerinin gerçekleşmesi mümkün olmadı. Öte yandan, Türk toplumunda insan ilişkileri eskiden beri oldukça sert ve merhametsizdir. Entellektüeller arasında ise, bu ilişkiler anlamsız, derinlikten yoksun, duygusal olmakla beraber derin şefkat duygusundan mahrum olagelmiştir. Cumhuriyet'ten önceki insan ilişkilerinin çıplaklığını görmüş ve Cumhuriyet'in geleneksel sembolleri zorla tahrip etme politikasını endişeyle takip etmiş olan insanlar, 1930 ve 1940'larda yeni bir Cumhuriyet kültürü yaratmaya çalıştılar; fakat bu deneyleri başarısızlığa uğradı. Bu başarısızlıklardan en belirgini, Anadolu'da daha evvelden serpilmiş, büyümüş kültürle-

rin en iyi taraflarını bünyesine alarak, kötü niyetli olmayan bir hümanizmin Türklerin sosyal hayatına aşılanması amacıyla düzenlenmiş deneyimlerdi. İşte bu karmakarışık ortamda din, insanî şartların düzeltilmesi yolundaki tek ümit ışığını oluşturmuştur.

Laikleşmenin kısır meseleleri üzerinde düşüncelerini yoğunlaştıran Türklerin kıvılcımlı bir tartışmayı ateşe dönüştürmek yerine, neden her şeye rağmen belli bir noktada anlaşamadan münakaşa ettiklerini anlayabilmek için hatırlamamız gereken husus, bu tartışmaların İslâmın Türk toplumu içindeki yerinin ne olduğu üzerinde belirginleşmesine rağmen, İslâmın kişilerin bakış açılarına ve perspektiflerine göre değişik manâlar kazanmasıdır. 1940'lardan sonra Türkiye'de İslâmın yeniden doğuşunu ele alacak olursak, laik entellektüeller bunu, *obscurantizm*in bilime karşı zaferi, yüksek bürokratlar devlet yapısının dağılması ve anarşinin artması, fundamentalist Sünnî müslümanlar toplum üzerinde İslâmiyetin kontrolünü kurmanın aracı, Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki görevliler, ülke çapında Sünnî müslümanlık için sağlam zemin oluşturmak yolunda altın bir fırsat, mahallî tarikat liderleri veya karizma sahibi şeyhler kendi çevreleriyle -ki, bu çevreler çoğunlukla miras yoluyla intikal etmiştir- birlikte aynı şeyi kendi etki alanlarını genişletmek açısından memnuniyet verici bir gelişme ve Şiî - Alevîler ise, kendi dinî kimliklerine bir tehdit olarak görüyorlar. İslâm'ın bu çok boyutlu hali, henüz Türk araştırmacılar tarafından ele alınmamıştır.

İslâmiyetin, ayırıcı olmaktan ziyade birleştirici bir biçimde kavramlaştırılmış olması, muhtemelen Türkiye'deki halk İslâmındaki[1] farkedilmeyen yaygın bir kanaatten dolayıdır

(1) "Halk Modeli" kavramı için bk., E.Peters, "Some Structural Aspect of the Feud Among the Camel-herding Bedouins of Cyrenaica", *Africa*, Cilt 37, 1967, s. 260-82.

ki, bu model en yaygın haliyle örnek gösterilecek bir dindarlık şeklinde Sünnîler arasındadır. Fakat, bu model daha bağımsız durumdaki gözlemcileri de etkilemiştir; bunların arasında İslâma özel bir sempatisi veya düşmanlığı olmayan Batılılaşmış aydınları da sayabiliriz. Türkiye'de İslâmın tek şeklinin mevcudiyetini kabul eden bu model, muhtemelen bu ülkede dinin gerçek ayırıcılığına karşı koymak için geliştirilmiş bir "şifre"dir. Ancak, yakın zamanlarda dinle ilgili daha zengin görüşler, batı sosyolojisinin değişik bakış açılarından gündeme getirildi.[2] Bu makalede, değişik gruplara mensup insanların dinî algıladıkları farklı bakış açılarına uygun düşen mânâ alemlerinin ve kurumsal stratejilerin bazılarını yerli yerine oturtmaya çalışacağım. Bununla birlikte, şurası açıklık kazanmalıdır ki, bu 'tipolojilerin" ayırt edici özelliği Türkiye'deki dinî konuların anlaşılmasına katkıda bulunmak amacıyla düzenlenmiş bir stratejinin parçası olmaları ve gündelik hayatta dinin bu boyutlarının birbiriyle içiçe bulunmasıdır. Üzerinde durulması gereken bir başka benzerî nokta da, görünüşte aynı olan sosyal yapıların sürekli değişken tabiatıyla ilgilidir. Örneğin, pek çok Türk, resmen yasaklanmış dinî tarikat[3] faaliyetlerinde yakın zamanda görülen artışı, tarikat faaliyetlerinin gerçek bir yeniden doğuşu olarak tavsif ediyorlar. Bu iki açıdan yanlıştır: İlk olarak bu tipteki coşkulu kaynaşmanın hepsi tarikatın yeniden doğu-

(2) Meselâ bk. Ünver Günay, *La Vie Sociale et Religieuse â Küre*, (Doktora Tezi, Paris Üniversitesi, Sarbonne, Ecole Pratique des Hautes Etudes, VI. Bölüm, Paris, 1974).

(3) Tarikatler için bk. J. Bpencer Trimingam, *The Sufî Orders in Islam*, (Oxford, 1973). İslâmî fundementalizmin sürekli değişken karakteri Jon Mandeville tarafından belirtilmiştir. Mandeville Osmanlı İmparatorluğu'nda fundementalist reform, fundamentalist muhalefet ve fundamentalist ihtilalin farklı süreçler olduğunu belirtir. Bu konuda kendisinin Luisville, Kentucky'deki Orta Doğu Araştırmaları Birliği'nde verdiği başlıksız tebliğine bakılabilir.

şundan ibaret değildir. Daha önceki tarikatlarla hiçbir bağı olmayan pek çok dinî gruplar ortaya çıktılar ki, bunlar "yeniden canlanma" hareketi olarak mütalâa edilebilirler.[4] İkincisi ise; Bu şekilde yerli yerine oturtulmuş bir hareket, tarikat şebekesinin halihazırdaki devamı olduğu zaman bile bu, bugün mevcut olan sosyal ilişkilerin elli yıl öncekiyle aynı olduğu veya tarikatın elli yıl önceki fonksiyonlarının aynısını icra ettiği anlamına gelmez.

Tarihî Perspektif

Temel görünüşleri ve bugünkü Türkiye'nin dinî dinamiğine girmiş olan ilgili kurumsal mekanizmaları hatırlamak için bile, bu ülkenin dinî tarihinin anlaşılmasının kesinlikle gerekli olduğuna inanıyorum. Tarihî bir sıralamayla ele alındığında, Türk İslâmının farklılığını yaratan bu ortak değerler alemlerinin ilki, ilerde Osmanlı sülalesini kuracak olan aynı Türk grubun en eski dini olan Şamanizmdir.[5] Göçebeliğin siyasî *ekolojisi* tarafından siyasî liderliğe sevkedilmiş ve daha önce pek çok defa içinden devletlerin doğduğu kabile federasyonları kurmuş olan bu Türk toplulukları, kutsal bir kitaba dayalı ilahî dinleri, babadan oğula intikal eden yönetim usulü ve devletin yönetimi için Şamanizmden daha uygun buldular. İslâm, bir kitabî din olarak Türk elitleri tarafından Batı Asya'da yeni siyasî merkezler yaratma fikrine,

(4) Bk. Anthony F.Wallace, "Revitalization Movements" *American Antropologist*, Cilt 58, 1956, s. 264-281.

(5) Köprülüzade Mehmed Fuad, "Influence du Chamanisme Turco-Mongol sar les Ordres Mystiques Musulmans", *Memoires des Institut de Turcologre de l'Universitè de Stamboul*, İstanbul, 1929 (Nouvelle Serie I); ve "Religious specialists", *International Encyclopedia of Social Sciences*, Cilt XII, 1967, s.438-39.

sürekli silah altında tutulan ordularla beraber, bir grup kâtibin istihdam edildiği yeni Türk hükümdar sülaleleri kurma düşüncesine oldukça uygun gelmişti. Bu devletler için İslâm, ilahî mesajın yorumunu yapacak olan dinî personel ve bunların aracılığıyla da gücünü merkezî bir değer kaynağından alan sosyal kontrolü getiriyordu.[6] Kabilevî düzeyde Şamanizm, dünyevî ve kutsal arasında ve bu dünyayla öbür dünya arasında bir köprü oluşturuyordu. Bu iki dünya arasındaki yol, Şamanlar tarafından kemikten yapılmış tılsımları tıkırdatarak ve beyaz kazlara binerek katedilirdi. Şamanlar, devletin vazifelendirdiği din adamları değildi; fakat kendilerine bahşedilmiş olan karizmaları yoluyla tanrıların huzuruna çıkabilen insanlardı. Şaman türündeki dinî rehberler, Türklerin müslüman olmasıyla ortadan kalkmadı. Şamanizm, babadan oğula geçen Türk devletlerinde, neyin en iyi olabileceği hesaplarında oldukça geri plana atıldıysa da; bu yeni tür yapılanmaya kendisini uyduramayanların dini olarak yaşamaya devam etti. Türkmen savaşçıları, kendi liderleri gibi İslâmiyeti benimsemişlerdi; fakat şamanist alışkanlıktan gelme tortular en fazla bunlar arasında yaygındı. Merkezî iktidar müesseselerinin kurulması aleyhinde çalışan göçebe eğilimlerin canlı tutulduğu ve Şamanizmle ilişki içinde yaşatıldığı bu bölgelerde, sözkonusu türde yeni kurulmuş devletlerin varlığını tehlikeye atan büyük isyanlar olmuştu. Bu durum, özellikle Selçuklu devleti açısından geçerliydi,[7] ve aynı süreç Osmanlı devletinde de yaşandı.[8] Hatta, Osmanlı imparatorluğu gücünün zirvesindeyken bile "Padişah... dinî lider-

(6) Bk. Max Kortepeter, "The Origins and Nature of Turkish Power", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt VI, No: 10-11, 1968, s. 241-285.

(7) Trimingham, s. 239.

(8) Halil İnancık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, Londra, 1973, s. 188.

lerin, özellikle de popüler şeyh ve dervişlerin gücünden çekindi"[9] ve Türkmen isyanları da bunu doğrulamış oldu.

Kendi geniş görüşlülükleriyle Orta Asya Türklerinin İslâmiyeti benimsemesini kolaylaştırmış olan Tasavvufî tarikatler, eski ile yeni arasında bir teğet noktası oluşturdular ve böylece daha evvelki "putperest" alışkanlıklar, bu yeni patrimonyal İslâmî düzen içinde varlığını sürdürmeyi başardılar. Her ne kadar heterodoks müslümanlık, mistisizm ve Sufî tarikatleri arasında gerçekte sadece kısmî bir irtibat noktası olmuş ve Osmanlı görevlileri bütün dinî kurumları ortak bir çatı altına yerleştirmek için büyük gayretler sarfetmişlerse de; Selçuklu veya Osmanlı için bu heterodoks Müslümanlık, mistisizm ve Sufî tarikatlerin hepsi muhtemel siyasî yıkıcılık özelliği taşıyan yapılarla birlikte aynı şemsiyenin altına konuldu. Osmanlılar açısından asıl fesat, Türkmen aşiretlerine yapılacak bir şiilik çağrısıydı; çünkü bu mezhep İran'daki Safeviler nezdinde kendi resmî koruyucusu olarak rakip bir hanedanlığa sahip bulunuyordu. Bu hanedanlık, Anadolu'da aşırı bir şekilde etkili hale gelmiş olan "Safaviya" tarikatiyle de içiçeydi ve ismini de buradan almıştı.

Bu tarikat 14. yy.'da, o günlerde Anadolu'yu dolduran ve bilinen her tür Müslümanlığı yaymakta olan Türk babaları hareketinin beslendiği yerde, yani Azerbaycan ve Gilan'da doğmuştu.[10] Bu "babalar", Osmanlıları ve onların seleflerini daha önceki yüzyıllarda korkutmuş olan, aynı tür Şamanvarî sorun yaratan insanlardı. Safevi tarikatının ırsî liderlerinden birisi olan Şah İsmail (ölümü: 1524), aynı zamanda İran hanedanlığının kurucularından birisi oldu.[11] İlk önceleri

(9) *a.g.e.* 99.
(10) Trimingham, s. 70.
(11) aynı yer.

Sünnî bir grup olarak işe başlayan tarikat, Şah İsmail'in tahta geçişinden evvel Şiiliği benimsemişti. Şiilik ise bütün yıkıcı belirtileri içinde barındıran bir doktrindi. Şiiler, ilk İslâm cemaatleri içindeki en belirli muhalif gruptu. Şiiliğin karizmatik liderliğe ve toplumun aşağı katmanlarındaki azınlık grupların korunmasına eğilimi vardı.[12] Dolayısıyla Şii Müslümanlık, Osmanlı İmparatorluğu içinde merkeze yabancılaşmış Türkmen aşiretleri ve onlarla iyi ilişkiler içinde bulunan insanlara cazip geldi. Osmanlılar Safevilerden, Orta Doğu'daki üstünlük rekabetinden çekindikleri için Şiiler, imparatorluk içinde düşmanla işbirliği içinde bulunan bir dinî "beşinci kol" olarak telakki edilmeye başlandı. Bu insanlar, becerebildikleri ölçüde izlerini kaybettirmeye ve gerçek dinî bağlılıklarını gizlemeye gayret ettiler; fakat bütün bu manevralarına rağmen, Türkler tarafından Alevî olarak bilinen Anadolu'daki değişik türden Şiiler, zan altında yaşadılar.

Hanedanlığı kurmuş olan Osmanlı yöneticileri açısından sünnî inançların bekçiliğini yapan Ulemâ bile, şüpheli hale gelebilmişti. Devleti ile din görevlileri arasındaki ilk çatışmalardan birisi, pek çok devlet adamı yetiştirmiş bir ulemâ ailesi olan Çandarlıların Osmanlı hanedanının gözünden düşmesiyle ortaya çıktı.[13] Osmanlıların bu ve benzeri tipteki tehditlere karşı uzun vadeli çözümü, dinî müesseseyi devlet kontrolüne almak şeklinde oldu. Yavuz Sultan Selim (1512-20)'in hilafet müessesesini ele geçirmesiyle birlikte, Osmanlı padişahları, Peygamberden sonra gelen halifelerin haiz olduğu kutsallık sıfatını kazanmış oldular. Yavuz'un halefleri Ulemayı halkın gözünden uzak tutabilmek için pek çok strateji denediler; dinî eğitim müesseseleri üzerinde devlet kont-

(12) W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of the Society*, Londra, 1961, s. 104-09.

(13) Djandarlı, *E.I.*, II, s. 444-5.

rolü oluşturdular; taşrada "Justices of the peace" adlı bir sistem kurdular ve bunları merkezden tayin edilen ulemâ ile doldurdular; fakat taşranın malî yönetimini bundan ayrı tuttular. Her ne kadar devletin hukuku, Kur'an'ın hukuku, yani şeriat idiyse de, Padişahlar geniş ölçüde dünyevî düzenlemeler yaptılar ve bunları Kanunnâme adıyla biraraya getirdiler.[14] En yüksek dinî otorite olan Şeyhülislâm Divan'da (Imperial Council) bulunmakla birlikte, "hiçbir siyasî yetkiye" sahip değildi.[15] 17. yüzyılda ulemâ gücünü arttırdı; fakat, Şeyhülislâm'ın Sadrazamlık mevkiini ve yetkilerini ele geçirmek için yaptığı ender bir girişim, dünyevî yönetimin karşı koyması üzerine kendisi açısından felaketle sonuçlandı.[16] İşte bu tarihten itibaren bir laik kâtipler sınıfının ve arşiv memurlarının kademeli bir biçimde iktidara yükselişlerini görebilmekteyiz ki, bu tip insanlar sonuçta Osmanlı İmparatorluğundaki yenileşme hareketinin de liderliğini üstleneceklerdir.

Osmanlı devletinin dinî müesseseler üzerinde kontrol kurmak için gösterdiği gayretin sonucu olarak, önceleri daha az merkezî yapılanmaya sahip Müslüman devletlerde çoğunlukla cemaat liderleri durumundaki ulemâ, bariz bir şekilde çok daha yüksek görevliler haline geldiler ve zamanla bu düzen babadan oğula geçen aristokratik özellikler kazandı. Bu durum, ulemânın yerli eşraf sınıfının belli bir kısmını oluşturduğu taşrada daha az bir seviyede görüldü. Burada Osmanlı müslümanlığının sosyal tarihi açısından önemli olan husus, daha nüfuzlu ulemâ ile hemen hemen hiçbir şeyi miras yoluyla edinemeyen tarikat mensubu fukara şeyh ve derviş sınıfı arasında gerçek bir uçurumun varlığıdır. İşte bu iki

(14) İnalcık, *The Ottoman Empire*, s. 72-3.
(15) *a.g.e.*, s. 94.
(16) Bkz. *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt IV, s. 593-600.

kutup arasında zanaatkârların ve esnaf loncalarının Ahî teşkilatlarının temsil ettiği müslümanlık kendini gösterdi.

Teşkilat olarak ortaya çıkan Ahî kuruluşlarının Anadolu'nun fethine ve buradaki yerleşme hareketlerine katkısı çok mühimdir.[17] Daha sonraki dönemlerde Osmanlı devleti bunlar üzerinde kontrol kurmaya başladı. Fakat, buradaki İslâmiyet, ahilik kuralları ve işleyiş tarzıyla içiçe geçtiği için, halk İslâmıyla birlikte resmî İslâmiyetten ayrı faaliyet gösteren bir topluluk meydana getirdi. Böylece devlet şiiliğin sızmasından ne kadar korktuysa, sünnî İslâmın koruyucusu olan ulemâ da, bunu yok edilmesi gereken bir sapma olarak gördüler. Özellikle Doğu Anadolu vilayetlerinde, şiiliğin oldukça yaygın hale geldiği Kızılırmak ve Erzurum arasındaki taşrada, yerleşik din adamları tarafından yönlendirilen mahallî sünnî topluluklar, Alevî ihanetine karşı müteyakkız bir şekilde hareket etmek vazifesini üstlendiler. İşte bunlar, başka vilayetlerde ve başka zamanlarda kendi kurallarını, ibadetlerini ve inançlarını hakim kılmaya çalışan sünnî fundamentalistlerdir.

Şu ana kadar, Türkiye için önemli olma özelliğini sürdürmüş olan bu grupları belirlemiş olduk; ilk olarak resmî sünnî İslâmiyet ve bazen fundamentalizmle anlaşmazlık içinde; fakat, çoğunlukla da onunla ittifak halindeki orthopraxy. İkinci olarak heterodoxy, mistisizm ve bu mistik tarikatlerle ilgili haberleşme ağı ve etkisi (Karizmatik dinî liderlik, genellikle bu ikincisi içinde kendini gösterdi). Üçüncü olarak, zanaatkârlar ve esnafların, yani pazarların temsil ettiği müslümanlık.

Osmanlı ordusunu modernleştirmek gayesiyle yapılan reformlar 18. yüzyılda başlatıldı ve 19. yüzyılda bürokrasinin modernleşmesi, adlî ve eğitim sisteminin laikleştirilmesiyle

(17) İnalcık, *The Ottoman Empire*, s. 151-2.

devam etti. Bu, laik bir ticarî yapının ve adlî idarenin kurulmasını ve okul öğretmenlerinin ise dinî okullardan ziyade normal okullarda (mekteplerde) eğitilmesini gerekli kıldı.

19. yüzyıl boyunca, bu hareketin liderliği, siyasî gücü de kontrol etmeye başlamış olan daha üst düzeydeki Osmanlı bürokratlarına geçti. Bu gruplar 18. yüzyılın başından itibaren, siyasî gücün kontrolünü yavaş yavaş Sultan'ın yakın çevresinden, kendi ellerine almaya başladılar. 19. yüzyıl reformcuları için en zor problem, askerî kurumları veya yönetim ağını dağıtmamaktı; yani "merkezî bir değerler sistemi" yaratmaktı.[18] Çünkü, bir merkezî değerler sistemi olan Kur'an'a müracaat etmenin avantajlarına ve Osmanlı İmparatorluğu'nun gelişmiş girift yapısına rağmen, Osmanlı İmparatorluğu bir "merkezî değerler sistemine" sahip değildi. Bu yoldaki başarısızlık öncelikle ekolojikti: Osmanlı İmparatorluğu "organik dayanışma" içinde bulunan bir toplum değil; tersine, dağınık bir yapıya sahipti. Bu parçalanmışlık önce dinî cephedeydi. Müslümanlar kendilerini "millet-i hakime" olarak gördüler; fakat diğer dinî grupları Osmanlı siyasal yapısı içinde kaynaştırmaya özen gösterdiler. Böylece Ortodoks Rumlar, Gregorian Ermeniler, Yahudiler ve sonra da katolikler bu imparatorluk yapısı içinde kaynaştılar ve onların yönetimi kendi cemaat önderlerine bırakıldı. Osmanlı toplumu, başka cephelerde de parçalanmış bir yapı arzediyordu: Kendi müslüman nüfusu sünnî ve şiilerden oluşmuştu, bölgeler dil engeliyle birbirinden ayrılmışlardı; Arapça, Kürtçe, Türkçe, Rumca, Bulgarca, Ermenice, Arnavutça veya Sırpça konuşan topluluklar gibi. Ayrıca, Araplar, Kürtler, Lazlar, Çerkezler, Ulahlar, Rumlar ve Arnavutlar kendi bölgesel ve mahallî kurumlarına sahiptiler. Ekonomi, değişik

(18) Robert N. Bellah, *Tokuwaga Religion: The Values of Pre-Industrial Japan*, Boston, 1957, b. 178.

meslekleri kontrol edenler arasında, bir nevi işbölümü esasına göre yapılaşmıştı. Bir millî ekonomik sistem mevcut değildi.[19] Bu şartlar altında, laik millet oluşturabilmek, alabildiğince güç hale geldi ve 19. yüzyılın ortalarında Osmanlı reformcuları bütün bu parçacıkların altında bir yer bulabileceği bir ortak şemsiye yaratmak için olağanüstü güç sarfettiler. Buna getirilen ilk cevap "Osmanlıcılık" oldu ki,[20] bu kavram o zamana kadar sadece bir *grup* kimliği kaynağı olarak mensub oldukları tüzel kişiliği olmayan parçanın üyesi olan bütün insanlara ortak bir Osmanlı vatandaşlığı ve buna dayalı haklar verilmesi ilkesi üzerine inşa edilmişti. Müslümanlar için bu kavram Müslümanlık olagelmişti. Şimdi öteki değişik dinî grupların mensupları da Müslüman statüsünde sayılacaktı. Daha radikal reformcular ise, Osmanlıları birarada tutacak bir yapıştırıcı olarak Osmanlıcılığa ilaveten anayasalı hükümet şeklinin kabülünü şiddetle öneriyorlardı. Diğerleri ise, İslâmın bu vazifeyi yerine getirmesi gerektiğini öne sürdüler. Genellikle kana susamış bir despot olarak görülen Sultan II. Abdülhamid (saltanatı: 1876-1909) bu İslâmî düşünce şeklinin ön plandaki temsilcisiydi. Kendine has idare tarzı, mutlak surette kendine has olmakla beraber, izlediği yol millet oluşturma meselesine getirilmiş başka bir çözümdü. Kendisinden önceki sultanlar gibi o da bir yandan ordunun güçlendirilmesine bel bağlarken, aynı zamanda daha önceki İslâmcıların önerdiği çözüm yolunu hatırlatacak şekilde İslâm'a yeni bir kullanım alanı sağladı. 19. yüzyıl boyunca İmparatorluğun geniş topraklar ve nüfus kaybetmesi yüzünden müslüman nüfus farkedilir biçimde artmıştı; dola-

(19) Bk. A.J. Sussnitzki, "Zur Gliederung Wirtschaftlicher Arbeit nach Nationalitäben in der Türkei", *Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient* II (1917), s. 382-407; tercümesi için bakınız Charles Issawi (ed.), The *Economic History of the Middle East 1800-1914*, Chicago ve Londra, 1966, s.11 vd.

(20) Benim kitabıma bk. *Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton, 1962.

yısıyla, padişah iç politikayı şuurlu bir şekilde "İslâmileştirdi."

Sultanın İslâmcı siyasetinin aldığı biçimi anlamak için, öncelikle Padişah'ın sembolik mekanizmalara derin bir bağlılığı olduğunu hatırlamalıyız. Meselâ bunlar arasında, sembolik imar faaliyetlerine karşı kendine has zekice bir kavrayışı olduğu görülüyor. Dolayısıyla, bütüncü bir okul, kışla, silah fabrikaları, demir yolları ve diğer kamuya ait bina yapımı programı başlatılmıştır ki, bunlar Sultan'ın idarî düzenleme ve alt yapıya dair programına stilistik bir bütünlük kazandırdı. Hatta bugün bile Türk şehirleri, kendi kurumlarını yapılaştıran bir imparatorluğun sembolleriyle kendilerini gösterirler. Padişah'ın İslâmcı siyaseti, sembolik binalar inşa etme düşüncesi etrafında şekillenmişti. Kendi camilerini yapamayacak kadar fakir olan köylerde, Sultan bir cami yaptırma programı tatbik ederek devletin varlığını yeniden teyid ettirdi. En azından bir yabancı gözlemci, yıllar içinde bu programın bir Osmanlı kimliği bilinci oluşturmasında oldukça başarılı olduğu yolunda yorumlar yapmıştır.[21] Sultan panislamizmi kullandı ve *Madanî tarikatını*, Osmanlı İmparatorluğu'nun müslüman toplulukların hamisi olduğu fikrinin propagandasında seferber etti;[22] fakat, öte yandan Şeyhülislâmı sıkı bir gözhapsinde bulundurttu, diğer sufî tarikatlerin güç kaybetmesine göz yumdu. Kendisinin kurmuş olduğu Mekteb-i Mülkiye-yi Şahane gibi yeni, modern meslek okullarında din eğitimine özel önem verilmesini istemesine rağmen, dinî eğitim veren kurumlara karşı ilgisiz, soğuk bir tavır takındı. Sultan'ın ulemâ yetiştiren kurumlara karşı duyduğu şüphe, İstanbul'daki medrese öğrencilerinin, amcası ve selefi Abdülaziz'in tahttan indirilmesi için ayaklanmaları gi-

(21) M.Ramsay, *Impressions of Turkey*, Londra, 1897, s. 139-149.
(22) Trimingham, s. 126-27.

bi, yeniden isyan edecekleri korkusuna dayanıyordu. Şurası kesindir ki, Sultan Osmanlıya dayanan ve İslâmiyetin faydalı bir şekilde kullanılmasını amaçlayan bir anlayış sergilemiştir.[23]

Sultan Abdülhamid'in saltanatının sonlarında, idarî sistem saray sistemi ve eğitim büyük ölçüde laikleştirilmişti. Bu alanda sultan kendi selefinin gayretlerini devam ettirmişti. Osmanlı devletinin İslâmî tabiatı, Sultan'ın halife olarak da yetki sahibi olması, padişahın durumunu hâlâ belli ölçüde meşrulaştırmaktaydı; fakat, Osmanlı siyasî merkezi değişmişti. Bu değişikliklerin belli bir bölümü, Sultan'ın belirli bir gayeyle kurmuş olduğu askerî, tıbbî ve idarî meslek okullarında eğitim görmüş olan yeni bir elit sınıfının yükselmesi demekti. Temel itibarıyla pozitivizme dayanan eğitimleri, meslekî maharetleri, Batı emperyalizmiyle karşılaşmalarından dolayı zihinlerinde oluşmuş olan sertlik, Fransız pozitivizminden alınmış olan topluma ilişkin görüşleri ve kendilerine has *realpolitik* kavrayışlarıyla bu yeni grup "corporateness" özelliklerini elde ettiler. Daha sonraları bu grubun bazı üyeleri Fransa-Prusya savaşındaki Fransız yenilgisinden sonra Durkheim'i Almanya'ya tahsile gönderen Fransız Cumhuriyeti'nin amaçlarına benzer gayretler için kullanılan, Durkheim'den alınmış bir fayda sosyolojisinin temsilcileri olacaklardır.[24]

Bu yeni entelijensiya için de hâlâ en önde gelen gaye olmaya devam eden "devletin bekâsı" düşüncesiyle, İslâmî imparatorluk şeklindeki bir yapının döküntüleri arasındaki "uyum eksikliği", bunların bazılarını, devlet ve İslâmiyet arasındaki birliği muhafaza etmenin gerekip gerekmediğini

(23) Bk. Benim, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, Ankara, 1964.

(24) Durkheim'in çıraklığı için bk. Steven Luces, *Emile Durkheim: His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Londra, 1975, s. 86 vd.

sorgulamaya sevketti. Bunlar gizlilik içinde beslenen ve nadiren açıklanan düşüncelerdi; zira, bu entelijansiya dinin şehirli ve köylü yığınlar için ne kadar önemli olduğunu farketmişlerdi. Köylüler, zanaatkârlar ve de eşraf için din, hâlâ gündelik hayat içinde merkezî bir yer işgal etmeye devam ediyordu. Bu, İslâmiyetin aynı kafa yapısındaki insanları biraraya toplayan bir bayrak olmasından değil -zira, İslâm'ın bu tarzda kullanılması, yakın dönemde 19. yüzyıl reformcuları tarafından ortaya atılmıştı- fakat, daha az ayrıcalıklı insanlar arasında İslâmiyet, toplum düzeninde bir davranış ve dünya görüşü rehberi olmasından dolayıydı. Bu sayede pederşâhî aile düzeni, kadının bağımlı hale getirilmesi gibi yapısal aile özellikleri devam ettirilmekteydi. Osmanlı imparatorluğunda, Marx ve Weber'in Avrupa'da gözlemlediği burjuvaziyle karşılaştırılabilecek türden bir sınıf yoktu. Zanaatkârlar ve küçük esnaflar, loncalar üzerinde artan hükümet kontrolü, loncalara üyelik standartlarının bozulması, Manchester sanayi ürünlerinin yıkıcı etkisi ve Rumlar ile Ermeniler gibi Osmanlı azınlıklarının kademeli olarak iş hayatını ele geçirmesi etkilerden dolayı daha da küçüldüler. Tarımsal ürünlerin sanayi mamülleriyle el değiştirdiği 19. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan bu yeni tip ekonomide, azınlıklar ve yabancılar öncü rolü oynadılar. Her ne kadar dinî ve mahallî farklılıklardan dolayı parçalanmış olsalarda, mahallî müslüman tüccar sınıflar, belirgin bir İslâmî dünya görüşünü muhafaza ettiler. Bu yeni dünya görüşü, üretimin formaliteleri ve ticarî hayatla ilgili oldukça iyi yapılaşmış değerlerle iç içe girmişti. Bu belki de, o zamanki Türkiye'de askerî ve sivil bürokraside giderek durgunlaşan sünnî İslâmiyet dışında var olan değerlerin tek çerçevesiydi. Merkezce ortaya sürülen ve desteklenen sünnî İslâmiyet'e ve bazı sünnî grupların sert fundemantalizmine ve Şiî Alevî topluluklarının müsa-

mahakâr tavrına kıyasla, zanaatkârlar ve küçük esnaflar, en evrensel özellikleri ortaya koydular. Bunun ileriye yönelik sonuçları olduğunu aşağıda göstermeye çalışacağım.

Modern Gelişmeler

Jön-Türk ihtilali, meslekî eğitim görmüş olan bu entelijensiyanın yeni yönetimini meşrulaştırdı. Laik siyasî görüşe sahip bu yeni elitin üstünlüğü 1950'ye kadar sürdü. 1920'li yıllarda bu grubun daha radikal olanlarından bazıları, 1919-1922 arasında Anadolu'nun Yunanlılar tarafından işgaline karşı direnen Mustafa Kemal hareketinin etrafında toplandılar. Kemalist güçlerin liderleri, kendilerine destek sağlamak için kırsal kesimdeki yığınların Yunan işgalcilerine karşı tepkilerinden istifade ettiler. Becerikli bir şekilde işgalciye karşı millî direniş çağrısında bulundular.

Hatta Mustafa Kemâl, Anadolu'da geniş heterodoks gruplardan biri olan Bektaşilerin bir liderinin desteğini sağlamaya bile muvaffak oldu. Buna rağmen, direniş hareketinin başarısıyla birlikte, tamamen farklı bir politika kendini göstermeye başladı. Önce saltanat lağvedildi (1 Kasım 1922) ve Cumhuriyet ilan edildi (29 Ekim 1923).[25] Sonra halifelik kaldırıldı (3 Mart 1924). Bu çok önemli ve ciddî bir adımdı. Bu değişiklik sırasında cereyan eden tartışmalarda ileriye sürülen iddialar arasında, İslâmiyetin kollektif anlaşma fonksiyonunun başlangıcından beri pürüzlü olduğu yolunda bir iddia vardı. İslâmiyet, halife-sultan çevresinde bütün müslümanları toplamayı başaramamıştı. Eğer tarih incele-

(25) Bk. Gothard Jäschke, "Der Islam in der Neuen Turkei", *die Welt des Islams* N.S., Cilt I, 1951. Ben tercümesini kullanıyorum: Bk., *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, Ankara 1972.

nirse farkedilecektir ki, İslâmiyet hiçbir zaman kuvvetli bir bütünleştirici olamamıştır. Muhtemelen bu hareketin arkasındaki gerçek dürtü, Mustafa Kemal'in, İslâmiyet'in Osmanlı İmparatorluğunun geriliğinin en önde gelen sebeplerinden biri olduğu yolundaki inancıydı. Bu tutum, sosyal hayatın özde millî; ama, biçimde İslâmî olması gerektiğine inanan Jön-Türk teorisyeni Ziya Gökalp'in tavrının ötesine geçmişti.[26]

Hilafetin kaldırılmasıyla, gündelik hayatın en küçük noktasına kadar nüfuz etmekte olan dinin, bu bölgelerle ilişkisi kesilmiş oldu. 19. yüzyılın geniş çaplı laikleşmesine rağmen, doğum, eğitim, kültür, evlilik, ölüm, miras, hâlâ ulemânın hizmetlerini gerekli kılıyordu. Şimdi bütün bunlar sekülarize edilmişti. Hilafetin kaldırılmasını, Şeyhülislâmlığın ve Evkaf vekaletinin lağvı (3 Mart 1924), dinî mahkemelerin kaldırılması (18 Nisan 1924), Şapka İnkılâbı (25 Kasım 1925), dinî tarikatlerin dağıtılması (30 Kasım 1925), Miladî takvimin kabulü (1 Ocak 1926), yeni ceza kanununun kabülü (1 Temmuz 1926) ve İsviçre Medenî Kanunu'nun kabülü (4 Ekim 1926), İslâmiyetin devletin resmî dini olmaktan çıkarılması (10 Nisan 1928), Latin alfabesinin kabülü (1 Kasım 1928), Ezan'ın türkçeleştirilmesi (3 şubat 1932) izledi. Türkiye ile Yunanistan arasındaki nüfus mübadelesiyle Türkiye, % 90 oranında müslüman nüfusa sahip bir ülke olmuş ve böylece Osmanlıların baş ağrılarından bazıları da çözümlenmişti.[27]

3 Mart 1924 tarihli bir kanunla itikat ve ibadetle ilgili bütün meseleler ve dinî kuruluşların yönetimi Diyanet İşleri Başkanlığı'na verildi. Bu kurumun başkanı, başbakanca be-

(26) Bk. Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak Muasırlaşmak*, s. 58-60, (İstanbul, t.y.)

(27) Jäschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, s.20.

lirlenecek ve Cumhurbaşkanı tarafından tayin edilecekti. Başkanlık, Başbakanlığa bağlandı. Bu yolla din görevlilerinin eğitim, maaş ve tayinleri devlet tarafından kontrol edilecekti.

1924 yılında Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye Cumhuriyeti içindeki eğitim kurumları üzerinde kontrol sağladı ve özellikle bağışlar yoluyla ayakta tutulan medreseler kapatıldı. Din görevlileri için daha yüksek düzeyde eğitim veren Süleymaniye Medresesi'nin vazifesi, İstanbul Üniversitesi'nde kurulan bir İlahiyat Fakültesi'ne devredildi. 1933 yılında bu fakülte, bir İslâm Araştırmaları Enstitüsü'ne dönüştürüldü. Bu durumda din eğitimi vermeyi sürdüren tek yer olarak Kur'an Kursları kaldı. Bu kurslar da Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlıydı. Bu şartlar altında din hizmetlerinin nasıl devam ettirilebileceğine dair fikri, 1945'de Rize şehrindeki durumu tasvir eden aşağıdaki pasajda bulabiliriz: "İmamın maaşı cemaat tarafından verilmektedir. Genellikle bir zengin bunu üzerine alır. Halk, imamın iki öğün yemeğini sırayla gönderir. İmamın ve dinin etkisi önemli..."[28]

1928 yılına kadar İslâmiyet, hâlâ Türk devletinin diniydi; Türk anayasasının bu maddesini kaldırmayı öneren yasa teklifi, ilk defa "devletin en ileri şeklinin laik ve demokratik bir Cumhuriyet" olduğunu zikretti.[29] 1931 yılında laisizm ilkesi *Cumhuriyet Halk Partisi'nin altı temel prensibi arasına* katıldı,[30] ve 1937'de bu prensip Türk Anayasasının bir parçası haline getirildi.[31]

Ulemâ menşe'li biri tarafından "klerikalizmin tersi" diye tarif edilen laiklik ilkesinin anlamı ve etkileri üzerine çok

(28) *a.g.e.*, s.76.
(29) Çetin Özek'den naklen bk., *Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü*, İstanbul, 1964, s. 46.
(30) *a.g.e.*, s.49-50.
(31) *a.g.e.*, s.51.

şey yazıldı.[32] Pek çok laik teorisyenin başarmış olduğuna inandığı konu, dinin şimdi bir vicdan meselesi haline gelmesi ve artık bir sosyal cebir vasıtası ve kollektif olarak zorlanmış bir hayat tarzı olmaktan çıkması hesabıyla, inancın "özelleştirilmesi" meselesi idi. Aslında bu, laik entelijensiyanın zamanla gerçekleştireceğini ümit ettiği bir idealdi; fakat tam tersine bir durum ortaya çıktı. Öncelikle, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda mevki işgal eden ve İslâmiyette muhtemel farklılıkların meşrulaştırılması için varlıklarını sürdüren bazı prestij sahibi din adamları, temel itibariyle dinî yenileşmeye (bidatlere) karşıydılar. Padişahı desteklediği için sürgüne gönderilen Osmanlı İmparatorluğu'nun son Şeyhülislâmı, "Dinî Müceddidler" adlı kitabıyla, hadisenin genel olarak rengini ortaya koymuştu.[33] Fakat, eskiden olduğu gibi İslâmiyetin resmî yöneticilerle oluşturduğu birlik nasıl orijinal bir şey yaratma yolundaki gelişmeleri sekteye uğratmışsa, bu durum Cumhuriyet döneminde de aynı şekilde devam etmiştir.

1940 ortalarında Türkiye'de çok partili sistemin başlamasıyla laisizmin kurucusu Cumhuriyet Halk Partisi ve Cumhuriyet'in bu temel taşına yönelik eleştiriler, muhalefet tarafından dile getirilmeye başlandı. Cumhuriyet Halk Partisi tarafından yürürlüğe konulduğu şekilde laisizm, vatandaşların dinî hayatına hükümetin müdahale etmesi şeklinde yorumlandı. Bu politikanın din ve devlet işlerinin ayrılması şeklinde yürürlüğe konulması kisvesi altında yapıldığı ileri sürüldü. Bununla birlikte, okullarda dinî eğitime yeniden başlanmasını savunan iki milletvekilinin, böyle bir görüşü

(32) *a.g.e.*, s.55. Bu tarifin sahibi, eski bir din adamı olup Cumhuriyetçi güçlerin safına katılmış ve sonra ilk tarih profesörü ve başbakan olmuş olan Şemseddin Günaltay'dır.

(33) Latin harfleriyle *Dinî Müceddidler* adıyla basıldı. İstanbul, 1969.

ortaya atmalarına sebep olarak ana-babalara karşı gösterilen saygısızlıktan bahsettikleri zaman, siyasî muhalefetin, onların gerekçelerinin çok iyi ele alınmış olduğunu tespit etmeleri ilgi çekicidir.[34] Fakat, dinî siyasetin liberalleştirilmesi lehindeki temel tartışma, iyi eğitilmiş din adamı kalmadığı yolundaydı. 1947'de Millî Eğitim Bakanlığı, okul dışı din eğitimi için bazı yeni temel ilkeleri kabul etti.[35] 1949'da seçmeli din dersi ilkokullarda okutulmaya başlandı. Haziran'da Ankara'da İlahiyat Fakültesi kurulmasını öngören bir kanun Meclis'de kabul edildi. 1950'de İmam-Hatip kursları okullara dönüştürüldü. 1976'ya gelindiğinde, kurumlarıyla birlikte bu okullar, her ne kadar Türk eğitim sistemi ile bütünleşmişlerse de, yüksek öğrenime dair kendine has talepleri ve seçilerek Türk toplumunun dikkatine sunulan pek çok özel problemiyle birlikte, ayrı bir grup olarak faaliyet gösteren bir sistem oluşturmuş durumdaydı.[36] Bununla birlikte bu grup, bir İslâmî yeniden doğuş merkezi olarak tasvir edilemez. Aslında bu okulların en iyi hizmet ettiği şey, arttırılmış beklentileriyle Türk yüksek öğrenim yapısı ve iş hayatı üzerinde baskılar oluşturmakta olan pek çok insanı yutmasıydı.

1940'ların sonlarında dinî politikaların liberalleştirilmesinden sonra meydana gelen bir ikinci gelişme ise, çok geniş manâda tarikat olarak afişe edilen dinî grupların tekrar ortaya çıkışıydı. Bunlardan, Atatürk heykellerini kırmakta ihtisaslaşan Ticanî tarikatı, gerçekten de dinî bir tarikattı.[37] Fakat bunun, Avrupa'nın Yakın Doğu'da yayılmasının ilk safhalarında yükselmiş olan bir tarikat olması anlamlıdır. Kuzey Afrika'daki ilk yayılışı sırasında "ascetizm" (riyazet)'e

(34) Jäschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, s.83.

(35) *a.g.e.*, s.78.

(36) Bu tarih için bk. *Grafiklerle Din Eğitimi Okulları* 1951-1970, Ankara, 1970.

(37) Türk Ticanî tarikatı için bk. Özek, s. 227.

karşı bir silkinme ve gündelik faaliyetlere önem verme gibi, kendine has özellikler kazanmıştı.[38] "Eski sufî tarikatlerinin mistik olarak kabul edeceği çok az şeye kendi metod ve eğitimlerinde yer veren" bu tarikatın usulü "yerleşik ibadet şekillerini ve ahlâkî sufîliği devam ettirdi."[39] Bu durum, tarikatın ibadetlerin ihmaline ve esoteric öğretilere karşı çıkmasıyla kendini gösterdi.[40]

Başka bir ifadeyle, Tarikatın gaye ve vazifesinin, daha önceki tarikatlerle mukayese edilmesi güçtür. Türk Ticanîliğini konu olacak herhangi bir bilimsel çalışma, bu noktayı dikkate almak durumundadır.

Kategoriler içine sığması daha zor olan bir başka hareket, Said-i Nursî'nin mecazî, manidar ve kinayeli mektupları, ilk önce Jön Türkler zamanında ortaya çıkmış olan bu dinî liderin gücünü Türkiye çapına yaydı. 1961 yılında ölümünden sonra etkisi geniş bir taraftar kitlesi arasında yaşamaya devam etti. Said-i Nursî'nin mesajı, esas itibariyle Atatürk reformlarının lanetlenmesiyle ilgiliydi. Taraftarlarını, özellikle kadınlar konusunda aile içi otorite ilişkileri içinde bulunan, geçiş dönemi insanlarının oluşturduğu görülür. Gerek Ticanî hareketi, gerekse Nurculuk, İslâmiyeti, Türkiye'nin yeni sosyal yapısıyla bütünleşen bir diriliş mihrakı, yepyeni bir yol gösterici olarak gösterememişlerdir.[41]

Dinî ve İktisadî Hayat

Oldukça ortodoks, iyice bütünleşmiş ve Sünnî bir tarikat

(38) Trimingham, s. 105.
(39) *a.g.e.*, S.107
(40) *a.g.e.*,
(41) Said-i Nursî için bkz. Özek, s. 243 vd; Necmeddin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said-i Nursî*, 3. Baskı, İstanbul, 1974.

olan Nakşibendî[42]'lik gibi geleneksel tarikatların da 1950'lerden sonra faaliyetlerini arttırdıkları görüldü. Karadeniz bölgesindeki Ereğli kasabasında yürütülen Türkiye'de dinsellik üzerine yapılan bir çalışma, Nakşibendilik bağının, dinî ve ekonomik hayatın yeni bir sentezini oluşturacak tarzda nasıl işlediğini göstermektedir.[43] Bu sonuç, önemli teorik (Weberci) etkilere sahiptir. Sözkonusu çalışmada tasvir edildiği şekliyle, bu senteze yolaçan şartlar şunlardır: Yakın zamanlar (1960), Ereğli'de çevredeki köylerin hayatını değiştiren bir demir-çelik tesisi kuruldu. Bu köylerden üçü, bu yeni tesisin kuruluşuyla birlikte zor durumda kalmış olduklarından bu çalışmaya konu seçildiler.

İncelenen köylerden ilki modernleşme ile karşılaşmış ve bu ilk karşılaşma onlarda acı bir iz bırakmıştı. Bu köy, fabrika yapımından dolayı arazileri kamulaştırılan ve istimlak bedelinden de yararlanan köylerden birisiydi. Fakat köylüler bu anî gelen serveti çarçur etmişlerdi. Şimdi ise, kazançlarını daha dikkatli harcayan; fakat buna rağmen hali-vakti yerinde görünen bir grup göçmen işçiye odalarını kiraya vermek zorundaydılar. Köylüler çok derin üzüntü içinde idiler. bu husus yazar tarafından şöyle tasvir ediliyor: "Modernleşmeden dolayı tam manasıyla alt-üst olmuş olan bu köyde, şimdi tek uzlaşma noktası, farklılıklar için duyulan nefret üzerinde toplanmıştır."[44] İşte burada, Nakşibendî tarikatı kendine taraftar toplamak için elverişli bir ortam bulmuştu. Tarikat, bütün diğer dinî tarikatler gibi kanunen men edilmiş ve gizlilik içinde çalışmak zorunda kalmıştı. Fakat, bu

(42) Trimingham, S. 62.

(43) Nur Vergin, *Industrialisation et Changement Social, Etude Comparée dans Trois Villages d'Ereğli*, Paris, Universite René Descastes, 1973 (Yayımlanmamış doktora tezi).

(44) *a.g.e.*, s.227

hal tarikatin üyelerinin eğilimlerine de uygun görünüyor. Bu insanlar kendilerini toplumdan geri çekmişler, "atalar geleneğini yeniden canlandırmak" yolundaki faaliyetlere zamanlarının bir kısmını sarfetmekte ve köy hayatının önemli bir vechesi olan siyasî faaliyetlere katılmayı reddetmektedirler.[45] Akrabalar ve daha yaşlılar tarafından oluşturulmuş olan köy uzlaşmasını kabul etmeyerek, köyün daha dağınık geleneksel halini reddetmiş oldular ve böylelikle hızlı bir değişme kapısını araladılar. Aslında Nakşibendiliğin çalışma yolundaki aşırı istekliliği -ki, bu onların kendilerini köy toplumundan geriye çekmiş olmalarının bir sonucudur- elle tutulur faydalar meydana getirdi. Nakşibendî toplumu, bir ekonomik kalkınma başlangıcı için gerekli olan her şeye sahipti.

İkinci köy olan Cemaller ise, fabrika yapımından dolayı gelen gelirden çok az yararlanmıştı; fakat, çok sevilen bir liderin tüketim kooperatifi kurmak yolundaki girişimi, liderliğe bir başka aday olan köy bakkalını tehdit eder ve bakkal bu tehdide, bir Kur'an kursu açarak ve aynı zamanda kooperatifin komünizmden esinlenen dinen yasaklanmış bir bidat olduğu dedikodusunu yayarak karşılık verir. Fakat bakkal, bu yolda aşırı gayret sarfetmekten dolayı kendi sonunu hazırlar. Kur'an kursunun idaresi için tuttuğu adamın Süleymancı olduğu anlaşılır ki, yazar bu kişiyi "Cumhuriyet'in ordusu yerine İslâm ordusu kurmaya ve halifeliği yeniden getirmeye azimli" bir kişi olarak tasvir ediyor.[46] Aslında gerçek anlamda Süleymancılık bir tarikat değildir ve Kur'an Kursları üzerinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kontrol kurmasını protesto eden bir din adamı tarafından (Süleyman Hilmi Tu-

(45) *a.g.e.*, s.248.
(46) *a.g.e.*, s.317.

nahan ç.n.) kurulmuştur. Bununla birlikte, bu köydeki temsilcisi, kendisine atfedilen bu tür görüşleri savunmuş olabilir. Her halükârda, bu köyde, gayrı meşru etkileriyle birlikte böyle aşırı uçta yer alan bir tavır ana-babalar arasında büyük endişe yaratır ve sonuçta bakkala karşı ayaklanırlar.

Demir-Çelik kompleksiyle karşılıklı daha iyi ilişkiler ağı kurmuş, "şehirli bir köy" olan Kestaneci'de ise dindarlık, mevlüt okunmasında görülen sıklıkla ifade edilmektedir ki, bu toplantılarda Hz. Muhammed'in doğumunu kutlayan mevlüt bir şiir makamıyla okunur ve böylece bunu takip ederek, birbirini seven insanların biraraya geldiği sıcak toplantılarda bir artış olur.

Bu mukayesede en ilginç olan iş gücünün yönlendirilmesinde, enerjilerin yer değiştirmesi süreci hakkında bize neler gösterdiğidir. Yeni oluşmuş Nakşibendî grubu, bir bütün olarak köy kadar otoriterdir ve bütün potansiyelini üretim için yoğunlaştırmak zorunda kalmıştır. Grup yapısı, bir nevi birlikte büyüme gücü olarak vazife yapar durumdadır. Muhtemelen, gizli çalışmasına rağmen, oldukça iyi kurumlaşmış Nakşibendî tarikatının çalışma biçimi, bir şebeke olarak bütün Türkiye'de çalışma ağının bulunması, Cemaller'deki Süleymancılıkta görülmeyen bir dayanışma gücü sağlamaktadır. Bununla birlikte, bu bir grubun ekonomik açıdan "modern" çalışmalara sevkedilmesi yolundaki kendi metodunu ortaya koymaya dönük ilgiyi azaltmamaktadır.

Bir ikinci örnek ise, bu defa ülke çapında olmak üzere, İslâmiyetin yeni ekonomik arayışlara sevkedilmesi ile ilgili olarak verilebilir. Bu durumda, Nakşibendî tarikatının muhtemel nüfuzuna, Türk zanaatkâr gruplarının İslâmî etkileri de eklenmelidir. Bu yapısal özellikler Millî Selamet Partisi'nde görülmektedir.

MSP

İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden İslâmî uyanış, çok gecikerek siyasî bir şekil kazandı. İlk muhalefet partisi olan Demokrat Parti'den kopan Millet Partisi, militan-İslâmcı bir partiydi. Millet Partisi, hiçbir zaman düzenli bir taraftar kitlesi toplayamadı ve 1960'dan sonra çöktü. Ancak MSP'nin ortaya çıkışından sonradır ki, "clerical" görüşlü güçlü bir parti doğmuş oldu.

MSP, eski bir makine profesörü olan Dr. Necmettin Erbakan tarafından kuruldu. MSP'nin kuruluşundan önceki yıllarda Erbakan, Demokrat Parti'nin halefi olan Adalet Partisi'ni desteklemekteydi. Ticaret ve Sanayi Odaları Birliği'nin genel sekreteri olarak, Adalet Partisi Genel Başkanı Süleyman Demirel ile anlaşmazlığa düştü. 1969'da Erbakan, Konya'dan bağımsız aday oldu ve 1970'de milletvekili olmayan 17 arkadaşıyla Millî Nizam Partisi'ni kurdu. O zaman Erbakan bu partiyi, Adalet Partisi'nin "sola kaymasından" meydana gelen "sağ"daki boşluğu dolduracak bir parti olarak tasvir etmişti. Erbakan partisinin, modern Türkiye'nin en belirleyici özelliği olduğunu söylediği ahlâkî çöküntüye bir son vermeye kararlı militan, püriten İslâmcı bir yapılaşma partisi olduğu imajını verdi. Kendisinin bale okullarını ve benzeri gayrı ahlâki yuvaları kapatmaya hazır olduğu söyleniyordu. Bu noktada Erbakan'ın retoriğinin, Said-i Nursî'ninkinden ayrılan bir tarafı yoktur. Fakat, bütün stratejisi, Said-i Nursî'nin felsefesinde hiçbir karşılığı olmayan modern dünyaya karşı bir "çatışma" idi ve dolayısıyla elle tutulur ele gelir siyasî ve iktisadî sonuçlar itibariyle onu geride bıraktı.

Millî Nizam Partisi, Anayasa Mahkemesi'nin, partinin, anayasanın temel hükümlerinden laikliği zedeleyen uygunsuzca yayınlar yaptığı gerekçesiyle verdiği bir kararı mütea-

kiben kapatıldı. Parti, siyasal amaçlar için dinin kullanılmasını yasaklayan, siyasî partiler kanununa göre kapatılmıştı. 1972'de bu partinin açıkça bir devamı olan yeni bir parti, Millî Selamet Partisi kuruldu. Bu parti kuruluşundan bu yana 1973 seçimlerinde 49 sandalye kazandı ve 1973'den sonraki koalisyon hükümetlerinin ikisine de katıldı. Bu koalisyonların ilkinde MSP'nin ortağı, Türkiye Cumhuriyetindeki laikliğin kurucusu olan Cumhuriyet Halk Partisi idi. Cumhuriyet Halk Partisi, MSP Parti programının halkçı cihetine dikkat çekerek, bu işbirliğini izah etmişti. Gerçekten de, MSP'nin resmî doktrini şu üç başlık altında özetlenebilir: Dinî bir dünya görüşü, Türkiye'nin daha hızlı sanayileşmesi yolunda hamle ve halkçı bir ekonomik bölüşüm ve sosyal ahlâk.

Profesör Erbakan ve arkadaşları, Türkiye'nin sanayileşerek büyümesi için var olan potansiyelini vurgulamaktadırlar. Bu potansiyelin, daha önceki hükümetlerin, genel yatırım ve kredi politikalarını belirleyen bankaların çıkarlarının esiri haline gelmiş olmalarından ötürü, hiçbir zaman farkedilemediğini belirtiyorlar. Bu yoldaki başarısızlık aynı zamanda Avrupa entrikalarının ve Türklerdeki kendine güven eksikliğinin sonucuydu. MSP liderleri, halkçı bir bölüşüm siyasetini savunuyorlar; hükümetin harcamalarını eleştiriyorlar ve alt tabakadaki insanların ihtiyaçlarına daha hassas olunması gerektiğini vurguluyorlar. Erbakan ve MSP kendilerinin 1950'den itibaren Türkiye'nin ekonomik kalkınmasıyla birlikte ihmal edilmiş belli bir toplum kesiminin adına konuştuklarını hissediyorlar ve mevcut gelir vergisinin, bir varlık vergisiyle değiştirilmesini savunuyorlar.

MSP'nin liderleri, diğer siyasî partilerinkinden daha az olmamak üzere mühendisler, doktorlar ve hukukçulardan oluşmakta ise de, ekonomik politikası için desteğinin esnaf

olarak bilinen taşra zanaatkârlarından geldiği yolunda spekülasyonlar yapılmaktadır. Her ne kadar bu iddia oldukça akla yakın görünüyorsa da, bunu destekleyecek sağlam amprik delillerden mahrumuz.

Aşağıdaki görüşler, sadece bir fikir verme mahiyetindedir. Taşra merkezlerinin ekonomik büyümesi, esnaf birliğinin büyümesi ile kanun hükümlerine uygun bir biçimde yapılan dinî faaliyetlere destek veren taşra örgüt merkezlerindeki büyüme arasında çok yakın bir bağlantı kurulagelmiştir.[47] Dolayısıyla MSP ile bu tür veriler arasındaki ilişkinin daha dikkatli bir şekilde inceleneceği ümit edilir. Fakat, her ne kadar MSP'ye esnaf desteği konusunda sağlam veriler yoksa da, MSP'nin esnafın kuvvetli olduğu taşradaki gücü, ilk bakışta böyle bağlantıları kurmayı mümkün kılıyor.

MSP hareketinin sık sık söylenen, hatta bazen Profesör Erbakan tarafından dile getirilen ikinci bir özelliği ise Nakşibendilik bağlantısıdır. Erbakan'ın tarikatle alâkası, Trabzon'daki gençlik yıllarına kadar gider ki, burada onun Gümüşhane'den bazı tarikat liderlerinin etkisi altında kalmış olduğu söylenir.[48] Kendisinin MSP içinde Nakşibendî liderliğini ele alması ise bilinen bir şeydir.[49] Nakşibendi tarikatının partiye yaptığı katkı, genel olarak daha sınırlı bir alana inhisar eder. Hiç şüphe yok ki, Nakşibendîlerin yurt çapındaki ağı, siyasî seferberlik için faydalı olduğu kadar, bahsedilen bu spesifik durumda olduğu gibi, ekonomik seferberlik gayeleri için de faydalı idi.

Yakın zamanlarda MSP, ağır sanayinin 15 kat arttırılmasını sağlayacak bir programı 1977 bütçesine koydurmak

(47) Ahmet Yücekök, *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo Ekonomik Tabanı* 1946-1968, s. 178. (Ankara, 1971).

(48) Necdet Onur, *Erbakan Dosyası*, (İstanbul, t.y.), s.15.

(49) *a.g.e.*, s.118.

için Adalet Partisi'ni zorlamasıyla meşhur oldu. Böylece, genel olarak modernist ekonomik programıyla olduğu gibi, dinî siyasetiyle de MSP bir çıkış yapmaktadır. Dinî tarikat ile ekonomik gelişme arasında birbirinden ayırt edilemez bir sebep sonuç bağlantısı olduğu izlenimi, yukardaki anlatımdan çıkmış olabilir. Oysa, bu satırların yazarının niyeti kesinlikle böyle bir izlenim vermek değildir. MSP ile ilgili neler olup bittiğini yeniden gözden geçirerek, daha belirgin sonuçlar elde edilebilir.

İslâm, Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı'yla karşılaşmayı göğüsleyememiş ve bu şiddetli hücuma karşı farkedilebilir ölçüde orijinal, güçlü ve yaşama şansı olan cevaplar üretememişti. Bu şekliyle bunun İslâmiyetin bir özelliği olmadığını; fakat, bunun değişik İslâmî biçimler arasındaki sosyal-siyasî ve ekonomik değişkenlerin bileşiminin bir sonucu olduğunu göstermeye çalıştım. Prangalarla devlete bağlanmış resmî İslâm, Batı etkisinden doğan problemlere hiçbir orijinal çözüm üretemezdi. Ulemâ ise, cemaatleri eğitmek üzere eğitim görmüştü; ancak, savunma ve dahilî yönetim gayeleriyle 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa'da geliştirilmiş olan modern askerî ve sivil örgütlenme yöntemlerinin kullanımında yapabileceği hiçbir şey yoktu. Öte yandan resmî yönetim ve askerî yapıların dışında faaliyet gösteren mahallî İslâmiyet veya tarikatler de protesto hareketi şeklindeki yeraltı faaliyetleri dışında hiçbir zaman aktif olamadılar. Buna ilaveten Osmanlı İmparatorluğu, İslâmiyetin kuvvet kazanabileceği İslâmî "orthopraxy" dışında herhangi bir "merkezî bir değerler sistemine" sahip değildi. Resmî görevlilerin enerjilerini teksif ettikleri devletin bekası yolundaki bürokratik ideoloji, böyle bir değer sistemi oluşturdu; fakat, sistemi elinde tutanlar, her zaman ulemanın çevirdiği dolaplardan şüphe etmişlerdi. Dolayısıyla bu değer sistemi ancak belirli bir ölçüde bu

fonksiyonu yerine getirebilmişti. Kendi değerler sistemini üretebilecek bir burjuvazi ise yoktu. Zanaatkâr müslümanlığı herhangi bir şey yapamayacak kadar dağınık bir yapıda yerini almıştı. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla dış etkiler meselesi çözüldü ve daha da ötesi, yurt çapında devlet dışında faaliyet gösteren yeni kurumların bir alt yapısı doğmuş oldu. Ekonomide özel sektörün büyümesi bu gelişmelerin en önemlilerinden birisidir. Fakat, sosyal hayatın "özelleştirilmesi" de en az bu kadar önemliydi. Bununla, sosyal sonuçlar elde etmek için nüfuz icra edecek bazı yeni mekanizmaları kastediyorum. Toplum üzerinde nüfûz icra etmek resmî memur olmayan kişiler için mümkün olmuştu.[50] Bütün herkesin eğitildiği sistem bunlardan biriydi, pazar sistemi de bir başkası; bu sistemde profesyonel el sanatının fonksiyonları ise bir diğeriydi ve siyasal demokrasinin sağladığı güç bütün bunları yıktı. İşte bunların hepsi, bir toplumdaki artan "organik" dayanışmada cihanşumül değerler olma yolundaki gelişmelerdi. Yaşayan İslâmî elitlerden ancak bazıları bu gücü kullanmak için hazırlıklıydı. Birlik olmalarından ve faaliyetlerinin yurt sathında olmasından dolayı güçlenmiş olan esnaf ve tarikatler bu vasıtalardan iyice faydalandı ve sosyal sahnede yenilenmiş bir güçle ortaya çıktılar. Bu güçler neticede devlet örgütünü ele geçirmeye çalışacaklardır ve bu tip bir nüfuzu kullanmakta ne kadar başarılı olduklarını kimse bilemez, fakat şu anda MSP Türk tarihinde daha önce görülmemiş bir şekilde modernizmle şu veya bu şekilde başarılı bir sentez oluşturmayı başarmıştır.

(50) Bkz., Peter Berger, Brigitte Berger ve Hansfried Kellner, *The Homeless Mind*, s.76. Pelican Books, 1974. Bunların kullanımı benimkinden farklıdır.

Sonuç

Konuya, ekonomik alandaki Japon başarısını kendisi için bir zillet olarak gören Türk entellektüellerinin görüş açısından bakıldığında, Weber'in tezi iki ana noktadan oluşur: a) Niçin Batı endüstriyel bir kalkınmaya muktedir olmuştur, b) Niye İslâm dünyası ve Osmanlı İmparatorluğu aynı şeyi yapmaya muktedir olamamıştır Turner'in gösterdiği gibi, kendi içinde bu ikinci nokta Weberci tartışmanın iki çizgisinden oluşur: a) Weber'in İslâm'da prüten bir ahlâk olmadığı yolundaki ısrarı; b) Weber'in babadan oğula geçen yönetim biçimi ve padişahlığın engelleyici etkileri hakkındaki daha özlü tezi.[51]

Weber'in orijinal tezinde "ascetism" akılcı kapitalizmin gerekli ve yeterli şartıdır; fakat "ascetism" başka pek çok kilit değişkenle birlikte ele alınmalıdır.[52] Bu kilit değişkenler arasında "fizikî gücün bir kenara ayrılması veya müteşebbis tarafından yapılan üretim, pazarın serbestliği, akılcı teknoloji, serbest işgücü ve nihayet ekonomik hayatın ticarîleştirilmesi" gibi hususlar kendini gösterir.[53]

Bu ifadeye göre Weberci tez "iki katlıdır", bu iki birbirini tamamlayıcı a) Calvenist "ethos"dan ve b) Ekonomik yapıyla alâkalı olarak erken kapitalist gelişmenin özelliklerinden oluşur. Bununla birlikte, *The Revolution of the Saints* adlı kitabında Micheal Walzer,[54] bu listeye bir üçüncüsünü eklemek zorunda olduğumuzu ortaya koydu. Bu, Avrupa toplumundaki uzun süreli, daha dağınık Calvenist damgayı bü-

(51) Turner, *Weber and Islam*, s.171-72.

(52) *a.g.e.*, s.12.

(53) *a.g.e.*, s.12. Max Weber'den, *General Economic History*, s. 214, New York, 1961.

(54) Micheal Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of the Radical Politics*, Birinci Baskı, 1965 Athenaeum Books, 1968.

yük ölçüde belirlemiş olan Calvenist toplumların örgütlenme özelliğidir.

Walzer, Calvenist toplumların bu örgütlenme düzeninin, topluluk mensuplarını akılcı kapitalizm yoluna "sevketmede" önemli bir mekanizma olduğunu ortaya koyuyor. Meselâ, sözleşmenin, topluluk mensubu insanlar arasındaki ilişkileri yapılaştıran yeni "ethos"ların önemli bir vechesi olmaya başladığını farkediyor. Şimdi ele aldığımız şey, aşağıdaki gibi özetlenebilecek olan "üç katlı" bir Weber kavramıdır: a) Calvenist "ethos", b) Calvenist toplumun örgütlenme özellikleri, c) ekonomik yapıyla alâkalı erken kapitalist özellikler.

Eğer karşılaştıracak sosyal nitelikler bulmak gayesiyle İslâm toplumlarına bakacak olursak, buna benzeyen hiçbir şey bulamayız. Özellikle babadan oğula geçen idare, (c)deki gelişmeye bir engel teşkil eder. (b) de ise tarikatların modern tarihine ilişkin olarak bazı zayıf benzerlikler kendini gösterir. Gerçekten de, modern zamanlarda tarikatlerin yönlendirmesi, Calvenist cemaatlerdeki sosyal faaliyet gibi yeniden yapılaşmaya kabaca benzer yollarla toplumun sosyal faaliyeti üzerine yeniden yoğunlaşmaya ve yeniden yapılaşmaya yönelik olagelmektedir. Bununla birlikte, tarikatlerin İslâm dünyasında, toplumun enerjisi üzerinde yoğunlaşmanın yeniden tasviriyle elde ettikleri şeyler özellikle siyasîdir. Bugün tarikatler, müslüman ülkelerde proto-milliyetçiliğin mimarları olmuş gibidirler. Fakat, tarikat ekonomik bütünleşme hareketlerinde enerjileri yönlendirme konusunda pek başarılı olmuş gibi görünmüyorlar.

Nakşibendiliğin büyük sufî kardeşliğinin bir dalı olan Vaisis kardeşliği, 1862'de Bahaeddin Vaiso tarafından Kazan'da kuruldu. Üyeleri genellikle küçük zanaatkârlardan müteşekkildi ve doktrini sufî mistisisminin ilginç bir karışımı, püritanizm ve Rus sosyalist halkçılarının doktrinine ben-

zer bir doktrindi.

Muhtemelen Vaisiz, Rusya'daki İslâmî yeniden doğuş hareketleri üzerindeki Rus kapitalizminin oldukça iyi bilinen etkisinden dolayı gelişebileceği ölçüde gelişmişti. Başka bir ifadeyle, Vaisizm, Batı Avrupa'da daha önce meydana gelmiş olan kapitalist gelişmeyi tekrarlayan Rus ekonomisinin bu vechesi üzerinde bir parazitti. Özetlemek gerekirse, tarikatler erken kapitalizmin örgütleyici- tamamlayıcılarıyla ancak temas halinde olabilen ve ona sadece parazit olarak tutunabilen bir ekonomik yeni senteze -siyasetten ayrı olarak- sevkedilmesi mümkün olabilecek nitelikteki teşkilatlanma kabiliyetlerini sanki elde etmiş gibi görünüyor.

Bu durum tarikat yapısının "transcend" edildiği MSP'de daha da belirgindir. MSP bir tarikat değil bir siyasî partidir ve kendine has bu tür kabiliyetler edinmiştir. Siyasal partinin özellikleri -ki, bunlar onu tarikatten ayırır- onun millî imajlara ve millî gelişme vasıtalarına, bir Türk milleti kavramına ve millî gelişme ekonomisi programı fikrine hitap etme kabiliyetidir. Millet oluşturmanın bu "capstone"u Erbakan'a kendisinin Cumhuriyet Türkiyesi'nin kurulmasına ilişkin önü alınamaz derecedeki vukufundan dolayı bedava verilmiştir. Başka bir ifadeyle, MSP'nin bir İslâmî sentez ve akılcı kapitalizmle örneklendirildiği tarzda bir ekonomik büyüme oluşturma yolundaki başarısı -her ne kadar bu sosyal adalet fikriyle yer değiştirmiş olsa bile- geliştiği ölçüdeki laisizmin sızmasına, Türkiye Cumhuriyeti'nin ekonomik sektörünün İslâmî yapılaşmasına bağlı olduğu kadar Türkiye Cumhuriyeti'nin beraberinde getirdiği örgütlenme şekillerinin (meselâ sivil toplum) İslâmî yapılara sızmasına bağlıdır. Neticede Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal ve ekonomik yapılaşması Erbakan'ın İslâmî sentezinde kendisinin kabul edeceğinden daha fazla bir yer işgal etmektedir.

Sonuç olarak, kapitalizmin İslâmla alâkası konusunda daha genel bir netice, yukarda söylenenlerden çıkartılabilir. İslâm toplumları ve özellikle Osmanlı toplumu, kapitalizmin gelişmesi karşısında üç açıdan dezavantajlı durumda idiler ki, bu üç dezavantajın neticede toplu sonuçları olduğu düşünülebilir. Öncelikle bu toplumlar dağılmış toplumlardı. İkinci olarak babadan oğula geçen idarenin kaprislerine maruzdular. Marks ve Engels bu özelliklerin ikisini de vurgulamış olduklarından, burada yeni bir şey yoktur. Üçüncü olarak, İslâm içinde faaliyet gösteren "ikincil" örgütlerin, Calvenist cemaatlerin mevcut hiyerarşi ve otorite ilişkisine karşı kendilerini örgütlemelerine müsaade eden ideolojik "açıklık" niteliği yoktur. Öyle görünüyor ki, İslâm toplumlarındaki kapitalist gelişme ihtimallerine ilişkin olarak, İslâm ve Osmanlı toplumlarındaki gerçek farklılık işte bu noktadadır.

Modern Türkiye'de Din ve Siyaset *

Çeviren: Mustafa ERDOĞAN

1930'larda Türk toplumunun karakteristiklerini tanımlamaya çalışan bilim adamları, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin lâik reformlarının önemini belirtmişlerdir. 1950'lerden sonra ise İslâmın yeniden yükselişi bu vurguyu tersine çevirmiştir; bugün artık Türk halkının derin dinî niteliği vurgulanmaktadır. Bu tespitlerin ikisi de doğru olmakla beraber, bu sadece ilk izlenimdir. Çağdaş Türkiye'deki İslâm'ı anlamak için, bu genel değerlendirmelerin içerdikleri ve bazı durumlarda yüzyıllar öncesine uzanan bazı ayrıntıları gözönünde bulundurmak gerekir. Bu noktada bir örnek yeterli olacaktır. Osmanlı'nın ilk dönemlerinde İslâmiyet, Türkiye'-

(*) "Religion and Politics in Modern Turkey" *Islam in the Political Process*, içinde (der James P Piscaton, Cambridge University Press, 1986), s.138-159.

nin kuzeydoğusundaki bölgelerin kargaşalı sosyal tarihinin Anadolu'daki yansımalarından derinden etkilenmişti. Erdebil, Tebriz ve Bakü bölgelerinde on beşinci yüzyılda biçimlenmekte olan karmaşık dinî ve sosyal hareketler Anadolu'nun dünya görüşleri üstünde, bugün de hâlâ hissedilebilen etkiler bırakmıştır.[1] Bu etkilerden doğan dinî kalıplar, dayanışma grupları ve sembolik işaretler zamanla değişikliğe uğramış olmakla beraber, yine de önemlerini korumaktadırlar. Sözgelişi, Safevi hanedanının kurucularından birinin (1460-88) olduğu gibi, Halife Ali'nin ünvanlarından biri de olan ve "aslan" anlamına gelen "Haydar" adının, Alevi diye bilinen heterodoks Türk grupları arasında hâlâ yankıları vardır. Bu gruplar, Şiiliğin İmamiye (İsnaaşeriyye-M.E.) kolundan olmamakla beraber, elbette Şii etkilerinin damgasını taşımaktadırlar. 1960'larda Haydar adı çevresinde yaygınlaşan matem havası, muhtemelen, Türk solunun Türkiye'deki Alevi azınlığı politize etmek üzere giriştiği bilinçli çabanın bir parçasıydı.

Türkiye'nin dinî tarihini inceleyenler, zaman zaman, yeterli bir açıklama sağlamayan elverişsiz kavramsal araçlar kullanmışlardır. Örneğin, "iletişim"e ve "kitle iletişimi"ne bugünlerde fazlaca rol yüklenmektedir. Gerçi bu global süreç Türkiye'deki yerel kültürü elbette etkilemektedir; fakat Türkiye'de son bir buçuk yüzyıldaki dinî gelişmelerin incelenmesi, etkisi modern kitle iletişim araçlarının etkisiyle bir arada ele alınması gereken özel bir İslâmî iletişim ağının varolduğunu göstermektedir. Bu sistemin özünü, Hac (ibadeti) sayesinde Müslümanların Mekke ve Medine gibi şehirlerde top-

(1) B.G. Martin, "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes", içinde Nikki R. Keddie (der.), *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500* (Berkeley and London, University of California Press. 1972), s. 275-306.

lanmaları oluşturmaktadır. Bu şehirler iletişim "düğümleri" (noktaları) ve iletişim "alışverişleri" olarak işlev görmektedirler.[2] Türkiye'de *tarikatler* (Sufî kardeşlik cemaatleri) da bu kapsayıcı iletişim ağı içindeki alt birimler olarak işlev görmüşlerdir; İslâmî bir temele dayanan modern sosyal hareketler de kendi amaçları için bu kanalları kullanmışlardır. İki örnek, demek istediğimi aydınlatmaya yetecektir. On dokuzuncu yüzyıl ortalarındaki *Tanzimat* reformlarına karşı ilk tepkiyi, bunların nevzuhur ve bize yabancı oldukları gerekçesiyle gösteren kişi, bir Nakşibendi önderi olan Şeyh Ahmed olmuştu.[3] Bugün de Türkiye'deki "dinci" (clerical) Millî Selâmet Partisi'ne giden oyların bir kısmını Nakşibendi tarikatının harekete geçirdiğine inanılmaktadır.

Türkiye'deki İslâmın karmaşık niteliği, araştırıcılara önemli bulgular sağlayacak tükenmez bir kaynak olarak görünmektedir. Bunla birlikte, Türkiye'deki din olgusunu araştıran herhangi bir kişi tam bir açıklama yapabilecek durumda değildir. Bundan dolayı, aşağıda işaret edilen noktalar, Türkiye'de siyasetle din arasındaki karşılıklı ilişkinin bir açıklamasından çok, tarihî arkaplanın yalnızca bir anlatımı ile bugünkü Türkiye'de dini etkileyen sosyal güçlerin bir tanımı niteliğindedir.

Tarihî Gelişim

Geleneksel Osmanlı Bürokrasisi

Medrese veya dinî okullarda değil de "saray" sisteminde

(2) Akbar S. Ahmad, *Millennium and Charisma Among the Pathans: A Critical Essay in Social Anthropology* (London, Routletge/Kegan Paul, 1980); Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven and London, Yale University Press, 1968).

(3) Ahmet Cevdet, *Tezakir 13-20* (Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1965), s.82-3..

yetişmiş olan Osmanlı bürokratlarının siyaset ve dinin karşılıklı ilişkisiyle ilgili olarak az rastlanır bir görüşü vardı. Bu görüş, *hikmet-i hükûmet*'in (raison d'état) önceliği şeklinde tanımlanabilir. Osmanlı bürokratı kendi görevi olarak, devlet bütünlüğünün korunmasını ve İslâmın yüceltilmesini görüyordu. Bu görüş, *"din ve devlet"* (din-ü devlet) formülünde ifadesini bulmuştu.[4] Bu, dinin muhafazası için Devletin yaşamasının elzem olduğu anlamına da geliyordu. Devletin, dinin gelişmesi için gerekli olduğu anlamında, din üstünde bir önceliği vardı. Bu fikir bu kadar açık olarak ifade edilmiş olmamakla beraber, Osmanlı kültürüne derinden nüfûz etmiş durumdaydı. Mamafih, bürokratların, kişisel bir bağlanma anlamında dini, kollektif birliğin bir unsuru olarak dinden ayırma yetenekleri bulunduğu açıktır. Bu nokta en çarpıcı biçimde, lâik kanunların uygulanmasıyla ve bürokratların, Sultanın ceza hukukundaki yetkisini azaltma eğilimiyle ilgili tartışmalarda ortaya çıkmaktadır.

Osmanlı idarî uygulaması, bu eğilimin damgasını büyük ölçüde taşıyordu. Devlete verdikleri bu öncelik yüzünden, bürokratlar kendi denetimleri dışında gelişen her dinî tezahüre şiddetle mukabele etmişlerdir. Geniş halk desteğine sahip olan veya heterodoks özellik gösteren karizmatik liderlere karşı hoşgörülü olunmamıştır. "1639'da IV Murat, çok nüfuzlu hale gelen... *Nakşibendi* tarikatına mensup bir şeyhi idam ettirdi; yedi sekiz bin taraftar toplamış olan Sakarya Şeyhini de Ilgın'da öldürttü."[5] Bazı *ulemâ*nın belli sınırları aşma hırsı göstermesine de izin verilmemiştir. 1703'te Şeyhülislâm Sadrazamlık makamını elde etmek için çalışınca,

(4) Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, McGill University Press, 1964), ss. 9-10.

(5) Halil Inalcık, *The Ottoman Empire: Tha Classical Age 1300-1600*, İngilizceye çevirenler Norman Itzkowitz and Colin Imber (London, Weidenfeld & Nicolson, 1973), s. 99.

bu cüretini hayatıyla ödemiştir. Başka İslâm devletlerinde de, yöneticilerle uyuşmazlığa düştükleri zaman *ulemâ*ya kötü davranılmasına yolaçan durumlar pekâlâ görülmüş olabilir; Osmanlı devletinde ise *hikmet-i hükûmet* fiilî bir sistem idi. Bununla birlikte, Osmanlı yönetiminin *ilmiye* kurumu (din bilginleri hiyerarşisi) üstündeki denetiminin en etkili yanı; yüksek *ulemâ*nın fiilen memur sınıfına dahil edilerek, ödenekleri bakımından devlete bağımlı hale getirilmiş olmalarıydı.

Reformcu Olarak Osmanlı Yüksek Memurları

Henüz iyi bilmediğimiz sebepler dolayısıyla, Osmanlı lâik bürokrasisi *ulema* ve askerî bürokrasiyle olan ilişkisinde on sekizinci yüzyılda artan bir güç kazanmıştır. Fakat, Osmanlı yüksek memurlarının imparatorlukta nasıl Batılılaşmanın öncüleri olabildiklerini, onların devletin devamını her şeyin üstünde tutan ideolojileri bağlamında anlayabiliyoruz. Çünkü, Osmanlı bürokrasisinin 1839'lardan itibaren başlatmış oldukları reform siyaseti *(Tanzimat)* kesinlikle bu şekilde gerçekleşmiştir. Bürokratik ideoloji keza, on dokuzuncu yüzyılda eğitim ve yargı kuruluşlarındaki hızlı lâikleşmenin gerçekleşmesini de açıklar. *Tanzimat*'ın ikinci döneminde bazı anahtar görevlerde bulunmuş olan Dışişleri Bakanı Saffet Paşa 1870'lerde -uygarlıkla özdeşleştirdiği- Batılılaşma yolunda hiçbir durak olamayacağını iddia ediyordu.[6]

Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesine bir çare olarak Batı'ya yönelik reformu gören lâik Osmanlı yüksek memurlarının bu tutumu, bu son derece rahatsız edici olgunun se-

(6) Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul, İstanbul Matbaası, 1978), s. 234.

bepleri hakkındaki açıklamalardan sadece birini yansıtmaktaydı. İmparatorluğun gerilemesi hakkında düşünülmeye başlamasından sonra, bu konuda öncelikle dinî çevrelerde geçerli olan bir teori de var olmuştur. Bu, Osmanlıların dinî görevlerini gözardı ettikleri için geri kaldıkları fikriydi. On dokuzuncu yüzyılda bu teori, artık historisist unsurlarla da takviye edilmiş olarak, bir halkın dini ile kültürünün aynı olduğunu ve Osmanlıların bu yüzden İslâmın rolünü tanımayan sosyal kurumlar geliştiremediklerini iddia eder hale dönüştü. Buna göre doğru çözüm, teknolojik donanım bakımından modernleşmek, fakat Osmanlı toplumunun değer yaratıcı temel özü olarak İslâmı muhafaza etmek idi. Bu fikir ilk defa, Ahmet Cevdet Paşa tarafından, Fransız Medenî Kanununun (the Code Napoléon) yürürlüğe konmak üzere tercüme edilmesini isteyenlere karşı, en güçlü bir biçimde ortaya atılmıştır. Ona göre İslâm, Osmanlıları birarada tutan bir ilkeydi; halbuki *Tanzimat* döneminin devlet adamları, yargı düzenini lâikleştiren reformlarla bu unsuru zayıflatmışlardır.

Cevdet Paşa, siyasal görüşlerini paylaşmamakla beraber, aşağı-yukarı aynı zamanda sahneye çıkmış olan ilk Osmanlı anayasacılarıyla benzer doğrultuda düşünüyordu. İlginçtir ki, Genç Osmanlılara sempati duymayan Sultan II. Abdülhamid de, İslâmın Osmanlı toplumunda bir değer unsuru olarak görülmesinde onlarla fikir birliği içindeydi. Mamafih, Sultan için önemli olan Osmanlı toplumunun birarada tutulması değil; Osmanlının Müslüman tebasını ortak bir dava için biraraya getirmek üzere, İslâmın bir bayrak olarak kullanılmasıydı. Fakat Sultan bundan da öte, Batı'da millî devleti oluşturan güdünün sadece milliyetçiliğin çekiciliği olmadığını, aynı zamanda vatandaşlarını devletin benimsediği amaçlara daha aktif olarak katılmak üzere harekete geçir-

mesi olduğunu anlamış görünüyor. Şimdi ihtiyaç duyulan şey, imparatorluğun muhafazası için Osmanlıların aktif olarak çalışmalarıydı.

Genç Osmanlılar kendilerini Osmanlı aydınlarını hareketе geçmeye çağırmaya adamışlardı; fakat Sultan Abdülhamid'in, Osmanlıları yeni fiilî rollerine çekmek için daha ustaca -ve görüldüğü kadarıyla daha etkili- bir yöntemi vardı. Genç Osmanlıların yaklaşımı, yeni bir siyasal katılma mekânizması yaratmaktı ve bu katılma, kaçınılmaz olarak, yalnızca seçkinlerle, okuryazar nüfusla ilgili olacaktı. Halbuki Abdülhamid, duyarlı hale getirilmesi gerekenin, nüfusun aşağı katmanları olduğunu kavramış görünüyor. Onun İslâmı kullanması, sonuç olarak, daha mütevazi tebasını hedef alıyordu. Profesör Ebu Manneh, Sultan'ın bu hedefe nasıl ulaştığını açıklamıştır: o, halka ulaşmanın bir aracı olarak *tarikat*ları kullanmıştır.[7] Bu, çok zekîce bir hareketti. Nitekim, Sultanın *tarikat*lar ve başka kanallarla yaptığı propaganda aracılığıyla, alt tabakadan tebasıyla iletişim kurabilmesi sayesinde, bunlar (aydınlar değil) onun saltanatına çok sıcak bakmışlardır.[8]

Türk Devrimleri

Sultanın silâhlı düşmanları olan Genç Türkler de anladılar ki; imparatorluğun çok milletli Müslüman terkibi devam ettiği sürece, İslâmı bir yana bırakamazlardı. Atatürk kendi reformlarını, imparatorluğun ortadan kalkmış olması saye-

(7) B.Abu-Manneh, "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi", *Middle Eastern Studies,* 15 (1979), 131-153.

(8) Buradaki kaynağım, Sultanın ününden yana olduğu söylenemeyecek olan Profesör Berkes'tir.

sinde yapabilmiştir. Bir anlamda da Atatürk'ün, devleti, *ulema*nın ve *tarikat* önderlerinin etkisinden koruma geleneğini devralmış olduğu açıktır. Bununla birlikte, onun düşüncesinde "devlet"in önceliği yerini, -Durkheim'dan esinlenmiş olan- "modern devlet" kavramının önceliğine bırakmıştır. Durkheim gibi Atatürk de, modern devletin bir "yurttaşlık dini" (civic religion) ile desteklenebileceğine inanıyordu. Burada din ancak ikinci derecede veya marjinal bir role sahipti; onun rolü, kişisel bir değer olmaktan ibaretti. Türkiye'de vatandaşların bağlılığını sağlamak için, yurttaşlık dininin gelişmesini teşvik edecek ve bu dinin dayandığı bireysel sorumluluğu geliştirecek kurumların yaratılmasına ihtiyaç vardı.[9] Atatürk'ün lâikleşme siyasetinin, Batı'dan bir dizi yeni kurumun toptan ithal edilmesinden oluşmuş görünmesinin -ki bunu ne *Tanzimat*çılar ne de Genç Türkler yapmıştı- sebebi budur.

Burada işaret etmek istediğim nokta; *Tanzimat* döneminden Cumhuriyete, lâik kanunların sayısının artmasıyla kalmayıp -belki daha da önemlisi- toplumun etnik kimliği hakkında bir anlayış geliştirilmesini de ifade eden, bir evrimin var olduğuydu. Bu kimlik, modern bir toplum içinde herbir vatandaşın gitgide daha fazla sorumluluk üstlenmesi gerektiğinin altını çizmiştir. Atatürk'ün Türkiye'yi böylesine katı bir biçimde lâikleştirmiş olmasının sebebi, bir devlet dini olarak İslâmın vatandaşa bu özerkliği vermediğine inanmış olmasıydı. Bu bakımdan onun fikirleri, mirasçısı olduğu geleneksel bürokratik seçkinlerin düşüncelerinden temelden farklıydı.

Atatürk'ün lâikleşme siyaseti içinde halifeliğin kaldırıl-

(9) Türkiye'de yurttaşlık dini hakkında yayımlanmamış bir el-yazmasındaki ufuk açıcı değerlendirmesini benimle paylaştığı için Profesör Donald Webster'e minnettarım.

ması, İsviçre Medenî Kanunu'nun kabulü, Lâtin Alfabesinin kabulü, İslâmın devlet dini olmaktan çıkarılması ve Anayasaya lâiklik ilkesinin konması gibi tedbirlerden sık sık söz edilmiştir. Hakkında az söz edilen ise, bu arada "Ulema" kurumunun da ortadan kalkmış olmasıdır. Halifeliğin 1924'te kaldırıldığı gün, Şeyhülislâmlık ile Şer'iye ve Evkaf Vekâleti de kaldırılmıştır.[10] Eğitim sistemini tümüyle lâikleştiren Tevhid-i Tedrisat Kanunu da aynı gün kabul edilmişti.[11] Aynı yılın Nisan'ında Şer'î mahkemeler kaldırıldı.[12] Bu kanunların toplu etkisi *ilmiye* düzeninin ortadan kalkmasıydı; *ilmiye*'den sayılma iddiası artık sadece Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı din görevlileri ile Başkanlığın bazı yüksek memurları için sözkonusu olabilirdi. *Ulemâ*'nın fiilen ortadan kaldırılmasıyla, lâikleşmenin yolu açılmış oldu. Böylece, 1928'de Anayasa'nın, İslâmın devletin dini olduğunu belirten hükmünün kaldırılması kolaylaşmış oldu. İlk defa olarak 1928'de parlamentoda tartışıldığı zaman "din ile dünya işlerinin ayrılması"[13] olarak tanımlanmış olan lâiklik ilkesi bundan sonra Kemalizmin en üstün ilkesi haline geldi ve 1937'de de Anayasa'ya kondu.

1924'deki bir dizi lâikleşme kanunlarından sonra, lâiklik yanlılarının yeni hedefi *tarikat*ler oldu. Muhalefet hareketlerinde tarikatların rolü 1925'teki Şeyh Sait isyanında kesin bir biçimde ortaya çıkmıştı. O tarihte, iki Nakşibendi *şeyhi*

(10) Bk. *Şer'iye ve Evkaf ve Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun*, Kanun No. 429, 3 Mart 1340 (1924), *Düstur*, Üçüncü Tertip, Beşinci Cilt, s. 665.

(11) Bk. *Tevhid-i Tedrisat Kanunu*, Kanun No. 430, 3 Mart 1340 (1924), *Düstur*, Üçüncü Tertip, Beşinci Cilt, s. 667

(12) Bk. *Mehakim-i Şer'iyenin İlgasına ve Mehakimîn Teşkilâtına ait Ahkâmı Muadil Kanun*, Kanun No. 469, 8 Nisan 1340 (1924), *Düstur*, Üçüncü Tertip, Beşinci Cilt, s. 794.

(13) Çetin Özek, *Türkiye'de Lâiklik* (İstanbul, Baha Matbaası, 1962), s. 40.

ve hareketin liderleri Şeyh Sait ve Şeyh Abdullah, isyanı, Çapakçur-Lice-Palu bölgesindeki Zaza aşiretlerini örgütleyerek gerçekleştirmişlerdi.[14] Sonunda, 1925 yılının Aralık ayında *tarikat*ler tamamiyle kaldırıldı.

Cumhuriyet Halk Fırkası *ilmiye* sınıfını ortadan kaldırmak ve *tarikat*leri yer altına itmek suretiyle, Türkiye'de dinî gücün iki dayanağını fiilen yıkmış oldu. Bununla birlikte devlet, arta kalan bütün din görevlilerinin kendisine bağlandığı ve Başbakanlığa bağlı bir kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı kanalıyla yine de dinin denetlenmesinde anahtar bir rol oynamıştır. 1920'lerdeki bu lâik jakobenizmin zamanla tersine dönmesini başlatan hareketin Cumhuriyet Halk Fırkası'nın sıraları arasından doğmuş olması, bunun için ironik bir gelişmedir. Bu tersine dönüş, Parti'nin 1947'de toplanan yedinci kongresinde başlamıştır. 1946'dan sonra çok partili rejime yeşil ışık yakılmasıyla Cumhuriyet Halk Partisi, gelecek seçimlerde, dinî muhafazakârları etrafında toplayan bir rakip parti ile, Demokrat Parti ile karşı karşıya gelecekti. Fakat CHP'nin DP'ye böyle önem vermesinin sebebi, Cumhuriyetin lâikleşme siyasetinin yarattığı boşluktan, CHP'nin bazı önde gelen üyelerinin rahatsızlık duymalarıydı. Onların bu boşluğu; kendilerinin iddia ettikleri gibi, Çağdaş Türk gençliğinin köksüzlüğünde mi görmüş olduklarını yoksa kendi içlerindeki huzursuzluğu mu gençliğe yansıttıklarını değerlendirmek zordur. Dönemin tartışmaları, kesinlikle kendi duygularını ifade etmiş olduklarını göstermektedir. Şöyle veya böyle, bazı delegeler, CHP'nin, din eğitim ve öğretiminin bütün izlerini silmekle çok ileri gitmiş olduğunu iddia etmişlerdir.

Bu görüşlerin bir sonucu olarak, Eğitim Bakanlığı ilk-

(14) M.M. van Bruinesson, *Agha, Shaikh and State: On the Social and Political Organization of Kurdistan* (Rijswik, Europrint, 1978), s. 403.

okulların programına yeniden -seçmeli- din dersleri koydu. Ayrıca imam-hatip yetiştirilmesi için okullar açtı. (Çeşitli gel-gitler sonunda, bu girişimin 1980 itibariyle net sonucu, bu orta dereceli okulların sayısının en az 506'ya ulaşmış olmasıdır.) Din eğitimi konusunda 1947'de başlatılan yeni tutumu, dinî tören ve ibadetleri serbest bırakan bazı yeni adımlar izledi. İlk defa 1948'de Hacca gitmek isteyenlere döviz verilmeye başlandı, 1949'da da türbeler yeniden ziyarete açıldı.

Bununla birlikte, demokrat Parti'nin 1950 seçim zaferini izleyen politikaları, ümitlerini daha İslâmî bir Türkiye'ye dönüşe bağlamış olanları hayal kırıklığına uğrattı. Demokrat Parti kamu düzenini bozan tarikat liderlerine, Osmanlı bürokratlarının hoşuna gidebilecek şekilde, baskı uygulamaya başladı. Cumhurbaşkanı Celâl Bayar lâiklik ilkesinin korunmasından yana tavır koydu ve Meclis'teki DP çoğunluğu, "dinin siyasal ve kişisel nüfuz kazanmak için" kullanılmasını açıkça yasaklayan bir kanunu kabul etti.[15] Bununla birlikte, CHP'ye karşı dinî sloganları kullanma eğilimi zamanla ağır bastı. 1957 seçim kampanyası sırasında DP ve Nurcular, o zamana kadar deneme halinde olan bir ittifaka girdiler. Ne var ki, 1960 askerî darbesi bu ittifaka son verdi. Askerleri siyasete müdahale etmeye iten sebeplerden biri; Nurcuların önderi Bediüzzaman Said Nursi gibi bazı "bağnaz" Müslümanların Türkiye'yi teokratik bir rejime geri götürmek için çalıştıklarına inanmalarıydı. Türkiye Cumhuriyeti'nin lâik ilkelerinin yok edilmekte olduğuna inanan generaller bunu önlemeleri gerektiğini düşünmüşlerdi.

Demokrat Parti'nin halefi olduğu iddiasındaki Adalet Partisi, Türkiye'de İkinci Dünya Savaşı ertesinde doğmuş

(15) *Vicdan ve Toplanma Hürriyetinin Korunması Hakkındaki Kanun*, Kanun No. 6187, 29 Temmuz 1953.

olan İslâma karşı yumuşak tutumu sürdürdü, fakat Cumhuriyetin lâik ilkelerini tekrar vurgulayan yeni 1961 Anayasası'nın hükümlerini aşmamak için son derece dikkatli davrandı. İslâmın ilk siyasallaşma (yeni) boyutu 1960'ların ortalarında ortaya çıktı ve beklenmedik bir yönden geldi. Demokrat parti ile dinî çevreler arasındaki ittifak Sünnî grupların bir ittifakı durumundaydı. Bunun sonucunda, Şiîliğe yakın Alevi topluluklar, Osmanlı yönetimi döneminde baskı altında tutulmuş bir azınlık şeklindeki eski statülerini yeniden kendilerine hatırlatan soğuk rüzgârları hissetmeye başladılar. 1960 darbesinin sonuçlarından biri, Aleviler için, 1950'lere nispetle daha hoşgörülü bir ortamın doğması olmuştur. Şimdilerde Aleviler etnik grupların su yüzüne çıkan kendi ayrı kimliklerini farketme ve öne çıkarma yolundaki genel eğilimini paylaşmaktaydılar. Bu eğilim, 1960'ların yükselen hoşgörü ortamıyla birlikte, bir Alevi siyasal partisinin (Birlik Partisi'nin) oluşumuyla sonuçlandı. Parti gerçi seçimlerde başarısız oldu, ama onu oluşturmuş olan enerji, aralarında Türk solunun önemli bir yer tuttuğu başka azınlık gruplarının desteklenmesine yönel(til)di. Öte yandan Türk Marksistlerinin, bazı Alevi temalarını, isyan ve devrim genel tutumları yönünde kullanma yolunda samimi olmayan bir girişimi vardı. Böylece Alevi dinî muhalefeti, radikalizm ile azınlık grupların desteklenmesinden oluşan belirsiz bir karışım halini aldı.

Bu Alevi etkinliği ışığında, 1970'de Sünnî bir siyasal partinin kurulması şaşırtıcı değildir. Bu, Profesör Necmettin Erbakan'ın -daha sonraki MSP'nin lideri- kurduğu Milli Nizam Partisi'ydi. Bu parti kurulurken, temel amacının "Türk toplumunun yeniden sulh, nizam ve içtimaî adalete ulaşabilmesi için, Türk'ün karakterinde saklı bulunan ahlâkî hasletleri ve manevî olgunluğu yeniden canlandırmak" olduğu açıklan-

mıştı.[16]

MNP'nin Türkiye'nin iç sorunu hakkındaki değerlendirmesi, maddî ve manevî olmak üzere, iki kategoriye ayrılıyordu. Maddî alanda MNP'nin eleştirisi (a) Türk ekonomisinin yabancı pazarlara ve sermayeye bağımlılığı, ve (b) kişi başına gelir düzeyinin düşüklüğü ile zenginliğin adaletsiz dağılımı üstünde toplanmıştı... Manevî alanda da durum bundan iyi değildi: (a) (Türkiye) eğitim sisteminin gençleri millî hedefler doğrultusunda eğitemediği, dünyadaki tek ülkedir, ve (b) eğitim politikası kendi tarihini red esasına dayanmaktadır...[17]

Sonunda, Millî Nizam Partisi Anayasa Mahkemesi'nce Siyasî Partiler Kanunu hükümlerine aykırı hareket ettiği gerekçesiyle kapatıldı. Bununla birlikte 1972'de başka bir parti -Millî Selâmet Partisi- kuruldu. Bu parti 1973 seçimlerine katıldı ve toplam oyların %11'ini alarak 48 milletvekili ile Meclise girmeyi başardı. 1977'de bu sayı yarıya inmekle beraber, 1973'ten bu yana MSP koalisyon hükûmetlerine ortak olabilecek ve birden fazla bakanla temsil edilebilecek kadar güçlü kalmayı başarmış bulunuyor.

Bugünkü Durum

İslâmın Müslümanlar için kapsayıcı bir iktisadî, sosyal ve siyasal çerçeve sağlamayı amaçlayan "yeniden canlanmış" bir biçimde doğuşunun bu işaretleri, Türkiye'nin geleceğiyle ilgili değerlendirmeler yapan uzmanların tahmin ettikleri şeyler değildi. Ne var ki, 1978'den bu yana İran'da meydana

(16) Binnaz Sayarı (Toprak), *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden, E.J. Brill, 1981), s. 98.
(17) *a.g.e.*

gelen olayların etkisiyle, Türkiye'nin "İslâma kayıp kaymayacağı" sorusu gitgide daha fazla sorulmaktadır. Bu sorunun cevabı kısmen, 12 Eylül 1980 askerî müdahalesi ve parlamenterlerin siyasal faaliyetlerine konan yasak yüzünden bulanıklaştı. Millî Selâmet Partisi'nin lideri Prof. Erbakan, İslâmı siyasal amaçlarla kullanarak suç işlediği iddiasıyla tutuklandı. Esasen yönetime el koyan generallerin modern Türkiye'nin lâik temellerine dokundurmamakta kararlı oldukları biliniyordu. Bununla birlikte, generaller aynı zamanda, son otuz yılda Türkiye'de kökleşmiş olan yeni gelişmeleri tamamiyle gözardı edemeyeceklerinin de farkındaydılar; onların güçlü pragmatizmi kendilerini bu gerçeği kabul etmeye yöneltti. Gerçekten, eğer Atatürk tekrar hayata dönseydi, kendisinin lâikliğe aykırı sayıp reddettiği pek çok gelişmenin artık günlük hayatın olağan özellikleri haline gelmiş olduğunu görerek şaşkınlığa uğrayabilirdi. Bunlardan biri, liselerde din (İslâm) dersinin yakınlarda tekrar konmasıdır.

Bununla birlikte, generallerin veya Türk lâik aydınlarının, Türkiye'de dini biçimlendiren yaygın ve protoplasmik (bünyevî) sosyal güçler hakkında açık-seçik bir fikre sahip oldukları şüphelidir. Burada ilk akla gelen unsur; İslâm kültürünün -kitaplar, vaazlar, manevî irşad ve kasetler aracılığıyla- yayılması çabaları etrafında çıkar grupları oluşabilmesidir. Lâiklik yanlılarının, dinin kültürel potansiyelinin büyüklüğünü kestirmekteki yetersizliklerinin, başka beklenmedik sonuçlar yaratabilecek ve sersemleşmiş bir güvensizlik duygusuna yolaçabilecek bir zaaf olduğuna inanıyorum. Asker ve lâik aydınlar arasında, sözgelişi Sünnîlerle Aleviler arasındaki mezhep çekişmesinin sun'î olarak yaratılmış olduğuna inanılmaktadır. Gerçekte ise Türkiye'de mezhep farklılıklarının kökleri derindedir. Ayrıca bu farklılıklar şimdilerde kitle iletişim araçları, uluslararası iletişim etkileşim-

leri ve zengin İslâm ülkelerinin malî desteğiyle bağlantılı olarak işlemektedirler.

Aşağıdaki açıklamalar, bugünkü Türk toplumunda İslâmın potansiyel gücünün değerlendirilmesine yöneliktir. Konu dört başlık altında incelenebilir: anayasal sistem, siyasal süreç, sosyal değişme ve "gerçekliğin inşası"nda -bir dünya görüşü ve kültürün yaratılmasında- İslâmın rolü.

Anayasal Sistem

1961 yılında yürürlüğe giren Türk Anayasası, dini hem kendi içinde düzenlemekte hem de 1920'lerden bu yana hukuk sistemine dahil edilmiş bulunan lâikleşmeyle ilgili bir dizi organik kanuna atıfta bulunmaktadır. Ayrıca bu kanunların yargı denetimi dışında tutulacaklarını öngörmektedir; böylece onların değiştirilmesi veya kaldırılması fiilen engellenmiştir, çünkü bu kanunlar lâiklik ilkesini korumaktadırlar. Bu şekilde korunan kanunlar şunlardır:

1. Öğretimin birliği hakkındaki kanun,
2. Şapka giyilmesi hakkındaki kanun,
3. *Tekke* ve *zaviye*lerin kapatılması hakkındaki kanun,
4. Medenî Kanunun medenî evlilikle ilgili hükmü,
5. Uluslararası rakamların kabulü hakkındaki kanun,
6. Lâtin Alfabesinin kabulü hakkındaki kanun,
7. *Efendi, bey, paşa* vb. ünvanları kaldıran kanun,
8. Belirli kıyafetlerin giyilmesini yasaklayan kanun.

1961 Anayasası'nda zikredilenler, lâikleşmeyle ilgili organik kanunların hepsini içermemektedir. Halifeliğin kaldırılmasına ve dinî kurumların yönetiminin Diyanet İşleri Başkanlığı ile Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne devredilmesine temas edilmemiştir. Muhtemelen, 1960-61 döneminin yasa

koyucuları halifeliğin geri getirilebileceğine inanmıyorlardı. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, sonunda yerini, içinde Şiilere de belirli bir yer verilecek bir Mezhepler Başkanlığı'na bırakacak bir kurum olarak görülüp görülmediği açık değildir. Fakat 1960'larda bu konu ortaya çıktı, ancak şiddetli Sünnî protestolarıyla karşılaşıldığı için açığa vurulmadı.

Ayrıca, 1961 Anayasası'nda atıfta bulunulmayan lâikleşmeyle ilgili bazı organik kanunların zaten kaldırılmış olduklarına da işaret etmeliyiz. Ezanı Türkçeleştiren kanunla türbe ziyareti yasağıyla ilgili kanun bunlar arasındaydı. Gerçekte bu kanunlar lâikleşme hareketinin özüyle ilgili değildi ve onların kaldırılması gerçekten de Türkiye Cumhuriyeti'ndeki özel biçimiyle lâikliği zayıflatmamıştır. Bir Türk siyaset bilimcisinin söylediği gibi, Cumhuriyetin ilk yıllarının Jakoben lâikliğine 1950'lerde getirilen değişikliklerin bir kısmının, dine yeni bir rol -demokratik denetimin ölçütlerinden biri olma rolü- vermiş olduğu iddia edilebilir. Bu rolün bir sonucu olarak, İslâm, Türk vatandaşlarına, yerleşik demokrasilerde temel sayılan dinî hakların verilmesini sağlamaktadır.[18] Bir zamanların, 500 metre yarıçaplık bir alanda birden fazla cami yapılmasını yasaklayan yerel bir düzenleyici işleminin şimdi ölü olduğu gerçeği; şüphesiz, ortalama Türk vatandaşının 1930'lardan daha fazla din özgürlüğüne sahip bulunduğunu göstermektedir.

1961 Anayasası, lâikliğin devletin temel niteliklerinden olduğunu belirtmektedir. 19. maddede ise şöyle deniyor: "Kimse devletin sosyal, iktisadî, siyasî veya hukukî temel düzenini, kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasî veya şahsî çıkar veya nüfuz sağlama amacıyla, her ne suretle olursa olsun, dini veya din duygularını yahut dince

(18) Binnaz Sayarı (Toprak), "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt 33, n. 1-2 (1979), s. 174-5.

kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz." Aynı madde vatandaşların dinî haklarını güvence altına almaktadır. 12. madde aynı güvenceyi "dinî eşitlik" için sağlamaktadır. 57. madde siyasal partilerin lâiklik ilkesine uymaları gerektiğini, 21. madde ise din eğitiminin "çağdaş bilim ve eğitim esaslarına uygun olarak yapılacağı"nı belirtmektedir.

Türk Ceza Kanunu'nun oldukça kapsamlı olan 163. maddesi, Anayasa'nın bu hükümlerine uygulanabilirlik sağlamaktadır. Bu Kanunun iki maddesi daha din uygulamasıyla ilgili yasaklar getirmiştir. Bunlardan 241. madde dinî önderlerin lâiklikle ilgili kanunları alenen eleştirmelerini suç saymaktadır. 242. madde ise, resmî bir dinî ünvanın, devlete karşı bir isyanı kışkırtmak veya teşvik etmek üzere kullanılmasını cezaya bağlamaktadır. Dernekler Kanunu, "Dinî temeller"e dayanan dernekler kurulmasını yasaklamaktadır Sözkonusu 163. madde uygulamada, lâiklik ilkesini tehlikeye düşürdüğüne inanılan kişi veya grupları bastırmak üzere kullanılmıştır. Bugün bir kere daha "dinci aşırılık"a karşı bu maddeden yararlanılmak istenmektedir. Siyasî Partiler Kanunu'nda da, dinin siyasal amaçlarla kullanılmasına ilişkin benzer sınırlamalar yer almıştır.[19]

İslâmî gruplar, İslâm toplumunda sosyal ilişkilerin din kurallarına tabi olduğu gerçeğini sürekli olarak vurgulamakla beraber, sözünü ettiğimiz düzenlemelere doğrudan doğruya karşı çıkamamışlardır. Daha önce bir olayda, Millî Nizam Partisi olayında, bu partinin hukuku ihlâl ettiği gerekçesiyle yasadışı olduğuna Anayasa Mahkemesi karar vermişti. İsmi dışında her şeyiyle MNP'nin halefi olan Millî Selâmet Partisi 1980'de koalişyon hükûmetinin ortağı olmasına rağmen, mahkemeler 163. maddeyi hâlâ uyguluyorlardı. O zamandan

(19) *a.g.e.*, s. 184.

bu yana bu madde daha da katı olarak uygulanmaktadır.

Bununla birlikte, lâikliğin devam etmesinin sebebini, Kemalist ilkelerden destek alan periyodik askerî müdahalelerde aramamak gerekir. Çok daha önemli olan etken, lâik sistemin yarattığı yeni bazı statülerdir. Bu statülerde bulunanların lâikliğin korunmasında çıkarları vardı. Bunu en iyi biçimde, Cumhuriyetin temel organik kanunlarından biri olan Medenî Kanunun uygulanmasında görmekteyiz. İsviçre Medenî Kanunu'ndan hemen hemen hiçbir değişikliğe uğratılmadan alınan bu Kanun hâlâ Türk özel hukukunun belkemiğini oluşturmakta, hukukî işlemlerin önemli bir kısmını bizzat bu kanun düzenlemektedir. İtiraf edildiği gibi, o, kırsal kesimin sosyal yapısına pek de uymamıştır -örneğin, kırsal kesimdeki evliliklerin önemli bir kısmı gerektiği gibi tescil edilmemektedir- fakat yine de değişme denizindeki bir kaya gibi yerinde durmaktadır. Bunun sebebi, Medenî Kanun'un uygulanmasından sorumlu olan aydınların Türk toplumunda -kitle iletişim araçlarından yararlanabilen ve onları kontrol edebilen- güçlü bir grup oluşturmasıdır. Bu seçkinler, bu kanun etrafında artık yerleşik hale gelmiş olan lâik gelenek içinde yetişmiş bulunan hekim, savcı, avukat, profesör ve yöneticilerden oluşmaktadır.

Bu grubun geleceği, Medenî Kanun'un sadece bir parçasını oluşturduğu bütün bir hukuk sisteminin devam etmesine bağlıdır. Böylesine yerleşik bir gruba İslâmî bir düzeni zorla kabul ettirmek parlamenter meşrûluğu aşan bir sorundur. Böyle bir seçkinler grubu Türkiye'de hâlâ güç sahibi olduğu içindir ki, askerler lâiklik adına politikaya müdahale ederken pek muhalefetle karşılaşmamışlardır. Lâikliğin devamını açıklayan iki sebep daha vardır. İlki, Türkiye'de artık İslâm Hukuku uzmanlarından, veya bağımsız yüksek din otoritelerinden oluşan yerleşik bir topluluğun bulunmayışıdır.

Bu tür resmî veya gayrıresmî bir grup da yoktur; sadece, camilerdeki Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı prestijsiz din görevlileri ile il müftüleri belki böyle bir statü iddiasında bulunabilirlerdi. Ne var ki, gerçekte bunlar, devlet politikası doğrultusundaki emirlere uymak zorunda olan ücretli devlet memurlarıdır. İran'daki durumu Türkiye'dekinden böylesine farklı yapan da bu noktadır. İkincisi, Türkiye'de siyasal muhalefete meşrûluk sağlayabilen tek araç din değildir; siyasal hoşnutsuzluğun ifade edilebileceği başka kanallar da vardır (Türkiye bu noktada da İran'dan farklıdır, çünkü orada kitlenin siyasal katılımı için var olan tek yol dinî muhalefet idi). İslâmın Türk siyasal sürecinin bakış açısından görülen bir analizine işte bu noktadan -yani, siyasal katılmanın son otuz yılda Türkiye'de kazanmış olduğu önemden- başlayabiliriz.

Siyasal Süreç

Türkiye'de 1946 yılında çok partili siyasal hayat başladığı zaman, yirmi yedi yıldır iktidarda olan Cumhuriyet Halk Partisine yöneltilmiş olan suçlamalar arasında en çok sözü edileni, Müslümanların bu dönemde serbestçe ibadet etme imkânından yoksun bırakılmış oldukları şeklindeki suçlamaydı. Bu suçlamalar, yeni kurulmuş olan ve bir ölçüde İslâmî bir ideolojiye dayanan siyasal partilerden gelmişti. Bunlar arasında Millî Kalkınma Partisi, Sosyal Adalet Partisi, Çiftçi ve Köylü Partisi, Arıtma Koruma Partisi, İslâm Koruma Partisi ile Türk Muhafazakâr Partisi vardı.[20] İlginç olan, 1950 seçimlerinden (ilk serbest seçimlerden) sonra, seçmen desteğine sahip olmadıkları görüldüğü için, bu partilerin hepsinin dağılmak zorunda kalmış olmalarıdır. Başka bir

(20) *a.g.e.*, s. 181

ifadeyle, bir parti programında İslâm unsurunun vurgulanmasının önemi, CHP'nin baş rakibi olan DP'nin seçim ve seçim-öncesi bildirilerinde vurgulanan başka konulara nispetle azalmıştır. Demokrat Parti - ibadetin serbest hale getirilmesiyle uyumlu olmakla beraber- birçok başka şey de önermişti. Belki daha önemlisi, DP lâikliğe bağlılığı çiğnememek konusunda öylesine dikkatliydi ki; seçimlerden hemen önceki günlerde ve ilk görev döneminde bizzat kendisi kötüye kullanmanın konusu haline geldi.

Demokrat Parti'nin yararlandığı kutuplaşma, "merkez"le "çevre" arasındaki karşıtlıktan bir bakıma daha karmaşıktı. Arnold Leder bize, modern Türk siyasal hayatında merkez-çevre kutuplaşmasını anahtar bir değişken haline getiren yapının açık bir tasvirini sunmuştur:

"(*Tanzimat*tan sonra) Batı nüfûzunun, yönetici seçkinlerin sosyal ilişkileri ve hayatları üzerinde önemli etkileri olmuş, fakat çevredeki yerel eşrafın ve köylülerin kültürünü hemen hemen hiç etkilememiştir. Resmî İslâmla halk İslâmı arasındaki ayrılığın merkezle çevre arasındaki farklılaşmanın önemli bir kısmını oluşturmasına rağmen, İslâmın her iki tarafça da kabul edilmiş olması, bunlar arasında aynı zamanda bir bağlantı noktası sağlamıştı. Dinî otoritelerin lâikleşme eğiliminden duydukları hoşnutsuzluğun zamanla artması, bunların çoğunun merkezi, "halk"ın ortodoks İslâma uymayan inanç ve pratiklerine dayanan geleneksel kültürü lehine tavır koymakla suçlamalarına yolaçınca, bu bağlantı koptu. Merkez ve çevre arasındaki bu yeni kültürel bölünme içinde, ortodoks İslâm kendini çevrenin yanında buldu..."[21]

Leder 1950'lerin siyasal hayatıyla ilgili olarak da şu sonuca varıyor:

"Demokrat Parti'nin millî düzeydeki kurucularının çoğu, CHP liderleri gibi, bürokratik seçkinlerden olmasına rağmen, parti kısa sürede çevrenin

(21) Arnold Leder, "Parti Competition in Rural Turkey: Agent of Change or Defender of Traditional Rule?", *Middle Eastern Studies*, 15 (1979), s. 82-3.

kültürüyle özdeşleşti. Demokrat Parti kırsal kesimden taraftar toplayan ilk siyasal parti haline geldi ve bazı CHP'li bürokratlar DP'nin kırsal kesimden adam toplama başarısına -DP üyelerini "kaba köylüler" ve "taşralı ahmaklar" şeklinde niteleyerek- tepki gösterdiler. DP'liler de bunu hemen partinin "halk karakteri"nin bir kanıtı olarak gördüler ve kendilerini, nefret edilen merkeze karşı çevrenin savunucuları olarak göstermek için... her türlü çabayı sarfettiler."[22]

Bunun önemi, siyasal kutuplaşmanın 1950'de yeni bir kavram ("köylülerin çıkarları") etrafında biçimlenebilen bir noktaya gelmiş olmasından kendini gösterdi; bu, daha sonra tarımsal gelirden alınan verginin kaldırılması, tarımsal kredi kolaylıkları ve tarım ürünlerinin taşınmasını kolaylaştırmak için karayolları yapılması gibi politikalarla desteklenmiştir. Bu politikalar CHP'nin tek parti yönetimindeki politikalarıyla açıkça çelişiyordu (halbuki, o dönemde "köylüler efendimizdir" parolası yaygındı); gerçekte, CHP'nin politikasının pratikte, Türkiye'nin altyapı modernleşmesinin bedelini kendilerinin ödemeleri anlamına geldiğini köylüler görebiliyorlardı. İktisadî çıkarların diyalektiği, DP tarafından başarılı olarak politikaya sokulmuş bulunuyordu.

DP'li Başbakan Adnan Menderes'in ifade ettiği gibi:

"Biz neyi yapacağız?... Karayolları mı yok, onları yapacağız. Köylere su ve yol getireceğiz. Arazi verimli mi değil? Onu verimli hale getirmenin yollarını bulacağız. Topraksız köylülere toprak vereceğiz. Ev mi yok? Çimento, fabrika ve yiyecek mi yok? Şeker fabrikası kurmakla işe başlayacağız. Giyecek mi yetersiz?... Tekstil fabrikalarını arttıracağız..."[23]

Bu konuşmadan bu yana geçen otuz küsur yıl içinde Türk politikasının yaşadığı birçok karışık olaya rağmen, Türk siyasal hayatını hâlâ Menderes'in söz ettiği türden konular biçimlendirmektedir ve öncelik dinî konularda değil-

(22) *a.g.e.*, s. 84.
(23) *a.g.e.*, s. 86.

dir. 1966'da dönemin Başbakanı Süleyman Demirel, "bir kimsenin Müslüman olduğunu söylemesinin veya Tanrı'dan bahsetmesinin", dinin siyasal amaçlarla kullanılması olarak yorumlanmış olduğunu ileri sürmüştü. Ona göre, bu gibi ifadeler gericilik olarak yaftalanamazdı: "Her Müslüman Türk göğsünü gere gere Müslüman olduğunu söyleyebilir."[24] Demirel'in İslâma karşı bu yumuşak ve hoşgörülü tutumu (ki o, ibadet eden bir Müslüman olarak bilinmektedir), hemen hemen bütün genel seçimlerde seçmenlerin % 40'ından fazlasının desteğini almış olmakla beraber; hakiki "dinci" parti olan Millî Selamet Partisi oyların % 12'den fazlasını alamamıştır.

Millî Selâmet Partisi'nin, Türk hayatının yeniden İslâmîleştirilmesinden yana olduğundan şüphe yoktur. Kendisine yöneltilen bir suçlama olmakla beraber bu partinin, ne dereceye kadar, hukuk sisteminde, İslâm hukukunu geri getirecek biçimde radikal değişiklikler yapmayı istediği açık değildir. Fakat genelde, İslâmî değerlerin geliştirilmesi için en uygun görülen araç hukuk sistemi değildir ve MSP de bu konuyu pek ileri sürmemiştir. Millî Selâmet Partisi'nin, Türk hayatının en duyarlı ve -yankı uyandırıcı- alanlarına temas edebilmiş olmasının sırrı onun kültür paketi içinde görülmek gerekir. Onun, ancak bu yönde bir ölçüde başarılı olacağı beklenebilir; fakat burada geleceğe dönük tahminlerde bulunmak zordur.

Millî Selâmet Partisi'nin iktisadî ideolojisi, Türkiye'nin kalkınmasını Batılı "kapitalist-Hıristiyan" çevrelerin engellemiş oldukları ve Türkiye'nin geri kalmışlıktan kurtulması için fedakârlık yapması gerektiği öncülüne dayanır. Türkiye Avrupa Ekonomik Topluluğu'na girmeye çalışmamalıdır; çünkü, bu sadece, Türkiye'nin "Batı Hıristiyan kapitalizmi"-

(24) Süleyman Demirel, *Kongre Konuşmaları* (Ankara, Doğuş Matbaacılık, 1967), s. 14.

nin iktisadî hizmetkârı olma rolünü sürdürmeye yarayacaktır. Türkiye kendi kaynaklarını harekete geçirerek sanayileşmeli ve Japonya örneğini izleyerek sanayileşmiş Batı'yla aynı düzeye gelmeye çalışmalıdır. Sanayileşmiş dünyada güçlü bir yer edinmenin bu şekilde vurgulanmasının Türkiye'de, özellikle başarılı küçük veya orta boy esnaflıktan sanayici olma noktasına gelmiş olanlar için, önemli bir yeri olmuştur. Millî Selâmet Partisi lideri Necmettin Erbakan'ın bu gibi kişilerle ortak bir yanı vardır. O da, mühendislik profesörü olarak başarılı bir kariyerden sonra Güneş Motor Sanayii'ni kurmak suretiyle küçük ölçekli sanayiye el atmış, ama su pompası üretecek olan bu firma bir türlü başarıya ulaşamamıştı. Bu zorlukların sebebi hâlâ pek açık olmamakla beraber, bankaların Erbakan'a karşı derin bir hoşnutsuzlukları olduğu kesindir. Nitekim, MSP'nin Türk ekonomisi hakkındaki eleştirisinin büyük bir kısmı, bankaların kredi dağıtma yöntemi üstünde toplanmıştır. Erbakan'a göre, Türkiye'nin Batı'sında yaşayan bir grup Türk, az sayıda sözde-kapitalisttен yanadır. O ayrıca, iktisadî sistemin faizsiz olarak işletilmesinden yana görünmekle beraber, onun bu konudaki düşüncesi oldukça bulanıktır.

Millî Selâmet Partisi, bugünkü Türklerin aşırı Batılılaştığı görüşünde olup buna da karşı çıkmaktadır. Dans, bale, Batılı tiyatro "gerçek" Türklerin kolay kolay beğenemeyecekleri "nevzuhur" yeniliklerdir. Cumhuriyet döneminde Türk kültürünü Batılılaştırma amacıyla bu kültürel yeniliklerin yerleştirilmeye çalışılmış olması anlamında, Erbakan haklıdır. Ne var ki, hayat ve meslekî kariyerleri bu yeni kültürel biçimlere bağlı olanlardan meydana gelen bütün bir nesil vardır ve bunlar bale okullarının kötü yerler olarak görülmelerini zor kabul ederler. Millî Selâmet Partisi ayrıca, Türk ailesinin çözülmekte olduğuna ve ailenin yaşlılara saygı ve

cinsiyet ayrımına dayanması gerektiği görüşündedir. Müslümanların kadınları "güller" olarak görmeleri ve güzel ama narin (kolay incinebilir) kadınların korunması gerektiğini düşünmeleri, aslında kadına saygının sonucudur. Genel olarak, *ahlâk* ve *maneviyat* toplumun, etrafında düzenlenmesi gereken temel kavramlardır.

Millî Selâmet Partisi'nin liderliğini yapanlar ve onu destekleyenler kimlerdir?... Partinin liderliğini elinde tutanların özelliği, Türkiye'deki diğer siyasal partilerinkiyle hemen hemen aynıdır. MSP'nin taraftarlarına gelince; bu partinin oylarıyla iktisadî azgelişmişlik arasında bir bağlantı bulunmakla beraber, onun en kuvvetli olduğu iller iktisaden en az gelişmiş olanlar değildir. MSP'nin desteği, gelir seviyesi ortanın altında olan bölgelerden, fakat aynı zamanda büyük şehirlerin muhafazakâr kenar muhallelerinden gelmektedir Bu olguyu anlamak için, çalışmamızın üçüncü boyutuna geçerek, Türkiye'yi son otuz yılda köklü bir biçimde değişikliğe uğratan sosyal değişmeleri çözümlemeliyiz.

Sosyal Değişme

1960-78 döneminde Türkiye'de kişi başına gayrı safî millî hasılanın yıllık ortalama büyüme oranı % 3.6 olmuştur.[25] Bu, her açıdan bir başarının ifadesidir. Türkiye'nin nüfusunun 1940'da 17 milyondan 1980'de 46 milyona yükselmiş olduğu hatırlanınca, iktisadî çabanın ne ölçüde devam ettirilmiş olduğuna ilişkin bir fikir edinebiliriz. Ayrıca iktisadî yapı, özel bir nüfus yapısıyla karmaşık bir biçim almıştır. Türkiye'de 1935'te şehirli nüfus % 17 iken, bugün bu oran

(25) William Hale, *The Political and Economic Development of Modern Turkey* (London, Croom Helm, 1981), s. 129.

% 46'dır.[26] Bu artışın çoğu 1960'dan sonraki gelişmelerin sonucudur; nitekim bu dönemde şehirli nüfus % 26'dan % 46'ya çıkmıştır. Bugün Türkiye; Orta-Doğu'da (hemen sonra gelen Mısır dahil), nüfusu yılda % 5'ten fazla artan iki büyük şehre sahip tek ülkedir. Bu sayı ve oranlar birlikte değerlendirildiğinde, büyük sayıda nüfusun nispeten hareketsiz bir toplumsal ortamdan, daha hareketli bir hayata geçmiş olduğu anlamına gelmektedir Bunun gerçek bir hareketlilik olup olmadığı veya bu nüfusa açık olan fırsatların genişlemesine yolaçmış olup olmadığı bir yana, sırf bu göç dolayısıyla yeni bir döneme girmişlerdir.[27]

1950'lerde bir Türk sosyoloğu (daha sonra bir sosyalist partinin lideri olarak siyasal hayata girmiş olan) Behice Boran, Ankara'daki köylülerin "şehir usulleri" ve değerlerini bilmiyor olmaktan kaygı duyduklarını tespit etmişti. Bununla birlikte, bu acemilik büyük ölçüde kaybolma sürecindedir. Bir bakımdan pek çok insan, birdenbire, hazırlıksız oldukları için yalnızlık duyabilecekleri millî düzeydeki statülere sürüklenmiştir; başka bir bakımdan ise, hayatın bütün alanlarında Türkler, Kemalizmin ideolojik dayanaklarından biri

(26) Frederick Shorter and Belin Tekçe, "The Demographic Determinants of Urbanization in Turkey, 1934-1970" in Peter Benedict, Erol Tümertekin, and Fatma Mansur (eds.), *Turkey: Geographical and Social Perspectives* (Leiden, E.J. Brill, 1974), s. 281 vd. Ayrıca bk. *The Economy of Turkey* (İstanbul, TUSİAD, 1981), S. 99.

(27) Bu hareketliliğin (öne geçmenin) ima ettiği anlamları açıklayan kavram "empathy" -yani, bu değişmelerin başlamasından öncekinden çok daha büyük bir nüfusun kendilerini, sosyal hiyerarşide kendilerinden önde yer edinebilmiş kişilerin konumunda görmeye yatkın olmaları- kavramıdır. Daniel Lerner'a borçlu olduğumuz bu kavram, son yıllarda Orta-Doğulu araştırmacılar arasında Lerner'ın genel bulgularının uygun görülmemesi yüzünden gözden kaçmıştır, ama su yüzüne çıkarılması gereken bir fikirdir Bkz. onun *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (Glencoe, Ill., The Free Press, 1958), adlı kitabı, s. 49-50 ve çeşitli sayfalar

olan taklitçi Avrupalılaşma sürecini daha fazla eleştirmeye başlamışlardır. Daha özel olarak, geleneksel düşüncenin kendileri için hâlâ önemli olduğu insanlar; ya kendi aile geçmişleri ya da kendi mekânlarından birdenbire kopmuş olmaları yüzünden, bu geleneksel unsurun işe yararlığını Kemalizmin ona nispetle sunîliğiyle karşılaştırmaya başladılar.

Müslüman gelenekçiliğinin bu ikili kaynağı bizi, günümüz Türkiyesi'nde gelenekçiliğinin gelişmesine iki ayrı yönden bakmaya yöneltmektedir: biri kitlelerin seferber edilmesi üstünde toplanmakta, diğeri ise saygınlıkları geleneksel değerlerin koruyucuları olmalarından ileri gelen aile, muhit veya şebekeler üstünde odaklaşmaktadır. Belki üçüncü bir yaklaşım demografik bakış açısını esas alabilir. Toplam nüfusun artışı, nüfusu 50.000 ilâ 100.000 arasındaki şehirlerin sayısının artması demekti. Nitekim, daha önce bu kategoriye giren şehirlerin rolleri, hem siyasal bakımdan hem de iktisadî gelişme bakımından artmıştır. Ne var ki, bunlar aynı zamanda, tahsilli Müslüman seçkinlerin geleneği canlı tuttuğu ve kültürel Kemalizmin etkisini pek hissettiremediği merkezlerdir. Bundan başka, Ahmet Yücekök'ün ilginç bulgularından biri, dinî kültürü desteklemek için kurulan -Diyanet İşleri Başkanlığı'nın uygun gördüğü Kur'an kursları ve cami yaptırma dernekleri gibi- gönüllü derneklerin, Türkiye'nin birçok yerinde dinî canlanmanın temelini oluşturmuş olmasıdır. Bu derneklerin sayısı 1951'de 237 iken 1967'de 510'a yükselmiştir ve bunlar küçük taşra şehirlerinde kök salmışlardır. Yücekök, bunun doğrudan doğruya demografik istatistiklerle ilgili olduğuna işaret etmemekle beraber; dinin "büyük sermaye tarafından sömürülen ve ayak uyduramadığı bir topluma yabancılaşan küçük tacir, esnaf ve küçük çiftçiler" tarafından bir "silâh" olarak kullanıldığını ileri sür-

mektedir.[28]

Kanımca, bu çalışma Türkiye'deki dinî muhafazakârlığın kökünün taşra şehir ve kasabalarında olduğunu doğrulamaktadır. Millî Selâmet Partisi en büyük desteğini muhtemelen bu kesimden almaktadır. Bu aynı zamanda, MSP'nin nispeten geri kalmış bölgelerde kendini gösterirken, en gelişmiş bölgelerde büyük güce sahip olmamasını da açıklar. Bununla birlikte, büyük şehirlerdeki muhafazakâr kesimin niçin İslâmî değerlere yöneldiğinin açıklaması son derece karmaşıktır. Bu etkeni incelemenin belki en iyi yollarından biri, "gerçeklik inşası"nın ele alınmasıdır.

"Gerçeklik İnşası" ve Türkiye'de İslâmın Gücü

Dünya hakkındaki görüşlerimiz ve bilgimiz kendi zihinlerimizin özgün yaratımları değildir; bunlar bir toplum içinde edinilirler ve önceden işlenmiş bir kültüre bağlıdırlar. Karl Mannheim'in dediği gibi:

"Açıkça söylemek gerekirse, tek tek bireylerin düşündüğünden söz etmek doğru değildir. Bunun yerine, onların, başka insanların kendilerinden önce düşünmüş oldukları şeylerin yeniden düşünülmesine katıldıklarını söylemek daha doğrudur. Birey kendini, tevarüs etmiş olduğu düşünce kalıpları içinde bulur ve kendi durumundaki değişme ve başkalaşmalardan doğan yeni sorunları daha doğru olarak ele alabilmek için, devralmış olduğu cevap tarzlarını bir daha incelemeye veya onların yerine başkalarını koymaya çalışır."[29]

Eğer düşünme, önceden düşünülmüş olanları "bir daha düşünmeye katılmak" ise, o zaman düşünme geleneğindeki

(28) Ahmet N. Yücekök, *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı 1946-1968* (Ankara, Sevinç Matbaası, 1971), s. 235.

(29) Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (London, Kegan Paul), 1936), s. 3.

köklü kopukluklar çok rahatsız edici olabilir. Bununla birlikte, kaynağını Batı pozitivizminden alan Kemalizmin de Osmanlıda bir öncesi vardı: Bu, Osmanlı bürokratinin pragmatizmi ve nispî lâikliği idi. Osmanlı devlet adamlarının, İmparatorluğun kurumsal temellerini güçlendirmek için bir reform politikasına ihtiyaçları olduğunu anlamalarına imkân vermiş olan bu pragmatizmdi. Onlara, askerî okulların programlarına "pozitif bilimler"i (fen ilimleri) koyduran da aynısıdır. Atatürk'ü ve onun kuşağını bu okullar yetiştirmişti. Daha sonra Atatürk lâikleşme modelini eğitimin tümüne yaydı ve "pozitif bilimler"i Türklerin geliştirmeleri gereken ideal bilgi türü haline getirdi.

Ne var ki, 1960'a kadar bu ideal başarılmış olmaktan uzaktı. Yeni bir okul sistemi kurma işinin yoğunluğu yüzünden, lâik eğitim nüfusun ancak küçük bir kısmını etkiledi. Bugün bu eğitim pramidinin daha aşağı kademeleri başarılı olarak tamamlanmış durumdadır. İlkokul çağındaki çocukların % 90'dan fazlası fiilen ilkokullardadır. Fakat paradoksal olarak bu, bir hayat felsefesi olarak işlev görmesi beklenen Kemalizmin pozitivist içeriğinden öğrencilerin etkilenme şansının azaldığı bir zamanda gerçekleşmiştir. Öğrenciler bilim ve teknoloji dünyasına, pozitivist dünya görüşü beğenildiği için değil, geçimlerini sağlayabilmeleri için yöneltilmektedirler. Bugün Türkiye'deki genç kuşak arasında "hayatın gerçekleri" ve "gündelik hayat" genel bir kabul görmüş durumdadır ama, bu kuşak iç dünyasında derin bir hoşnutsuzluk saklamakta ve mutlak doğruların özlemini çekmektedir. 1980 askerî müdahalesiyle birlikte gelen değişik entellektüel hava, bu kuşağı, gelecek için iyiye işaret olmayan bir ruh karmaşası içinde bırakmıştır.

O halde, dinî dünya görüşlerinin etkili bir biçimde *tutunmasını* sağlayan başka bir faktör daha vardır. Atatürk'ün

eğitim reformlarının kırsal kesimdeki kitlelere ulaşamaması, onların sosyal gerçekliği algılamalarında bir boşluk yaratmış ve sosyal değişme bunların daha büyük bir kısmını harekete geçirdikçe bu durum kritik bir nitelik kazanmıştır. Kemalizmin, ne sosyal adaletin nasıl gerçekleştirileceğine ilişkin kapsamlı bir açıklaması vardı, ne de topluma, sosyal ilkelerini itibarlı bir ideolojiden çıkaran daha genel bir ahlâkî dayanak sağlıyordu. Kemalizmin yarattığı ve tam bir başarıya ulaşmış olan tek ideoloji Türk milliyetçiliği olmuştur. Cumhuriyet bu ahlâkî boşluğu, dinî ve ahlâkî emirlerin önemli olduğu -yani, geleneksel sosyal felsefenin özünü oluşturduğu- bir toplumda yaratmıştır. Osmanlı orta sınıfları -zanaatkârlar, esnaflar ve tüccarlar- toplumun, Kur'an'ın emirlerine göre biçimlendirilmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Gerçekten de din, uyumlu bir toplum ideali yaratmıştı. Kemalizmin, akla olduğu kadar kalbe de hitap eden bir sosyal ethos (değerler bütünü) getirmedeki başarısızlığı, ilk bakışta göründüğünden daha fazla kafa karıştırıcıdır. Türkiye'de İslâmın şansının sadece kitlelerin muhafazakâr eğilimlerine bağlı olmamasının sebeplerinden biri de budur. İslâmın, çözümlenmesi zor olmakla beraber, son derece güçlü olan etkisinin "objektif" bir yanı vardır ve bu onun, toplum hakkında zengin bir semboller ve düşünme kalıpları hazinesine sahip olmasıdır.

Bu kültürel zenginliğin, çeşitli mesleklerden önemli sayıda (muhtemelen 200-300 bin) kişiyi etkileme tarzlarından bir kısmını Nurculuğun gelişmesinde görebiliriz. Hareketin kurucusu "Bediüzzaman"[30] Said Nursi (1873-1960), Türkiye'nin doğusundaki Nakşibendilik ve Kadirilik gibi mistik tarikatların geleneği içinde yetişmişti. Nursi, gençlik yıllarında

(30) Albert Hourani bu terimin İngilizceye en iyi "zamanının harikası" olarak çevrilebileceği fikrindedir

ateşli bir Kürt milliyetçisi olmakla suçlanmıştır. Bununla birlikte yeni merkezîleşmiş Osmanlı idaresiyle bütünleşme sorunuyla karşı karşıya kalan göçebe aşiret gruplarının bu müşkillerinin onu etkilemiş olmasına rağmen, Said Nursi'ye bir Kürt milliyetçisi denemez. Bediüzzaman Birinci Dünya Savaşı esnasında Pan-İslâmizm için Genç Türklerle birlikte çalışmıştı. Sonraları, 1925 Kürt isyanından sonraki yıllarda Cumhuriyet hükûmeti onu "dinci" etkinin tehlikeli bir mihrakı olarak görmüştür. Batı Anadolu'da küçük bir köye sürgüne gönderilen Bediüzzaman orada Kur'anı yorumlayan birkaç risale yazdı. Bunlar, o cıvarda yaşayan köy, kasaba ve şehir halkı için bir tür "ilmihal" (başka birçok ortodoks metinler gibi, Arapça değil Türkçe olarak) gibiydi ve o, Genç Türklerin ve daha sonra lâik Cumhuriyetin sandığının aksine, bu nüfusa hitap ediyordu. Bediüzzaman, özellikle bilimsel bilginin Tanrı'nın insanoğluna armağanı olduğunu ve bundan dolayı modern teknolojinin esiri olmak değil, onu kullanmak gerektiğini vurgulamıştır.

Onun düşüncesinin, bir yandan İslâm teolojisini mistik özelliklerinden arındırmaksızın kitlelerce benimsenebilir hale getirmiş olması, bir yandan da teknoloji ile bilimi "binilmesi gereken küheylânlar" ve ilerlemeyi izlenmesi gereken "bir tren katarı" olarak onaylamış olması, Bediüzzaman'ın öğretilerini pek çok Türk için çekici yapmıştır. Bu çekiciliğe kapılanlar, özellikle esnaf ve sanatkârlar ile (yükselmekte olan) iş adamlarını içine alan orta sınıflardan gelmektedirler. Son yıllarda Nurculuk önemli sayıda profesörü de kazanmıştır. Nurcular; Tanrı'nın varlığının, yarattığı sistemin efendisi olmasından çıkarılması gerektiğini belirten, *Atom, Beynimiz ve Sinir Sistemimiz* gibi adları olan iyi yazılmış popüler el kitapları yayımlamaktadır. Nurculuğun Türk siyasal hayatında da bir yeri vardır; fakat ilginç olan, onun

MSP'yle oluşturmuş olduğu ittifakın şimdi Adalet Partisi'ni desteklemek üzere çözülmüş olmasıdır. Bu; hareketin mensupları İslâmı son derece ciddiye almakla beraber, onların, Demirel'inki cinsinden bir millî kalkınmaya Erbakan'ın daha sekter iktisadî görüşünden daha fazla ilgi duyduklarının bir işareti olarak görünüyor. Şu halde Nurculuğun başarısı, onun bir "dünya görüşü"ne olan ihtiyacı ciddiye almakla beraber, bu görüşü -Erbakan ve MSP'nin yaptığı gibi- hemen bir İslâm toplumu kurulmasına doğrudan doğruya bağlamamış olması gerçeğiyle ilgilidir.

Sonuç

Türkiye'de dinin, aynı anda birkaç sosyal, siyasal ve iktisadî etken tarafından biçimlendirilmekte olduğunu göstermeye çalıştım. Bu etkenlerin karmaşık etkileşimi sonucu, üstünde duracağım sosyal adalet fikri ortaya çıkmıştır. Zamanımızda *tek başına* sosyal adalet çok güçlü bir kavram olduğu içindir ki, *İslâmî* sosyal adalet fikri Türklere oldukça çekici gelmektedir. Bununla birlikte, Türkiye Cumhuriyeti son otuz yılda; sosyal adalete ilişkin vurguyu dinden bağımsızlaştırmaya dönük siyasal öncelikler ve sosyal idealler için elverişli kurumsal kanallar yaratmayı başarabilmiştir. Gerçekten, Türk siyasal sistemi yaygın bir meşrûluk kazanmış durumdadır. Örneğin, sendikalar, hayatın ayrılmaz, yok edilemez bir parçası haline gelmişlerdir.

Türkiye'de tanımlanan biçimiyle "anarşistler"in devirmek istedikleri ve bunda da kısmen başarılı oldukları, bu çoğulcu sistemdir. Anarşinin üstesinden gelinememesi halinde ne olacağını herkes tahmin edebilir. Öte yandan, eğer terörizm kontrol altına alınabilir ve ayrıca parlamenter kurum-

lar yeniden işler hale getirilirse; o vakit bir İslâmî diriliş, hukuk sisteminde ve lâikliğin şimdiki uygulamasında önemli bir değişiklik olmaksızın, İslâmî dünya görüşlerinin yavaş yavaş Türk toplumuna sızması biçimini alacaktır. Her halükârda, Türk sosyal ve siyasal hayatını etkilemede dinle birçok eğilim ve ideolojinin varlığı, İslâmı İran'dakinden farklı bir kategori içine yerleştirmektedir. Türkiye'nin gelecekte "İslâma kayıp kaymayacağı" veya ne ölçüde "kayacağı" sorularının cevaplarını bu sosyal yapı içinde bulmamız gerekiyor.

Türk Devriminde İdeoloji ve Din *

Çeviren: Gülşat Aygen TOSUN

Genellikle "devrim" terimine verdiğimiz anlamın büyük kısmı Fransız Devrimi imajımızdan kaynaklanır.[1] Fransız Devrimiyle ilişkilendirdiğimiz toplumsal ayaklanmalar, Taine'nin kan dökme ve terör açıklamalarıyla tanımlanmıştır ve daha sonraki nesiller bu çerçeveyi güçlükle kırmışlardır.

İstim üstündeki ayak takımının, bu yüzeysel görünümlerinin altında, şiddetli toplumsal ve politik değişimin daha köklü gerçekleri yatar. Bu değişimler yalnızca şiddetli değil

"Ideology and Religion in the Turkish Revulation" *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 2, sayı 3, (1971), s.197-211.

(1) Devrimlerin yakın zamanda ele alınışı için bk. Chalmers Johnson, *Revolutionary Change* (Boston, Little, Brown and Co. 1966). Aynı kaynaktan Arthur Bauer'in şu devrim tanımını aldım: Ayrıca bk. *Revolution*, der Carl J. Friedrich, (New York, Atherton Press, 1969).

aynı zamanda fundementaldi de; Fransız Devrimi Avrupa tarihinde bir dönüm noktasıdır.[2] Çoktan zaafa uğratılmış bir meşruiyet yapısı artık baştan sona yargılanıyordu. Ayrıcalıklar ve bunların sahipleri, soyluluk, Devrimin yok etmeye niyetli olduğu yapılardı. Burjuva başkaldırısı, köylü isyanı ve komünal ayaklanma protestoların aldığı biçimler oldu.

Bu yıkıntıya dönüp bakan ve Fransız Devriminin hangi durumlarda bir isyandan fazla bir şey olabileceğini anlama girişiminde bulunan Alexis de Tocqueville, bir dizi yaşamsal öneme sahip özellik saptadı. Birincisi, bir devrimin" değişimin derecesinden çok... şiddetle" değerlendirilmesiydi.[3]

Tocqueville ayrıca bir devrimin sadece politik kalabileceğini, politik ve toplumsal boyut ya da eşzamanlı politik, sosyal ve dinî boyut taşıyabileceğini belirtti. Fransız Devrimini de bu üçüncü kategoriye yerleştirdi.[4] Toplumsal devrimle sözünü ettiği "mülkiyet, üretim ve dağıtım" sistemindeki değişikliklerdi.[5] Ayrıca bazen bütün bir yurttaş sınıfının yurttaşlık haklarından yoksun bırakılmasına kadar varabilen[6] bir elitin diğerleriyle yer değiştirmesini de kastetti.[7] Devrimin dinî boyutunu ele alırken Tocqueville şuna dikkat çekmek ister; din total bir ideoloji olarak görülürse, o zaman devrim bir öncekine meydan okuyan, aynı şekilde içkin bir ideolojik sistemi içerir.[8] Buna "devrimci" teorilerin fundamental değişimi ve şiddete başvurmayı, hesaba katılacak unsurlar ola-

(2) Tocqueville için, bk. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien régime et la révolution*, der J.P Mayer (Paris, Gallinard, 1967).
(3) Bk. Melvin Richter, "Tocqueville's contribution to Theory of Revolution", *Revolution*, der. C.J.Friedrich, s.81.
(4) a.g.e., s.82.
(5) a.g.e., s.83.
(6) a.g.e., s.84.
(7) a.g.e., s.83.
(8) a.g.e., s.84-5.

rak birleştirdiği"ni[9] ekleyecek olursak, Tocqueville'e göre bir ayaklanmaya devrim diyebilmek için aranması gereken asıl unsurları elde etmiş oluyoruz.

Eğer Fransız Devrimi etrafa şiddet yaydığı ve, özellikle, politik liderlerince kullanılan yöntemleri belirlediği için devrimci görünüyorsa ve Türk Devrimiyle karşılaştırmalar için bir hareket noktası olarak kabul ediliyorsa, o zaman Türk Devrimi bir devrim değildi. Bu karşılaştırma ilk bakışta göründüğü kadar yapay değildir ve iki hareket arasındaki karşıtlık Türk Devriminin kendine özgü özelliklerinin altını çizer. Böylesi bir karşılaştırmacı perspektif, bu nedenle, bu çalışma boyunca kullanılmıştır. Türk Devrimi, aslında, Türk politik sisteminin, başıboş toplumsal şiddet sözkonusu olmadan dönüştürüldüğü, Türk tarihinin belirsiz uzunluktaki bir dönemine verilen isimdir. İnsan Türkiye'de, önceki politik sistemden kopuşun tedrici olduğunu söylerken kendisini daha az emin hissediyor, ama bu da tartışılabilir bir konu. Saltanat kaldırılıp Cumhuriyet kurulunca bu durum pek çok entellektüel karışıklığa yolaçtı; ama "kurulu bir politik düzenin ani ve şiddetli devrilmesini"[10] içermediği açıktı. Bu tür bir şiddetin olağan sonuçları da görülmedi; gerçek bir Türk Vendée ve devrim kaçağı göçmenler (émigrés) yoktu.[11] Toplumsal sisteme gelince, kısa dönemli, yoğun şiddetin (ve buna benzer şiddetli çıkışların) bulunmaması bir yana, yer değiştirmelerin yaygınlığı bile tartışılır nitelikteydi. Türk Devriminin ister 1908-38, ya da 1919-23 yılları arası, ister 1919-

(9) a,g,e., s.82.

(10) Carl J. Friedrich, "An introductory Note on Revolution", *Revolution*, s.5.

(11) Türkiye'de, Tocqueville'in son derece itiraz edilebilir bulduğu ve Fransız Devriminin bir özelliği olan, ancien régime'in sınıf olarak tamamen resmi bir kurum olmaktan çıkartılması ve sürgün edilmesi sözkonusu olmadı. Bk. Melvin Richter, loc. cit. s.83.

29 arası dönemi, hatta daha sonraki yılları kapsadığı düşünülsün, sistematik şiddet onun özelliği değildi.

Türk Devriminin önderlerinin devrimci faaliyetleri bütün süreç boyunca terör değil, politik gözdağı vermek şeklindeydi ve yalnızca birkaç "siyasî" idam oldu. Türk İstiklâl Mahkemeleri, Fransa'daki muadili Kamu Güvenlik Komiteleri'ne göre ılımlı sayılır. Kurbanlarının çoğunu soylular değil alt sınıf üyeleri oluşturur. Cumhuriyet politikasının Jakoben yönleri -bu Türkiye'de itibar gören bir terimdir- aydınlatıcı olmaktan çok yanlış yönlendiricidir ve kesinlikle hiç Türk Robespierre yoktur.

Fransız Devrimi, salt liderlerinin şiddet taraftarlığı nedeniyle değil, arkasında devrimci bir insan kitlesi, *(sans culottes)* baldırı çıplakları veya şato-yakıcıları harekete geçirmiş olduğu için şiddet yüklüydü. İşte bu noktada iki devrim arasında pek benzerlik yok. Türk Devrimi kitlelerce desteklenen bir hareket değildi; Türk Devriminin ilk aşaması olan Türk Bağımsızlık savaşı,nefret edilen bir işgalciye karşı direnişi temsil ettiği sürece alt sınıflardan epey destek gördü. Oysa, Devrimcilerin sivil amaçları, yani Türkiye'nin politik ve toplumsal modernleşmesi, halkın talepleriyle parelelleştirilmiş değildi. Türkiye'deki dönüşüm kitlelerin çıkışından kaynaklanmadı. Konu daha kuşkucu bir bakışla ele alınsa ve kitle katılımı, kitlelerin seçkinler tarafından harekete geçirilişi olarak görülse bile, Devrim bir kitle görüngüsü olarak nitelenemez. Her nasılsa adaletin sürdürüldüğünü gözleyen *tricoteus*'ün, şato yakmaların ve Devrimin politikasını radikalleştiren devrimci komünün Türk muadilleri yok.

Fransız Devrimine, saldırdığı hedeflerin çıkarları açısından bakacak olursak, o zaman da, Türk Devrimiyle hiç bir çarpıcı benzerlik bulamayız. Türk Devriminin resmi kurum olmaktan çıkardığı üst tabaka en başta İmparatorluk hane-

danıydı. Hedeflenen bir diğer yapı Saray, yani Sultan'ın çevresindeki görevlilerdi. Ancak Sultan'ın yetki ve ayrıcalıklarından yoksun bırakılma düzeyi, zaten Cumhuriyet'in kurulmasından on yıl önce, Halit Ziya Uşaklıgil tarafından betimlenmişti. Anılarında, daha 1909'da sarayın bir kurum olarak hayalet, yalnızca Sultan II. Abdülhamid'in kişisel özellikleriyle canlı tutulan bir mit olduğunu gösterir.[12] Sultan Hamid burayı idare ve iletişim merkezi ve ağır çalışma gerektirmeyen memuriyetler için uygun bir yer olarak kullandı. Ardılı, Sultan Mehmed Reşad, sarayı politikadan uzaklaştırma konusunda Genç Türklerle işbirliği yaptı. Sultan Vahdettin I. Dünya Savaşı'ndan sonra gücünü yeniden kazanmaya çalıştı, ama politik olarak içi boşaltılmış bir kurum vardı elinde. Fransa'daki soylularla savaşın, feodal ayrıcalıkları elinde tutanlara ve kendilerine bağımlı köylülere, çoktan unutulmuş borçları yüklemek için, aile arşivlerini iyice araştıran zalim kira-emicilere yönelik öldürücü saldırıların Türk muadillerine gelince, burada tablo bize tamamen yabancıdır. Ayrıcalıklara karşı Fransız saldırılarının bir benzeri yalnızca çok daha hafif düzeyde mevcuttur. Eğer Fransız Devrimi, soyluların ayrıcalıklarından yoksun bırakılmış seçkinler şeklinde ortaya çıkışı olarak görülürse,[13] Türk Devriminin önderlerinin de karşılaştırılabilir sorunları sözkonusu edilebilir. Ama Türkiye'de mücadele çok daha dar bir alanda, bürokrasi-içi bir mücadeleydi. Hiyerarşik piramidin tepesindeki küçük bir koni hariç, sınıf ilişkileri düzeni pek azını ilgilendiriyordu. En fazla, eskisinin yerini alan yeni bir bürokrat nesilden söz edilebilirdi.

(12) Bk. Halit Ziya Uşaklıgil, *Saray ve Ötesi*, (İstanbul, İnkilap ve Aka, 1965), s.55, 104, 110-11

(13) Bk. George V Taylor, "Non-capitalist Wealth and the Origins of the French Revolution", *American Historical Review*, C. LXXII (Ocak, 1967), s.469-96. Özellikle, Kaplow tezinden söz edilen sayfa 495.

Bu dinamik, yalnızca "sınıf"ın Türk toplumu için anlamı yardımıyla anlaşılır. Eğer toplumsal sınıflar, son tahlilde "piyasa durumuyla" şekillenen ekonomik menfaatler etrafında billurlaşan toplumsal formasyonlarsa, toplumsal sınıflar Türkiye'de çok ruşeym halinde ve dağınıktı.[14] Osmanlı İmparatorluğu'nda politikayı belirlemede en büyük ağırlığa sahip olan gruplar, şu ya da bu şekilde, politik yapıyla bütünleşmiş olanlardı. Osmanlı toplumunda bu bütünleşmenin biçimi ve ekonomik formasyonların ne dereceye kadar otonomi kazandığı meselesi, Cumhuriyetin kuruluşundan önceki yüz yıllarda belirgin olarak değişiyordu. Ama piyasa işlemleriyle şekillenen gruplar, İmparatorluğun politik ya da ekonomik işlerini idare etmekle birinci dereceden sorumlu olanlar gibi memurların yerini değiştiremezlerdi.[15]

Başlangıcında, Osmanlı İmparatorluğu, başında en üst düzeyde söz sahibi Sultan ve yönetimden sorumlu görevlilerin bulunduğu ataerkil bir yapıya sahipti. Zamanla, burada ayrıntılarıyla tanımlanamayacak pek çok dönüşüm sırasıyla ortaya çıktı. Uyruğu altındakilerin babası sayılan Sultan miti, tüketicinin korunmasının olağanüstü önem taşıdığı bir ekonomik sistem, ayrıntılı idari kararların önemli rol oynadığı bir hukuk sistemi gibi ataerkillik biçimlerinin 19. yüzyıl sonunda bile yaşadığını söylemek yeterlidir.[16] Değişmeye daha çok maruz kalan, modernleştirme işlemini başlatan ve işe kendisini ve orduyu modernleştirmeyle başlayan ataerkil yö-

(14) Max Weber, "Class, Status and Party", *Class, Status and Power: Social Stratification in Coparative Perspective*, ed. Reinhard Bendix ve Seymour Martin Lipset (New York, Free Press, 1966), s.21-2.

(15) Bk. Halil İnalcık, "The Nature of Traditional Society· Turkey", *Political Modernization in Japan and Turkey*, ed. Robert E. Ward ve Dankwart A. Rustow (Princeton, N.J., Princeton Ü. Press, 1964), s.42-63.

(16) Bk. Şerif Mardin, "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History* (Haziran, 1969), s.258-81

netici kadrosuydu. 19. yüzyılın ortasına kadar gelindiğinde bu ataerkil memuriyet modern bürokrasi görünümü almaya başladı.[17]

Memurlar aynı sebeple, kendilerini selefelerinin önüne geçiren politik avantajlar edindiler. Avrupai işler hakkındaki pratik bilgileri, sarayın yetersiz entellektüel atmosferinde yetiştirilen Sultan'ın hemen hemen hiç başa çıkmadığı durumlarla ilgilenmelerine olanak verdi. 1840'larda bürokratlar politika yapma görevini de üstlendiler. Yönetimin modernleştirilmesi için gerekli bilgiyi arttırmaları ve politika üstündeki denetimleri, Sultan'ın gölgesinde kalmaya mahkum eski bürokratlarla karşılaştırılamazdı.[18]

Bir zamanlar memurların servetleri, ölümlerinde devlet tarafından müsadere ediliyordu. 19. yüzılın reformcu memurları bunun ortadan kalkması için çalıştılar. Avrupalı meşrutiyetçilerin esinlediği imtiyazlardan kalkarak, "Yurttaşları" Sultan'ın boyunduruğundan çıkardılar ve "yaşam, mülk ve şeref"lerinin korunmasını sağladılar. Tabii bu imtiyazlar onlara da kendi mülklerini koruma avantajı kazandırdı. Böylece kendisini, önceki memur neslinden çok daha kolay kalıcılaştırabilen yeni bir toplumsal grup gelişti. Servetin miras olarak bırakılabilmesinden daha da önemlisi gelecek nesillere yeni bir yaşam tarzının iletilebilmesiydi. Bu Batılı tavır, üst düzey memurlar ve ailelerince tekelleştirilebilirdi, çünkü yeni biçimler Osmanlı-Türk kültürüne yabancıydı ve

(17) Stanford Shaw, "Some Aspects of the Aims and Achievements of the Nineteenth Century Ottoman Reformers", *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*, ed. William R. Polk ve Richard Chambers (Chicago ve Londra, University of Chicago Press, 1969), s. 32-5. Ayrıca, Stanford J. Shaw, "The Central Legislative Councils in the Nineteenth Century Ottoman Reform Movement Before 1876", *IJMES*, C.I (1970), s.51-84.

(18) Bk. benim *Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton, 1962), passim.

eğitsel alışkanlık çok sınırlıydı. Memurların çocukları, telafisi zor bir farkla, işe önden başlıyorlardı. Akıcı bir Fransızca ve alla Franca (Batılı) sosyal zerafet, ilerlemenin önde gelen gereklerindendi ve bunları öğrenmek için kimin *Tanzimat*'ın çocuklarından daha iyi imkânı olabilirdi? Ama iki nesil sonra oyun daha zorlaştı, teknolojideki ve insan örgütlenmesindeki ilerlemeler ve bunların kuvvetlerin karşılaştırılmasında taşıdığı ağırlık Türkiye'de de farkedildi.[19] Bu yeni, zorlu talepler, artık diplomatik yazışmayla edinilen bilgiyle, ya da Avrupa kabinelerinin dolambaçlı yöntemlerine aşina olmakla karşılanamazdı. 1870'lerden itibaren profesyonellik üstün bir öncelik kazandı ve tüm tutucu eğilimlerine karşın Sultan II. Abdülhamid bunu kabul etmek zorunda kaldı. Devrimci bürokratların mezun oldukları okulların çoğu onun saltanatı döneminde (1876-1909) yeni temeller kavuştu.[20] Bu okullar, daha önceki genel bilgi sahiplerini (generalist) ve onların züppe çocuklarını hakir gören yeni bir memur tipi yarattı.

Böylece Sultan II. Abdülhamid'in saltanatının son yıllarındaki gizli toplumsal akım, Tanzimat grubundan oldukları için bulundukları konuma gelmiş memurlarla, ilerlemeleri ya da ilerleyememeleri- kendi yeteneklerine bağlı olanlar arasındaki mücadele biçimde belirdi. Bir anlamda bu, Osmanlı İmparatorluğu tarihinde başarılı konumda yer alanlarla, onları suçlayanlar arasında her zaman görülen ihtilafın son aşamasıydı.

Devrimciler, Genç Türkler, İmparatorluğun çıkarlarını sorumlu olanlardan çok daha iyi bildiklerine inanan insanlardı. Onların devrimi 1908'de gerçekleşti ve Sultan II. Ab-

(19) Bk. Ed. (ouard) Engelhard, *La Turquie et la Tanzimat*, 2 C. (Paris, 1882). Özellikle 1868-9 askeri reformlar için bkz. C.II, s.36-7.

(20) Bk. Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi VIII: Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri 1876-1907 (Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1962), s.383-401.

dülhamid'in, sonuç olarak, tahttan indirilmesi zaferlerini noktaladı. Türk Devriminin babaları dediğimiz TC kurucuları, haleflerinin hatalarından ders çıkararak, bu hareketi mantikî sonucuna vardırdılar. Genç Türklerle Meşrutiyet, yeni bir görünüm edinir. Geleneksel üst sınıflar da kendi kurallarının meşruiyetini, önünde sonunda, yönetilenler için neyin en iyi olduğunu bildikleri iddiasına dayandırırlar. Oysa onların meşruluğu, kısmen, bugüne kadar herşeyin gerçekten böyle sürmesine bağlıydı. Yeni seçkinlerin ise meşruiyetlerini bilgiye dayandırmaları, bu anlamda yeni bir boyuttu. Tocqueville laik ideolojiler üstündeki bu tür vurguyu "devrimci ruh"la özdeşleştirdi. Devrime uzun uzun bakılacak olursa[21] bu, rahatlıkla, Türk Devriminin daha "devrimci" yönlerinden biri olarak görülebilir.

Devletin geleneksel ideolojisini bazı yönleri hâlâ Genç Türkleri ve Cumhuriyet'in kurucularını etkilediği için bu yenilik tüm potansiyelini hayata geçiremedi. Hem Genç Türk hareketine hem de Türk Devrimi'ne yön veren etkenlerden hiç de önemsiz olmayanlardan biri de, devletin korunması idealiydi. Bürokratların eğitim sistemleri değişmiş olabilir, ama devletin bireyden daha önemli olduğuna ilişkin Osmanlı geleneği değişmemişti. Bu noktada Weber Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısının ataerkilliğini saptamıştı. Devlete duyulan ilgi, giderek, olgunlaşmamış bir milliyetçilik ideolojisine dönüştü. Gerçek ve yeni devrimci kuramlarının olmaması, ama devletin korunmasına ilişkin ideallerini yenilemiş olması bakımından Türk Devriminin babaları, Tocqueville'in standartlarıyla, devrimciler olarak bir zaaf daha göstermişlerdir.[22]

Türk Devriminde sözkonusu olmadığını söylediğimiz şid-

(21) Richter, op. cit. s.87
(22) a.g.e., s.82.

det kullanımı, Tocqueville'in değerlendirme kriterlerinin önde gelenidir. Kriterlerden ikincisi, buraya kadar Türk Devriminde saptayamadığımız devrimci bir kuramdı. Tocqueville'in üçüncü kriteri "toplumun temel ilkesinin" değişimi de bizim konumuzda görünüşte eksiktir. Bunun yalnızca yarı yarıya doğru olduğunu göreceğiz.

Türk Devrimi hoşnutsuz bir burjuvazinin aracı değildi, toplumsal düzenden tatmin olmayan köylü dalgasıyla da sürüklenmedi ve feodal ayrıcalıkları kaldırmayı da hedef almadı; oysa Osmanlı ancien régime'inin değerlerini hedef almıştı. Bu anlamda devrimci bir hareketti. Bu özellik, burada sunulan tartışmayı ayrıntılarıyla incelemek için durmamızı haklı çıkaracak kadar ilginç.

Mevcut toplumsal yapısal düzenlemeleri sorguladıkları ve yok etmeye giriştikleri oranda bütün devrimci hareketler eski rejim (ancien régime)lerin değer sistemlerini, kurum olmaktan çıkarmaya çalışırlar. Katolik Kilisesinin devletle ilişkisini kesme girişimi, personeline yeni ideolojiye boyun eğmeleri için uygulanan baskısıyla birlikte Fransız Devriminin iyi bilinen yönleridir. Dinin yerine iyi vatandaş olmayı (civism) koyma girişimi de bize aşinadır. Ama ancien régime'in değerlerini yok etme girişimi Türk Devrimi sırasında edindiği etkileyici önemi kazanırsa ve buna altyapıya daha az vurulması gibi bir durum eşlik ederse, o zaman özel ilgi gerektiren bir şey var demektir. Şu da eklenmelidir ki bu, sonunda devrimi yönetmeyi üstlenen Atatürk önderliğindeki devrimcilerin radikal fraksiyonunun yaklaşımıydı. Türk Devrimcileri için toplumun sembolik sisteminin, kültürün, hedef olarak toplumsal yapının alınmasından görece daha büyük çekiciliği vardı. Ve kültür içinde din, sistemin özü olarak tek başına ayrılmışa benzer. Aynı sebeple, "ılımlı" kanat da yerini betimlemek için kültürel bir argümana dayandı ve

radikallerin dini politikalarını aşırı olmakla eleştirdi. Radikallerin değişim stratejisi, İslamî toplumların kalıcılık özelliğiyle bağlantılı olarak kullanınca anlam kazanır. Bu görüşe göre, İslamiyetin toplumsal yapının içeriğiyle, diğer dinlere göre daha doğrudan bir ilişkisi vardır. Bu, Oryantalistler,[23] Antropologlar[24] hatta sıradan gözlemciler tarafından bile ifade edilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'unda güçlü olan bu durumun geçmişi, kısmen Osmanlı tarihi deneyimine kadar uzanır.

Osmanlı İmparatorluğu, oluşum yıllarında genişletilmesi görevini de üstlenen, bir grup savaşçı *Gazi* tarafından kuruldu.[25] Bu oluşumun altında, ekonomik temeli Kuzey Pasifik sahillerinde yaşayan Kızılderililerinki gibi, yağmadan ele geçenlerin belirli kurumlarca dağıtılmasına dayanan göçebe Türk grupları vardı. Osmanlı devleti giderek şehir merkezli bir imparatorluk biçimini almaya başlayınca, merkezileştirilmiş kurumların inşası, yeniden dağıtım konusunda daha az cömert olan bir sisteme yerini bırakmak zorunda kaldı.[26] Böylece uzun yıllar boyunca bu değişime itiraz eden *Gazi* geleneğinin varisleri ve devlet, dönemsel olarak açık, bölgesel bir mücadele içinde kilitlendiler. *Gazi* takımı etrafına göçebe yapıları, dini liderlerinin ardıllarını, heterodoks İslâmı ve

(23) Bk. H.A.R. Gibb, "The Evolution of Government in Early Islam", *Studies in the Civilization of Islam*, ed. Stanford Shaw ve William Folk (Londra, Routledge, 1962), s.36-37.

(24) Raphael Patai, *Golden River to Golden Road*, (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1962), s.386-302.

(25) P. Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, (Londra, Luzac, 1958, ilk basım 1938).

(26) Bk. Halil İnalcık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşid Rahmeti Arat İçin* (Ank., 1966), s.270. "Yeniden dağıtım" kavramı için bk. Walter C. Neala, "Reciprocity and Redistribution in the Indian Village", *Trade and Market in the Early Empires, Economics in History and Theory*, ed. Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg ve Harry W. Pearson, (N.Y., Free Press, 1957), s.218-36.

Orta Asya kültürünün kalıntılarını topladı. Diğer tarafta memurlar ve devlet dinini destekleyenler vardı. Zamanla, bu "halkçı" ve "élite" yapılar arasında uzlaşmaya varıldı ve ikisinin karışımı oluştu. Ama sonunda halk dini, derviş tarikatları biçiminde kurumlaştı ve liderleri imparatorluğun çeşitli kısımlarını kolonileştirme ve yerleşime açma hizmetlerini görmeye, diğer işlerinin yanı sıra, alt sınıflarla seçkinler arasında bir bağ işlevi görmeye devam ettiler.[27] Alt seviyelerde eğitim kurumları, İstanbul'daki büyük medreselere gidemeyenler için "paralel medreseler" kurdular. Bunlar, devletin alt basamakları ve dinî kurumlar için eğitim merkezi olarak işlev gördüler. Hayır kurumlarını kısmen denetlediler, kısmen bağışlardan elde edilen pek çok kaynağı elden çıkardılar. Türk mistik tarikatların "manastırları", yüzlerce köyün gelirinin bir kısmına sahip çıktı.[28] Toplam olarak, kültürel hizmetlerde bulundular, toplumsal hareketlilik için bir kanal işlevi gördüler ve toplumsal yardımlaşmanın çeşitli biçimlerinde sorumluluk aldılar. Uzaktaki devlet nerede aciz kaldıysa oraya el attılar.

Osmanlı İmparatorluğu'nun genel idari kuruluşu dini, Osmanlı cemaatinin özü olarak kuvvetlendirmeye çalıştı. Osmanlı yönetiminin merkezle doğrudan ilişkili olan en alt birimini dinî bir görevli olan Kadı yönetiyordu.[29] Böylece otoriteyle karşılaşan bireylerin günlük sorunlarıyla yakından ilgilenenler ve anlaşmazlıklarda asıl görevi dindışı otoritelere,

(27) Bk. H.A.R. Gibb ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West: A study of the impact of Weastern civilization on Moslem Culture in the Near East*, C.I, *Islamic Society in the eighteenth century*, böl. II (Londra, New York ve Toronto, Oxford University Press, 1957), s.77, 102; 127; 138; 156; 183. Ayrıca "Ghazi" EI(2), C.II, s.1043.

(28) Bk. İsmail Hüsrev (Tökin), *Türkiye Köy İktisadiyatı*, (Ank. 1934), s.163.

(29) Mustafa Akdağ, *Celalî İsyanları*, (Ankara, 1963), s.63. Tanzimat sırasında bu sistemin yerine laik idari görevliler geçti.

yardımcı görevi Kadı'ya verenler yine dinî yetkililerdi. "Yönetici Kurum"un dünyevî görevlilerine görece olarak, Kadı imajı böylece yara almaktan korunurdu.[30]

Osmanlı din görevlilerinin yerine getirdiği işlevin çarpıcı bir örneği, 17. yüzyılda imparatorluğu sarsan "sorunlu yıllar"da bulunabilir. O dönemlerde, yönetici sınıfın üyeleri, devletten, birbirlerinden ve köylülerden koparabildiklerini almaya çalışırken Anadolu'ya anarşi hakim oldu. Pek çok görevli eşkiyaya karıştı; tersi de oldukça sık yaşanıyordu. Bu memur-eşkiyalardan korunmak için, yerel, köy-temelli milisler kuruldu.[31] Bu organizasyonlar Kadı tarafından kuruldu ve yönetildi.[32] Bağımsızlık Savaşı sırasında yerel kurtuluş hareketlerinin din adamlarının öncülüğünde savaşması, yüzyıllar sonra kırsal enerjinin harekete geçirilişinde aynı aracın hâlâ geçerli olduğunu göstermektedir.[33]

Dinin böylece çift işlevi vardı; yöneticiler için alt sınıfla bağlantı, yönetilenler için idare şekline bir alternatif ve memur sınıfına karşı bir tampon olmak...

Bağlantı işlevine ilişkin olarak din ve dinî kurum, modern politikada devletin sağladığı hizmetleri sunar. Öyleyse bu anlamda din İmparatorluk'ta önem kazandı, çünkü idari yapı farklılaşmamıştı ve farklılaşmış bir idarenin işlevlerini üstlenecek otonom yapılar yoktu.

Devletle birey arasında aracı kurumların bulunmaması Orta Doğu politikalarının genel bir özelliği gibi görünmektedir. Gibb bunu devletin günlük yaşama karışmasının sınır-

(30) Şehirde idari bağ loncaydı; bk. Gabriel Baer, "The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds", *IJMES*, C.I (Ocak 1970), s.33.

(31) Mustafa Akdağ, *Celalî İsyanları*,s.118, 150-1

(32) a.g.e.

(33) Sabahattin Selek, *Milli Mücadele I: Anadolu İhtilali* (İstanbul, 1963), s.62-5, özellikle s.65.

landırılmış düzeyi olarak tanımlar.[34] Berger modern politik davranışı şekillendiren bu yönleri ortaya çıkarır,[35] Eisenstadt bundan, politik gücün "kanalize edilmesi" sorunu olarak söz eder[36] ve ayrıca politik ve toplumsal yapıları bağlayan kurumların eksikliği durumunda "kanalize etme"nin politik

(34) "Genellikle ilgisiz, ilerici olmayan, kendine bağlı olanların çıkarları konusunda dikkatsiz, onlara muamelesi keyfî ve şiddet dolu bir hükümetle, içindeki kurumlarının ve faaliyetlerinin üstünde çok az ya da hiç etki göstermediği böylesi bir hükümeti içeren toplum paradoksu kalır. Bunun tek açıklaması karmaşık, her şeyi kucaklayan bir politik örgütlenmedir. Daha önce sözünü ettiğimiz gibi, Müslüman bir toplumda, aralarındaki ilişki çoğunlukla resmi ve yüzeysel olan ama birlikte yaşayan iki grup bulunduğu bir durumu gözümüzün önüne getirebiliriz. Bir grup asker ve memurların yönetici sınıfını, diğeri ise esnaf, çiftçi ve tüccarın oluşturduğu yönetilen sınıfları içerir. Her biri bağımsız çizgilerde örgütlenmiştir ve normal koşullarda her iki grup birbirinin örgütlenmesine karışmaz. Anımsanmayacak kadar eskiden beri yönetici sınıf, toprakta yetişenlerin belirli bir yüzdesinin yanı sıra malların vergisiyle geçinirken, diğer sınıfın sosyal yapısı kendisini bu duruma uydurmuştur." (Gibb ve Bowen, Islamic Society and the West, C.I, s.209).

(35) "Bir başka Mısırlı (ve belki Yakın Doğulu) miras da yerel toplulukla merkezi hükümet arasındaki gerilimdir. Ekonomik gereklilikler nedeniyle de olsa köy, ulusal ya da emperyal otoritelerin çıkagelmesine şiddetle direndi. Bu gerilime paralel olarak ortaya çıkan periferle merkez arasındaki toplumsal kontrolün biçimindeki yaygın farktı. Köy, özellikle Mısır'da, gevşek yapıya sahiptir; pratik olarak resmi denetimlerden uzaktır ve vali ya da itibarlı kişi olan *umda* tarafından gayrı resmi olarak yönetilir. Merkezi hükümet, tersine, üst düzeyde örgütlüdür ve yaşamın en küçük ve mahrem yönleri üstünde bile (laik ya da dinî temelde) denetim ideası taşır. Aslında yerel topluluğa nadiren ulaşabilir. Böylece, köyde otorite ataerkil ailelerin başları ya da itibarlı kişiler tarafından kullanıldı. Oysa, resmî, siyasî denetimin bulunmamasına eşlik eden tuhaf bir şey vardı: İnsanlararası ilişkileri "politize" etme eğilimi. Bireyler birbirlerini toplumsal konum ve güç aracılığıyla değerlendirip yargılama eğiliminde olurlar. Sonuç, motivasyonu ve etkisi politik olan ama gerçekte insanlararası ilişkiler düzeyinde gelişen ve uğruna mücadele edilecek ya da resmi yönetim uygulamaları olarak politikayı dıştalayan bir dalavere biçimidir." (Morroe Berger, *Bureaucracy and Society in Modern Egypt* (Princeton, N.J., 1957), s.17-18.

(36) S.N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires* (New York, Free Press paperback ed., 1969), s.25.

davranış ve sürecin çeşitli normlarını formüle etme ve kurumlaştırmadan" etkilendiğini gösterir.[37]

Burada Orta Doğu toplumlarında dinin resmî-ortodoks yapısının ideolojik ve kuramsal öneminin çok yararlı bir açıklaması var. Bağlantı kuran kurumların bulunmadığı durumda, dinî kurum ve onunla gelen önceden-şekillenmiş politik ideoloji bağlantı yerine kullanılırdı.[38] Osmanlı İmparatorluğu'nda durum açıkça buydu; din yerel toplumsal kuvvetlerle politik yapı arasında aracı bağlantıydı. Bu süreç iki düzeyde ilerledi. Din, halk yapılarını Osmanlı yönetici kurumuna bağlayan bir kurumdu ve bireyler arasında politik meşruiyetin ideallerini şekillendiren kültürel fonu sağladı. Ama din ayrıca politikaya bağlı olandan çok daha geniş bir toplumsallaşma sürecinin özüydü. Din, kültürü denetleyen asıl kurum olana kadar, aksi koşulda bulunmayacak, genelleştirilmiş bir toplumsal denetim kurmanın aracına sahipti. Modern merkezî devletin büyümesi sırasında gelişen böyle bir mekanizma, taşra idaresi veya *rechtsgemeinschaften*,[39]

(37) a.g.e., s.303.

(38) Türkler, kendi idare şekilleri, kuşkusuz Orta Asya'da da aynı işleve sahip olan kabile yasasına çok büyük önem verene kadar böylesi bir işleve hazırdılar. Bk. Halil İnalcık, op. cit. s.268-9. Weber "zorunlu olarak koordine edilmiş gruplar"ın oluşumundaki iki temel süreci ayırt eder: birini *politik*, diğerini *hiyerokratik* (hierocratic) olarak isimlendirir. (Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*). Politik birlikler fiziksel gücün kullanımına dayanır, oysa *hiyerokratik* birlikler "psişik" baskının kullanımına dayanır ve "psişik" onayla kuvvetlendirilir. Weber bu iki ilkeyi kutupsal zıtlar ya da örgütlenmenin alternatif ilkeleri olarak düşündü. Onun terminolojisinin aracılığıyla, İslâmî toplumlarda hiyerokratik, politik olanın alternatifi değil *parçası* olarak çalışırdı. Ama Weber İslâmî toplumla ilintili süreçleri isimlendirmemize izin vermesine rağmen, burada yakıştırılanözel formları neden aldıklarını belirtmez.

(39) Reinhard Bendix, "Social Stratification and the Political Community", *Class Status and Power: Social Stratification in Comparative Perspective*, op. cit. s.82.

gibi daha eski bağlantıları farklılaştırdı. Avrupa da bu denetimlerin şekillenmesinde asıl kurumsal olanaklarını yaratmıştı. Aynı şey norm-oluşumu için geçerlidir: İslâmiyetin kurumsal ve sembolik yönleri bu işlevi Orta Doğu'da, Osmanlı İmparatorluğu'nda kazandı.

Bu bağlantı kurumlarının arasındaki açıklık ve Osmanlı toplumunun görece farklılaşmamışlığı nedeniyle, dinin bu açıdan büyük rolü vardı. Bir kez bunu yoğun olarak kurduktan sonra, referans-grup işlevlerini, daha gelişmiş ülkelerde gönüllü birliklerin ve azgelişmiş ülkelerde akrabalık yapılarının yarattığı perspektifleri edindi. Resmî ve "halk" dini arasındaki bölünme nedeniyle burada bir işlev ayrılığı sözkonusuydu: Dinî kurum, üst sınıfın politik-ideolojik temelinin büyük kısmını oluştururken, "derviş" dini alt sınıflarda daha çok cemaati kuvvetlendiren ve kimlik oluşturan bir süreç olarak işlev gördü.[40] Birkaç derviş tarikatı entellektüel olarak gelişmiş memur ve itibarlılara cazip geldi. Ama tarikatlerin orta ve alt sınıflar için işlevi bir bütün olarak üst sınıfa göre daha fundamental olmuş gibidir. Böylece toplumsallaştırıcı ajan yani din, Osmanlı toplumunda bütünleşmeye giden tek yolu yaratmış gibi görünmesine karşın, aslında iki alternatif içeriyordu: resmî din ya da "halk" dini.[41] Bu ikisi İslamiyetin pek çok yönünü paylaştılar ama aynı zamanda birbirinden belirgin olarak ayrıydılar.

Genel çoğunluk için din ahlâki bir destek, yaslanacak bir şey, bir teselli kaynağı, bir yaşam süsüydü; yönetici seçkinler için ek olarak ve belki çok daha fazla, devletin meşruiyetiyle

(40) Bk. Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, (İstanbul, 1967, 5. baskı), s.37-9.

(41) Kasaba ve şehirlerdeki nüfus için bu çok doğrudur. Aydemir, Türkiye'nin daha az gelişmiş bölgelerinde pek çok köylünün dinini tespit bile edemediğini anlatır. Halkın çoğu, İmparatorlukta asıl İslamî kültür akışından çıkarılan çapraşık heterodox kültlere inanıyorlar (a.g.e., s.112).

ilgili bir konuydu. Her iki grup bazı zamanlar dini ihmal edebilir veya es geçebilirdi ama bu es geçmenin biçimi farklıydı: Kitleler için dinî tabuları çiğnemek, daha sonra bu günahı telafi etmeyi gerektirirdi. Yönetenler için ise dünyevî siyasi amaçlar gerektirince dini arka plana atmak anlamına geliyordu. "Din ve devlet ikizdir" sözü, bu yakın birliğin ifade edildiği biçimdir, ama Osmanlı İmparatorluğu'nda ikizlerden birinin sık sık daha eşit olması mümkündü. İslâmın iki kola ayrılması nedeniyle, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bağlantı işlevi ancak kısmen başarılı oldu; karşılıklı söylem ortamı kuruldu ama alt sınıflar, Osmanlı-öncesi kabilesel düzenlemeleri yansıtan, cömertlik ve "doğrudan" demokrasi[42] gibi, siyasi meşruiyet için kısmen bağımsız kriterlere sahipti.

Osmanlı toplumu için böylesi merkezi işlevleri yerine getiren ikili kurum, bir reformasyon hareketinin zararlı etkisini taşımak zorunda değildi. Ayrıca yeni grup formasyonu, topluluklar ve kapitalizmin kurumları bu ikili kurumu Batı'da yaşanana benzer bir şekilde sarstı. Aynı zamanda, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki dinî kurum devletle büyük çapta bütünleşmiş olduğu için, Batı'da Kiliseleri devlete karşı kışkırtan, Batı Kiliselerinin çok belirgin sınıfsal özelliklerinden yoksundu.[43] Son olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nda dinin

(42) Bu bölünmenin daha açık biçimi için bk. Gellner, *Saints of Atlas*, s.2-3. Gellner'in ibid., s.7-8'de tanımladığı, kırsal ve kentsel İslam arasındaki ikiye ayrılma sorununu ele almıyorum. Alt sınıfların meşruiyet değerlerini, modern bir görünüme sokan politik bir kuram Ali Suavi'ninkidir; bk. benim *Genesis of Young Ottoman Thought*, (Princeton, 1962), s.365-84, özellikle s.384

(43) Batı'daki Kilise ve Devlet arasındaki tartışmaların muadilleri Osmanlı kul bürokrasisi ile dini örgüt arasındaki düşmanlıkta kendini gösterdi. Ama din Batı'dakinden çok daha bürokratik ve daha popüler bir kurumdu. Batı'da Kilisenin özel nitelikleri için bk. Reinhard Bendix, *Nation-Building and Citizenship: Studies of our changing social order* (New York, Londra ve Sidney, John Wiley, 1964), s.34. Ayrıca, Ernest Gellner'in dikkat çektiği gibi derviş İslâmının sosyal yapılarla uzlaşmada "merkezî" İslam'dan çok daha liberal olduğuna dikkat ediniz. Bk. Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (Londra, 1969), s.11.

önemli bir yanı da, imparatorluktaki en katı "kasaba" sakinlerinin çoğunun, bağ, hatta çiftlik sahipleri ve mülk sahiplerinin de dini mekânları doldurmasıydı. Durum buydu, çünkü imparatorluktaki en yıkılmaz kurum, saltanatın emirlerinden en çok korunan, Dinî Kurumdu.[44]

1900'lerin genç devrimcileri şu başlıklar altındaki dinle yüz yüze geldiler: toplumun sabit temeli olarak; düşüncelerden daha bağımsız işlev gören bir felsefe ve dünya görüşü olarak; taşradaki göçün toplumsal ve ekonomik temellerinden biri ve bir devlet kurumu ve ideolojisi olarak. Seçkin kökenden gelmeleri Jön Türkleri, zaten dine karşı manipulatif enstrümental vaziyet alışa hazırladığı için, modern okullarda eğitilmeleri bu eğilimi arttırdı. Onların zamanında din kurumu, tüm sofistikasyon görünümünü kaybettiği için, tek gördükleri değersiz vaizların tutarsız tartışmalarıydı.[45] Cahil fanatiklerin, "20 000 Osmanlı süvarisinin Moskova'ya girmesini kim engelleyebilir ki?" sorusuna, 1830'larda bir genç Türk memuru şu yanıtı verirdi: "Elbette kimse engelleyemez, tabii, Rus Sefaretinden vizeleri varsa..." [46]

Tanzimat üst bürokrasisinin kişisel yönetimi bürokratik rasyonalitenin gerekleriyle çatışmaya girmişti; bu gerekler kitlelerin dinî değerleriyle daha da çok çatıştı. Ama bürokra-

(44) Erken dönem gelişimi için bk. Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, C.II, s.109. 1930'larda bir otobüse sahip olup işleten küçük bir kapitalist olarak bir *hoca*'nın durumuna ilişkin çalışma için bk. Reşat Nuri Güntekin, *Anadolu Notları* (İstanbul, 1965) s.37-42.

(45) Yalnızca modernistler değil Sultan'ın kendisi de *ulema*'yı hakir görebilirdi. Sultan Abdülmecid'in bayram tebriklerini kabul ettiği (1839-61) bir törende, Mekâtib-i Umumiye Nazırı ulemadan Vehbi Efendi, Sultan'ın eteği yerine ayaklarını öptü. Sultan, cübbesinin kenarını göstererek, "Bunu öpmeli," dedi. Sonra şaşıran nazırlara dönüp, "Bu da ulema taklidi" dedi. Bk. Cevdet Paşa, *Tezakir 1-12* (Ankara, 1953), s.46.

(46) Helmuth von Moltke, *Moltke'nin Türkiye Mektupları*, çev. H.Örs (İstanbul, 1969), s.282.

sinin radikal kanadı Osmanlı çürüyüşünü durduracak şekilde sıkı bir örgüt peşinde koşarken hoşgörüsüz davranıyordu. Gücü yettiği sürece geleneksel yapılarla uzlaşmaya niyeti yoktu. Aracı bürokrasinin "sala" türü onun ideali değildi.[47]

Bilinçli ama sık sık kamufle edilmiş bir ideoloji olarak laiklik, Jön Türklerin zamanında zaten harekete geçmişti, mantıki sonucuna Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları tarafından ulaştırıldı.

Hem Jön Türkler hem de Cumhuriyet'in kurucuları dinin devletin gücünü zayıflatan etkisine karşı durdular. Bu etki, yerel dinî otoritelerin, yerel eşrafla uzlaşmasından geliyordu. Eşraf ve din adamları 20. yüzyılda, Osmanlı taşra şehirlerinde yerel gücü oluşturdular. Hem Jön Türkler hem de Mustafa Kemal onları kullanmaya zorunluydu ama nedense bunu isteksizce yaptılar. Parlamento seçimlerini, laikleştirilmiş Halk Parti aracılığıyla denetleyen Atatürk, dini otoriteleri diğerlerinden tecrit etmeyi başardı. Siyasi görevlere aday olanlardan denetleyemeyeceklerini listeden eledi.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları dini üstünde değerlerin, ideolojilerin ve gücün aşılabileceği çok işlevli bir halka olduğunu öğrenene kadar, önlerinde gerçek bir engel olarak gördüler. Kurumsal İslâm'a karşı tavırları nefret dolu bir güvensizlikti. Burada, onlar için, Voltaire'in kiliseye duyduğu nefrete yakın bir vaziyet alış var. Yine de Voltaire Türk liderlerden daha özgürdü. Dinî kurumun baskılarına maruz kalmasına karşın, dinin böylesi birincil işlevi olduğu bir halkı hesaba katmak zorunda değildi. Amacına ulaşmak için, Atatürk, köylü kitlelerinin ya da taşralıların günlük yaşamlarında yeni biçimler benimsetmek için çok az çaba harcadı ve bunun yerine resmî din kuruluşlarına *darbe indirmeyi*

(47) Fred W. Riggs, *Administration in Developing Countries*, (Boston, 1964), s.267-72.

yeğledi. Cumhuriyetçi laiklik bu nedenle Janus-gibi bir olaydı; ilerici yüzde Hilafet 1924'de kaldırıldı, ama diğer yüzde, 1950'lerdeki askerî eğitimlerde tepelerin "Allah, Allah!" nidalarıyla yankılanmasıyla sonuçlandı.[48]

"Resmî" dinin en önemli işlevi, alt sınıfların dini için meşruiyet kazandırıcı bir çerçeve sağlamasıydı. Resmi dinin yerine laikliği koymakla, Atatürk bu çerçeveyle sağlanan meşruiyet olasılıklarını ortadan kaldırdı. "Küçük insan"ın dini böylece hoşgörülen ama güvencede olmayan belirsiz bir duruma geldi. Atatürk bu durumun uzun vadede laikleştirme lehine işleyeceğini umdu.

Yukarıda anlatılanlar Türkiye Cumhuriyeti'nin ancien régime'in, kendi varlığına bir tehdit olarak gördüğü değerlere hoşgörüsüzlüğünü açıklar. Bu "idealistçe" tavır Türkiye Devrimi'nin diğer politikalarında da belirir. Atatürk son zamanlarda, insanların fikirlerini değiştirmek için çok çaba harcamakla eleştirildi. Bu eleştiriler, ulusal bilinci ve tarihi mitleri özenle işlemeye, şapka ve kıyafetleri değiştirmeye harcanan olağanüstü enerjinin, Cumhuriyete bir ekonomik temel yaratmak için harcanmamasına dikkat çekiyordu.

Ama yeni bir ideoloji yaratma girişimlerinin iki ayrı boyutu vardı. Bunlardan birinden, genellikle modernleşme çalışmalarında söz edilir. İdeolojik değişimin, modernleşme yolundaki pek çok Asya toplumunun yoğun dikkat gösterdiği bir alan olduğunu biliyoruz. Alışılmış açıklamalara göre, bu tür ideolojilerin işlevi geleceğin ideal idare şeklinin rehberi olmaktır.[49] İnsanlar yeni idare şeklini oluştururken, kendile-

(48) Yüz yılın dönüm noktasında, Müslüman oğlanlar rakiplerine saldırınca, Edirne'nin Müslüman çevreleriyle Hıristiyan çevreleri arasındaki kavga aynı krize dikkatleri çekti. (Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, s.19).

(49) Bu, örneğin Kamenka'nın argumanında belirir: "Felemenklere karşı Endonezya isyanı Romalılara karşı Yahudi isyanından tamamen farklıydı; salt yabancılara karşı ulusal kurtuluş hareketi değil, artık geleceğin anahtarı olarak

rine yön vermek için bir haritaya gereksinirler. Burada benim kendi - nedense Geertz'inkini hatırlatan- görüşüme göre modernleştirme ideolojisi geleneksel ideolojiyle kapışma işlevine sahipti. Yeni insanlar dinî arenada bir kavgayı kabul etmek zorundalar; çünkü bu alan geleneksel sistemde alışılmışın ötesinde bir önem taşır.[50]

Türk toplumunun "üst yapısını" değiştirme girişimlerinin tümü böylece iki özelliğin ışığında anlaşılır; birincisi, Osmanlı toplumu için üstyapının gerçek önemi, ikincisi, böylesi bir yapı içinde yetişmiş biri için, üstyapının öneminin, toplumuna özgü olduğunu fark etmesinin zorluğu.

Öyleyse Türk Devrimi, birincil olarak değerlerin devrimiydi, ama devrimcilerin Osmanlı-İslâmî arkaplanının etkisini hâlâ taşıdığı bir devrimdi de. Yeni Medeni Kanun'un kabulü, kadınların konumundaki reform gibi yenilikler, egemen değerleri değiştirmeye yönelmişti, ama onları enerjilerini toplumsal normlara yöneltmeye zorlayan Osmanlı miraslarıydı. Burada bile aile için kanun yapmanın, mevcut ailelere yeni değerler getirmek anlamına gelmediğini farkedememe dezavantajını taşıyorlardı.

Ama tutumları, radikal seçkinlerin, yine seçkinler düzeyinde kanun yaptığı ve "alt" kültürü çok az hesaba kattığı

fark edilen, politik, sosyal ve ekonomik süreçleri *kontrol* edebilme mücadelesiydi. Bu anlamda, bana öyle görünüyor ki, Asya, Afrika ve Pasifik ülkelerindeki ulusal kurtuluş hareketi ve şu ya da bu derecede barışçıl iktidar değişimleri yalnız devrimler olarak değil, aynı zamanda *Avrupa tarihi içinde devrimler* olarak, toplumsal iktidarın yöneten bir sınıftan diğerine geçişi olarak görülmelidir. Asya, Afrika ve Pasifik ülkeleri Avrupa tarihine girdiği için bu tür gerçek devrimler onlar için mümkün olabilmiştir Türkiye Avrupa tarihine girmiş olduğu için Atatürk'ün *coup d'état* bir devrim olma amacına ulaştı." Bk. Eugene Kamenka, "The Concept of a Political Revolution", *Revolution*, op. cit. s.132.

(50) Bk. Clifford Geertz, "Ideology as a Cultural System", *Ideology and Discontent*, der David Apter (New York, Free Press of Glencoe, 1964), s.67

bir tutumdu. Seçkinlerin halk kültüründen daha az kopuk olduğu diğer Asya ülkelerinde bu tür halka ait değerlere daha büyük ilgi vardı.

Bütün bunlar devrimcilerin ekonomiye hiç önem vermediği anlamına gelmez. Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik zayıflığına tanık olmuş gözlemcilere göre, modern, başarılı bir ekonominin öneminin pekâlâ farkındaydılar. Bu ekonominin Türk ellerde bulunmasını sağlamak konusunda da son derece duyarlıydılar. Ama onların modern Türkiye imajı, zengin köylülerin bir sınıf olarak harekete geçirilmesinde ya da ortadan kaldırılmasında yoğunlaşmış değildi. 1930'larda bir süre için moda olmasına karşın, normlarını yerine getiren, kaslı işçilerin *Proletkult* posterleri de onların geleceğe ilişkin imajları değildi. Onların asıl odağı yeni bir ulusal kimlikti.

Bu araştırmadan çıkan bir sonuç, Türk Devrimi'nin geçmişinin Jön Türk Devrimi'ne kadar uzandığı ve Cumhuriyetçi rejimin kurulmasının temellerinin 1908'de atılmış olduğudur.

Daha önce, Türk devrimci hareketinin kökeninin yönetici elitlerde olması, onu "gerçek" bir devrim olmaktan çıkaran yönlere eklenebilirdi. Temel dayanıksızlığının izini, Devrim'in kökenindeki "sivil toplumun yapısıyla politik devrimin oluşumu arasındaki çelişme"ye kadar sürdüğüne göre, bu Tocqueville'in standartlarıyla da doğrudur.[51] Bu tür bir düşünce çizgisi devrimin Marksist analizinde de, tipolojideki modern girişimlerde de göze çarpar: Devrimler, toplumsal ve ekonomik altyapı politik üstyapının önüne geçince olur. Kısa zaman önceye ait bir makalesinde Gillis bunun, Avrupa devrimlerinin tek yönlü ve tamamlanmamış bir açıklaması oldu-

(51) Richter, "Tocqueville's Contribution..." loc. cit. s.80.

ğunu gösterdi.[52] Devrime hazırlanmanın bir yanı bürokrasideki ve ordudaki -ki bunlar mevcut yönetici grubun bir parçasıdır- çok sayıda unsurun yabancılaşmış olmasıdır. Gillis bunu 1789 ve 1848 için de göstermeyi sürdürür.

Bu devrim modeline uyması halinde, Türk Devriminin böylece gecikmiş olarak, "gerçek" bir devrimin bazı yönlerini taşıdığı kabul edilebilir. Ancak Gillis'in yaklaşımından en ilginç olan, bizim devrim anlayışımızın "sivil toplum" kavramıyla ne denli yakın bağı olduğunu ortaya çıkarmasıdır. Marx, sivil toplum kavramını, devlete antitez olarak kullanana kadar, katogerize edenlerle aynı kategoriye düşer. Osmanlı İmparatorluğu'nda durum böyle değildi.[53]

Türk Devriminin, Amerika Devrimi, Rus Devrimi hatta Meksika Devrimi'nin arkaplanlarına göre araştırılmasını zorlaştıran, kendine özgü özellikleri vardır. Endonezya Devrimi denen bir şey varsa, bu, yine karşılaştırılması güç de olsa, daha yakın bir biçim sayılabilir. Bu durum şu önermeyi gerektirir: Şimdiye kadar devrim tartışmalarımız "Batılı türde idare şekli" ve sistemi denebilecek bir çerçevede yer aldı. Bununla söylemek istediğim, sonuçta Batılı feodalizmden türeyen modernleşme özellikleridir; sınıf (mülk) yapıları, daha sonra kent otonomisinin gelişimi, *burjuvazinin* yükselişi ve ilgili politik mekanizmalar. Bizim devrim kavramını kullanışımız, bazıları Türkiye'de Türkiye Devrimi'nden *sonra* ortaya çıkan bu sistematik özelliklerle daha da renklenmişe benzer.

Ancak, bir özellik Türkiye Devrimi'ni 20. yüzyılın başındaki diğer benzer hareketlerle ilişkilendirir. Türk Devrimi

(52) John R. Gillis, "Political Decay and the European Revolutions 1789-1848" *World Politics*, C.XXII (Nisan 1970), s.344-70.

(53) Bk. *Marx-Engels Gesamtausgabe*, I, I, i, 492, cit. W. G. Runciman, *Social Science and Political Theory* (Cambridge, 1963), s.32-3.

küresel (global) isyanın pek çok yankısından biriydi. 19. yüzyılın sonunu belirleyen, büyük karışıklığa verilen Türkçe yanıttı. Bu gelişmelerde, teknolojik yenilenme, kitlesel-toplumsal huzursuzluk, dünya çapında yankılarıyla ekonomik dalgalanmalar da emperyalizm ve milliliği ilgilendiren yeni fikirlerde göze çarpan, önemli bir yer işgal etti. Oysa bu global katılımlara Türkiye'deki tepki, özellikle Türk'dü.

Bediüzzaman Said Nursi (1873-1960): Bir Tebliğin Şekillenişi *

Çeviren: Fahri UNAN

Türkiye Cumhuriyeti (kur. 1923)'nin en ısrarcı gulyabanilerinden birisi ve Türk ilericilerini sürekli bilgisizlik, bâtıl inanç ve sapıklıkla suçlayan şahsiyet, Bediüzzaman (zamanın en emsalsizi) Said Nursi olmuştur. 1925 Kürt isyanında parmağı olduğu suçlamasının ardından Türk yetkilileri tarafından Batı Anadolu'nun küçük bir köyünde mecburi ikâmete tâbi tutulan Said Nursi, çok geçmeden burada Kur'an tefsirleri ve vaazları sayesinde, öncekinden çok daha fazla bir taraftar topluyordu. Gerçi birkaç yıldır bu konular üzerinde

* "Bediüzzaman Said Nursi (1873-1960): The Shaping of a Vocation", *Religious Organization and Religious Experience*, içinde (der. J. Davis, London: Academic Press. 1982) s.65-79.

çalışıyordu; fakat sürgün edilişi, kendisinin çevresinde toplanan pek çok insan için bir ilham kaynağı hâline gelen teolojisinin popüler bir versiyonunu ortaya koymasına imkân sağladı. Sürgün yerinde kazandığı bu müritler, kısa süre sonra civardaki köylerde ve kasabalarda Said Nursi'ye çok daha geniş bir taraftar kazandırdılar; nüfûzu aynı zamanda çevre illere de yayıldı. Bu durumdan korkuya kapılan yetkililer, onu, Cumhuriyetin "laik" temellerini yıkmak niyetiyle gizli bir cemiyet kurmaya çalışmakla suçlayarak, 1935'te tutukladılar. Laiklik, Cumhuriyetin kurucu babalarının ve özellikle Mustafa Kemal Atatürk'ün sekülarist ideallerini özetleyen bir kavramdı. Konu ilk defa 1928'de Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde müzâkere edildiği sırada, laiklik "din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılması" şeklinde tanımlanmıştı (Özek, 1962, s. 40). Bu ilke, daha sonra "Cumhuriyet reformu"nun altı ilkesinin -laiklik de bunlardan birisiydi- anayasa metnine girmesini sağlayan bir kânun değişikliği ile Türk Anayasası'nda değiştirilemez (kutsal) bir ilke olacaktı (1937). Bediüzzaman, 1935'teki ilk tutuklanmasından sonra bir süre hapse mahkum edildi; bunu 1943 ve 1948'deki mahkumiyetler tâkip etti. Bundan kısa süre sonra Türkiye'de kânunen olduğu kadar fiilen de çok partili demokrasi kuruldu. 1950'de millî seçimler yapıldı; bu seçim mücadelesinden büyük bir çoğunlukla galip çıkan yeni parti, Demokrat Parti, Laikliği yıllardan beri acımasız ve oldukça katı bir şekilde uygulamış olan Cumhuriyet Halk Partisi'nden yönetimi devraldı. Seçimlerden mağlup çıkan partiye karşı, onun, laikliği müslümanlara zulmetmeye ve gerçek müminleri baskı altında tutmaya izin verecek şekilde yorumlamış olduğu biçiminde bir suçlama yöneltildi. CHP'nin yenilgisinde, diğer sosyo-ekonomik sıkıntıların oluşturduğu bir muhâlefetin de payı varsa da, laik reformların uygulamaya konulduğu dönemde

Türklere vicdan hürriyetinin tanınmamış olmasından kaynaklanan bu duygu da önemli rol oynamıştı. İktidar, Demokrat Parti, gerçekten kısa süre sonra selefinin jakoben laikliğini yumuşattı. Fakat, Bediüzzaman taraftarlarının yeni yönetimi açıkça desteklemelerine rağmen, hükümetin açık desteğini bir türlü elde edemedikleri dikkate değer. Said Nursi, 1952 ve 1953'te, yayınlarından dolayı hâlâ savcıya hesap veriyordu. Nihayet 1956'da çıkan bir mahkeme kararı, onun Kur'an tefsirlerini ve vaazlarını serbestçe yayımlamasına izin verdi. Her ne kadar büyük şehirlerde ve üniversite kampüslerinde Nurcu faaliyetinin ortaya çıkması şeklinde, sadece dolaylı belirtiler aracılığıyla izlenebilmekte ise de, 1950 ve 1960 yılları arasında Said Nursi'nin taraftarları önemli ölçüde artmıştı. Bugün sözkonusu topluluğun çevresinde şekillenen herhangi bir siyasî parti bulunmamasına rağmen, Nur hareketi, Türk siyasetinde hesaba katılan bir faktör hâline gelmiştir; bu hareketin desteğinin Doğu Anadolu bölgesindeki seçim mücâdelelerinde çok önemli olduğu söylenir.

Said Nursi'nin hayatı hakkında bildiklerimizin çoğu, ilk defa 1958'de yayımlanan ve bizzat kendi tasdikinden geçmiş bulunan biyografisine dayanmaktadır (Bediüzzaman, 1976). Bu önemli belge, bir bakıma, onun hayatının işlendiği diğer hiçbir eserde bulunmayacak şekilde, kendi şahsiyetinin damgasını taşır. Özellikle öğrencilik günlerinin anlatılışı, başka kaynaklarda bulunmayan etkili ve canlı bir niteliğe sahiptir. Bu yüzden sözkonusu belge, önceleri istekli bir Nakşibendi bilgini ve daha sonra Müslüman bir ideolog olarak, onun tebliğinin derece derece yükselişini inceleme konusunda kıymetli bir belgedir. İnsanın bu kitaptan edineceği Said Nursi görüntüsü, onun daha hayatının ilk günlerinden itibaren mücâdeleye hazırlanmış bir şahıs olduğudur. Bu biyografide Said Nursi'nin şahsî ilgileri, birçok hocasıyla olan düşmanca

ilişkileri, kendisinin nasıl gadre ve ihânete uğratıldığı ve bütün bu engelleri nasıl aştığı tasvir edilir. Duyguların, güdülerin ve heyecanların çok canlı bir şekilde anlatılışı, daha bir teoloji öğrencisiyken hal ve hareketlerini düzenleyen davranışların eğilimini inceden inceye incelememize imkân sağlar. Bununla birlikte, aynı kaynağın dikkatlice bir kere daha okunması, hangi motivasyonların mütecâviz kurumsal çatı ile nasıl birleştirildiğini meydana çıkarır. Üçüncü bir okuma, Said Nursi'nin tebliğinin şekillenişini, kendi zamanının "Dünya Sistemi" adını verebileceğimiz çok daha geniş bir çevre içine yerleştirmemizi kolaylaştırır; gerçi burada "Dünya Sistemi" ile kastettiğimiz şey, Wallerstein'in eserinin çağrışım yaptırdığı kullanımdan oldukça farklıdır.

Öyle sanıyorum ki, bu üç halkanın işleyiş şeklinin anlaşılması, üstün bir kararlılık denilebilecek bir şeyin işleyiş biçimini ortaya koyar.

Hayatı

Said Nursi, o zamanlar Osmanlı atlaslarında Kürdistan olarak gösterilen Bitlis ilinin küçük bir köyünde doğdu. Aslen Kürtçe konuşan birisiydi. Babası, küçük bir toprak sahibi, yedi çocuklu fakir bir köy *mollası* veya imamdı. Bu hususta, ailesi içinde statü ile ilgili hayli tereddüt bulunduğu gözüküyor. Said Nursi'nin babasının gömülü bulunduğu yerin tek belirtisi olan kaba taş, asil bir soydan gelenlere verilen bir sıfat olan "Mirza" unvanını taşır. Aile, Said Nursi'nin annesinin mahallî eşraftan biri olan Alişan Paşa'nın neslinden gelmesiyle övünmekteydi. Bu vurgulamanın tanınmış bir nesep ve gerçek bir fakirlik üzerinde yoğunlaşması, statü uyumsuzluğunun hissedildiğini gösterir ki, bu uyumsuzluk

Said Nursi'yi sınırlamış veya bütün aileyi etkilemiş olmalıdır. Said Nursi, şüphesiz, sosyal adâlete karşı belirgin bir ilgi göstermekte; fakirleri soymakla suçladığı Bitlis'li Şeyhler arasında önde gelen şahsiyetlere karşı tenkitlerini eksik etmemekte ve daha sonra, 1920'lerde, kişinin "burjuvazi"yi, bencilliğinden dolayı nasıl tenkit edebileceğini öğrendiğini dile getirmekteydi.

Said, dokuz yaşına kadar babasının yanında kaldı. Bu dönemde okul eğitimine başladı; devam ettiği ilkokullardan birisi, Şeyh Mehmed Emin Efendi'nin bulunduğu okuldu. Emin Efendi, bölgeyi kontrol altında tutan Nakşibendi tarikatinin geleneğinin tesirindeki bir medresede ders veriyordu. Fakat çok geçmeden uyum güçlükleri başgösterdi. Bediüzzaman'ın biyografisi, onun bu körpe yaşta bile, emredici bir tonda söylenen en küçük bir söze tahammül edemediğini ve bu yüzden öğrenimini yarıda bırakarak köyüne döndüğünü söyler. Said burada, dinî eğitim sürecinde kendisinden önde bulunan büyük kardeşinin gözetimi altında eğitimini sürdürdü (Bediüzzaman, 1976, s. 31). Daha sonra Pirmis ve Hizan köylerine giderek buralarda Şeyh Seyyid Nur Muhammed Efendi'den ders aldı. Onun bu "medrese" (seminary)nin öğrencileri ile pek iyi geçinememesi yüzünden, öğrencilerin kendisiyle kavga etmek için fırsat gözlediklerini öğreniyoruz. Bununla birlikte o, saldırıya uğradığını ve kendisinin hiçbir suçu olmadığını hocasına ispatlamayı başarabiliyordu. Buna rağmen, bir süre sonra, daha evvel de hocası olan Mehmed Emin Efendi'nin ders verdiği başka bir okula gitti. Çok geçmeden, Mehmed Emin Efendi'nin, okulun kurucusu Şeyh Abdurrahman Tagî'nin etkisi altında kaldığını ileri sürerek, hocasının otoritesini sorgulamaya başlıyordu. Kısa süre sonra tekrar köyüne dönmek zorunda kaldı. Allah'tan, o sırada Peygamber Muhammed'i rüyasında görmüş ve bu güzel işa-

ret, kendisine tahsilini sürdürme cesareti vermişti. Fakat bu son girişim sırasında da, bulunduğu okulda hocasıyla arası açıldı ve ayrılmak zorunda kaldı. Bundan sonra deneme kabilinden medreselerle bir dizi ilişki birbirini tâkip etti; son olarak Doğu Beyazıt kasabasında başka bir şeyhte, Mehmed Celali'de, üç ay süreyle ders gördü.

Bediüzzaman, dinî tahsil diplomasını 1888'de aldı. Mezuniyet günü bile peşini bırakmayan güçlüklerle ilgili kendi mütâlaası, bu bakımdan aktarılmaya değer:

"Geçmişte, on dört yaşımdayken, diplomamın sembolü olan bir cübbenin Üstat tarafından bana giydirilmesine karşı bazı itirazlar yükselmişti. Büyük mollaların giydiği bir cübbeyi, gençliğimden dolayı benim giymemin uygun olmadığı söyleniyordu. Bu bana göre, zamanın büyük bilginlerinin yalnız hocalarla bir ilişki içinde olmalarından değil, fakat aynı zamanda rakiplerle de ilişki içinde bulunmaları gerçeği yüzündendi; onlar, yapılacak töreni [benim üstün meziyetlerime] boyun eğişlerini belirtecek bir şey olarak görüyorlardı. Sonunda cübbeyi omuzlarıma koyacak ve kendinde Üstat rolü üstlenme cesareti gösterecek birisi bulunamadı... (Bediüzzaman, basılmamış, s. 134-135).

Kısaca, diplomasını alışından sonra Said, ufuklarını genişletmek için, bir takım mahallî *Ulemâ*'yı ziyarete karar verdi. Çok sâde bir kisve giymekten hoşlandığını göstermek için "derviş" elbisesi giyindi ve şahsî işleri asgariye indirdi. Bitlis'e doğru yönelerek bir süre yüksek yaylalarda dolaştı. İnsan, onun kendisini ilâhî bir işârete göre seçkin statüsüne hazırlamaya çalıştığı, fakat bunun gerçekleşmediği izlenimini edinir. Said, yeni bir hocanın, Molla Fethullah'ın, medresesine girmek üzere Siirt'e geri döndü. Molla Fethullah'ın, onun meziyetlerinden son derece etkilendiği söylenir. Farkına varılan bu olağanüstü parlaklık, Molla Fethullah'ı, engin bir bilgisi bulunan ulemâ tarafından kendisine sorulacak bütün sorulara cevap verme kudretinde yıldız bir "dânişmend"i

(graduate) olduğunu göstermek arzusuyla özel bir münâzara düzenlemeye itti. Said Nursi'nin bu sorgulamadaki başarısının diğer "dânişmend" öğrenciler ve *Ulemâ* arasındaki kıskançlığı kızıştırdığı ve daha o zaman Bediüzzaman'ın iyice tanınmasıyla sonuçlandığı anlatılır. Bu yüzden öğrenciler ve *Ulemâ* arasında ona karşı tertipler organize edilmeye başlamış, böyle bir muhâlefet ortamında bedenen zarara uğramaktan ancak kendi taraftarlarının yardımlarıyla kurtulabilmişti. Görünüşe göre Said Nursi, bu tür yarışma tarzındaki dinî münâzaralara katılmakla, ancak bir kısım taraftar kazanmaya muvaffak olabilmişti. İslâm toplumu arasındaki bu bölünmeler, kasaba *mutasarrıf* (vâli) vekilini oldukça korkutmuşa benziyor. Mutasarrıf vekili, Said Nursi'ye yardım teklifinde bulunmuş, fakat bu reddedilmişti. Kavga yatıştıktan sonra Said Nursi, tabiî veya entellektüel ilimlerin tartışılacağı bir yarışmada, kendisiyle çarpışmak isteyen herkesle karşılaşmaya hazır olduğunu ilan ettikten sonra Bitlis'e gitti. Öyle anlaşılıyor ki, vâli vekili, onun bulunmadığı bir Siirt'in daha sâkin olacağına karar vermişti.

Said Bitlis'te, birbirleriyle kavgalı Şeyh ailelerine ve medreselerdeki başıbozuk öğrencilere itidal tavsiye etme gibi bir görev üstlendi. Onun bu cüret ve küstahlığı, dinî eşrafı kızdırmış ve onların, Said'in ilk hocası olan ve muhtemelen onun üzerinde başka birisinden daha fazla nüfûzu bulunan Molla Mehmed Emin Efendi'ye başvurarak şikâyet etmelerine sebep olmuştu. Emin Efendi, onun bu hareketinin delikanlılık çağının belirtileri olduğu ve gençlik heyecanından başka bir şey olmadığı konusunda eşrafı temin etti. Emin Efendi daha sonra Said'i, içinde iman meselelerinin olduğu kadar ilim meselelerinin de mutlaka bulunması gereken bir imtihana katılmaya mecbur etti. Onun çok geçmeden bu imtihandan da başarılı çıktığı ve hemen ardından Bitlis'teki

Kureşy Câmii'nde vaaz vermeye başladığı söylenir. Kureyş Câmii'ne devam eden inananlar topluluğunun bir taraftar grubu oluşturdukları ve böylece onun, rakipleri karşısında saf tutmuş bir taraftar grubu edindiği görülüyor. Vilâyet vâlisi, bu nâzik durumda müdâhale etti ve Said Nursi'nin kasabayı terk etmesi istenildi; o da Şirvan'a gitti. Bu kasabadaki çekişmenin baskıları, kısa bir süre sonra Said'i inzivâ ve dinî tefekküre yöneltti. İnzivaya çekildiği Tillo köyünde, rüyasında Kadirî tarikatinin kurucusu Abdülkadir Geylanî'yi görmüş ve Geylanî ona, Miran aşireti lideri eşkıya Mustafa Paşa'nın soygunlarını engellemesini buyurmuştu. Mustafa Paşa'ya Sultan II. Abdülhamid tarafından "Paşa" unvanı verilmiş ve Doğu Anadolu'da düzen ve istikrarı sağlamak ve aynı zamanda hem Kürt muhtariyetçi temayüllerini, hem Ermeni ihtilalcilerinin faaliyetlerini kontrol altına tutmak için mahallî milis kuvvetlerinin komutanlığına getirilmişti (Van Bruinessen, 1978, s. 234). Said, Mustafa Paşa'nın Cizre'deki karargahına gitti ve huzuruna kabul edildiğinde, ona, kendisine iyi bir Müslüman yapmak için geldiğini söyledi. Korkudan çok şaşıran Mustafa Paşa, bu mağrur ve küstah genç vâizin tavır ve ihtirasını anlamak için bizzat bir yarışma organize etti. Kendi tasdikinden geçmiş olan biyografisine göre Said, yörenin bilginleri tarafından kendisine sorulan bütün soruları cevaplandırdı, ve aşiret reisinden, uyarılarını dikkate alacağına dair ciddî bir söz aldı. Mustafa Paşa, kendisini çok kıymetli hediyelerle uğurladı.

Aşiret kavgalarında yatıştırıcı bir rol oynamak üzere kendi arzusuyla girişti̇ği bölgenin Arap aşiretleri nezdindeki kısa ve sonuçsuz bir teşebbüsten sonra Mardin'e gitti. İlahiyat bilgisi ile onun burada da derhal kasaba sâkinlerini derinden etkilediği söylenir. Bizzat tasdik ettiği biyografisinde yer alan bir ifadeye göre, Mardin onun "ilk siyasî hayatına"

başladığı yerdi. Bu ifade, muhtemelen Mardin'de bulunduğu sırada buradan geçen iki teoloji öğrencisi ile tanışması sonucu, entellektüel ufuklarının genişlemesiyle ilgili olmalıdır (Bediüzzaman, 1976, s. 42). Bu öğrencilerden birisi, Cemaleddin Afganî (1839-97)'nin bir taraftarı idi. On dokuzuncu yüzyılın en dikkati çeken İslâm reformcularından biri olan Afganî, İslâmiyetle ilmî tavır arasında birbiriyle uyuşmayan hiç bir şey bulunmadığı fikrini savunmak için çok çaba harcamıştı. Onun İslâmî eğitimin reforma tâbi tutulması konusundaki sürekli ilgisi, bu tutumdan kaynaklanmaktaydı. O, aynı zamanda Batı'ya karşı İslâm dünyasının güçlendirilmesini savunan birisiydi; Orta-Doğu'da güçlü millî kimlikler oluşturulmasını teşvik etmişti (Fazlur Rahman,, 1979, s. 216; Hourani, 1962, 103, I). Bu temalardan ilki, daha sonra Said Nursi'nin yazılarında kullanacağı argümanlardan biri olacaktı.

Said Nursi'nin, Osmanlı İmparatorluğu dışındaki İslâm dünyası hakkında bilgi edindiği ikinci yolcu, Sunusi tarikatine mensup birisiydi. Bu tarikat, 1840'lardan beri Bingazi'de, İslâmı, savaşan Bedevî kabileleri biraraya getirmek için bir birleşme ilkesi olarak kullanmak suretiyle sürekli ilerlemeye çalışan teokratik Müslüman bir tarikattı. (Evans-Pritchard, 1949).

"İlk siyasî hayat" ifadesi, Said'in müsâbakaya dayanan bilim politikasının, ilahiyat tahsili sırasındaki arka planın kullanımına uygun halkalardan yegânesi olduğunu anlamaya başladığı gerçeğine işaret eder. Said'in daha sonraki meslek hayatı, Müslüman bir "vâiz"in dinî münâzaralardan, çok daha net siyasî meselelere kolaylıkla geçebilen olağanüstü kâbiliyetinin altını çizecekti.

Sözkonusu geçişin kolayca başarılabilmesinin sebebi açıktır: İslâm toplumu, bir devlet içinde -burada Osmanlı

devleti- yekvücut olarak İslâmın siyasî hayatından sorumlu olan bir grup şeklinde tanımlanacak basit bir inananlar topluluğu değildi. Ayrıca, müminler topluluğu, siyasî meşruiyetin kaynağı ve âdil Halife'nin dayanağı idi. Osmanlı devletinin, din adamlarının, özellikle karizmatik dinî liderlerin siyasetle hiç bir işleri olmadığını tekrar tekrar belirtmek suretiyle, toplum ve devlet arasındaki sınırları tesbit etmiş olduğu bir gerçektir. Bununla birlikte, Bitlis gibi eski otorite ve liderlik modelinden yeni bir otorite ve liderlik modeline geçişin şartlarının hâkim bulunduğu bir yerde ve devletin nüfûzunun sınırlandırılmasına yanaşmadığı bir zamanda, müminler topluluğu, böyle bir girişimde bulunulduğunu hatırlatan bir rol edindi.

Said'in Mardin'de bulunduğu sırada elde ettiği bilgiler sonucu giriştiği faaliyetlerden hiç birisinin, Osmanlı yönetimini memnun edecek bir yönü yoktu. Bu yüzden, silahlı muhâfızların gözetiminde Bitlis'e gönderildi. Onun hayatına ilk olağanüstü müdâhalelerden birinin bu yolculuk sırasında vukubulduğu söylenir: Muhâfızlar, namaz kılmak için mola vermişler ve tam o sırada Said'in kendileriyle namaz kılmak için kelepçelerinden kurtulmuş olduğunu görmüşlerdi.

Said Bitlis'te Vali Ömer Paşa'nın çocuklarının özel hocası olarak onun maiyetine katıldı. Burada İslâm klâsiklerinin bütün serilerini okumak suretiyle kültürünü genişletti. Aynı zamanda, coğrafya, kimya ve matematik gibi sekülar ilimleri, sekülar okul mezunlarının öğrenmiş olmakla övündükleri yeni yeni tanınan konuları tahsile başladı. Onun, yeni fikirler ve bilgilerle ilgili diğer kaynakları ise, İstanbul'da basılan ve vâli tarafından getirtilen gazeteler ve kitaplardı. Bizzat tasdik etmiş olduğu biyografisi, onun, bu Batılı ilimleri kısa sürede öğrenmedeki başarısından dolayı "Bediüzzaman" lakabını almasının bu dönemde olduğunu ifade eder. Bu sırada

Ermeni meselesi, artık milletlerarası politikada üzerinde çok tartışılan bir konu hâline gelmişti; Bitlis de, içinde yaşayan Ermeni nüfusuyla tartışmanın merkezinde yer alıyordu. Büyük çaplı bir ihtilâfın ilk örneği, Sason -Bitlis'in kazası- Ermenilerinin, hem Osmanlı devletine ve hem de eski Kürt derebeyilerine vergi vermeyi reddetmeleriyle ortaya çıkmıştı. Tam bu sırada Said Nursi, rutin İngiliz parlamentosundan birinin Ermeniler üzerindeki Türk soygunculuklarını dile getiren bir gazete beyanatını okudu. Bu beyanatta aynı zamanda, İslâmın kökü kazınmadıkça Osmanlıların aslâ medenî milletler safına katılma şansı olmayacağı iddia edilmekteydi. Sözkonusu beyanat, Said Nursi'yi öyle bir gayrete getirmişti ki, bundan sonra hayatını, Kur'an'ın mucizevî içeriğini savunmaya adadı. Nitekim çok geçmeden bu misyonu, bir rüya ile kuvvetlendirecekti (Şahiner, 1979, s. 73).

Said Nursi, kısa süre sonra (1896) Sultan Abdülhamid'in danışmanlarından biri olan ve Irak'ta idarî bir mevkide bulunan Yahya Nüzhet Paşa tarafından himaye altına alındığı için, hem bürokrat dinleyicilerini ve hem de taraftarlarını, kendisinin gerçekten İslâm müdâfaasına katkıda bulunduğuna iknâ etmeliydi. Sultan, Müslüman teb'ası arasında kolektif bir kimlik şuuru uyandırmak için, İslâmı siyasî bir formül olarak kullanma teşebbüsü çerçevesinde, İslâm dünyasının her tarafındaki dinî tarikat liderlerinin birçoğunu çevresine topluyordu. İstanbul'da toplanan bu İslâm uzmanlarına Said Nursi de katıldı ve saray doğancıbaşısı (Imperial birdkeeper) Mustafa Bey'le birlikte Yıldız Sarayı içinde bir eve yerleştirildi. Sultan'ın bir yıl sonra onu geri gönderdiğine bakılırsa, Said Nursi'den fazla etkilenmemiş olmalıdır. Said Nursi daha sonraları, Jöntürk İnkılâbından hemen önce, Sultan'a, bundan sonra asla vazgeçmeyeceği bir reform projesi sunacaktı. Bu proje, Van Gölü kıyılarında bir üniversite

kurulmasını öngörmekteydi; burada Kürtçe konuşan mahallî nüfusun Osmanlı kültürünü özümsemelerinin vasıtaları verilecek ve bölgenin yerli bilginlerinin dinî bilgileri, pozitif ilimlere göre eğitilmek suretiyle kuvvetlendirilecekti.

Kişiliği

Said Nursi'nin biyografisinden en açık bir şekilde ortaya çıkan şey zorluk, mücâdele ve anlaşmazlık temasıdır. Bu katılığın, kendi çevresinin kültürel verileri ile ilgili bazı ilişkileri vardı; fakat Said'in, muhtemelen kişiliğinde kökleri bulunan kendi değerini kabul ettirmek hususunda ısrar etmesinde de bir insafsızlık vardır. Said'in "marjinal" statüsünün, katılığı ile bir ilişkisi bulunduğu görülüyor; fakat bu statünün onda, özellikle travmatik bir biçimde silinmez izler bıraktığı anlaşılıyor.

Said'in düşmanlarını engellemedeki kararlılığı -bizzat teyit ettiği biyografisinin ana teması budur-, aynı düşmanca imajı yansıtan giyimle paralellik gösterir. O, her zaman, biraz zengin bir Kürt dağlısının renkli elbisesini giyindi: Şalvar, örgü yelek, arasına gümüş telkârî kabzalı iki hançer sokulu şal kuşak. Bu, *Ulemâ*'nın giyindiği bir giyiniş tarzı değildi; meslektaşları da bu tuhaf giyimdeki şaşırtıcılığı anlatmak fırsatı bulamadılar. Fakat Said, Osmanlı başkentine gittikten sonra bile, bu elbiseyi giymekten vazgeçmedi.

Aynı kavgacı imajın diğer bir yönü, Said'in ateşli silahlara olan sevgisi idi: Mustafa Paşa'nın karargâhında bulunduğu sırada, aşiret reisi ile atış musâbakalarına katılmış ve sonunda ödül olarak ortaya konan bir karabin (kısa süvari tüfeği) verilmişti. Said, fizikî gücü ile de gerçekten övünmekte ve sık sık kendisini kimsenin "yenemeyeceğini" söylemekte-

di. Nitekim iki vesile ile -Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı- olağanüstü kahramanlık göstermişti.

Fakat Said'in en cüretkâr hareketi, Nakşibendi tarikatinin rakibi bulunan Kadirî tarikatinin kurucusu bir velîyi şeyh olarak seçmesiydi. Nakşibendilerin Kadirîleri dışlayarak hâkimiyetlerini kurdukları bir bölgede, bu hareket, gerçek bir meydan okumaydı. Biyografisini yazanlardan birinin anlattığı gibi (Şahiner, 1979), onun henüz dokuz yaşındayken böyle bir pozisyonu benimsemiş olduğuna inanmak güçtür; fakat öğrencilik günlerinde böyle bir tavır takındığı hususunda sağlam deliller bulunduğu görülüyor. Daha sonra yazdıklarında tekrarlanan (ve özellikle olağanüstü evrenselliğini gösteren) temalardan birisi şudur ki, herkesin İslâma bir parça katkısı olacağından, kişinin herhangi bir tarikatle hiçbir özel bağının bulunmaması gerekir.

Said Nursi'nin kişiliği ile ilgili en ilgi çekici özellik, belki de onu daha ilk günlerinde etkisi altına alan, oldukça saldırganlık telkin edici bir hâleti ruhiyeyi yenme kâbiliyetidir. Nitekim şöyle der:

"On yaşımdayken, nefsini beğenen ve onunla iftihar eden bir tavra sahiptim. Bu katı tavır, her ne kadar mizacıma ters gelmekteyse de, başarılması cesurca hareketler gerektiren son derece önemli projelerle uğraşıyormuşum gibi hareket ediyordum. Kendi kendime şöyle dedim: "Sen beş para etmezsin; öyleyse bu kendine güven gösterişin niye, ve cesur görünmek için niçin bu kadar heveslisin?... (Bediüzzaman, 1959, s. 52).

Said Nursi'nin sert bir sınır bölgesi insanından sonuçta, hayatının daha sonraki safhasında, özellikle 1920'den sonra üstleneceği bir rolü, imanın her şeyin başı olduğunu vurgulayan evrensel bir vâiz hâline gelişini en iyi açıklayan bu temel kararsızlıktır.

Said Nursi'nin biyografisinden ortaya çıkan görüntü, dinî eğitimin ve bu eğitimi destekleyen dinî otoritenin yapısı üze-

rindeki rastgele ve bir miktar önceden mahkum edici hücumlardır. Bununla beraber, arkaplanındaki birtakım unsurlar biraraya getirildiği zaman bu hücumlar daha anlaşılabilir bir kalıba dökülür. Bu arkaplanın bir yönü, tıpkı yüzyıllar önce diğer derviş dalgalarının Türk fâtihleri için kolonileştirmiş oldukları Anadolu'nun, bu kez on dokuzuncu yüzyılın başlangıcından itibaren dervişler tarafından kültürel açıdan kolonileştirilmiş olan bölgelerine yeniden nüfûz edilmesidir.

Bu erken yüzyıllarda diğer dervişler, yerleşim merkezlerinin (modes) tesbitinde yardımcı olmuşlardı; şimdi Nakşibendiler aynı yerleşim yerlerinde, *Kur'an'ın ahlâkî müeyyidelerini* daha titiz bir şekilde yeniden yorumlayarak doktrinlerini aşılamaya çalışıyorlardı. Nakşibendiler, esas olarak, okullarını kurmuş oldukları köylerden faaliyet gösteriyorlardı. Muhatap olarak kırsal bölge insanlarına hitap etmekte ve daha gevşek organizasyon ağları olması dolayısıyla, Kadirîler gerilerken, onlar genişleyebilmekteydiler. Said Nursi'nin *dünyasının dış sınırlarını oluşturan,* bu Nakşibendi kompleksi idi. Onun için en kestirme değişkenlik yolu, bu kompleks içerisinde yükselme imkânı buluyordu; o, Nakşibendi tarikatine muhâlif bir tavır takınmasına ve onların organizasyon ağlarına ve eğitim şekillerine (pedagogy) hücum etmesine rağmen, hâlâ Nakşibendi âlemi içinde bulunuyordu. Kendisine bir yer edinmek için belirli bir mücâdele vermek zorunda kalmıştı.

O, bu gâyeye ulaşmak için iki tür taktik kullandı: Bu taktiklerden ilki, bir seçilmişlik işâreti, yani bir ilham veya rüya işareti göstermek suretiyle farklı ve seçkin bir statü edinmekti. Böyle bir işâretin iki sonucu olabilirdi: En azından, başka birisinin tebliğini tasdik etmek veya daha fazlası, dinî bir lider olması için kendisine özel bir rol verildiğini göstermek. Said Nursi, her ikisinden de faydalandı; fakat muh-

temelen yaşından dolayı olmalı, ikincisinde pek fazla başarılı olamadı. Said'in kullandığı ikinci taktik ise, "müsâbakaya dayanan ilimciliği" (competitive academicism) kullanabilmesiydi; bundan da gerçekten çeşitli başarılar elde etmişti; çok genç bir kişi olmasına rağmen, bu başarılar, büyüklerinin düşmanlığını tahrik etmeksizin, kolay bir şekilde elde edilmekteydi.

Said'in bu nâzik dönemde engellenememesinin sebebi, rüya (ilham) unsuru ve müsâbaka ilmi ile, *Ulemâ*'ya göre daha ziyade siyasî konular olan diğer iki faaliyet sahasını birleştirebilmiş olmasıydı. Bu faaliyet sahaları, "aşiret uzlaştırmacılığı" ve "Câmi politikası" idi ve Said, her ikisine de girişmekte hiç tereddüt etmedi.

Bitlis'te Kültür

1891'de Bitlis'e uğrayan misyoner Bayan Isabella Bird Bishop, burası ile ilgili olarak şu izahatı verir:

"Bitlis, Türk şehirlerinin en kaba, en fanatik ve en kavgacılarından birisidir; fakat şimdiki vâli Rauf Paşa, enerjik bir kişi olup, şehri ve civarını bir dereceye kadar düzene sokmuştur" (Bishop, 1891, s.352).

Bölgenin o günkü yapısı yaklaşık olarak on dokuzuncu yüzyılın ortasından sonra meydana gelen bir takım gelişmelerin sonucuydu.

Kürt bölgesinin esas yapısal bölünmesi, aşiret ve aşiret-dışı gruplar arasında bulunan bölünmeydi (Van Bruinessen, 1978, s.39). Bununla beraber, her iki unsur, şeref ve itibar prensiplerine dayalı kavmî özelliklere göre yaşamaktaydı (Barth, 1969, s.20).

Aşiret yapısı, şeref sendromu, kabileler arasındaki kan dâvaları, içerisinde şahısların cesaret ve tahammül gücüne

göre ünlerini kazandıkları bir toplum meydana getirmekteydi. "Vaizler", özellikle güç ve nüfuz mücâdelelerine giriştiklerinde, bu zorlukların dışında kalmıyorlardı. Osmanlı yönetimi tarafından eski beylerin güçlerinin kırıldığı ve henüz yerine herhangi bir alternatif kânun ve nizam sistemi konamadığı bir sırada, 1850 ve 1890 yılları arasında, onlar için böyle bir yeni fırsat doğdu. Sonuç olarak;

"Bir çoğu savaşan aşiretler hâline gelerek parçalanan emirlikler, beylerin (mirs) saf dışı kalışıyla ortaya çıkan iktidar boşluğunu mümkün mertebe doldurmak için hepsi aynı derecede sabırsız ve istekli olan ikinci dereceden reisler tarafından yönetildi. Beylerin sert fakat güvenilir yönetimi, kânunsuzluk ve emniyetsizliğe zemin hazırladı. Bütün ülke, kan dâvaları ve aşiret kavgalarından bıkmış hâle geldi" (Van Bruinessen, 1978, s.289-90).

Şeyhler, aşiret organizasyonunun dışında oldukları için, aşiret kavgalarının çözümünde uzlaştırıcı bir rol üstlenebilmekteydiler. Bu nazik zamanda, onlar için yeni bir nüfuz sahası açıldı. Artık bundan sonra şeyhler, siyasî liderler olarak da, gittikçe artan bir şekilde, sık sık boy göstermeye başlarlar. Bizzat Said Nursi de Mustafa Paşa'nın karargahından ayrıldıktan sonra, Biro Arap aşiretleri arasında böyle bir arabuluculuk yapmaya çalışmıştı; fakat başarılı olamadığı gözükmektedir. Gerçekten, o derece ki, tarafsız bir temsilci rolü üstlenmek zorunda da kalmıştı; onun Mustafa Paşa hadisesine müdâhalesi de "arabuluculuk politikası" diyebileceğimiz bir şeyin parçasıydı. Fakat her iki girişiminde de oldukça geç kalmıştı: Mustafa Paşa'ya nasihati ile ilgili olarak biyografisinden ortaya çıkan imaj, daha çok, yararsız bir Don Kişot'luktur. Bunun sebebi de açıktır: Osmanlı devleti, 1891'de, mahallî polis ve jandarma kuvvetleri fonksiyonlarından soyutlayıp milis kuvvetleri reisleri hâline getirdiği en güçlü aşiret liderleri ile yeni bir tip antlaşmaya varmıştı. Bundan böyle kabileler arasındaki kan dâvaları, mümkün ol-

duğu kadar bu mekanizma ile halledilecekti. Devletin, Mustafa Paşa'nın soygunculuklarına aldırış etmemesinin sebebi budur. Bir bakıma aşiretler, onun aylık ücretini kendileri oluşturmaktaydı.

Câmi Politikası

Bitlis ve çevresi, bir meydanda palalarını parlatan aşiret atlılarının, diğer kabileliler tarafından, sıra ile, mızraklarını sallayarak ancak karşılanabildikleri bir duruma benzetilerek, basit bir şekilde kavramlaştırılamaz. Vilayet, kısmen, bir kısmı Kürt Beylerinin toprakları üzerinde çalışan, yerleşik köylüler tarafından iskân edilmekte; ticâret, iyi şekillendirilmiş şehirli normuna göre, şehirlerden kanalize edilmekteydi. Aşiret mensupları kendi hâkimiyetlerini kurmaya çalışarak sık sık sistemi alt-üst etmelerine rağmen, bu üç unsur arasındaki ilişkilerin her zaman düşmanca olması gerekmemekteydi. Gerçek olan şudur ki, merkezî yönetim ile olan farklı ilişki tipleri, farklı makro-sistem tiplerine yol açmakta ve bu, şehir politikasını önemli ölçüde etkilemekteydi.

Oturdukları merkezden Bitlis'i yönetmiş olan beyler, mozayiğin parçalarını çoğu zaman denge içinde tutmuşlardı. Bundan dolayı, ne 1800'den önce bölgede etkili olan Kadirî tarikati, ne de aşiret grupları, beylerin iktidarına karşı bizzat tedbir alabildiler. Berzene (bugünkü Irak'ta)'de olduğu gibi, Kadirîler sadece ileri gelen Kadirî Şeyhlerinin yerleşmiş oldukları bir takım yarı kırsal merkezlerde daha fazla etkili olmaktaydılar (Van Bruinessen, 1978, s. 278). Başka bir deyimle, beyler 1849'a kadar şeyhlerin şehir politikasına karışmalarını engelleme gücünü ellerinde bulundurdular. Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer bölgelerinde, özellikle Suriye'de,

bir dereceye kadar daha ılımlı bir şehir politikasının varlığı görülüyor. Suriye'de, şehirlerde eşraftan nüfuzlu bir grup, vatandaşlarla Osmanlı yönetimi arasında aracı olarak çalışmakta ve bunların çoğunluğu yerli *Ulemâ* ailelerinden oluşmaktaydı (Barbir, 1980, s.70). İşte bu noktada, yeni bir kliğin oluşumuna yol açabilen "mânevî rekâbet" (Ahmed, 1980) etrafında, Câmi-tabanlı mücâdelelerin yapılanması ihtimâli her zaman mevcuttu. Ortaya çıkan yeni grup, daha sonra, önceki görevliler gibi aynı fonksiyonları üstlenecek alternatif bir grup olarak ortaya çıkarak, mevcut iktidar yapısı üzerinde etkili olmaya çalışabiliyordu; aynı grup, kendisini, yönetim ve şehir sâkinleri arasında bir tampon ve bir haberleşme kanalı olarak takdim edebiliyordu. Kürdistan'a yeni bir Nakşibendi doktrini getiren ve *halifeleri,* mektepleri ile Hizan kazasını kalburdan geçirmiş olan Said Nursi'nin ceddi Şeyh Hâlid, on dokuzuncu yüzyılın başlangıcında Şam'da böyle bir taktiğe başvurmuştu. Fakat bu teşebbüs başarısızlığa uğramıştı.

Üçüncüsü, Said'in kendisine bir Câmi taraftarları kazanmaya çalıştığı bir sırada, 1890'larda, şehir ve Câmi politikası için oldukça kompleks bir durum ve fırsat mevcuttu. Her şeyden önce, Bitlis Osmanlı vilayet merkezi hâline gelmişti. Beylerin kansız (anaemic) bürokratik yapısı, yerini Osmanlı yönetim yapısına bırakmıştı. Kahvehaneleriyle (Cuinet'e göre buralarda "gazeteler okunurdu"), memur kulübü, sekülar sivil ve askerî okullarıyla yeni bir şehir hayatı ortaya çıkmıştı. Bitlis'e bağlı bir kaza merkezinde yönetimin yeni yapısı, tipik olarak, bir idare meclisi, bir belediye meclisi, bir mal müdürlüğü, bir asliye mahkemesi, birtakım teknik şubeler, bir halk sağlığı servisi, bir eğitim şubesi ve bir orman idaresinden oluşmaktaydı. Kâğıt üzerinde yer alan bütün bu birimleri yerleştirmek kolay değildi; fakat yabancı konsolosla-

rın şehadetine göre, dairelere yeterli personel tayin edilmişti. Ayrıca, Bitlis'te şehri etkileyen 2500 kişilik bir garnizonun bulunması, şehir garnizonun ihtiyaçları için merkez olduğundan, ilk olarak ekonomik şartların gözönünde bulundurulmasını gerektirmekteydi.

Gerçekte, on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru Sultan Abdülhamid tarafından kurulan kânun ve nizam, Bitlis'te ve Kürdistan'daki bazı önemli şehirlerde refahı arttırmıştı. Artık şehir, pek çok yeni işlemlerin yürütüldüğü bir faaliyet sahasına dönüşmüştü: Yönetim kararları burada alınmakta, vilayetin gelişmesiyle ilgili plânlar vilayet meclisinde belirlenmekteydi. Hükümet teklifleri (tekâlif) kısmen vilayet merkezlerinden ilan ediliyordu. Fakat, beylerin aşırı müdâhaleleriyle kimseye engel olunamayacağını taahhüt eden yeni sivil yapı, Said Nursi'nin olmasını arzu ettiği bir şey değildi. Osmanlı devleti hâlâ kıyıda köşede yıkıcı dinî hareketlerin zuhurunu bekliyordu. Said Nursi'nin kırsal yerleşim yerlerinden uzaklaşıp yeni hareketli şehirlerde politikaya devam etme girişimi başarılı olamamıştı. Bununla beraber, Said'in daha sonra vâlinin maiyyetine bu kadar kolay girebilmesinin sebebi, muhtemelen kendisinin Nakşibendi liderlerine muhâlif biri olarak kazandığı şöhretle ilgili olmalıdır. Bu durum, onun devlet tarafından kullanılabildiği anlamına gelmekteydi.

Said'in içinde bulunduğu şehrin gelişmesinin bir boyutu daha vardı ve bu, Ermeni uyanışı idi. Bitlis ilinde toplam 400.000 kişilik nüfusun üçte birinden daha azını Ermeniler oluşturuyordu. Bu nüfusun bir kısmı, yukarıda zikrettiğimiz âsî Sason köylüleri gibi köylülerden meydana geliyordu. Ancak, Ermenilerin bir kısmı esnaf ve tüccardı; daha küçük bir kısmı ise Osmanlı yönetim kademelerinde, muhasebecilik (accountant) gibi anahtar mevkilerde görev almıştı. Osmanlı

İmparatorluğu'ndaki Ermeni cemaati, 1850'lerden beri oldukça müreffeh bir hayat sürüyordu. 1850'de ilk olarak, kendilerini bozuk bir dinî hiyerarşinin yönetiminden kurtarmışlar ve sonra Paris Antlaşması'nın şartları gereğince kendilerine bürokratik memuriyetler de açılmıştı. Daha iyi eğitim gören ve Doğu Anadolu'daki Protestan misyonerlerinin desteğini elde eden Ermeniler, yeni ekonomik zenginliklerini Doğu Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde daha iyi okullar kurmak için kullandılar. 1880'de Mikail Partugalian, Bitlis'in yukarısında Van Gölü kıyılarında kendi lisesini (gymnasium) kurmuştu. Burası, Ermeni kültürünün yeniden canlandırılması için önemli bir merkezdi; ancak 1885'te Osmanlı yetkilileri tarafından kapatıldı. Milliyetçilik hareketlerinin merkezi olarak bilinen başka bir lise (gymnasium) Erzurum'da faaliyete geçti. Bu yüzden, daha sonra Said Nursi'nin Van'da bir Osmanlı Üniversitesi kurulmasını teklif etmiş olması, hiç de şaşırtıcı değildir. Bu gelişimin alışılmamış yönü, Said Nursi'nin, on yedinci yüzyıldan beri çok daha yaygın bir şekilde Müslüman uyanışı ağı oluşturmaya çalışan Nakşibendi ağı içinde eğitim görmüş olmasıydı. Fakat Nakşibendi öğretim merkezleri ağı aracılığıyla yürütülen bu faaliyetin, Ermenilerin kendi okullarında öğrenci yetiştirmek ve kendi yararlı hareketlerini yaymak için kullandıkları çok daha etkili bir sistemle rekâbet etme kâbiliyeti yoktu. İşte bu bakımdan dolayıdır ki, Said Nursi, Nakşibendi girişiminin başarısı hakkında çok ciddî tereddütler beslemiş olmalıdır.

Nakşibendi Tarikati

İslâm devletlerinin dünyanın her tarafında toprak kaybına uğraması ve Osmanlı İmparatorluğu'nun zaafa düşmesi,

Müslümanlar için ciddî bir endişeye yolaçmıştı. Bununla beraber yeniden dirilişçi hareketler, çok daha önceden, İslâmın bir bütün olarak yeniden canlandırılmasının gereğini açıkça ilan etmişlerdi. Bunlar arasında önde gelen bir görüş, İslâmın ikinci bin yıllık döneminin bir çöküş dönemi değil, aksine bir uyanış çağı olacağı teorisiydi (Ahmed, 1964, ss. 182-190). Bu görüş, Hindistan'daki Nakşibendi tarikati âlimlerinden birisi olan Şeyh Ahmed el-Sirhindî (öl. 1625) tarafından ortaya atıldı. Bir süre sonra Sirhindî'nin nüfuzu Suriye'ye, daha sonra Kürdistan'a yayıldı; bu görüşün öğretisi, Said'in doğduğu Hizan kazası çevresinde iyice yerleşmiş bulunuyordu. Nakşibendi tarikati öğretisinin, bu görüşle direkt olarak herhangi bir "mistik" bağı yoktu. Onun ana prensiplerinden birisi, kalplerin beraberliği fikri idi (Hourani, 1972, s. 101); kavram, sadece şeyh ve müridin kalbî birleşmelerini değil, aynı zamanda o günün Müslümanları ile daha eski kuşaklardan olan Müslümanlar arasında da benzer bir bağın bulunmasını ifade ediyordu. Bu doktrinin oldukça güçlü bir gayesi vardı: Müslümanları hem zaman ve mekan olarak ve hem de İslâmı çok daha geniş bir tarihî fenomen olarak birbirine bağlamak. Bunu, bir tür ideoloji; İslâmı, bir dâva adamını şahsî bağlardan kurtarıp herhangi bir vicdan yöneticisine bağlayan tarihî bir fenomen olarak idrak ediş şekli diye adlandırabiliriz; esasen bu yaklaşım, diğer "mistik" tarikatlerde de bulunmaktadır. Bu görüş aynı zamanda bazı mistik tarikatlere de nüfuz etmiş olan (bu tarikatler, Allah'ın muhtelif dünyevî tecellîleri ile, bazen estetik açıdan tatmin edici bir panteizme ulaşma arasında fark gözetmiyorlardı) ahlâkî kurallara karşı gelmenin aksine, "faziletli hareket"in önemini vurgulamaktaydı. Her ne olursa olsun, şunu biliyoruz ki, Hizan çevresindeki Nakşibendi merkezleri için, nefsin "fenâ fillah" yolunda katettiği makamlarda uğradığı değişiklikler

artık o kadar önemli değildi; aksine, Müslümanların kalbinde İslâmın geleceği için yeni bir inanç aşılayabilme becerisi, çok daha önemliydi. Bu düşünceden doğan bir çeşit Cizvitik eğitim modeli, Nakşibendilerin yeni misyonlarını yürütmelerinin ifadesi olmaktaydı. Mesela Said Nursi, hocası Abdurrahman Tagî'yi anlatırken şöyle der:

"O, birçok öğrenci, vâiz ve âlim yetiştirdi; böylece bütün Kürdistan onun medhini terennüme başladı. Geniş çaplı ilmî tartışmalara dalarak büyük bir ilim ve tarikat halkası içinde yer alan ben, bu vâizlerin arzı fethetmekte olduklarına iknâ edildim" (Bediüzzaman, 1959, s. 53).

Bu faaliyetlerin daha başlangıçtan itibaren Sultan Abdülhamid'in desteğini kazanmış olup olmadığı bilinmemektedir; fakat Sultanın, daha 1882'de, İslâmî bir uyanış konusunda çeşitli ihtimalleri araştırmaya başladığını biliyoruz. Yıllarca Anadolu'da gezmiş olan bir İngiliz arkeolog, Sir William Ramsay'in dediği gibi;

"1882'de çok belirgin bir değişme oldu ve o zamandan beri sürdü. Burada Müslümanlık duygusuyla ilgili belirgin bir uyanış başladı. Artık, 1300 (başlangıcı 31 Ekim 1882) yılının Müslüman gücüne ya yeni hayat ve güç veya tam ve mutlak bir çöküş getiren bir dönem olacağı şeklindeki Türk hâkimiyetinin geleceği ile ilgili mevcut kehânetler geçerli değildi" (Ramsay, 1897, s. 136).

Sonuç

Said Nursi'nin Sultan Abdülhamid'in İslâm-birliğini savunan şeyhlerden oluşan "müşâvere heyetine" katılışı, onun, İslâmı hem Osmanlı İmparatorluğu'nun müslüman halklarını ve hem de İslâm dünyasının daha geniş bir bölümündeki nüfûsu seferber edebilmek için kullananlarla işbirliği ilk teşebbüsüydü. Sultan Abdülhamid'i tahttan indiren Jöntürk-

ler, bu denemeyi sürdürdüler; Said Nursi de bu defa onlarla işbirliği etti. Bununla beraber en sonunda o, siyaset ve siyasetçilerden hayal kırıklığına uğradığını ifade edecek ve ondan sonra sıradan müslümanın gönlünde iman aşılamak vasıtasıyla İslâmın yeniden canlandırılması için çalışmaya girişecekti. Bununla birlikte, onun evvelce benimsemiş olduğu siyasî çatı, İslâmî bir ortamda din ve siyaset arasında sıkı bir birleşmeyi gösterir ve girişilen yolda, 1890'ların dünyasında yer alan hızlı değişim zamanında sıra ile bu iki güç birleştirilir. Bu noktada "yerleşme kümelerinin, taşıma şekillerinin, kültür merkezlerinin, dil bölge ve merkezlerinin, kast ve sınıf bölünmelerinin, pazarlar arasındaki engellerin, zenginlik ve karşılıklı dayanışmayla ilgili şiddetli bölgesel farkların" modellerinde temel bir dönüşüm meydana geliyordu (Deutsch, 1966, s. 187); Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Kürt bölgeleri de, gittikçe artan bir şekilde, "kritik tarihî olayların inişli çıkışlı baskısına" sürüklenmişti (Deutsch, 1966).

KAYNAKÇA

Akbar, S. Ahmed, 1980: *Millenium and Charisma among Pathans,* London, Routledge and Kegan Paul.

Aziz Ahmad, 1964: *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment,* Oxford (Clarendon Press).

Barbir, Karl K., 1980: *Ottoman Rule in Damascus 1708-1758.* Princeton, Princeton University Press).

Barth, F., 1969: *Ethnic Group and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference,* Boston (Little, Brown Co.).

Bediüzzaman Said Nursi, tarihsiz: *Sikke-i Tasdik-i Gaybi* (İstanbul).

Bediüzzaman Said Nursi, tarihsiz: *Emirdağ Lahikası*, İstanbul (Sinan)

Bediüzzaman Said Nursi, tarihsiz: *Tarihçe-i Hayatı*, İstanbul (Sözler Yayınevi).

Bishop, Isabella I., Bird, 1891: *Journeys in Persia and Kurdistan*, C.II, London (Jhon Murray).

Deutsch, Karl W., 1953 (2. baskı): *Nationalism and Social Communication*, London (Jhon Wiley).

Evans-Pritchard, E.E., 1949: *The Sanusi of Cyrenaica*, (Oxford).

Fazlur Rahman, 1979: *Islam* (2. baskı), Chicago ve London (University of Chicago Press).

Hourani, Albert, 1962: *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939*, London (Oxford University Press).

Hourani, Albert, 1972: "Shaikh Khalid and the Nagsbandi Order", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, S.H.Stern, A.Hourani ve V.Brown (editörler), Cassrer.

Özek, Çetin, 1962: *Türkiye'de Laiklik*, İstanbul (Baha).

Ramsay, William M., 1897: *Impressions of Turkey*.

Şahiner, Necmeddin, 1979: *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*, İstanbul, (Yeni Asya).

Trimingham, I. Spencer, 1973: *The Sufi Orders in Islam*, London (Oxford University Press).

Van Bruinessen, M.M., 1978: *Agha, Shaikh and State: On the Social and Organization of Kurdistan*, Rijwijk (Avrupa baskısı).

Türkiye'de Dinî Sembollerin Dönüşümü Üstüne Bir Not *

Çeviren: Gülşat Aygen TOSUN

Politik olan ya da olmayan "özgürlük" kavramı yalnızca felsefecinin imgeleminin bir uydurması olabilir. Yine de, kitlelerin ifade aracıyla ilgili tarihsel bir kavram olarak özgürlüğün Türk tarihi koşullarında bir anlamı vardır. Bunun yeri oldukça karmaşık bir kümedir; içinde toplumsal katılım arzusu, Türk gizemciliğinin sembolizmi ve 'Cemaat"in (community) antitetik tanımları şekillenir: Devletin ve onun dışında kalan oluşumların tanımları. Zamanla bu unsurların bazıları arkaplana çekildi, diğerleri dönüştürüldü. Böylece, daha önce kitleler tarafından protesto için manivela olarak kullanılan dini kültürün, bugün, 16. yüzyıldakinden farklı kulla-

*"A Note ou the Transformation of Religious Symbols in Turkey" *Turcica*, Cilt 16, (1934), s.115-127

nımları vardır. Pek çok insan için bu kendine Türkiye Cumhuriyeti'nin laik kültürü içinde tatminkâr bir konum yaratmanın aracıdır. Bu bir başka özgürlüğün, modern toplumun sunduğu "açık"lık potansiyelinden yararlanma özgürlüğünün kavramsal çerçevesini genişletmek için kullanıldı.

Aşağıdaki yazı, "cemaat"i, gizemciliğin sembolik sistemiyle ilişkileri içinde, sosyolojinin "birim fikri" olarak kullanılması yoluyla ilgi çekici hale getirilen trendleri inceleme girişimidir.

*
* *

"Cemaat", anlaşılmasının güçlüğü nedeniyle, pozitivist sosyolojinin kuşkuyla gözlediği yaygın bir kavramdır. Oysa Türk kültür tarihinin son elli yılına retrospektif bir bakış, cemaat arayışının onun en belirgin özelliği olduğunu gösterir. Bu özellik, Cumhuriyet dönemi çalışmalarında, modern Batı ve Türk toplumunun kişiliksizliğini mahkum eden sağ veya sol kanat broşürlerinde, literatürün leitmotivi olarak belirir. Kıbrıs'taki etnik gruplar arası çelişkinin yükselttiği gerginliğe Kıbrıs'lı Türklerin tepkisi hakkında Vamık Volkan'ın psikoanalitik araştırması, cemaat arayışını kollektif bir odaktan kişiselleşmişe çeviren, olayların seyriyle geçici olarak rotadan çıkmış bir grubunkilerle aynı özellikleri göstermekte. "Gerçekten kardeşçe" politika için benzer bir araştırma Türk politik sürecinin temel taşı olarak ortaya çıkar: bu kısmen kendisini niteleyen şiddete duyulan arzudur. Radikal siyasi eylem için iskelet olarak etnik odakların yeniden canlandırılması, bu açıdan incelenmiş olmaktan kazançlı çıkar. İslâm'ın 1950'den beri Türkiye'de yeniden canlanması açıkça aynı sendromun parçasıdır. Ayrıca, belli belirsiz

Durkheimci köklere sahip, cemaatin kaybını Türk modernizasyonunun başlangıç noktası olarak alan, ama bu "kaybın" ne anlama geldiğine ilişkin açıklamaların en uzununa sahip olan bir Türk sosyal bilim türü vardır.

Özellikle Türklere özgü olarak sunduğum *gemeinschaft* özleminin, aslında, global boyutları olduğunun farkındayım. Yine de bu global Türk varyantı, Osmanlı tarihinin bir boyutuyla, yani; Türk sosyal ve siyasi kurumlarının özgürlüğün kullanımına veya kendiliğinden ifadesine koyduğu engellerle karmaşık ve komplike ilişkisi olan, alışılmamış bir etkiye sahiptir. Tersine, erken dönem Osmanlı toplumunun bu tür kendiliğindenliği destekleyen kaynakları, daha sonra Osmanlı İmparatorluğunun kurumlaşmasıyla şekillenen toplumsal denetim çerçevelerini elden çıkarmışa benzer. Bu çerçevelerin Türkiye Cumhuriyeti dönemine taşınma şekli özgür düşüncenin ifadesini tarihsel bir çıkış olarak Türkiye'de özel bir konuma yerleştirir; bu da toplumsal ilişkilerin, bir yere not etmeden pozitivistlerin bile yararlanabileceği bir unsurudur.

"Cemaat"in, toplumsal yaşamın başlıca boyutunu oluşturduğunu düşünen modern sosyologlardan biri Robert Nisbet'dir.

Ona göre;

"Cemaatin yeniden keşfi, 19. yüzyıl toplumsal düşüncesinde şüphe götürmez bir şekilde en ayırt edici gelişmedir; bu yüzyılda imgesel yazının başlıca temalarından biri olmak üzere, sosyolojik kuramın çok ötesine, felsefe, tarih ve teoloji gibi alanlara uzanan bir gelişme... Cemaat derken salt yerel cemaatin çok ötesine uzanan bir şeyi kastediyorum. 19. ve 20. yüzyıl düşüncesinde bulduğumuz şekliyle bu sözcük üst düzeyde kişisel mahremiyet, duygusal derinlik, ahlâkî taahhüt, toplumsal bağlılık ve nihayet sınırdaşlıkla (contiguity) nitelenen bütün ilişki biçimlerini içine alır." (Nisbet, 1966, 47-48).

Nisbet'in anlayışı, kısmen, 19. yüzyıl sosyolojisinin kurucularından bazılarının fikirlerinin yansısıdır. Nisbet Durkheim'a cemaat kavramını saflaştırmada önemli bir rol atfeder.

The-Division of Labor'da Durkheim iki tür toplumsal dayanışma ayrımı yapar: mekanik ve organik. Birincisi, insanlık tarihinin büyük bölümü boyunca varolmuş olandır. Ahlâkî ve toplumsal homojenliğe dayalı olarak insanlar, küçük cemaat disipliniyle güçlendirildi. Böylesi bir çerçeve içinde gelenek ağır basar, bireysellik hiç yoktur ve adalet karşı konulmaz şekilde bireyin kollektif vicdana boyun eğmesine yöneliktir.

"Durkheim'ın organik adını verdiği ikinci çeşit dayanışma, emeğin bölüşümünün önceliğine dayanır. Teknolojinin yükselmesi ve bireyselliğin kısıtlamalarından kurtulup ortaya çıkmasıyla -insanlık tarihinde ilk kez- toplumsal düzenin mekanik tek tiplilik ve kollektif baskıya değil, farklı işlevlerin peşine düşmüş ama ikincil rolleriyle de bütünleşmiş bireylerin organik eklemlenmesine dayanması mümkün olmaktadır...

Ama Durkheim daha da ileri gitti. *The Division of Labor*'ın ayırdedici katkısı, *yapıtının ilk tezi olarak gördüğümüz şeyi tartışma* sürecinde bile, mantıksal sonucuna vardırması; ve bunun ustalıkla ve kuvvetle kendi tezini değiştirdiğini farkederek, bu argümanın doğasındaki zaafı görebilmesidir. Weber gibi Durkheim da iki tür dayanışma ya da birlik arasındaki kavramsal ayrımın gerçek olmasına rağmen, ikincinin kuramsal kalıcılığının, şu ya da bu şekilde, birincinin devamlılığından kaynaklanmak zorunda olduğunu görebildi. Zamanının ilerici rasyonalistleri, daha çok, birinin diğeriyle yer değiştirmesini tartıştılar. Durkheim, Weber'in bile ötesinde bu tür bir yer değiştirmenin, aslında, sosyolojik bir zalimliğe yol açabileceğini gösterdi. (Nisbet, 1966, 85).

İnsan, Nisbet'in Durkheim'ın sosyolojisine ilişkin verdiği iyi betimlemeyle aynı fikirde olabilir ama bu pasajda kullanıldığı şekliyle "birincinin devamlılığı" birden çok anlama ge-

lebilir. Bu "devamlılığın" ne icap ettirdiği üstünde yoğunlaşılınca, Nisbet tarafından betimlendiği biçimiyle cemaatin anlamının kalıcılığıyla ilgilenmediği farkediliyor. Katkıları, endüstriyel bir üst yapıyla modern ulus-devletin *dayanışma* kurmalarını sağlayacak bir yol aramak şeklinde tanımlanabilir. Aksine, böylesi bir amaç, kendi içinde, cemiyetin anlamını yeniden yaratmak amacıyla ters düşmez. Ama konuya yaklaşıma göre farklılaşır. Dayanışma oluşturmak sosyal mühendisin görevidir; mekanizmayı düzenli çalıştıracak unsurları toparlayarak mekanik anlamda yerine getirilecek bir görevdir bu. Bu durumda dayanışma, toplumsal normlar aracılığıyla toplumsal konumların "bütünleyicisi" olarak işlev görür. Durkheim'ın görüşü buydu ve kollektivite üstündeki bütün vurgusuyla -Weber'e bakarsak- toplumsal yaşamın "büyülenmişliği" (enchantedness), "bütün statü ve kontratları aynı şekilde reddeden bağlantısız ve yapısız bir bütün" toplum anlayışı diyebileceğimiz bir unsuru hesaba katmayı gerekli görmedi. (Turner, 1969, 135). Bu Nisbet'in kendi cemaat tanımında bulunan ama peşinden gitmeye çalışmadığı bir anlayıştır. Geçmişte, özellikle Lukes'un anıtsal biyografisinde, Durkheim, toplumu; konumların, statülerin ve normların (artifact) yapısı olarak kabul edene kadar, rasyonalist ve yapısalcı kampın ortasında dürüstçe yer alır. Bu mekanik işlevselcilik, Durkheim'ın "kollektif bilinç"i ısrarlı kullanımına rağmen ortaya çıkar. Bu, Türklerin 20. yüzyılın ilk yirmi yılı içinde devralacakları şeylerden biriydi.

Antropologların cemaatin anlamıyla ilintili sarsıcı sorunlarda daha az kuşkuları var; ve bunun zahmete değeceğine inanırlarsa, tehlikeli metodolojik bataklıklarına cesaretle karşı koyacaklar. Böylece, Victor Turner, *"The Ritual Process"*de "cemaatin" derin anlamlarının çok ikna edici bir tablosuyla ortaya çıktı. Onun sözleriyle:

Alan deneyimi, sanat ve humaniter bilimlerde genel birikim, beni, "toplumsal"ın "toplumsal-yapısal"la özdeş olmadığı fikrine ulaştırdı. Toplumsal ilişkilerin başka biçimleri de var... Cemaatler somut, tarihi, idyosinkratik bireyler arası ilişkidir. Bu bireyler, rollere ve statülere ayrılmamıştır ama birbirleriyle, daha çok Martin Buber'in "Ben ve Sen" (I and Thou) tarzında karşılaşırlar. İnsan kimliklerinin bu doğrudan, derhal ve total yüzleşmesinin yanı sıra, sınırları insan türününkilerle ideal düzeyde sınırdaş olan, homojen ve yapılaşmamış communitas gibi bir toplum modeline gitme eğilimi sözkonusu; communitas bu anlamda Durkheimci "dayanışma"dan son derece farklıydı... (Turner, 1969, 131).

Niyetim, Osmanlı İmparatorluğu'nda ortodoks, devlet destekli Sünnî İslâmın, ilk çıkışının o kuvvete dayanmasına karşın, toplumsal bir kuvvet olarak communitas'dan çok kuşkulandığını ve bu kuşkunun temel olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye'de bireyin toplumla bütünleşme biçimlerini etkilediğini göstermek. Sunmak istediğim bir yargı da şu: Politik olarak daha çok araştırılmış olan Türk İslâmının, daha az görülebilir ama belki daha önemli bir boyutu vardır; toplumdaki birey için bütünleşme çerçevelerinin inceden inceye işlenmesinde "baş hareket ettirici" (prime mover) boyutu.

Bugün biliyoruz ki Osmanlıların ilk genişlemesi Gazi adı verilen "iman savaşçıları"yla olmuştur. Bu çıkışı canlandıran Gazi ruhu, Bizans sınırlarındaki özel bir sınır toplumundan çıkmıştı. Bunun taşıyıcıları, Türkmen aşiretleriydi. Bu tarihi oluşumun "sosyolojik" içeriği, Gazilerin silah altında yoldaşlığı ile communitas'ın kaynağını oluşturan, birbirine bağlı bir savaşçı grup olmasıydı. (Kissling, 1954). Ama onların savaşçılar olarak başarılarını yaratan dayanışmada bundan fazlası vardır. Türkmenlerle Osmanlı devleti arasındaki ilişkilerin tarihi bize derhal Mağribli tarihçi İbn Haldun tarafından yapılan, "asabiyyet" çözümlemesini anımsatır.

İbn Haldun çölün erkeklerinin, *asabiyyet* adını verdiği farklı bir communitas anlayışı tarafından şekillendirildiklerini farkeden ilk gözlemciydi. Ona göre asabiyyet'in değişimi ve yeniden-değişimi, Orta Doğu'nun farklı hanedan dönemlerini yaratan unsurdu. (Gellner, 1981, 31). Onun tanımına göre, bu dönemler, ortaya çıkan kabilesel federasyonla başlar, yönetimdeki kent hanedanının düşüşüyle ve şehir merkezinde bir devlet oluşumuyla sürer. Burada bağlılık "azar azar erimiştir" (Gellner, 1981, 31) çünkü yönetici kendi adamlarından çok paralı askerlere dayanmaya başlar.

İbn Haldun, saf asabiyyet'e dayalı devleti kent yaşamının talepleriyle karşılaştırdı. Kabile insanlarının başarısını, durgunluk takip etti; lider sadık ardıllarından yalıtıldı, sadık ardılların ganimet kazançları kesilirken bir de vergilendirildiler. Bu süreçte asabiyyet ortadan kalktı ve hanedan korunmasız kaldı çünkü yükselişini destekleyen güç zarar görmüştü. İbn Haldun asabiyyet'in çoğunlukla bir peygamber veya bir din etrafında billurlaştığını belirtti.

Bu analizin büyük kısmı, Türkmen savaşçılarıyla Osmanlıların imparatorluk yapısı arasındaki ilişki için geçerlidir. İmparatorluk kurumlarının inceden inceye işlenmesi, communitas'a husumet besleyen kuvvetlerin bilinçli olarak kurumlaştırılması gerektiğini gösterdi. Türkmenler, buna karşılık, yeni kurumlara karşı isyan etti; ve bu ayaklanmalar sık sık karizmatik liderlerin önderliğindeki ebedî barışa inanan hareketler biçimini aldı.

Türkmen gruplar İslâmın, Şamanist yaşam tarzının şekillendiği ve Şii inançlarla karışmış bir biçimini uyguluyorlardı. Bir yazar bunu (Arjumand, 1981), Şiiliğin (aberrant) "sapmış" biçimi olarak isimlendirdi. Sapmış olsun ya da olmasın, bu, benzer bir Türkmen savaşçı topluluğun Safevî İmparatorluğu'nun kurulması sırasında İran'a getirdiği İs-

lâm biçimiydi. Şiiliğin Türkmen varyantı Alevilik olarak bilinir. Bunun uygulayıcıları, kısa süre sonra, Şiî Pers yöneticilerin Osmanlı Türkmenleri arasında yarattığı yankı nedeniyle kuşku uyandırmaya başladı. Osmanlılar, bunda, Sünnî devlete karşı bir sadakatsizlik potansiyeli gördü. Şiiliği bastırmak ya da massederek daha az tehlikeli hale getirmek için elinden geleni yaptı. Alevîlik, Şiîliğin aldığı yeni bir yönle, 15. yüzyılın bir gelişmesi olan Sufî (gizemli) anlayıştaki ifadesiyle ilintiliydi.

> Bir anlamda (Şiîlik) askerî gücün (yani devletin) üstünde ve karşısında evrensel bir gizemli hiyerarşi, Sufî nosyonu kabul etti; ancak Müslüman vicdanın talep ettiği, pratikte popülist-eşitlikçi adalet talebini tatmin etmeyen Erken Orta Dönem Sünni sentezinin politik sonuçlarını reddetti... Yaygın olarak batinî "içe dönük" ve ezoterik doktrine adanmış olan bu... Şiilik kozmosunun ve insanoğullarını anlamada gnostik-türde bir yaklaşımın unsurlarını taşıdı; gerçeğin ve iyinin örtülü olduğu, seçkin ruhun, ıstırap ve yanlışlardan, mutlak gerçeğin sırrının ezoterik bilgisiyle kaçabileceği bir kozmoz. (Hodgson, II, 4944).

Sünnî dindarlığın bir biçimi kasabalarda yüz yıllar boyunca hakim olduğu ve Anadolu'nun kırsal nüfusu zamanla katı Müslüman ortodoksiye vardırıldığı halde, özgür ruha açılan kapıya artık gnostisizm, gizemli mezhepler, ezoterik bilgi ve rafizilik gibi yollardan ulaşılıyordu. Bir sorun olarak özgürlük, gizemli-dinî "communitas"- devlet "denetim"i arasındaki bölünme etrafında kutuplaştı. Avrupa tarihinde aynı bölünmeyi içeren bir Reform Avrupası vardır; ama bu benzerlik yanıltıcıdır. Batı'da communitas ile sorunumuzun merkezindeki iyi tanımlanmış devlet-yıkıcı toplumsal konumlar yani, kabilesel oluşumlar hiçbir zaman aynı ağırlığa sahip olmadılar. Başka bir deyişle, iki sistem arasındaki en önemli fark şuydu: Orta Doğu'nun özel politik ekolojisi, yani kabile oluşumlarının ağırlığı ve communitas'ın rolü, iktidarı

ele alma girişimler şeklinde ortaya çıktığı için asabiyyet ya da karizma-communitas devletle, Avrupa'dakinden daha dolaysız bir yüzleşmeye girdi; bu ise İslami devletlerin yüzyıllar boyunca cesaretle karşı koyduğu özel bir isyan biçimiydi. Öyleyse, bir anlamda özgürlük sürecini, gizlilik ve ezoterizmle belirgin özel türde bir dini "söylem" aracılığıyla sonuçlandırma gerekliliği ancak Batı'da bilinmeyen-ama Orta Doğu'da çok daha sık ve özel yeriyle belirgin- Osmanlı diyarında, Osmanlıların başarısı ve devlet kurma sürecinde bu güçlerin doğrudan meydan okuması nedeniyle, daha da şiddetli hale gelen sorunlar kadar, Osmanlı İmparatorluğuna "özel"dir.

Bugün Türkiye sınırları içinde kalan bazı bölgelerin Sünnî dindar hocaların etkisinde olması, buralarda sofu, asık suratlı bir İslamın gelişmesine neden oldu. Bu din bölgesi, kuşkusuz, kendi şiddetli communitas'ını-communitas'ın kendi başına özgürleştiriciliği anımsanınca- başlatabilirdi. Modern zamanlarda geleneksel Türk fundamental dindarlığı (pietism) özgürleştirici bir etkiden çok tam tamına kısıtlayıcı bir rol oynadı. Türk toplumunu inceleyenler, Alevi olarak tanımladığımız heterodoks grupların bu sertlikten uzak olduğunu düşünüyorlar. Modern Türkiye'deki yerleri, bireyler üstünde baskı yapan religio-ortodoks toplumsal kısıtlamaların en aza indirildiği, dini latitudinariyanizm adaları olarak defalarca betimlenmiştir. Bu makul görünmektedir: Alevilerle modern Türk politik radikalizmin bazı yönleri arasındaki bağlantı itiraz kabul etmez niteliktedir. Ama Alevi communitas ve bunun tek tek Aleviler üstündeki özgürleştirici etkilerinin mevcut tablosu, ideolojiktir. Alevi communitasın özgürleştirici etkisini güvenle onaylamamız için daha fazla çalışma gerekecektir. Bu ihtiyaç, *Dede* olarak tanınan cemaatin dini liderlerinin Alevi cemiyette vicdanın yöneticisi olarak edindik-

leri önemli rol açısından özellikle geçerlidir.

Yine de Anadolu'nun Sünnî cemiyetlerinin, geç Şiiliğin unsurlarını çoğaltan softalık zindanlarından bir kaçış buldukları açıktır: İnsan olarak Muhammed'in kültünü ilerleten çalışmalar; sevgi, muhabbet ve umut duygusu, kontrol ve disiplinin yerini alan önemli bir "Ben ve Sen" ilişkisi oluşturdu. Peygamber Muhammed'in, Yazıcızade kardeşler tarafından beyitlerle yazılmış ünlü biyografisi, bir örnek olabilir. Bayramî tarikatına üye olan Yazıcızade kardeşler gnostisizmin anlamını şiirlerinin sonlarında betimlemişlerdi (İnalcık, 1973, 75) Efsaneleştirilmiş karizmatik şahısların kültü, böylece, Sünnî kitlelerin dini düşünüşünde, akıcılığın biraz korunabileceği yollardan biri gibi gözükür. Popüler Sünni sofulukda, Halife Ali'nin Şii kült figürü, önemli bir yer tutar; ve aynı efsanevî önderin ve diğer İslâmi kahramanlarının biyografileri hâlâ kitapçılarda bulunabilir. Bütün bu yapıtlar, kategori olarak Kadı Birgivî gibileri tarafından yazılan ve katı ortodoksluğu ve ritüel "doğruluk" geleneğini ebedileştiren Müslüman ritüellerin el kitaplarından ayrıdır.

Osmanlı dönemi hakkında bildiklerimizi özetlemek istersek: Devletin denetiminden kaçan kültürel konuların, (niche) devletin ağına yakalanma durumuna göre, daha çok dinî communitas kurma şansları vardı. Gizemcilik (mistisizm), gnostik aydınlanma (hakikat) arayışı, karizmatik liderlerin "baraka"sını kutlama, dini spekülasyon ve kendiliğindenciliği -isterseniz özgürlük deyin- için Medrese'den daha iyi koşullar yarattı. Bu devlet kurumunun hazır programıyla karşılaştırılınca, tekkenin daha geniş seçenekler sunduğu açıktı. Sofistike gizemci teozofi (theosophy) tekkeden köye geçişte zorlanıyordu, ama yine de çoğunlukla kötü eğitilmiş vaizlerin verdiği bilgilerle karşılaştırılınca daha "açık" bir alternatifti. Daha sonra tekke öğretisi geriledi; ama hâlâ gerçekleş-

tirebileceği kurtuluşun türü; zamanını devlet dairesiyle tekke arasında geçiren, bir 19. yüzyıl memuru Ahçı Dede İbrahim'in anılarında görülebilir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda özgürlük konusunun, dinî toplumsal denetimle dinî kendiliğindencilik şeklindeki karakteristik bir kutuplaşma etrafında şekillendiği hipotezi, modern Türkiye tarihine aydınlatıcı görüşler kazandırır. Tarihteki anahtar bir olayı, Sultan II. Abdülhamid'e karşı Genç Türkler'in yükselişini ele alın. Siyasi konularda ölümcül düşman olmalarına karşın, Genç Türkler ve Sultan'ın dini toplumsal denetim aracı olarak değerlendirme konusunda aynı görüşte oldukları ortaya çıkmaktadır. İyi pozitivistler olarak Genç Türkler, dinin toplumda "toplumsal çimento" rolü taşıdığına inanıyorlardı. Bir Osmanlı yöneticisi olarak, yüksek okulların İslam ahlâkının zorunluluklarının araştırmalarını yapmalarında ısrar eden ve tarikat liderlerine nüfuslarını harekete geçirme talimatı veren Sultan da, aynı şeye inanıyordu. (Abu Manneh, 1979).

1908'de Genç Türkler Sultan'ı, kısa ömürlü 1876 Osmanlı Anayasasını eski konumuna döndürmeye zorladılar. Anayasa 19. yüzyıl ortası Batı meşrutiyetçi akımlarının ürünüydü, ama Genç Türklerin bağlandığı toplumsal düşüncenin bir dereceye kadar farklı bir yönü vardı. Bu, 1890'larda Genç Türkler sürgündeyken, Avrupa'nın entellektüel akımlarının önde gelenlerinden olan, toplumsal "dejenerasyon"la ilgili çeşitli kuramların karışımıydı. Toplumsal dejenerasyon, ahlâkî iflas ve daha bilimsel bir ifadeyle "anomie" (toplumsal düzensizlikten ileri gelen bunalım-ç.n.) o zamanın pek çok Batılı entellektüellerine cazip gelen konularla aynı gruptaydı. Lombroso'nun "suçlu tipleri"nden, Zola'nın kalıtımdan kaçılmazlığı ele alış tarzına kadar, karanlık bir dönem, daha önceki on yılların toplumsal kuramlaştırmasının iyimserliğini gölgeliyordu. Sultan'a karşı gelmeyen Türk edebiyatçıları, Paul Bourget'nin romanlarına gösterdikleri hayranlıktan anlaşılabileceği gibi, çürüme ve onun dinî çareleriyle aynı bü-

yülenmeyle etkilenmişe benzerler. Benzer bir vurgu, Genç Türklerin ne "ahlâki dejenerasyon" ne de ona bağladıkları bir başka karakteristik olan toplumsal çelişkinin olmayacağı bir toplum yaratma niyetlerinde belirir. Bu hususlara duyarlılıkları, kuşkusuz, Osmanlı memurlarının "sağlıklı" bir toplumun korunmasına ilişkin eski kaygılarının devamıydı; her şeyden önce, Genç Türkler de memurdular. Bütün bu durumlarda, Türklerin, Darwin'in kötümser bir versiyonundan kaynaklanan, sözde organik modellere eğilimi, devletin "sağlığı" için duyulan kaygıyla açıklanabilir. Yine Türklerin dayanışmacılığa ve bunun sözcüsü Gökalp'e nihai destekleri, bundan dolayı tesadüfî olamaz. Genç Türk entellektüellerin birleştirici ismi olan Gökalp, Tarde ve Fouillé'ü keşfiyle birlikte sosyolojiye ilgi duymaya başladı, ama daha sonra Durkheim'ın toplum araştırmasına en zekice anlayışları sunduğu kanaatına vardı.

Aslında, Durkheim'ın toplumsal dayanışma görüşünde, geleneksel Osmanlı ideal devlet tablosunu hatırlatan bir şey vardı: Adil yöneticiler, memurlar ve insanları adaletin çalışmalarıyla bağlayan "adalet halkası." Aslında Durkheim'ın cemiyet kuramı Osmanlı sadrazamınınkinden farklı değildi; her ikisinde de *temel öncül* şuydu: Dayanışma hüküm sürerken cemiyet faaldi ve dayanışmanın kuruluşu paylaşılan normların bir sistemiydi. Bu noktadan sonra Durkheim'ın ve Sadrazamın yolları ayrıldı. Durkheim laikleştirilmiş normların sıralanışında daha fazla çeşidi kabul etti ve bireyselliğe merkezi bir yer verdi. (Lukes, 326-27, 342-343) Sadrazam ise ölçülerinde daha "mekanik"ti. Gökalp Durkheim'a, Sadrazam'a olduğundan daha yakındı ama dayanışmacı eğilimi bireye Durkheim'dan az yer vermesine neden oldu. Gençliğinde dinî bir eğilim ve gizemci bir aşama geçirmiş olmasına karşın, Gökalp'in din hakkında çalışmaları özgürleştirici

communitas'la, İslamcı ritüelin düzene sokulması ve rasyonalleştirilmesiyle olduğu kadar ilgili değildir. Bu nedenle, Osmanlılığın entellektüel birikimiyle birlikte sosyal mühendisin rolü kendisini, dayanışmaya diğer bütün kuvvetlere göre öncelik vermek zorunda olduğu bir konuma itti.

Gökalp'in görüşlerinin, reformun reçeteleri olarak yürürlüğe girdiği dönemde (1910-18), merkezi ortodoks kurumda artık Sultan'ın kısıtlamalarından kurtulmuş bazı düşünürler İslamcı communitas ruhunu yeniden yaratmaya çalıştılar. Bu, süreli yayın *Sebil'ür-Reşad*'daki makalelerde görülebilir. Ama tahminen Osmanlı Sünnî İslam'ın entellektüel spekülasyon aracından vazgeçmiş olduğu ve yeni kurulan özgürlük spekülatif bir problematikten yoksunluk nedeniyle harcandığı için, kısa bir süre sonra bu arzu söndü. Ziya Gökalp'in Durkheim'cılığı Türkiye Cumhuriyeti'nin uzlaşmaz laikliğiyle tamamlandı. Giderek, toplumsal normlar Cumhuriyet'in sunduğu kurallarla, yani İsviçre Medeni Kanunu ve Cumhuriyet'in kanunlarıyla özdeşleştiriliyordu. Bir diğer normatif sektör Türk milliyetçiliğiydi. Bu yeni değerlere sınırsız bağlılık yoluyla ortaya çıkarılan toplumsal dayanışma, Cumhuriyet'in birinci temasıydı; bulunulan koşullarda bu konu eleştirilemez, yanlışlanamazdı.

Anadolu, 1925'de, Yunan istilasına karşı mücadelenin ardından tam bir kargaşa içindeydi. Diğer görevlerden önce hukuk ve düzen yeniden kurulmak zorundaydı; üst yapı inşa edilmeliydi. Communitas'ın yeni odağı ulustu ve sadakat odağı yapılması girişimi başarılı oldu. Bu süreçte İslâmî kültürde bulunabilen toplumsal etkileşimin sembolik kaynaklarına ait tüm birikim bir kenara atılmıştı. İslâmı kullanmaya gönüllü Durkheim'cı entellektüeller, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu büyüklerinin radikal laikliğince sahneden atıldı. Yine de, İslâmın yeni toplumda "toplumsal yapıştırıcı" olarak

kullanılabileceği görüşü on yıllarca, bazıları Durkheim'dan etkilenen, diğerleri daha sadık Osmanlı seçkini sosyal mühendislik eğilimi gösteren Türk entellektüellerinin bir kısmı arasında egemen olmayı sürdürdü. Bunlar, kurucu büyüklerin laik partisi CHP'nin üyeleri olmalarına karşın laikliğe asla inanmadılar ve ilk iki gruba katıldılar. Eski gruplarla karşılaştırılınca sayı olarak küçük görünüyorlardı. Bu ittifak dini eğitim konusunu 1947'deki gücüne getirdi. O zaman, politikada yeni bir çerçeve, çok-partili sistem Türkiye'de henüz kurulmuştu. Kurucu büyüklerin hâlâ denetimleri altında tutukları partiler dini konuların, yeni rakipleriyle seçim yarışında "istismar" edileceğinden korktular. Ama sonunda, 1949'da, din öğretisi "Jakoben" CHP tarafından devlet ilkokullarında eski konumuna getirildi.

Din sorununa, 1950'de yapılan seçimlerde bir kez daha dikkat çekildi. 1950 seçimlerindeki, din unsuru hakkında özel bir çalışma yapan Binnaz Toprak "jakoben" CHP'nin egemenliğiyle yarışan Demokrat Parti'den daha net dinî amaçları olan bir dizi siyasi parti bulunduğunu ama Demokratlar CHP'yi kolaylıkla yenerken, bu partilerin kötü bir gösteri yaptıklarını belirtir. Oldukça ikna edici olan bu argümana, göre Demokrat Parti dinin yalnızca serbestleştirilmesine ek olarak başka değerler de önerdi; din yarışta ikincil bir faktördü. Oysa, eklenmesi gereken bir nokta da, politik bir konu olarak dini desteklemekle, dinin sembolik bir kaynak olarak gücünün birbirinden ayrılması gerektiğidir. Türkiye'nin geçmişinde din, protestonun yeri ve kaynağı olarak saptanmıştır. 1950 kampanyası sırasında, dine dikkati çekmenin, oylarda ifadesini bulamamış olmasının nedeni belki budur.

Sanırım, dini sembollerin devlete karşı protesto aracı olarak kullanımına yeterli kanıt sundum. Bu süreç ayrıca, açık

bir şekilde devletin ve memurlarının dayanışmacı faaliyetlerine karşı communitası yeniden yaratma girişimiyle bağlantılıdır. Bin yıllık barış dönemine inanan Türkmenlerin özgün dekorunda iki değişiklikle karşılaşmış bulunuyoruz. Ahçı Dede İbrahim'in anılarından anladığımız kadarıyla bunların birincisi communitas'ın özelleştirilmesiydi. İkincisi, Türkiye'de çok partili politikanın gündeme gelmesiyle birlikte protestonun kazandığı daha geniş, ulusal boyutla, ideolojileştirilmesiydi. Bu son unsur, kitlelerin siyasette ağırlığı arttıkça, betimlemeye çalıştığım sürecin giderek daha kompleks hale geldiğine dikkat çekiyor. Burada, Osmanlı tarihi ve Türk kültürüyle içiçe geçmiş İslamcı semboller "somutlaştırma" aracı olarak beliriyor. Başka bir ifade şekli bulamıyorum: normatif yöntemlerin bulunmadığı ya da yayıldığı geniş ufuklar vaadi. Biraz daha açık anlatayım: 1950'den sonra Türk toplumuna getirilen değişiklikleri gözlemleyenler, bu ülkede kitlesel bir toplumsal dönüşümün olduğunda hemfikirler. Bu tabloyu oluşturan unsurların kısa bir listesi dik bir demografik yükselişi net % 6'lık ekonomik büyüme oranını, ulusal pazarın oluşumunu, okuma yazma düzeyinde, eğitsel olanaklarda keskin bir yükselişi ve iletişim kanallarının çoğalmasını içerirdi. Bireyin bu genişletilmiş faaliyet alanlarıyla bütünleşmesi iki düzeyde gerçekleşti: Bir yanda, Osmanlı İmparatorluğu'nun gözünde yasalar veya diğer düzenleyici araçlarla düzenlenen faaliyetler vardı. Diğer yanda, iletişim-kültür küresinin (sphere) yayılması çok daha gelişigüzel bir şekilde denetlendi. Öyleyse, Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâmın yarı-karanlık kısımlarınca bir zamanlar önerilen olasılıkların tekrarı niteliğinde bir yol sözkonusuydu. Buna iki farklı tepki sözkonusu oldu. Bunlardan biri, tarihi boyunca yol gösterilmiş bir nüfusun rehberlik arayışıydı. İslâm hakkındaki çok büyük sayıda yayın bu arayışı sergiler.

Sözkonusu yayınların çoğu, Müslüman ritüel ve resmi ilişki biçimlerinin el kitaplarıdır. Bunlardan en çok satılan bir tanesi, bir Müslüman'ın kadınlara "doğru" tavır almasıyla ilgilidir. Yine de, bu edebiyatın okurları "modernist" yönelimi olan laik devletin ilkokullarından mezun, Türkçe gazete okurlarıdır. Bu dengesizlik, dindar Türk Müslümanların bir iletişim labirenti olarak gördükleri şeyden kendilerine bir yol bulmaya çalışmalarının nedenlerinden biridir. Bu noktada, yakın zamanlarda kurulan Süleymancılar gibi birtakım tarikatlar devreye girdi. Almanya'da kurulan bu tarikatın kollarının olağanüstü düzeyde çoğalması, Müslüman ritüelini Alman topraklarında örgütleyebilmiş olmalarına ve "doğru" vaizleri ithal etme görevini yerine getirmiş olmalarına atfediliyor.

Modern Türk kültürünün laik temellere daha sofistike bir şekilde yerleşimi, Nurculuk tarikatının açtığı yolda görülmekte. Burada vicdanın yöneticisinin merkezi rolünün çok daha uzaktan, ideolojik nitelik edinmiş biri, tarikatın kurucusu tarafından devralınması sözkonusu. Süleymancılara göre, çok daha az denetlenmiş bu tip bir bütünleşme gizemciliğin arkaplanına giden köklere sahip görünüyor.

Türkiye'de tarikatlerin feshedilmesinin nedenlerinden biri; ilk olarak *Tekke* geleneklerinin çözülmesiyle ilintiliydi. Tarikatin kurucusu Bediüzzaman Said Nursi (1873-1960) bu sınıflandırmaya girmeyen Nakşibendi tarikatının disiplininde yetişmişti. Yenilenmeci (Müceddidî) Nakşibendi, Nakşibendi tarikatının Batı emperyalizminin Orta Doğu'da belirmesinden çok önce aktivist bir misyon kuran bir koluydu. Görevi, Müslümanların kalplerindeki inancı canlandırmak ve İslâmiyeti dünyaya yaymaya devam etmek olarak betimlenmişti. Bediüzzaman bu görevi 1920'lerde devraldı ve kendisine geniş bir inananlar kitlesi oluşturmaya başladı. Türk

devlet görevlileri, bu dini hareketi, obskurantizmin en saf türü olarak betimliyorlar. Aslında, daha yakın bir araştırma Bediüzzamanın amacının diğer ülkelerdeki İslâm kültürü taşıyan modern Müslüman fundamentalistlerinkine benzerliğini ortaya koyar. Bu amaç şöyle tarif edilebilir: Modernleşme ve modernleşmeyle birlikte sızan ideolojiler, tamamen Batıyı taklit eden entellektüel sızma karşısında edilgen kalan Müslüman nüfusu içine alamadı. Gerçek bir telkin ancak idionu, İslâmi sembollere dayalı bir yaşamın harekete geçirici gücü inanç ise, olasıdır. Gerekli olan bir kez daha İslam tarihinin bu sembollerden güç kazanarak soluk almasını sağlamaktır.

Bediüzzaman "Kuran'ın yorumcusu" olmaktan fazlasını talep etmedi ama; aslında, çalışmaları, modern bilimin izleyicileriyle yumuşak bir bütünleşmesine yolaçtı. Şimdi, İslâmın bu tür bilime asla karşı olmadığı fikri, modern Müslüman fundamentalizmin en basmakalıp temalarından biridir. Oysa, Bediüzzaman bunu İslâmi dünyasının geri kalanındaki İslâmi liderlerden çok daha başarılı olarak ortaya koydu. Bu başarının en iyi kanıtı, tarikatın sahip olduğu matbaalarda basılan son derece popüler broşürlerdedir. Bunlar yalnızca, *Atom ve Kainat, Beynimiz ve Sinir Sistemimiz* ve *Sibernetik* gibi konularda Türkiye'de bulunabilen tamamen bilimsel popülerizasyonlardır. Yakın zamanlarda, laik kimlikli bir meslektaşım, bir öğretmen, *Atom* broşürünün öğrencilerine fiziğe giriş dersinde ek okuma için tavsiye edilecek tek kaynak olduğunu belirtmişti. Bilimle bu bütünleşmenin nasıl olduğu, bu nedenle çok önemli bir sorundur.

Tecrübe kabilinden bir açıklama Bediüzzaman'ın Kuran'ın yorumunda özgül uygulama çerçeveleri kuranlardan, çok alegorik ve metaforik pasajlardaki gerilimiyle başlatılabilir. Müslümanlar için her koşulda mitopoetik çekiciliği olan bu alegorilerden başlayarak, Bediüzzaman Tanrı'nın cömert ya-

ratıcılığını betimlemeye devam eder.

Burada yine, sunulan tablo biyolojik evrenin, bitkilerin, çiçeklerin, böceklerin zengin çeşitlerine ilişkindir. Bediüzzaman bu bağlantıya önem vermemesine karşın, ben bunun, gizemciliğin terminolojisinden alınmış bir metafor olduğunu belirteceğim. Her koşulda, Said Nursi, bu biyolojik metafordan hareketle biyolojiyi, doğanın düzeninin kanıtı olarak, içinde Tanrı'nın bulunduğu bir alan, biyolojik doğayı ise Tanrı'nın bir tezahürü olarak anlatır.

Burada Türk toplumu koşullarında sembollerin dönüşümsel kapasitesinin ana hatlarını sunmaya çalıştım. Joseph Levenson'ın *Confucian China and Its Modern Fate* adlı yapıtında belirttiği gibi, "modernleşmeyi" yaşayan toplumların temel süreci gibi görünen "Yaratıcılık... toplumun sembollerinin gözden geçirilme özgürlüğüne duyulan saygı ile birleşimini, taze bir düşgücü ile geleneğin arasında, gelenek içinde gelişmelere yolaçabilecek bir gerilimi gerektirir." (Levenson, 1958, 132, *alıntılayan*, A.N. Whitehead, *Symbolism, its Meaning and Effect,* New York, 1927, 88). Levenson'ın yolunun Türkiye'nin "modernizasyonu" hakkında gelecekte yapılacak araştırmalar için kayda değer bir alan açtığını düşünüyorum.

KAYNAKÇA

Abu Manneh, B., "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abdulhuda al Sayyadi", *Middle Eastern Studies,* 15, (1979), 131-153.

Arberry, A.J., *Sufism, an Account of the Mystics of İslam,* Londra, Unwin, 1950, 1979.

Burtt, E.A., *Metaphysical Foundations of Modern Science,* gözden geçirilmiş yeni bas., Londra ve Nenley, Routledge and Kegan Paul, (1924), 1980.

Demirkan, Hüseyin, *Yıldızların Esrarı*, 15. bas. İstanbul, Yeni Asya yayınları, 1982.

Fischer, M.J. Michael, *İran*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979.

Gellner, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge, vd., Cambridge University Press, 1981.

Hodgson, G.Marshall, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974, 3 c.

Kissling, Joachim Hans, "The Sociological and the Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire", *Memoirs of the American Anthropological Association*, 76, (1954).

Langer, K. Kuzanne, *Philosophy in a new Key*, Cambridge, Ms., Harvard University Press, 1951.

Levenson, R. Joseph, *Confucian China and its Modern Fate*, Londra, Routledge ve Kegan Paul, 1958.

Lukes, Steven, Emile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study, Penguin Books, 1975.

Melikoff, I, "Yunus Emre ile Hacı Bektaş", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 20 (1973), 26-47.

Özyazıcı, Alparslan, *Hücreden İnsana*, 2. bas., İstanbul, Yeni Asya Yayınları, 1979.

Popper, R. Karl, *Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific Knowledge*, New York ve Evanston, Harper and Row, 1963, 1968.

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, The Un. of North Carolina Press, 1978.

Songar, Ayhan, *Eneri ve Hayat*, 10. bas. Istanbul, Yeni Asya Yayınları, 1979.

Şimşek, Ümit, *Big Bang: Kainatın Doğuşu*, Istanbul, Yeni Asya Yayınları, 1980.

Toprak, Binnaz, *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden, E.J. Brill, 1981.

Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, London Oxford University Press, 1973.

Tuna, Taşkın, *Etrafımızdaki Hava*, Istanbul, Yeni Asya Yayınları, 1981.

Tuna Taşkın, *Uzay ve Dünya*, Istanbul, Yeni Asya Yayınları, 1982.

2000'e Doğru Kültür ve Din *

Çeviren: Gülşat Aygen TOSUN

Hem kültür hem de din Türk sosyal biliminin yeni keşfidir. Aynı şey Türk laik entellektüelleri için de geçerlidir. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında egemen dünya görüşü olan naif pozitivizm, toplumun araştırılmasına yönelik bir dizi "kültürbilimsel" yaklaşımın o dönemin Türk entelijensiyasının dağarcığından silinmesinde etken oldu. Bu etki bugün hâlâ görülebilir. Bu nedenle görüngübilim (phenomenology), tefsir ilmi (hermeneutics), dilbilim (linguistics), göstergebilim (semiology) bu ülkede ancak çağdaş moda ödülünü aldıktan sonra ilerlemeye başlayabildi. Tersine, toplumun dinamiklerinin, "bilim adamı"ndan çok felsefecinin etkilerini

Bu makale Türk Siyasi İlimler Derneği'nin düzenlediği "The Conference on Turkey Towards the year 2000"da "Culture and Religion Towards the year 2000" İngilizce adıyla, tebliğ olarak sunulmuştur.

taşıyan, bu ve diğer kavramlaştırmalarının Batı dünyasının sosyal bilimlerinde kalıcı bir etkisi olmuştur. Sosyal bilimlerde etkisi olan ama Türkiye'de çok az yankı uyandıran Husserl, Heidegger ve Nietzsche, bu tür düşünürlerin asgari listesini oluştururlar.

Dine gelince; çok yakın zamana kadar din araştırmaları ya Türk toplumunu laikleştirme çabalarında anonimleşti, ya da tersine, tutucu düşünürler tarafından -gerekli sağduyu ve hakkaniyetle- amaçlarında ilerlemek için kullanıldı, sonra da küflü "bilim-dışılar" rafına kaldırıldı.

Bu dar görüşlü yönelimi yaratan olağanüstü karmaşık kendini-kandırma eğilimi, gelecek umudu, sosyal mühendislik ideolojileri, "bilime" inanç ve milliyetçi şevk asla araştırılmamıştır, ama aslında bütün bunlar modern Türkiye'de toplumsal düşünce tarihinin özünü oluşturur. Bu kollektif kendinden geçmeyi tanımlayacak bir çalışmayı her kim yaparsa çağdaş Türk insanının kendini tanımasına fevkalade katkıda bulunmuş olacaktır.

1960'ların ve 1970'lerin Türk Marksizmi, Marksist "gerçek" tarihin, yani ekonomik tarihin, efsanevi tarihten, yani Türkiye'nin "ilerici" bir gelecek için potansiyelinin tarihi olarak tarihten çok daha ilginç olduğunu bildirerek bu kendini beğenmişliğe ilk darbesini vurdu. Zamanla, Türk toplumunu sahip olduğu topraklarla veya uluslararası kapitalizmin entrikalarının perspektifiyle değerlendiren bu yeni yaklaşımın sınırlamaları açıkça ortaya çıktı. Kültürel biçimlerin ve dinamiklerinin araştırması olarak kültür, yavaş yavaş saygınlık kazandı. Bugün, sosyal mühendislerin eski güvenlerinin kalıntısı, pek çok eğitim görmüş Türk'ün dini toplumun başlangıç noktası (datum) olarak kabul etmeyi sürekli reddetmelerinde görülebilir. Bu derhal, Türk sahnesinin anahtar nitelikli bir bileşenini, yani, Türk entellektüellerinin ağırlıkla

Beethoven, Boyle ve Bergman'a yaslanan bir kültürünün olduğunu, ama bu grubun, kahramanları Benna, Bistami ve Bediüzzaman olan diğerleriyle rekabet içinde bulunduklarını akla getirir. "İkinci kültür" İslâm kaynaklarıyla birbirini etkileyen bir ilişki sürdürmüş olandır. Şimdi bunların modern Türkiye'deki yerlerini değerlendirmeye çalışacağım.

Laik Türk aydınlarının kültürü, Batı'dan kaynaklanan yapı taşlarından oluşmuştur. Bu kültür Batı modelinde plastik sanat yapıtlarına, günlük yaşamı tanımlayan tarzda bir romanın gelişmesine, çok sesli müziğe, Darwin'in evrim bilgisine ve Türk halk biliminin "museification"unu yaratmaya yönelik bir çaba içerir. Bu kültürün kendine özgü özellikleri, uygulayanların yaşam tarzlarına kazandırdığı yolgöstericilerde yatar. Bunun en iyi örnekleri de akademik personel, diploma gerektiren meslekler ve bürokrasi içinde bulunur. Cumhuriyet (kuruluşu 1923) seçkinlerinin kültürel ideallerinin bugüne uzantısını bu kültür temsil eder. Yakından incelendiğinde Fransa'daki III. Cumhuriyet model alınarak yaratıldığı anlaşılabilir. İdeal anlamda bu, kuruluşunu insanlık düşüncesine borçlu olan bir ahlâkî evren, dinle devlet arasındaki bağları koparma kararlılığı, sıradan halk değil entellektüeller tarafından belirlenen bir toplum görüşü, "düzen" ve "ilerleme"nin kaçınılmazlığına inanç anlamına gelirdi. Cumhuriyeti kuranların yüce amaçları gerçekten bu sözlerle tanımlanabilir. Fransız entellektüel tarihin, Bergson'ın görüşleri veya Poincarre ve Bachelard'ın bilimsel düşüncesi gibi, bu kalıba uymayan diğer yönleri 1930'larda ve 1940'larda Türkiye'de biraz ilgi uyandırdı ama bu etki çok yüzeyseldi (Ülken, 1966: 690). Cumhuriyet felsefesinin özü şuydu: Türkiye enerjisini, "ilerleme"nin kaynağı olan eğitimsel kaynakların yaygınlaştırılması için yoğunlaştırırsa uygar uluslar arasında kendine bir yer edinebilir. Türkiye'nin politikası bu

açıdan gerçek bir başarı kazanmış olarak nitelenebilir; ama bu politika aynı zamanda toplumsal analizi, çok "kuramsal" görünen alanlardan, okul binaları ve üniformalar gibi "maddi" ilerleme unsurlarına yöneltti.

Laik entelijensiya düşüncesinin ve onun etrafında inşa edilen kurumların önemli bir yanı millîlik fikridir. Şövenizmden değil gerçek bir birlik ruhundan türediğini belirtmek için "milliyetçilik" yerine "millîlik" sözcüğünü kullanıyorum. Cumhuriyet sırasında, tabandan bir "Türklük" ruhu yaratılmalıydı ve laik entelijensiyanın kültürü, kültür alanında özellikle bir Türk başarısı ruhunu ortaya koydu. Oysa Türk kültürünün, Kibele ve Hitit mirasını da içerdiğini vurgulama girişiminde bulunan denemeler başarısızlıkla sonuçlandı.

Cumhuriyetin inşası sırasında tanımladığım çizgilerde birtakım kurumlar yaratıldı ve bunların çoğu Türk toplumunda sağlam yerler edindiler. Konservatuarlar müzisyenler, tiyatrocular, balerinler ve opera sanatçıları yetiştirmeye başladı. 19. yüzyılda liberal ideolojilerin Türkiye'ye giriş kapısı olan gazetecilik, laik kültürün güçlü etkilerini hâlâ kısmen taşır. Ama Türkiye'deki laik değerlerin kurumlaştırılmasında en çok ses getiren başarı, bana kalırsa, milli bir edebiyatın yaratılmasıdır. Türk romanına, kısa öyküsüne ve makalesine milli bir ilgi yaratan, zevklerin değişimiydi. Bu noktada ülkede milli bir kültürel "kubbe" (canopy) oluşumuna tanıklık edebiliriz. Bu başarının altında, eğitim, ekonomi, ulaşım ve kitle iletişim araçlarının tümünün rol oynadığı yeni bir iletişim ağının kurulması yatar. Ama bütün iletişim araçları aynı potansiyeli taşımadı. Örneğin, eğitim düzeyinin yükselmesi, beklenenden çok beklenmeyen sonuçlarla ilgilidir. Dinin rolüyle birlikte ele almak istediklerim bunlar. Eğitimle ilgili saptamamın temelinde yatanlardan biri şudur:

Bir anlık düşünme veya araştırma bize eğitim seferberliğinin ilk etkisinin geleneksel değerlerin yeniden mobilizasyonu olduğunu anımsatır.

İslâm

19. yüzyılın sonunda yirmi yıldan uzun bir süre Menderes vadisinde binbir güçlükle dolaşan Sir William Ramsay Türkiye'deki köy yaşamı konusunda ilginç bir görüngü bildirir (Ramsay, 1897: 36). Küçük, yüzyüze (-yaşayan- ç.n.) gruplarda dini konular hemen hemen hiç ortaya atılmaz. İnsanları biraraya getiren olaylar, giderek daha fazla sayıda insanın toplanmasını gerektirdiğinde, İslâm ve dindarlık o grubun ideolojik bağlılığını (cohesion) sağlamak şeklinde tanımlanabilecek bir rol üstlenir. Bu bildiriyle Ramsay, Türkiye'de din öğrencilerinin dinlemekle yarar sağlayacağı, dindarlığın iki özelliğine değinmiştir. Birincisi, dinin toplumun "çimento"su olarak rolünün doğal bir temeli vardır. İkincisi, toplumun birbirini etkileme biçiminin yaygınlaşması ve toplumsal ilişkilerin alanının genişlemesi bu ilişkilerin laikleşmesini mutlaka beraberinde getirmez. Modern Türkiye hakkındaki bir yazıda bu "faktörleri" hesaba katmak, insanın kendi normatif çerçevesini dindarlığın böyle bir temeli üstüne kurduğu anlamına gelmez. Sözkonusu yazar toplum hakkında kendi görüşlerini laik, Kantçı ve etik yükümlülüklerden alındığı şeklinde tanımlayabilirdi. Ama dinin toplumdaki yerini tayin etmek, dinî bir dinamiğin bileşenlerinin, toplumsal bir güç olarak elde tuttuğu potansiyelleri değerlendirebilmek için, ayrıntılarıyla yazılmasını ve yerleştirilmesini gerektirir.

Son yıllarda Türkiye'de "İslâmcı" yeniden canlanma olarak yorumlayabileceğimiz şey sadece "dinî" değişkenlere da-

yanarak açıklanamaz; bu toplumun din-dışı boyutlarıyla pek çok bağı olan karmaşık bir süreçtir. Bu tür bir bağa dikkat çeken saptamamı şimdiden belirtmem gerekirse; bu ülkede İslâmın "yeniden canlanışı" kısmen laik Türkiye Cumhuriyeti'nin temel taşı olan eğitimi yaygınlaştırma kampanyasının başarısına, kısmen de 1950-1980 arası dönemdeki ekonomik gelişmeye bağlıdır. Türk toplumunun yeniden-İslamlaştırılmasının basitçe yakın geçmişe bağlanabileceğini ima etmek istemiyorum. Tam tersine, 1980'deki bu gelişmelerin tarihini ele alan tartışmalar daha uzun erimli bir perspektifin sağlayacağı önemli yararlardan vazgeçmekteler; oysa bu ülkede İslam'ın geleceği hakkındaki öngörülerimizi sürdürmemize olanak veren de böylesi bir perspektiftir. Daha dar bir bakış açısı kabul edildiğinde yapılan hata, dini toplumsal etkileşimde "üstyapısal" bir unsur, "tortu" (residual) bir kategori, politikacıların entrikalarıyla tutunması sağlanmaya çalışılan "yapay" bir gelişme olarak gören anlayıştan kaynaklanır. Son söylenenin politikanın ağırlık merkezini, Türkiye'de "anarşi" olarak bilinen, 1970-1980 yılları arasında politika alanının bir uçtan devrimci Marksistler tarafından, diğer uçtan onlarla mücadele edenlerce ele geçirilmeye kalkışıldığı dönemle bağından uzaklaştırılmaya çalıştığı iddia edildi. İkinci olarak, başlangıcı yakın zamanlarda olan "yeniden canlanma"ya yaklaşım şu vaziyet alıştan kaynaklanır: Jön Türklerin egemen oldukları dönemde (1908-1918) neyin tartışıldığı veya ne iş görüldüğünün bizim zamanımızla bir ilişkisi yoktur ve 1920'lerden sonra hükmü kalmamıştır (Tunaya, 1962; Kara, 1986).

Buna ilk karşı çıkış, Türkiye Cumhuriyeti'nde (1923) iktidara geçen yeni seçkinlerin, dini kişisel inanç alemine iterken; Türkiye'nin kırsal nüfusu hatta kentsel nüfusunun alt sınıfı için bile aynı şeyin geçerli olmadığı şeklinde yapılabi-

lir. Bu iki grupta dinin sürekliliği, onlar için İslâmın sadece bir inanç değil aynı zamanda çok boyutlu işlevleri olan bir dizi toplumsal pratik niteliği taşımasına bağlı olabilir. Bunun içinde saygınlığın kazanılması, aile ilişkilerinin bütünlüğü ve hatta göreceli olarak toplumun alt tabakalarının eğitim olanaklarından daha kolay yararlanabilmelerini de sayabiliriz.

Modern Türk sahnesini gözlemleyenlerin çoğunun dindarlığın artmasıyla bugünün iktidar partisinin (ANAP) entrikaları arasındaki bağı abarttıkları, İslâmın Türkiye'de 1950'lerden başlayarak yeni bir ivme kazandığı ve diğer İslâm kültürlerinin de paralel gelişmeler gösterdiği bir an anımsanacak olursa, oldukça bariz olarak görülür (Ruthven, 1984: 313). Ama bu durumda paralellikten öte şeyler de var: Melâmî tarikatı hakkında geçenlerde yapılan bir seminer, Yugoslavya'da 1930'larda doğan insanların tarikatlarıyla ilişkilerinin resmi, durağan ve şekilsiz olduğunu, bu atalardan kalma tarikata yeniden renk, *motivasyon ve heyecan* katanların, Melami soyunun 1960'da doğan son evlatları olduğunu, bunu nedeninin de "fanatizm" değil, tersine, Melâmî öğretilerinin daha geniş, daha "modern" bir çerçevede yorumlanabilmesi olduğunu ortaya koydu.

Cumhuriyet'in 1920'lerde yürürlüğe konan dini reformları, Türkleri, başta Osmanlı İmparatorluğu'nun dini görevlileri olmak üzere "sömürücü" geleneksel elitlere ve "geleneğe" "köle" kılan bağları koparmak anlamında "özgür" kılacak unsurları sağlamayı amaçladı. Bu adamların statüleri konusunda söylenenler, 20. yüzyılın başında din kurumunun alt kademesinde hem personelin hem de öğretilerinin zor durumda olduğunu doğruluyor (Berkes, 1959: 212). Ama bu insanların halk tabakaları arasında, yönetenlerle ilişkilerinde onlara aracılık yaptıkları uzun bir dönemden kaynaklanan

bir prestijleri vardı. Diğer yandan, Cumhuriyet yönetiminin yeni yasası üniversiteye yönelik bir tek merdivenden oluşan yeni bir eğitim sisteminin başarısına dayanıyordu. Mütevazi kökenli insanların yalnızca çok küçük bir oranı bu merdivenin basamaklarını çıkabiliyordu. İlaveten, Cumhuriyet'in modern ekonomisi henüz bu kökenden gelen insanların sistemin "instertice"na uymasına fırsat verecek sınıf konumlarını geliştirmemişti. Geleneksel Osmanlı toplumu (ve Türkiye'nin mevcut hükümetinin sürüklediği toplum) tepeye ulaşamayan ama alttan uzaklaşmaya kararlı olan insanlar için bu tür orta dereceli veya iyi-tanımlanmış yapısal gedikler yaratmıştı. Eğitim bu yapısal farklılığın birincil örneğidir. Bu bir bakıma ABD'de "kolej" denen bütün kurumların eğitim düzeyindeki büyük çeşitliliğini anımsatan Osmanlı medresesi, Cumhuriyet'in ilk yıllarında üniversite çalışmalarına ve ancak üniversite mezunu olarak gelinebilecek konumlara yol açan katı lise sistemine göre geçilmesi çok daha kolay ve esnekti.

Benzer bir sorun da aile ilişkileri bütününde (sphere) ayırt edilebilir. Cumhuriyet, mevcut aile ilişkilerine bakış açısını da modası geçmiş addederek, bunları düzenlemek için İsviçre Medeni Kanunu benimsemek şeklinde bariz adım attı (1926) (Shaw and Shaw, 1977: 385). Ancak aile içindeki günlük ilişkiler otoriter kast niteliğini korudu. Kendilerine yeni sistem içinde bir yer kapabilen ama iç otoriter ilişkileri de koruyan aileler, görece daha gelişmiş kanun yapıcıların amaçlarını ancak karikatürize ettiler ve sonuçta Tezer Özlü'nün yakın zamana ilişkin otobiyografisinden okuyabileceğimiz gibi, bir sonraki nesli yabancılaştırdılar. Pek çok Türk için, kısaca, din babanın otoritesini, annenin yerini ve çocukların saygısını güvence altına alma aracıydı.

Türkiye'de dinin bazı özellikleri Cumhuriyet'in coğrafi konumunun doğrudan sonucuydu. F.R.Atay'a göre İmpara-

torluğun 1912'den sonra kaybedilen Balkan kısmını pek çok Türk gerçek anavatanı olarak kabul etmekteydi. Türklerin sürüklendiği yarımada, Anadolu, doğal ürünleri, askerlik için insan malzemesi veya eşkiya için kolay ele geçmez nitelikli bir yer olarak görülürdü. Anadolu'nun fakirliği dini etkinliklerine de yansıdı. Cumhuriyet'in bu taşra yerleşimlere sızmada eksik kalması yetersiz kaynaklarının sonucuydu ve bu 1940'lara kadar sürdü. Böylece yerel nüfus kültürel ekolojilerinin sertliğini aşmanın yolunu dinde buldu. Oysa hem Cumhuriyetçi politikalar hem de Sultan II. Abdülhamit'in daha önceki politikası birlikte taşra sahnesini değiştirdiler. Taşraya yeni fikirler taşıyan idari bir çerçeve ile ulaşım ve iletişim ağı kuruldu. Entellektüel hareketlilik ve insanın kasabasının sınırlarını aşan bir aleme atılım yapma yeteneği ve potansiyeli bazı insanları cezbetmişti. Sultan Abdülhamid bu potansiyeli taşranın Pan-İslâmcı harekete sokulmasında zaten kullanmıştı; İmparatorluğun en önemli tarikatlarının kendiliğinden, misyoner anti-sömürgeci, anti-emperyalist kuruluşlara dönüşümüyle kolaylaştırılmış bir görevdi bu. Aynı gönüllülük daha sonra, Cumhuriyet sırasında vaaz olanakları sınırlandırılmış olmasına karşın, kırsal bölgede ve kasabalarda etkin olan dini liderlerin çalışmaları için uygun bir temel oluşturdu. Bu anlamda "fundamentalizm" ve "yeniden canlanmacılık" -yıllarca yeraltında kalmasına karşın- çoğunlukla sanıldığından çok daha uzun bir geçmişe sahipti. Şeyhlerin propagandalarıyla, insanın dar sınırlarını aşmaya yönelik istekliliği, 1940'ların ve 1950'lerin ilk anti-laik hareketlerine yani "Nurcu" ve "Ticânî" olaylarına meydan verdi. Bu hareketlerin her ikisi de Cumhuriyetin laik reformlarını sorgulayan "yeniden canlanmacı" hareketlerdi (Landau, 1974: 183). Bu kırsal hareketlilik geleneğinin daha ileri bir uzantısı, Süleymancılığın başlaması ve bunların kullandığı

stratejiden izlenebilir. Süleymancılar, Nakşibendi sufilerinden dallanan, Almanya'daki Türk işçileri arasında yayılmış bulunan bir diğer örgüttür.

Dinin daha saf siyasi, manipulatif, merkezden yönlendirilen boyutlarının siyasi tercihi etkilemek için bir ideoloji olarak kullanılması, Türkiye'nin çok-partili sisteme geçişinin ardından, 1940'ların ve 1950'lerin sonlarında ortaya çıktı. Burada tekrar taşraya dönmek zorundayız ama bu kez Türkiye'nin köy ve mezralarına değil kasabalarına bakacağız.

Parti politikaları, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk "nüfuz edici" kurumu oldu. Seçim yasaları bu etkinin yerel düzeylere kadar giderek artmasına olanak verdi. Küçük yerleşim bölgelerindeki itibarlı kişiler böylece parti politikasına çekilmiş oldular. Eğitsel donanıma ve ulusal partinin prestijine sahip olmayan, dinle yakın ilişkili kimseler yine de politika için kullanılabilecek değerli bir örgütsel kaynağa hükmediyorlardı. Bu kaynak, merkez noktaları diğer dinî ya da kutsal kişilerden, ermişlerin türbelerinden ve dinî festivallerden oluşan bir iletişim ağıydı.Yerel, itibarlı kişiler, bunları siyasi örgütsel amaçlarda kullandılar. Bu ağ özellikle önemliydi, çünkü yaygın dışhatları ve önemli etkileri olan toplumsallaşabilirlik bu dinî evrende bir servet anlamına geliyordu. Bir zamanların bariz dinî ağını, bankalarla, düzenli yayınlarla ve kurumlarla gizleyen evrime karşın bu "kurtarılmış alan" (turf) önemini bugün bile korumaktadır.

İmam-Hatip Liselerinin yaygınlaşmasını arttıran temel dürtüyü aynı taşra ağında izlemek zorundayız ama şu farkla; Türkiye'de hem okulu yapan hem de öğretmenleri yetiştiren devlettir. Bu konuya tekrar döneceğim ama önce taşra hareketliliğinin bir başka dürtüsünü tartışmak istiyorum.

Türkiye 1950'den beri, nüfus artışını yılda % 2-3 aşan düzenli bir ekonomik gelişme yaşadı. Bu da şehirlerde iş

edinme ortamı yarattı ve kırsal yerleşim bölgelerinden insanların büyük ilgisini çekti. Kırsal itimin (exodus) kentsel çekimi (terminus) şu ana kadar ikinci ve üçüncü nesil nüfusu barındıran gecekonduyu yarattı. Bunlar karton yerleşimler değil, geldikleri yerlerin fakirliğiyle karşılaştırıldığında, bir çeşit yukarı hareketlilik olarak tanımlanabilecek toplulukların yerleşimiydi. Bu bölgelere göç edenler, daha önce göstermeye çalıştığım gibi, dinin merkezi bir yer işgal ettiği, kendi özgün yerleşimlerini yeniden oluşturdular. Bu bölgelerde, çoğunlukla yerel destekle camiler inşa edildi. Burada günlük yaşamın Müslüman ritmi, şehir merkezindekinden çok daha belirgindir. İnsan, ilk nesil sözkonusu olunca, gecekondudaki yaşamın "ılımlı" İslâmın şehre başarılı bir transferi olduğunu hissediyor. Ama burada, dini faaliyetleri destekleyen bir temel unsurdan, günlük yaşamın estetiğinden söz etmeliyiz. Daha mutaassıp fundamentalistlerin vaazlarının bağlandığı yer de toplumsal ilişkilerin bu yeni yönüdür. Hemen hemen hiç araştırılmamış olmasına karşın, Müslüman ritüellerin uyardığı toplumsallaştırılabilirlik atmosferi olarak tanımladığı şeyle birlikte bir Müslüman estetiğin, Müslüman yaşam talebinin en önemli yanlarından birini şekillendirdiğine inanıyorum.

Gençliğimde radyoda yalnızca "klasik" Türk (yani Oryantal) müziğinin çalınmasına izin verilirdi. "Halk" için Türk müziğinin çok daha geniş bir alanı vardı: Halk türkülerini, büyük zilleri, darbukaları ve klarnetleri içeriyordu. "Halk" zorunlu Batılılaşma menüsünün parçası olarak Boğaziçi vapurlarının megafonlarından iki kıyıya yayılan Ravel'in "Bolero"suna itibar etmiyordu. Gecekonduya nakledilen Osmanlı-Oryantal müziğin karakteristik estetiği daha sonra gayet uygun olarak "Arabesk" adı verilen, meşruiyeti bizim Jakoben entelijensiyamızın bazı kesimlerince hâlâ sorgulanan ye-

ni bir müzik türüne dönüşecekti.

Bu, "Oryantal" bir estetiğe duyulan ihtiyacı en iyi ifade eden örnektir; ayrıca, Türk kültürünün Arapça kaligrafi, pastel renkler (badem-yeşili, haki, gri) ve camilerin planlarını gerçek Osmanlı mimarisine hiç benzemeyen, hayali bir Elhambra'ya göre çizmek gibi dini içeriğe sahip yönlerinin sürekli popüler olmasını da açıklar.

Taşra kasabalarını geliştiren "gecekondu" merkezlerini yaratan yalnızca politika değil aynı ekonomik "kalkınma"ydı. 1946-1968 arasında dini kuruluşların ve -Kuran öğretilmesi gibi- eğitim olanaklarının desteklenmesi için hayır kuruluşlarının görüngüsel büyümesi, 1970'lerde (Yücekök, 1971) çıkan bir kitapta daha önce belirtilmiştir. Bu kuruluşlardan çok sayıda küçük ve orta büyüklükteki kasabalarda kurulmuştu ve hâlâ kurulmakta. Ancak 1960'larda su yüzüne çıkan eğitim talebi daha zengin bazı taşra merkezlerini eğitimde belirleyici konuma getirdi. Bu en başta İmam-Hatip liselerinin büyümesiyle ilintili bir konudur.

İmam-Hatip liseleri standart lise programına dini dersleri ekleyen devlet okullarıdır. Bu okullar velilere, çocuklarının üniversite giriş sınavını kazanabilecek niteliği verirken, diğer yandan yüksek dozda dini bilgi edineceklerini garanti ederler. Devlet bu tür bir okulu kurduktan sonra, bunların asıl mimarı olan taşradaki itibarlı kişilerin en iyi öğrencileri stratejik kurumlara girmeye teşvik ettikleri bilinmektedir. Bu kurumlar arasında öğretmen yetiştiren eğitim enstitüleri, Ankara'daki Fen Lisesi, -polisteki ve yerel idaredeki merkezi rolü nedeniyle- İçişleri Bakanlığı, hatta Harb okulları sayılabilir. Taşra düzeyinde çok önemli bir faaliyet de, lise ve üniversite düzeyindeki öğrencilere yurt sağlamaktır. Bu organizasyonlar, kuşkusuz, beyin yıkamaya yakın faaliyetler içine girer ve öğrencileri geleceğin misyonerleri olarak görür.

Ama nadiren de olsa, biri çıkıp bu organizasyonların Cumhuriyetin hiçbir zaman yerine getirmediği görevleri üstlendiği gerçeğinin altını çizebilir. Türk Kemalist entellektüeller bu faaliyetleri protesto ediyorlardı. Oysa binalar gayet güzel işletiliyor, öğrencilere özel ilgi gösteriliyor, sorunları tartışılıyor ve bir cemiyet atmosferi yaratılıyor. Bütün bunlar Esalen öğrencilerine, Moonies'deki veya ABD'deki Reichian eğitim gruplarındaki uzmanlara aşina gelecektir. Burada belirtilmesi gereken nokta, yurt olanakları, yiyecek, tinsel rehberliğe gösterilen özenin, Fransız Katolik okullarının 19. yüzyılda Fransız devlet liselerinin önünde örnek teşkil etmesini sağlayanla aynı türden olduğudur; bu tez en ikna edici şekliyle Theodore Zeldin'in Fransa tarihinde tartışıldı (Zeldin, 1977: 243).

Gençleri kazanmak için bu eski gizli manevralara girişenler kimlerdir? Edindiğimiz bilgilere göre Mısır'da "ikincil elit" olarak isimlendirilenin Türk muadilidir. Bunlar kutsal soydan gelmeleri nedeniyle prestijleri olan (seyyid) ve genellikte toprakta payları bulunan yerel aileleri, "pazar" sınıfı denilen dükkan sahiplerini, tüccarları, tutucu okul öğretmenlerini, vaizleri ve şu ya da bu şekilde dinî faaliyetlere katılmış, hayatın çeşitli alanlarından insanları içerir. Birkaç insanın biyografisine dayalı böyle bir önseziyi onaylayacak çalışmalarımız bulunmamasına karşın, bu insanlar parlamentoda kendilerine bir yer aramaya gitmeden siyasi adaylığı da denetleyen yerel bir kuvvet kurmaktan hoşnut görünüyorlar. Cumhuriyetin kurulmasından önceki merkezi hükümete uzun dönem katılmış bir ailenin devamı ya da bir soy lideri olarak zaten kurumlaşmış konumdaki insanlar istisna sayılabilir. "Dinin politikada yerini savunan" (clerical) partiyi Türkiye'de kuran ilk insan olan Prof. Necmettin Erbakan'ın politikacılardan beklenen eğitim geçmişinin bulunması ve

babasının yargıç olması tesadüf değildir.

Erbakan'ın hem "merkezî" hem de "taşra" yerleşiminin üyesi olarak bölünmüş kişiliği, politikada yer edinmiş pek çok çağdaşında da vardır. Ancak onun durumu, politikaya karşı, kaynağını temel müslüman vaziyet alıştan alan tavrının sonuçlarını izlememize imkân verir. 1974'teki koalisyon hükümetinde yer aldığı sırada Erbakan'ın politikası, politikayı şekillendirmek değil, devlet kurumlarına sızmak için bir araç rolü oynamak, bakanlıklarda taraftar yaratmaktı. Kariyerindeki ilginç bir unsur da iktidara ulaşmasından hemen sonra Nurcu târikatın desteğini yitirmesidir. Yolların ayrılmasının bir etkeni Prof. Erbakan'ın iktidara geçince müttefiklerini unutması olabileceği gibi, Nurcular'ın açıkladığı diğer bir neden olabilir.

Nurcular, Erbakan'dan neden memnun olmadıklarına ilişkin açıklamalarında, onun çok fazla politize olduğunu, bu nedenle de toplumun denetimine yönelik gerçek İslamcı stratejiyi bıraktığını belirtiyorlar. "Nizam-ı İslâmî'nin fundamentalist ideolojide oynadığı rolü anımsamadığı sürece, insana bu anlaşılması güç gelebilir. Nurcuların kendilerini Erbakan'dan uzaklaştırması, Müslüman dünyasını tarihi boyunca bölmüş olan bir tavır alışın çağdaş bir tezahürüdür. Sorun, dinin politikada yeri olması gerektiğini savunan sınıflarla (Ulemâ) askerî-siyasî sınıfların (Umerâ) çeşitli politik bakış açıları arasında dönmektedir. Umerâ, yani yöneticiler ikincilere, yani devletin bekçilerine, din yasasının denetiminden kurtulana kadar güven duymamışlardır. Aynı kurama göre İslâm, yalnızca devlet otoritesi kurulduğunda ve bu nedenle dinin siyasette yerini savunanların idari kararları isteksizce de olsa kabul ettikleri koşulda varlığını sürdürebilir. Ama onların ideali dinî yasalarla ve ahlâki emirleriyle çerçevelenmiş bir toplumdur. Bu ideal, İslâmî Düzen (Ni-

zam-ı İslâmî) olarak bilinir. Bu anlamda yönetme arzusunun katıksız oluşumunda yer almaktan kaçınılmalıdır ve pek çok modern İslâmcı, modern dünyada politikada yer almanın, insanın esasen etik idealler olan İslâmî toplumsal ideallerinden taviz vermeyi gerektirdiği saptamasını kabul etti. Siyasi küreye (sphere) sızılması ve devletin ele geçirilmesi gerektiğine ilişkin önerileri, ancak ideal İslâmî toplum kurulduktan sonra, insanın İslâmî devletin kurulmasına giden açık yolu görebileceği teziyle yanıtladılar. Yalnızca İslâmcî bir toplumun gerekleri (ör. tefeciliğin kaldırılması) yerine getirildikten sonra siyasî kurumların ele geçirilmesi için harekete devam edilebilir.

Oryantalistler bu tutumu İslâmî dogma ve inancın doğrudan sonucu olarak değerlendirdiler, ama bu tutum İslâmî teoloji hakkında Ulema'dan çok daha az bilgili insanlar arasında rastlanan bir vaziyet alış olduğuna göre, bir Müslümanın bilgi envanterinin gerektirdiği bir dizi toplumsal pratiğin sonucu olarak daha iyi tanımlanmış olurdu. Sonuncular devlet üstünde -politik değil- etik vasıfların izdüşümlerine dayanır. Calvin zamanında Cenevre'nin politik sistemi gibi tarihteki daha küçük topluluklar politika "yapmanın" bu yoluyla bazı paralellikler gösterebilir. Bourdieu'nun terminolojisiyle burada sözkonusu olan habitusdur (Bourdieu, 1977). Ben Prof. Erbakan'ın dini vaziyet alışının, dini-etik (religio-ethical) normlarca belirlenmesinin yanı sıra bu toplumsal bakışın etkisini taşıdığına inanıyorum. Erbakan çok politik-manupilatif davranmaya başladı ve Müslüman sistemi desteklemeyi unuttu. Bu yalnızca yavaşça değişen fundamentalist bir durumdur. Halkın vekili olduklarını bildirirken Sünnîlerden daha az tereddütlü olan Ayetullahların propaganda araçlarını etkileyiş şekli buna iyi bir modern örnektir. Yönetenlere karşı nasıl davranacaklarına ilişkin cemaata ipuçları

vermede geleneksel Müslüman yöntemi olan Cuma namazı, bugünlerde Tahran'da büyük camilerde değil, toplanan insanların Amerikan politikasının sapıklığı, Sovyetlerin şeytani oyunları ve İran'da kurulan yeni toplumda etik yaşamın gerekleri konusunda eğitildiği bir üniversite bahçesinde yapılmakta (Richard, 1987).

Tıpkı Özal'ın şu anda (nooks, niches, shelters and crannys) ideal İslâmî topluma çok benzeyen (instertices) toplumu yarattığı için başarılı olduğu gibi, Türkiye'de mevcut hükümetin vaziyet alışı, ahlâki toplumsal yaşamın en önüne koyan hareket tarzı (modus operandi) anlayışı gibi dini o kadar *doğrudan* desteklemiyor. Bu, hükümetin İslâmı desteklemek için Meclis'ten geçirdiği yasaların envanterinde de görülebilir. Aklımda polise insanların özel yaşamlarına karışma hakkı veren 1985 yasası var ama bu kalıba uygun daha pek çokları da sözkonusu. Tanımladığım hareket tarzı mevcut İslamcı eğilimin geleceğini tasarlayanların aklından çıkmamalı.

İslamın Türkiye'de mevcut yapısını çözmeye çalışırken altının çizilmesi gereken son bir unsur da, İslâmın bir ideolojiye dönüşümüdür. Bu noktada, etik ortama kısmen ters düşen bir dizi tarihi gelişme saptıyoruz. Bana göre ideoloji basitçe insanları önceden belirlenmiş bir politik hedefe yönlendirmek için hazırlanmış bir dizi düşünceden oluşmaz. İdeoloji toplumsal hareketliliğin ve modern kitle iletişimlerinin çerçevesinde işlemeli ve bir entelijensiya tarafından geliştirilmelidir. Daha güçlü Batı kültürüyle karşılaşma şokunun- Güney veya Orta Amerika tabiriyle "conscientization"- ardından Müslüman liderler, 19. yüzyılın ortlarında "periferinin hareketlendirilmesi" olarak isimlendirilen şeyin yararlarını keşfetmeye başladılar. Bu, Çin'den Fas'a, İslâmî toplumlar hakkında yapılan her yeni araştırmayla doğrulanan bir un-

surdur. Ama bu hareketlenme kendi yöneticilerine karşı değil, Batı'ya karşı yönelmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu yıllarda bu hareketin bir ucu, göstermeye çalıştığım gibi, Anadolu'da hâlâ çalışmaktaydı. Bu hareket de anti-İslâmcı olan her şeye karşı yönelmişti ama bu kez yeni bir değişiklik vardı; Türkiye Cumhuriyeti'nin laik yönetimi de artık hedefti. Yine de, bu hareket tam anlamıyla "ideolojik" silahlar olarak tanımlanabilecek şeyi kullanmamıştı. Kısa süre sonra İslâmcı yeniden-canlanma ideolojileşecekti. Bu, İslâm dünyasının çeşitli kısımlarında hemen hemen aynı yıllarda tanık olduğumuz bir gelişmedir. Türkiye'de ise 1940'larda, en başarılı modern Türk şairlerinden biri, Necip Fazıl Kısakürek *Büyük Doğu* dergisini yayımlamaya başladığında su yüzüne çıktı. Kısakürek Türkiye Cumhuriyeti'nin kültürel cansızlığının altını çizerek, Türk gençliğinin düşüncesini, geleneksel kanallara yeniden yönlendirme girişiminde bulundu ve İslâmî yeniden değerlendirmeyi hedefledi. Bu yeni, ideolojik tavır alışın daha gelişmiş biçimi daha sonra Mısırlı İhvan-ı Müslimîn mensubu Seyyid Kutubu (1966'da öldü) da görülecekti. Kutub için, bir Müslüman'ın görevleri şunları içeren bir dizi yasayla tanımlanabilir: Tanrının üstünlüğü (Rabbaniyah), sadakat (thabat), idraklilik (şumul), denge (tevazun), kesinlik (ijabiyyah), olguculuk (wakiyyah), cihad, İslamdan dönmek (jahiliyyah), toplum (jamaa), geride bırakma (hijah), hakimiyet (hakimiyah), metod (minhaj). Bunlar dünyadaki eski hakimiyetini yeniden kanıtlayan bir din olarak İslam için öncelikle kullanılacak kavramlardır. (Esposito, 1983: 74) Bu tür kavramların gelişimi, müslüman nüfusun hakim olduğu ülkelerde hükümetlerin 20. yüzyılda, her zaman başarılı olmasa da, geliştirdiği eğitim ve okur-yazarlık dalgasıyla oldu.

Bu olay başka herhangi bir yerden çok Türkiye'de izlene-

bilir. İslâmî konulara yeni bir ideolojileştirme ve entellektüelleştirme katan bu tür insanlardır.

İdeolojileştiren entelijensiyanın doğası İslamcı fundamentalizm üstünde yapılan araştırmalarda defalarca tanımlandı ve bu model Türk olayına da uymakta. Bir kez daha, biz entelijensiyayı taşralıların önderliğinde görüyoruz ama bu kez halkı aldatan düzenbazlarla başa çıkmak için evlerini terkeden taşralıların. Bu aktivistler genellikle daha az prestijli eğitim kurumlarından mezun olmuşlardı ve yüksek öğrenim düzeyine ulaşmayı başarınca, öğretmen eğitim okullarına, ziraat fakültelerine veya entellektüel ortamın, prestijli fakültelerde olduğu kadar kendi geçmişlerinden farklı olmadığı ilimlere yöneldiler. Kimlik sorunundan çok basit frustrasyon ve öfkenin acısını çektiler. Kurumlaşmada ilerlemek için İslâma ihanet ve iftira bir ön gereklilikti. Kimlik sorunları Batı kültürüyle sert bir karşılaşma sözkonusu olduğunda ortaya çıkar. Bu nedenle Seyyid Kutub kendisi için bir kimlik aramaya, ABD'de bir yıl süren çalışmasından sonra başladı.

İdeolojik İslamın ilan edilen amacı, sömürgecilik veya Emperyalizme karşı mücadele, bütün eşitsizliklere karşı Müslüman bir ülke kurma çabaları veya insanın "baser" doğasına karşı savaş anlamına gelen Cihad'dır. Türkiye, bu ideolojinin, Mısır'da Enver Sedat'ın suikastinden sorumlu olan ekstrem biçimlerinden daha az etkilenmişe benzemektedir. Aslında Türk süreli yayını *Girişim*'de genç Müslüman radikallerin yazılarında karşılaştığımız, yeni bir bilgisel (cognitive) çerçeve, Kur'an'a dayalı yeni fikirlerin formülasyonu için bir operatör arayışıydı. Süreli yayının son sayılarından birinde operatör kavramına metinle ilgili olarak "paradigma" deniliyordu. (Bulaç, 1987) Bu, Pakistanlı felsefeci İkbal gibi bir insanın fikirlerinde soyut örneklere sahip ama

entellektüel olarak sofistike ve radikal genç Türk Müslümanların yazılarındaki asıl temalardan biri gibi görünen oldukça sofistike bir gelişmedir. Türk (ve dünya) İslâmı için ortak bir payda, daha az sofistike ama "modernist" arayış Nakşibendi tarikatınca yayımlanan üç süreli yayının sayfalarında bulunabilir: *İslâm, Kadın ve Aile* ve *İlim ve Sanat.* Araştırmalar başka hiçbir Müslüman ülkede bu dergilerin muadilinin bulunmadığını ortaya çıkarmıştır. Ayda bir çıkan *İslâm* dünya politikası, İslâm dünyasının çeşitli kısımlarındaki fundamentalist hareketler ve "İslâm için kültürel politika" gibi konularda editörlerin organize ettiği panellerin raporlarını geniş olarak kapsar. *İslâm ve Sanat* Batı'da yer alan Bilim Felsefesi hakkındaki tartışmaları izler ve bu tür yayınları karakterize eden savunma çizgisi yerine Batı biliminin epistomolojik kuruluşu gibi sorunlar üstünde durur. Gösterişli bir görünüme ve modern grafik tekniklerinin tam desteğine sahiptir. *Kadın ve Aile* ilgisini kadının anne (ve aşçı) olarak rolünde odaklaştırır. Tutuculuğu, diğer tavsiyelerinin yanı sıra, annelere, flörtle sonuçlanacağı için, çocuklarını deniz kıyılarında tatile göndermemelerini tavsiye etmelerinde su yüzüne çıkar. Çoğunlukla olduğu gibi, kadınlar Müslümanların en tutucu tavır alışlarının nüvesini oluştururlar. İnsan bu vaziyeti alışın, müritler arasında ne dereceye kadar yayıldığını ölçemez ama tıpkı çok-partili politika konusunda olduğu gibi, yaz tatilleri ve denizde yüzme benzeri dünya kültürü unsurlarının Türk kültürüyle birleşmesi açısından en uygun koşullar altında fundamentalistlerin önlemeleri gerçek sorunlara yolaçacaktır. Diğer yandan kadınları etkileyecek bir dergi yayınlamak gerçekten yeni ve hesap edilemeyen sonuçlarıyla yüklü görünüyor.

Nakşibendi tarikatının kendine modern bir "görünüm" edinmedeki başarısı laik entellektüellerin söylemini kullan-

ma ve prestijli yayınlarını taklit etme girişimlerinden kaynaklanır. Bu girişimlerin ne dereceye kadar başarılı olacağı öngörülemez. Ama Müslüman entellektüellerin söyleminde zaten mevcut olan, çoğu demokratik politik kurumları destekleyen modifikasyonlar, bunların Türkiye'nin günlük yaşamında köklü unsurları hesaba katmaya zorlandıklarına, bu unsurlarla uzlaşmak zorunda kaldıklarına ilişkin bir işarettir.

Türkiye'deki İslamın 2000 yılındaki şeklini düşünürken hesaba katılması gereken değişkenlerin ayrıntılı listesi burada bitebilseydi, Türkiye'de İslamın geleceğini tasarlama görevimiz görece kolay olurdu. Maalesef Türkiye'deki İslamın işini güçleştiren ek bir boyutundan söz etmeliyiz: İslâmcı yeniden canlanma hareketleriyle Türk laik milliyetçiliği arasında yer değiştiren ilişki.

1930'larda Türk milliyetçiliği baştan sona laikti. Türklerde milliyetçiliği yerleştirmek için gereken imajlar, İslamiyete geçmeden önceki başarılarının imajlarıydı. Orta Asya en eski Türk başarılarının beşiği olarak seçilmişti ve Müslümanlar için afaroz nedeni olabilecek, Cengiz, Oktay, Mete gibi "putperest" isimleri seçkinlerin çocuklarında moda oldu. Daha genel anlamda Orta Asya kökeni miti Cumhuriyetçi rejimin üst sınıftan unsurları arasında önemli bir rol oynadı. Latin alfabesinin kabulü, dilin Arapça ve Farsça sözcüklerden arındırılması, Türk kültürünün odağını İslâmiyetten uzaklaştırma girişiminin bir diğer yüzüydü. Türkiye'nin çok partili demokrasiye geçişi ve küçük kasaba görünüşünün Türk politikasına nüfuz etmesiyle birlikte durum değişti. Gelenekselcilik Türk milliyetçiliğine arkaplan oluşturmaya başladı. Atatürk halâ asıl kahramandı ama Sultan II Mehmed, İstanbul fatihi ön plana çıktı. Zamanla bu eğilim Osmanlı kültürünün ve bu kültürde İslamın yerinin yeniden tespitine var-

dı. Bu nedenle 1960'larda profesörler ve politikacılarla birlikte meslekten bir grup insanın, Marksizm, sosyalizm ve laiklikle mücadele özel amacıyla, Türk-İslam ideolojik sentezini geliştirmek gerektiği sonucuna varmaları şaşırtıcı değildir. Herşey eşit olduğu koşulda, bu girişim bize İspanya'daki Opus Dei'i anımsatıyor. Bu, Güney Amerika'daki Katolik Kilisesinin "işçi rahiplerine" benzelitebilecek genç Müslüman fundamentalist radikallerinden belirli bir uzaklıkta geçerlidir Bu grup, ideolojisini bir dizi önemli görevde çalışan personeliyle karşılaştırıldığında ne kadar etkili olduğu belirtebilecek kadar iyi araştırılmamıştır. Her nasılsa, Türk basını bu grup tarafından sahip çıkılan Türk milliyetciliği ve İslam sentezinin yeni bir şovenizm kurumu oluşturduğuna inanıyor. Bu gruptan, şimdi ölmüş bulunan bir kişiyle yaptığım konuşma, daha yaygın bir tutuculuk göstermekteydi. Hiç kuşkum yok ki, bunun geleceğin Türkiye'sinde bir etkisi olacaktır ama bu etki bazı çevrelerin korktuğu İslamizasyon yönünden olmayacaktır.

Olası en geniş açıdan bakıldığında, ilişkilendirdiğim, sırasıyla iki toplumsal hareket yaratan iki tarihi dalga sözkonusudur Bunlardan birincisi Türk laik seçkinlerine güç kazandırdı. İkincisi, "periferinin harekete geçirilmesi" başlığı altında araştırılan, dünya çapındaki görüngünün parçasıydı. Bunun tamamı Avrupa'da modası geçmiş Aydınlanmış despotizm ve laik Jakobenizm ilk dalgaya, faşizmin çeşitli biçimleriyle Avrupa'da karşılaşılan güçlükler ikinciye tekabül eder. Hitler "devlet"i "ırk"a tabi kıldı, Türkiye'deki taşralılar devleti "taşra"ya tabi kıldılar. Türkiye'de taşranın giderek artan bir etki kazanmasına yaklaşımı aşina gelmezse, okurlarıma 1922'de Action Française politikasının mimarı George Valois'nın, Estates General of French Production'ı kurmaya çalışırken bu kurumun Fransız toplumunun katı gerçekleri-

ni temsil edeceğini şu sözlerle açıkladığını hatırlatmak isterim: "Biz sadece ticaret adamı değiliz, ailelerin başı veya üyesiyiz, eyaletin evlatlarıyız, ahlâki bir doktrini uyguluyor ve kilisenin anlayışını takip ediyoruz. (E. Weber, 207)

Ortaya koymaya çalıştıklarım şöyle özetlenebilir. İslâmcı yeniden canlanmanın çeşitli biçimleri altında, bu çıkışın işlemsel düğümleri olan taşradan ve küçük kasabalardan gelen bir çıkışla karşılaştık. Türkiye'de, Balzac'ın romanlarında sözünü ettiği türden bir şeyler oluyor. Periferi merkezi fethetmek için yola koyulmuş. Bu periferinin stratejisi sık sık "İslâmcı" olarak nitelenir. Konu etkileyici Cami seremonilerinin hazırlığı, ya da hükümete yeni grupların nüfuz etmesi olsun ya da olmasın... bu bizi yanlış yönde düşündüren yanlış bir nitelemedir. "İslâmcı" derken ne demek istediğimizi kesinlikle belirlememiz gerekir. Benim görüşüme göre İslâmcı, inter alia, aile yapısındaki değişikliklere bir panik tepkidir. İslamî teoloji kadar önemli olan İslâmcıların, İslâmî yaşam tarzının bir parçası olan *toplumsal pratikleri* yeniden canlandırmalarıdır. Bunlar *ekonomik genişlemenin modern teknikleriyle* oldukça iyi bütünleşebilirler. Özal, Dünya Bankası'ndan bu konuda öğrendiklerini kullanan iyi bir ekonomik teknisyendir ama inşa etmeye çalıştığı, benim "nooks and crannics ekonomisi" dediğim *toplumsal yapı* Dünya Bankası'nın repertuarından gelmez, taşralı ve İslâmcı kökenlidir. Bir kez daha, bu şartlarda, Karl Polanyi'nin toplumsal analist olarak katkıları bize anımsatılmaktadır. Bizim durumumuzda ekonomik yapı yalnızca kaynaşmış sosyo-ekonomik yapının pre-kapitalist anlamıyla kavranabilir. Tersine, "küçük burjuvazi"den gelen İslamcı gruplardan kazanılan desteğin niteliği değişmiştir ve bu nedenle tahmin edilemez. Çünkü bizim uğraştığımız *yalnızca* küçük burjuvazi değil, eşitliğin bir yerine onların belirli Müslüman etik ideallerini

yerleştirmedikçe hareket tarzı anlaşılamayan bir Türk "taşra" ve "pazar" ortamıdır. Burada yine, çağdaş sosyal bilimin küçük burjuvaziden, bu başlık altında sınıflandırılmış grupların değerlerine yönelmedeki isteksizliğinde, basit pozitivizmin kalıtımını görüyoruz. Toplumsal hareketi etkilemek için İslâmî değerlerin aracılık etme şeklinin bir örneği Müslümanın vergilendirmeyi kavramlaştırmasıdır. Müslüman değerler "milli vergilendirme" kavramını "hayırseverlik" yönünde kuvvetle saptırırlar. Bu milli vergilendirme sisteminin Türkiye'de değiştirilmek üzere olduğu anlamına gelmez, ama Özal'ın *milli bütçenin* kontrolu dışına düşen "fonlara" düşkünlüğüne ilişkin yeni bir açıklamadır. Bu çalışmanın mevcut açıklaması basitçe şudur: Özal finansal hokus pokus yapmanın bir yolunu bulmuştur. Bu tür bir suçlamanın gerçekliğini sınayamayız ama kesinlikle bu çalışmayla Türk taşralı dünya görüşü arasındaki paralelliği arayabiliriz.

Siyasi, ekonomik ve toplumsal yaşamın "yerelleşmesi" için yapılan birbiriyle ilintili çalışmaların (ve dünyanın "özelleştirme" eğiliminden bu trendin aldığı destek) ardındaki devasa ivme, insana en geniş anlamda bu eğilimin bir süre daha gündemde olacağı kanaatini veriyor. 2000 yılı kesinlikle bu özelliğin damgasını taşıyacak.

Ben yaklaşımımda çağdaş Türk İslâmının bütünleştirici ve ayrılık yaratan her iki unsurunu ortaya çıkarmaya çalıştım. Ayrıca *Türkiye'nin* yeniden-*İslâm*laştırılmasına yönelik mevcut yönelimin iki ayrı ulus yaratma tehlikesi de vardır. Açıkçası, bu ikisi arasındaki uçurum son zamanlarda artmaktadır. Bu noktada sosyologların ya da siyaset bilimcilerin toplumsal yapının bir unsuru olarak nadiren başvurdukları bir kurama yani ulusal edebiyata ilişkin olarak bir iyimserlik notu düşmek isterim. Osmanlı İmparatorluğu'yla Batı Avrupa arasındaki en eski bağlar genellikle askeri reform-

larla ilgili olanlar olarak tanımlanır. Bunun doğruluğu bir yana, Batı'yla bir diğer yaşamsal bağ modern edebiyatta olmuştur. 1850'lerde şekillenmeye başlayan modern Türk edebiyatı -büyük oranda- kutuplaşmamıştı. Türk milli marşının yazarı Mehmet Akif, kültürel idealleri İslâmcı olan çok dindar bir insan olabilir ama yazdığı *metin* bu normatif içeriği aşmaktadır. Giderek artan okuyucu kitlesine ne İslâmcı ne laik ama Türk bir edebiyat sunar, Türk dilinin genel sadeleştirilmesine katkıda bulunur. Türkiye'de roman, kısa öykü, makale ve onların yanı sıra karikatür, caz, sinemalar ve video laik veya İslâmcı olarak açıkça tanımlanamayacak temaları işlemektedir. Radyo ve televizyonda ise kutuplaşmış ürünler arttı ama burada da, kendini İslâmcı olarak niteleyenler genel olarak başarı kazanamadı. Edebiyatın bu alanında tek istisna özellikle didaktik amaçla yazılmış Nurcu roman, *Minyeli Abdullah*'dır. Ama bu romanın taşıdığı özellik, onun sınırlarının bazılarını göstermekte. En zayıf noktası İslâmcı içeriği değil, hiçbir eğlendirici değerinin olmadığı gerçeğidir. Zannederim Türkiye'de *eğlendirme*nin değeri Türk kamuoyu için o kadar önemli ki, İslâmcı gruplar için bu büyük bir dezavantaj oluyor. En yaygın okunan İslâmcı ürünler İslâmcı yaşayış için tekrarlamalı paradigmalar olmaya devam ediyor. Bu muhakkak, çünkü Türk Müslüman fundamentalistlerin Türklere sofuca tüketici bir etik yüklemek için mücadeleye girdiğini biliyorlar. Bu tutum yararlı bir şekilde yayılmaktadır çünkü ekonomik çıkarlar sağlamakta; Türkler "gereksiz" harcamalar yapmamalıdırlar. Bu gereksiz harcamalara mobilya, tatil seyahatleri ve hafta sonu tatilleri dahilse, bunların etkisiz kalacaklarına eminim.

İyimser notumun ardından gelen iki ulus konusuna dönecek olursak, insan Türkiye'de biri laik diğeri İslamcı iki ulusun doğma olasılığını doğrudan yadsıyamaz. Bu iki grup

arasında şiddetli bir yüzleşme olasılığı uzak görünüyor ama gelecekte gerçekçi olabilir. Toplum kurallarına uymayan teröristlerin varlığı kesinlikle hesaba katılmalıdır. Oysa dinî kültürün laik kültürü aşma olasılığı çok daha azdır. Hiç bir Müslüman ülkede bir eşi bulunmayan, Türklerin içinde yaşadığı, beslediği ve geliştirdiği bir laik kültür mevcuttur. Bu nedenle Avrupalı arkadaşlarımızın düşüncelerinin ön planında bulunan, "Çılgın bir Molla Türkiye'de iktidarı ele geçirecek mi?" sorusu olumsuz yanıtlanacağa benzer. Bu, Türkiye'nin geleceğinin kolay bir gelecek gibi göründüğü anlamına gelmez.

Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaşırken... *

Bu makale din "lehinde" bir yazı değildir. Din "aleyhinde" bir yazı da değildir. Bu deneme din olayını bir toplumsal süreç olarak değerlendiren bir yaklaşımın ürünüdür. 1976 yılı "şiddet" yılı olarak simgelendi. 1976 yılı aynı zamanda dinsel akımların Türkiye'de yeni bir düzeye vardığı yıl oldu.

Bu iki gelişmenin aynı zamanda ortaya çıkması tamamen tesadüfî değildir sanırım. Aşağıda bu bağı kurmaya çalıştım.

Din bir toplum olayıdır. Din bir toplum olayı olmasaydı "din sosyolojisi" adını taşıyan bir bilim dalı ortaya çıkmazdı. Gerçi, sosyolojik açı, din olayını incelemenin tek yolu değildir. Din psikolojisi, dinsel duyguların insan psikolojisi içindeki yerini araştırır. Dinler tarihi dünyada belli başlı dinlerin

Milliyet, 6.1 1977

ortaya çıkmasını, yayılmasını inceler. Teoloji, bir dinin etrafında birbiriyle ilintili önermelerden oluşan bir kavramlar yapısı kurmaya çalışır. Din sosyolojisi ise, dini, teolojide olduğu gibi dinsel inancın gerekleri yönünden ele almaz. Din sosyolojisi, dini yaşandığı gibi inceler. Dinin yaşanması demek de din olayının coğrafi, sosyal, kültürel değişkenlere göre değişmesi demektir. Örneğin, Endonezya'daki İslâmla Türkiye'deki İslâm arasında -sosyolojik açıdan- önemli farklar mevcuttur. Dinin yaşanması kavramının akla getirdiği bir diğer fikir de, dinin bir sosyal kurum (müessese) olduğu ve insan davranışını belirleyen yönlerinin, öteki sosyal kurumlarınkiyle benzerlikler gösterdiğidir. Örneğin, merasim, yalnız dinin değil, bütün sosyal kurumların bir niteliğidir. Buna karşın, gruplaşma olayı yalnız öteki toplum kesitlerinde değil, dinsel kesitte de kendini gösterir.

Neden Din

Dinsel kurumların bir özelliği de salt dini fonksiyonlarının yanında başka toplumsal fonksiyonlar da görebilmeleridir. Manastır dinî sistemin bir parçasıdır, fakat, son asırlara kadar manastır Batı Avrupa'nın iktisadî sisteminin de bir parçasıydı. Manastır çok zaman bir üretim birimi olabiliyordu. Tekke de dinsel bir kuruluştu fakat Osmanlı İmparatorluğunda bugünkü "dernek"lerimize benzer fonksiyonları üzerine alıyordu, bu açıdan Osmanlı toplumunun "pekiştirici" bir parçasıydı. Dinî ayin dinsel bir işlemdir fakat onun hem pekiştirici -insanları yan yana, getiren bir birlik duygusu yaratan ve hem de kişilik belirleyici fonksiyonu vardır: Kişinin tek başına elde edemeyeceği dengeyi sağlamada rol oynar. Batı'da kilisenin, bunun yanında, siyasal ve sembolik bir

fonksiyonundan söz edilebilir, kilise siyasal ve toplumsal değerlerin felsefesini yapıyor ve düşünürleri bu sistemin içine giren simgeleri sağlıyordu.

Zaman geldi, Batı ülkelerinde bu fonksiyonlar dinden ayrıldı. Manastır özel bir üretim birimi olarak değerini kaybetti. Bunun yerini salt üretim amacıyla kurulmuş iktisadî işletmeler aldı. Kilisenin kişilik sistemine katkısı, örneğin günah çıkarmanın psikolojik fonksiyonu, ruh doktorlarına aktarıldı. Kilisenin temel toplumsal ve siyasal felsefe yaratıcı rolü azaldı, bunun yerini laik ideolojiler ve felsefeler aldı. Bu ayrılma ve uzmanlaşma olayı bizim çok zaman salt siyasal ve -daha çok- hukukî bir kavram olarak anladığımız "laiklik"in Batı'daki toplumsal içeriğidir. Batı'da laiklik "havada" bir kavram değildir, bir sosyal tarih gelişiminin yüzeydeki ifadesidir.

Türkiye ve Din Gerçekleri

Türkiye için bu oluşumdan çıkarılması gereken üç önemli sonuç vardır:

1. Batı'da bu ayrılmanın her yerde aynı derecede oluştuğunu söylemek mümkün değildir. Örneğin Polonya'da kilisenin siyasal ve toplumsal rolü devam etmektedir.

2. Batı'da bu ayrılma ve uzmanlaşmanın altını çizdiğimiz bütün toplum alanları için aynı orantıda ilerlediğini de söyleyemeyiz. Örneğin, halk yığınlarının kesesine uygun bir kişi dengesi sağlama mekanizmasını ne kapitalist ülkeler ne de komünist rejimler sağlayabilmiştir. Burada din hâlâ eski avantajını yitirmemiştir.

3. Bunun yanında, eskiden dinsel mekanizmanın sağladığı toplumsal fonksiyonun dinden, din dışı teşekküllere akta-

rılması birden olmamış ve belki de bu oranda başarıya ulaşabilmiştir.

Bu üç unsuru gözönünde tutmadan "laiklik" yapmanın oldukça riskli bir iş olduğunu söylemek gereksizdir. Özellikle Türkiye gibi kapitalizmin beraberinde getirdiği banka, dernek, rasyonelleşmiş eğitim örüntüsü gibi toplumun kurumlaşmasını sağlayan yapıların az geliştiği bir ülkede birden toplumsal organizasyona ihtiyaç duyulursa yeni kurumların uzanamadığı yerlerde, gereken toplumsal işlevin bir eski-yeni kurumlar karmaşığı ile yapılması beklenebilir. Örneğin, Türkiye siyasal parti kurumlaşması insanlararası iletişimin hâlâ tarikatlarca sağlandığı bir ortamda gelişti. Bundan dolayı siyasete ve toplumsal hayata katılma yalnız siyasal parti mekanizmalarıyla değil, tarikat haberleşme ağı ile temin edildi. Bu da Türkiye'ye özgü bir uygulama değildir Batı siyasal partileri, parti kuruluşları ortaya çıkmadan mevcut olan dinsel haberleşme ağlarından faydalanmışlardır. Kaldı ki kapitalizmden geçmemiş ve kendi özel gelişmesi ürünleri bu toplumsal yapının itişleriyle ortaya çıkmayan İslâm ülkelerinde, Batı Avrupa'da iktisadî ve toplumsal kurumların yaptığı işi dinsel kurumlar üstlenmiştir. Bundan da anlaşılıyor ki İslâm'ın toplum fonksiyonu zorunlu olarak öteki dinlerinkinden daha yoğun değildir. Yeni zamanlarda, örneğin yeni kurulan Orta Doğu devletlerinde bazı "laik" kurumlar geliştirilemediği için bu kurumların fonksiyonlarını doğrudan doğruya dinsel kurumlar üstlenmiştir.

Cumhuriyet Nerede Eksik Kaldı?

Cumhuriyetin kurucuları laiklik konusunu burada anlatıldığından çok daha "üst yapısal" bir biçimde görmüşlerdir.

Onlar laikliği bir "vicdan" meselesi olarak ele alıyorlardı. Osmanlı İmparatorluğu'nda din kişi üzerinde bir baskı aracıydı. Sanırım, dini düşündükleri zaman onu yalnız siyasal rejimi tehlikeye sokacak bir unsur olarak değil, cemaatin kişi üzerinde bir sosyal baskı yapmasını sağlayan araç olarak görmüşlerdi. İttihatçılar ve Kemalistler dinsel kurumları siyasal rejimi tehlikeye sokabilecek - ve bundan dolayı sakınılması gereken- bir unsur olarak gördükleri oranda, Sultan Abdülhamit'ten çok farklı düşüncelere sahip değillerdi. İttihatçıların ve Kemalistlerin getirdikleri gerçek yenilik, dini bir sosyal baskı olarak hissetmeleriydi ve bu da onların Batı ile karşılaşmasının bir ürünüydü. Laiklik önderleri dindeki sosyal baskı unsurunu anladıkları, fakat öte yandan kendi toplumlarındaki olağanüstü toplumsal fonksiyonlarını göremedikleri için dini bir "vicdan" meselesi olarak değerlendirmenin meseleyi halledeceğini sanıyorlardı. Ziya Gökalp'ı okumuşlar fakat ona belki de gereken önemi vermemişlerdi.

Cumhuriyetin bu konudaki düzenlemelerini sayarken en yüzeydekilerden başlayalım. Cumhuriyetin kurucuları dinin Osmanlı toplumunda gördüğü fonksiyonları üstüne alacak kurumları kurarken, toplumsal ve siyasal katılmanın bunları ne kadar çabuk zorlayacağını kestirememişlerdi. İnsaflı olan, bunun önceden görülmesinin de çok zor olacağını teslim eder. Dinin üstlendiği fonksiyonları üzerine alacak laik eğitim kurumları "kaçmaktan kovalamaya" vakit bulamadıklarından onların bu katılma sonucunda nasıl etkileneceği, eğitimde, en genel anlamda, fikir eğitiminde salt sayısal artış dolayısıyla nasıl bir düşme olabileceği düşünülmedi. Fakat Cumhuriyetin temel politikalarında bundan daha derinde bir ihmal görmek mümkün. Cumhuriyetin kurucuları laikliğin "tut"ulabilmesi için yeni bir kişilik sisteminin gerekeceği fikrini pek o kadar önemsememişlerdi. Gerçi, birçok

Cumhuriyet hümanizması", sathiliği dolayısıyla ve önemsenmediği için "tut"ulmadı. Öte yandan, 1920'lerde 50'ler arasında kendi dinsel gelişimini ancak yeraltında yürütebilen kırsal yöre ve kasaba 1950'den sonra Türkiye'nin toplumsal ve siyasal hayatına gittikçe artan bir yoğunlukla katıldı. Doğaldır ki, bu yörelerin dinsel inançları dışındaki değerleri, Cumhuriyet hümanizmasını bastıracaktı, kan davası Montaigne'i silip süpürecekti. Son olarak ve en derinde, Cumhuriyetin 'merkezi temel değerler" katında bir başarısızlığından sözedilebilir. Her topluluk bir temel felsefe üzerinde kurulmuştur. Bu felsefe kişide bir "dünya görüşüyle" sonuçlanır. Cumhuriyetin en zayıf yanı, bu felsefe eksikliği olmuştur: Kemalizm'in derin ya da çok kapsayıcı felsefî temelleri olduğu büyük bir güvenle söylenemez.

"Doğa, Boşluktan Nefret Eder"

Bugün karşılaşılan sorunların derin sebeplerini yukarda ayrıntılarıyla anlatmaya çalışılan iki durumda görüyoruz.

- Bunların birincisi, kişilik mekanizmasını belirleyici itişlerin kuramsallaşmış dinden kopmuş bir "taşralılık"ta belirlenmesidir. Bunun sosyolojik içeriği, eskiden varolan bir bürokratik ya da dinsel kültür bunlar yokolduğundan dolayı girememiş fakat etkinliği artmış insanların eylemi şeklinde tanımlanabilir.

İkinci büyük sorunumuz Kemalizm'de derin, bugünün toplum artışmalarına yönelmiş bir felsefe ve sosyal kuramı arayanların bunu bulamamış olmalarıdır. Sözü edilen toplum itişlerinin bir dinsel ya da ideolojik çerçeveye girdiklerinde daha az baskıcı olacaklarını hiç sanmam fakat bu durumda günümüzün anlamsız şiddetinin azalmış olacağı çok

muhtemeldir. Dini arayışların günümüzde siyaset düzeyinde bile görünmelerine gelince bu gelişmeleri yukarda sayılan toplumsal fonksiyon boşlukları açısından olağan saymak gerekir. Aristo fiziğinin bir kuralını hatırlamak yeterli, sanırım: "Doğa, boşluktan nefret eder."

Din İptidaîliği *

1929 senesinde İngiltere'de *Chiristianity and İslam under the Sultans,* isminde bir kitap neşrolundu. Hasluck isminde bir İngiliz aliminin çalışmalarının mahsulü olan bu eser, müellifin uzun zaman üzerinde durmuş olduğu bir meseleyi cevaplandırmaya çalışıyordu. Yazar, eski bir medeniyetin beşiği olan Anadolu'da ve gene en eski medeniyetlerin gelip göçmesine şahit olmuş imparatorluğun Rumeli'deki kısımlarında, evvelce mevcut olan mahallî inançların gerek Hıristiyan ahali arasında gerekse Müslümanlar arasında ne dereceye kadar iz bırakmış olduklarını tesbit etmeye çalışmıştı. Hasluck'un elde ettiği netice, Osmanlı İmparatorluğunun birçok bölgelerinde, İslâm kisvesine bürünen eski inançların hâlâ hüküm sürdüğü, bunların menşeinin kâh eski Ro-

Forum, cilt: 4, s.44 (15 Ocak 1956), s.10-11.

ma inançlarına, kâh eski Yunan adetlerine ve hatta daha eski medeniyetlere icra edilebileceği merkezinde idi. Müellif bu arada Osmanlı İmparatorluğundaki İslâm şekillerinde Orta Asya'dan kalma birçok unsurların mevcudiyetine işaret ediyordu.

Hasluck'un dokunduğu mesele Osmanlıların bihaber oldukları bir husus değildi. Muhtelif hükümdarların alevilikle mücadeleleri bir bakımdan siyasi bir meselenin halli ile alâkadar olmakla beraber bir bakıma da dini bir problemin çözülmesiyle ilgili idi. Maksat doğru yoldan ayrılanları hakikî bir İslâm telâkkisine geri getirmekti. Umumiyetle Osmanlı İmparatorluğu ahalisinin İslâmın kulu ile Allah arasında herhangi bir tavassut olamıyacağı esasına icab eden titizlikle riayet etmediği kimsenin meçhulü olmamıştır. Aslında, Osmanlı İmparatorluğunda dindar ahali en büyük sadakat gösterilerini mücerret bir İslâm dininden ziyade müşahhas tarikatlara saklıyordu. İslâmda, bir kiliseye benzer bir teşekkül kurmak yasak olduğu, ve bu husus da "la rahbaniyyetu fil İslâm" şeklinde bir Ayeti Kerim'e dayandığı halde Osmanlı İmparatorluğunda kulla Allah arasında mutavassıt vazifesini gören birçok teşekküller teessüs etmişti. Osmanlı ahalisinin bu zaafını bildiği ve Yeniçerilerin "İslâm" dedikleri anda Bektaşi tarikatını kasdettiklerini anladığı içindir ki Sultan Mahmud, bundan yüz otuz sene evvel Bektaşi tarikatını dağıtmış ve tarikat mensuplarını gayet şiddetli bir şekilde takip ettirmişti.

Türkiye'de bu gibi mutavassıt teşekküllerin mevcudiyeti mahallî hurafelerin kıymet bulması ve din kisvesine bürünmesiyle neticelenmiştir. Başka bir deyimle bizde gayrı İslâmî hurafelerin rağbet bulması ile mutavassıt teşekküllerin mevcudiyeti umumiyetle birbirini tamamlar mahiyette iki unsur

olarak çalışmıştır.

Bugün de Mahmut Makal'ın yazılarından ve ondan evvel Anadolu'nun realist bir portresini çizmeye çalışmış olanların tasvirlerinden, birçok yerlerde mahallî "şık"ın emirlerini dinlemenin, mevcut türbe ve zaviyelerde efsanevî şöhreti haiz "dede"lerin en iptidaî bir şekilde anılmalarının Anadolu'nun büyük bir kısmında din yerine geçtiğini anlıyoruz. Memleketimizde din mevzuunda yapılan münakaşaların vuzuh kesbetmemesi; bu noktaya ilgililer tarafından kâfi derecede ehemmiyet verilmemiş olmasından doğmaktadır. Herhalde Atatürk inkılâplarındaki laiklikten maksat, basit görüşlülerin ileri sürdükleri gibi "dini yıkmak" olmamıştır. Bu hareketin bir cephesi Allahla kul arasına girmiş ve İslâmı birtakım gayri İslâmi kisvelere büründürmüş olan, unsurların ortadan kaldırılmasıdır. Binaenaleyh bugün memleketimizde birkaç seneden beri dinle ilgili olarak yapılan icraat tenkit edildiği zaman, bundan kasdedilen, konunun siyasî cephesi olduğu kadar, diğer bir cephesidir: Hiç İslâmî olmayan bir din anlayışının gün geçtikçe kuvvet kazanması... Bu cereyanın mahiyeti, en kolay bir şekilde, piyasaya binlerle sürülen küçük din risalelerinden anlaşılabilir. Bugün işportada satılan bu kitapların en rağbette olanları, hakikatte dinimizin esasları ile ilgili olmayıp daha çok Hasluck'un işaret ettiği primitif zihniyeti ve inançları istismar eden eserlerdir. Meselâ birden fazla kadınla evlenmek İslâmın temel şartlarından veya vecibelerinden değil iken, fazilet, temizlik ve ilme hürmet gibi mevzuları bir tarafa bırakıp, şu veya bu şekilde taaddüdü zevcatı teşvik eden birçok kitapçık neşredilmektedir. Medenî kanunumuzu hiçe saymaları bir tarafa, bu eserler, tercümanı oldukları iptidaî bir zihniyetin bir ifadesi olarak bizzatihi İslâm inançlarını baltalayan tehlikeli birer neşriyattır. Bu eserler, Osmanlı İmparatorluğu'nun son zaman-

larında tek kadınla evlenmenin (hiç değilse payitahtta) bir teamül haline gelmiş olmasını hiçe sayarak bizi bir asırdan da daha eski bir maziye götürmeye çalışmaktadırlar. Meselâ Daniş Remzi Korok tarafından yazılan *Hazreti Muhammede Göre Çok Kadın Almak* ismini taşıyan bir risalede şöyle bir ifadeye rastlamaktayız: (s. 17)

"Bugün ne Doğu ne de Batı illerinin hoş görmez göründükleri ve gayri medeniliğin büyük bir vasfı olarak ileri sürdükleri fazla evlenmek, üst üste birkaç kadın almak adeti hiç şüphe yok ki dünya kurulalı beri olagelmiş ve olagidecek cinsî bir zaruret icabıdır.

"Medenilik ve kadınlara hak vermek iddiasıyla, tek evlilik usulünde vaz edildiği günden beri gizli kapaklı yapılan bu çeşitli kadın alma merakı erkekliğin yaratılışında ve kanında mevcut bir illettir ki bunun önüne geçmek mümkün değildir. "Kanun ve kanunî mevad ile müeyyideler ne kadar kat'î ve ne kadar kuvvetli olursa olsun, bütün bunlar birer medeniyet fantazisi olarak kalmaktan başka hiçbir kıymet taşımamakta ve bu ebedî ezelî illetin, bu cinsî ihtiyacın önüne tam bir mania teşkil edememektedir.

"Medenilik özentisi ve medenî görünmenin hevesiyle bir erkeğe bir kadın ve hatta bir kadına bir erkek kaidesinin ortaya atılması bunun birtakım maddelere sokularak kanunlaştırılması sadece kendi kendimizi kandırmaktan başka hiçbir fayda temin eylememekte olduğu aşikârdır.

Muzaffer Ozak'ın *Yeni Nimetül İslâm* ismindeki eserinde Talâk ve Nikâh bahislerine uzun sayfalar hasredildikten sonra bu mes'uliyetin vebalini izale etmek için kitabın en görünmez bir kenarına şu ibretamiz kayıt iliştirilmiştir: " dinî nikâh'ın yerini kanunu medenî almış bulunmaktadır... Demokrasimizin payidar olmasını Allah'tan niyaz eyleriz.

Gene çocuklar için hazırlanmış bir metne bakalım: "Kader, Kaza, Alın Yazısına İnanmak" şeklindeki bir serlevhanın altındaki izahat:

dünyanın Ulu Tanrı'nın "Kader" ve "Kaza"sından başka bir şey olmayacağına inanmak müslümanlıktır.

"Hattâ elimize aldığımız bir bardak suyu içmemiz, ağzımıza soktuğumuz bir lokma ekmeği dahi yememiz, yine Cenabı Allah'ın kader ve kazasiledir. Cenabı Hak dilemese ağzımızdaki lokma bile boğazımızdan geçmez, yere düşer zayi olur."

Herhalde gayet muğlak teolojik bir meseleyi bu kadar basite irca etmiş olmanın çocuklarda doğuracağı reaksiyonu tahmin etmesinden olacak, müellif hemen arkasından ilâve ediyor:

"Bize lâzım olan çalışmakta kusur etmemek ve tembellik yapmamaktır."

(Salih Yeşil, *Türk Yavrusunun Din ve Ahlâk Bilgisi*, S.15)

Fakat hususî neşriyatın yanında millî eğitim programında kabul edilen din kitaplarında hiç de aydın bir İslâmî düşünceye dayanmayan kısımların bulunması hakikaten teessüfe şayandır. Meselâ ilkokul kitaplarından *Din Dersleri* ismini taşıyan bir esere bakalım. Bu kitap ilkokullarda verilen din derslerinde kullanılmakta ve mektep çocuğunun din ile olan ilk temasını sağlamaktadır. Kitabın başlangıcında şu sözler vardır:

Ben Müslümanım

"Allaha çok şükür ben müslümanım, müslüman doğdum, müslüman yaşayacağım.

"Anam babam müslümandır, dedem atam müslümandır.

"Soyum sopum müslüman gelmişler, müslüman yaşamışlar, müslüman gitmişlerdir."

(İlkokul Kitapları, *Din Dersleri*, I. S.5)

Bir şahsın soyunun sopunun bir otokratik rejimi kabul etmiş olması saltanatın yeniden tesisi için ne kadar kifayet-

siz bir delil teşkil ediyorsa, bu gibi bir ifade de aynı derecede kifayetsiz bir ispat tarzıdır. Bilhassa genç dimağların bu takım mugalatalarla dinlerine bağlılıklarını temin etmeye çalışmak, başlangıçtan itibaren hüsnü niyetle hareket edilmediğini göstermeye kâfidir. Aslında buradaki ifadenin başka bir şekli olabileceğini yirmi beş sene evvel yazılmış olan ve ilk mekteplerin dördüncü sınıfında okutulmak üzere hazırlandığı ibaresini taşıyan bir kitaptan anlıyoruz. A. Halis tarafından hazırlanan bu kitap çok daha ileri bir zihniyetin ifadesidir. Eserin ilk birkaç sayfası din mefhumunu izah etmeye tahsis edilmiştir. İlk cümlesi "Din insanlar için en büyük bir rabıtadır" şeklinde başlayan bu eser, daha sonra muhtelif dinlerin izahını yapmakta ve arada şu kaydı da ihtiva etmektedir: "Esasen her din fazileti emreder, fakat İslâm dini insanların bugünkü yaşayışlarına göre, en uygun, en sade bir din olduğu için herkes tarafından sevilir."

"Soyum sopum Müslüman gelmişler" ifadesinin iptidailiğinin yanında ibret verici bir vesika.

Yirmi beş sene evvel yazılmış olan bu eserin gösterdiği bir husus bilhassa üstünde durulmaya değer. O da bu günlerde neşredilen en güvenilir din kitaplarında bile iptidaî bir din anlamına doğru bir cereyanın mevcut oluşudur. Bunun tarihî sebeplere irca edilebileceği muhtemeldir. Modern bir İslâmî görüş temin etmeye çalışmış olan hareketlerin karakteristik vasfı Osmanlı İmparatorluğunun haricinde ortaya çıkmış olmalarıdır. Cemalettin el Efganî, Muhammed Abdu gibi İslâma bir yenilik katmak isteyen şahıslar hep Osmanlı İmparatorluğunun dışından gelmişlerdir. Pakistan'da bile dinî bakımdan bir yenilik cereyanı mevcutken kendi memleketimizdeki İslâm şekli muhafazakârlığı ile şöhret bulmuştur. Dine kimse kritik bir gözle hatta kritik bir dinci gözüyle bakmaya cesaret edememiştir. Ziya Gökalp'ın fıkıh hakkındaki

fikirleri bile umum ulemaya tesir edememiştir. Ancak bugün memleketimizdeki dinî iptidailik cereyanı karşısında kendilerini dindar addedenlerin ve din alimlerimizin lâkaydilerini terketmeleri lâzımdır. Mühim Anayasa problemleri ortaya çıkaran meselelerle halli müşkül durumlar yaratmadan evvel biraz kendi hanelerine bir çeki düzen vermeyi kendilerinden bekleriz.

Aydınlar

"Aydınlar" Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi *

Türkiye ile ilgili hemen bütün toplumbilim konularında olduğu gibi, "aydınlar" konusunda yapacağımız bir önermenin, her şeyden önce, bir tercüme engelini aşması gerekir. Gerek "aydın" gerekse onun ağabeyi olan "münevver" sözcükleri, kültürümüzün dışında yapılan bir kavramlaştırmadan kaynaklanır. Bu sözcükler, o kavramlaştırmayı geriden takip eden tercümelerdir. Çok zaman, bu tercüme işi kendi düşün tarihimizin geleneksel "pratikliği" çerçevesinde yapıldığından, ortaya çıkan çözüm bizi baştan bir karmaşıklığa iter. Örneğin, Batı toplum tarihi içinde ortaya çıkan **intellectuel-intellectuals, intelligentsia, literati** ve **les clercs** gibi ayrıntılı kavramların beraberinde getirdiği ayrıntılı inceleme sorumluluğu, bu uzantıları tek bir terime ("Aydınlar") indir-

Toplum ve Bilim, sayı: 24 (Kış 1984), s.9-15.

genmek suretiyle ortadan kaldırılmıştır. Bundan sonra da, "aydınlar" konusunda araştırma yapmak, sonuç çıkarmak ve genel savlar üretmek için yollar açılmış olur. Oysa, bu kavramlar arasındaki fark önemli. Kullanımları, zaten çapraşık olan bir konunun ilk düğümlerini çözmeye yarar. Bir tanımlama denemesiyle bunu kanıtlayabileceğimi umuyorum.

"Entellektüel" sözcüğünün ilk kullanımı zamanımıza oldukça yakındır. Clemenceau, Dreyfus yanlısı yazarların saygıdeğer niteliklerini anlatmak için onları kamuya **les intellectuels** olarak takdim etmiştir. Sağcı ve Dreyfus aleyhtarı basın ise, aynı kimseleri "kütüphane ve laboratuarların kendini beğenmiş sâkinleri" olarak nitelemiştir.[1] Her ne kadar böyle bir araştırmayı kendim yapmadıysam da "münevver" kelimesinin Türk diline bu tarihten sonra girdiğini kuvvetle tahmin ediyorum. **Intellectuel** tabirindeki vurgu bu kapsama girenlerin grup niteliğini **entendement**(bilme)'na bağlayarak tanımlamasıdır. Daha sonra, Karl Mannheim, böyle bir vurgunun paralelinde "entellektüel"lerin özelliklerini sürdükleri hayatın "düşün"e dayanan boyutlarına bağlayacaktı.

Intelligentsia'ya gelince, o da 1860'ların Rusyasının bize armağan ettiği bir terimdir. **Intelligentsia** bilim veya sanatta öncülük vurgusunu taşır.

Literati çok daha eskilere giden, fakat kendi devrimizde teknik bir anlam kazanmış bir tabirdir; anlatım gücü, geleneksel kültürlerdeki "aydın"ların kendi toplumumuzda "aydın" olarak tanımladığımız kişilerden çok ayrı işlevler gördükleri, bu açıdan bakıldığında da o topluluklarda "entellektüel" aramanın yanlış olacağı noktasında toplanır. "Geleneksel" topluluklarda hayatlarını "bilme"ye veren kişiler edin-

(1) Theodora Zeldin, France 1848-1945, Cilt II; *Intellect, Taste, Anxiety* (Oxford: Clarendon Press, 1977).

dikleri bilgileri "entellektüel"lerden çok farklı bir şekilde kullanırlar. Bu kişilerin, bilgiyi muhafaza ve topluma "iyi"yi gösterme yolunda yüklendikleri sorumluluklar **les clercs** tabirinde vurgulanmıştır. Julien Benda, **La Trahison des Clercs** (1927) adlı kitabında bu sorumlulukların bazı Fransız "entellektüel"leri tarafından nasıl hiçe sayıldığını anlatmıştır.

Bu yazımda, "aydın"larımızın bir özelliği üzerinde durmak istiyorum: Türkiye'nin geçirdiği bütün değişmelere rağmen, Türk aydınlarının **literati** niteliklerini kaybetmedikleri ve **intellectuels** olarak nitelendirilmelerinin yanlış olacağı... bu fikirlerin bir "ipucu" sağlamaktan ileriye gidemeyeceği de tabiidir, zira kendi ülkemizde "aydınlar" alanındaki incelemeler konuyu şimdilik ancak aralamayı başarmıştır.

Aydınların Grup Nitelikleri Üzerine

Aydınların bir grup, bir kategori olarak davranışlarının nasıl şekillendiğini aradığımızda bu nitelikleri endüstri öncesi toplumlarda, kültürlerin getirdiği çeşitliliğe rağmen, saptamaya çalışmanın nisbeten basit olduğunu görüyoruz. Bunun da sebebi, geleneksel topluluklarda, "bilme" ve "bilgiyi kaydetme"nin meslek özelliklerinin ötesinde bir çeşit lonca "esprisinde", bir kapalılık içinde, belli bir konumun sınırları içinde yapılması ve "bilmeyen"lerden saklanmasıdır. Bilgi üretme "kapalı" bir çalışma türüdür ve bilimciyi bu kapalılık tanımlar. Mesleği "bilme" olan kimse, **literatus** (çoğul **literati**), toplum içinde en önemli sayılan işlerden birini üstlenmiştir, o da topluluğun temel değerlerinin sağlanması ve kuşaktan kuşağa intikal ettirilmesidir. **Literatus**'un şahsiyeti, toplum içindeki yerini tanımlayan bu kollektif çalışmanın

içinde erir; ürün verme stilinin özel karakteri yaptığı kollektif işleve nisbetle önemsiz sayılır. Bu anlamı aşabilmiş olan çok az topluluk mevcuttur. Eski Yunan topluluğunun bazı tarihsel aşamalarında böyle bir "açık" kapıya rastlanır. "Demokrasi" adını verdiğimiz -anlamları zamana göre değişen- sürecin böyle bir "açıklık"la ilintili olduğunu eskiden beri biliyoruz. Üzerinde daha az durulmuş olan bir öge, bu "açık"lığın aynı zamanda insanoğlunun "daemonic" özelliklerini kapatmaya çalışmayan, bunlar doğal sayan bir toplulukta belirmiş olmasıdır.

Bu özelliklerin tanınmak istenmediği, kulak ardı edildiği topluluklarda aydınların çalışması toplum yapısını pekiştirmeye yönelir. Bunların içinde dinî değerlerin kitleye ve gelecek kuşaklara intikal ettirilmesi, yasaların sürdürülmesi, geleneklerin hatırlatılması gibi çabalar bulunur. Ancak, **literatus**, bu "ciddi" alanın dışına çıktığı zaman, şahsiyetini gösterebileceği tek alan olarak (Ülgener'in Osmanlı toplumu aydını için ayrıntılarıyla işlediği) "dedikodu-taşlama-haset" alanlarını bulur. Bu yazımı teşvik eden soru, Ülgener'in Osmanlı ve Türk aydınını incelediğinde bu özellikleri niçin bu kadar belirgin gördüğüdür.[2]

Yazılı kaynakları kontrol eden **literatus**, içinde yaşadığı toplumun kültürünün özünü devam ettirme işini üstüne almıştır. Gerçekte, bu kültür yavaş yavaş değişir, fakat bu değişme onun ihtiyarı dışındaki gelişmeler dolayısıyla oluşur. Çok zaman bu kültürde köklü değişiklikler ancak **literati**'lerin koruduğu kozmolojik-dinî modeldeki değişikliklerle birlikte şekillenir. Bu gibi "devrim"ler de sık sık görülmez.

Osmanlı İmparatorluğu'nda **literati** gruplarının kimlerden oluştuğunu araştırdığımızda bunun üçlü bir kaynağı olduğunu görürüz: saray ve okullarından yetişenler, medrese-

(2) Sabri Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler* (İstanbul: Mayaş, 1983).

de yetişenler ve tekkede yetişenler. Bu üçlü grubun dünya görüşleri arasında kuşkusuz farklar vardır, fakat bu farkların açıkça inceleme konusu yapılması mümkün değildir, zira en geçerli ideoloji üç grubu birleştiren dinî öğelerin, yani temel İslamî inançlar örüntüsünün (**pattern**) ayrı görüşlerinden çok daha önemli olduğudur.

Batı Avrupa tarihi çizgisinde **literati** grubunun özellikleri kaybetmesi ve değerleri koruyucu bir kişiden değerleri sorgulayıcı bir kişi olmaya başlaması Batının Rönesans'tan sonraki fikir tarihiyle paralel gelişir. Bu konuda anahatlarıyla az çok kabul edilen bir tarihi gelişim tablosu ortaya çıkmıştır. Aydının bu sırada toplumdaki yeriyle ilgili en önemli gelişmelerden biri de oldukça geç oluşan bir aşamada kendi kendini ayakta tutabilecek kaynakları kontrol etmeye başlaması "büyük"lerin himayesinden kurtulabilmesidir. Ancak, bunun da ilk bakışta sanıldığı kadar büyük bir "kurtuluş" olmadığı anlaşılmıştır. Asilzadelerin himayesinden kurtulup büyük kuruluşların himayesine sığınma bu durumu ancak bir dereceye kadar değiştirmiştir. Batıdaki aydınların aydın kişilikleri ve toplum içindeki etkinlikleri, karşımıza birden yeni niteliklerle çıkmaları daha başka, ve oldukça ikna edici, sebeplere bağlanmıştır.[3] Bu teze göre aydınların yeni -ve nitelik bakımından farklı- durumunu tanımlayan, modern iletişim "ağları" ve eklemleridir. Yazılı kültürün birleştirici yapı olarak işlev gördüğü çağdaş Batı uygarlığında iletişim, geleneksel topluluklarda olduğundan farklı olarak, çok yönlü bir etki-tepki mekanizması olarak çalışmaya başlamıştır. Bu durumda, iletişim, geleneksel toplumlarda olduğu gibi kişilerin karşılaştıklarındaki bilgi alışverişlerine veya ikili haberleşmeye dayanacağına çok daha çapraşık bir mesajlar ağı

(3) Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State* (Stanford: Stanford University Press, 1978).

içinde oluşur. Kurumlar da oluşturdukları mesaj iletme-alma mekanizmasıyla özdeşleşirler. Modern aydın iki yerde bu gelişmeden yararlanır: Haberleşme teknolojisini bilmesi modern aydının bu kurumlarda kullanılmasını gerekli kılmaktadır. Bunun yanında, aydın kurumsal haberleşme ağını kendi amaçları için kullanabilecek duruma gelmiştir. Brym'e[4] göre bu haberleşme ağının içinde "çöreklenme" imkânı, Rus **intelligentsia**'sının Çarlık rejiminin baskısına rağmen çalışmalarını nasıl sürdürebildiklerini anlatır. Bunun yanında, kitle iletişiminin zamanımızda ortaya çıkardığı bir diğer toplumsal odak noktası, aydınların serbestledikçe daha ileri götürdükleri sorgulama, araştırma yaklaşımlarına yeni bir meşruiyet kazandırmıştır. Bu odak noktası, insanların birbirlerini görmelerine ihtiyaç olmadan gelişen bir yankı mekanizması, "kamu gözü ve kulağı" (**a public**) dır. **A public**'den maksat, iletişim ağının alanında oluşan tartışmaların artık bilinen, belirleyici bir "seyirci"ye yönelik olmayıp, kimlerden oluştuğu bilinmeyen bir seyirciler kitlesinin önünde cereyan etmesidir. Bu ortam, her konunun tartışılması meşru bir konu olmasını sağlamak yolunda çok etkili olmuştur. Böyle bir gelişme de doğal olarak aydını güçlendirmiştir. Ancak, aynı gelişme aydının işlevini -**literati**'ninkiyle karşılaştırıldığında- tersine çevirmiştir, onu çok daha sistemli bir şekilde tartıcı, sorgulayıcı rolüne itmiştir. **Literati** ortadan kalkmış, yerine **intellectuel** geçmiştir.

Ülgener, ülkemizdeki aydınlar konusundaki yazılarının çoğunda, kendi aydınlarımızın tenkit işlevini bir sorumluluk çerçevesine oturtamadıklarından, ya devlet işlevine ortak, ya da katı Batı taklitçisi olmalarından yakınmaktadır. Bu yargısıyla kültür hayatımızın önemli bir özelliğini yakaladığına şüphe yok. Fakat bunun nedeni konusundaki izahları bazen

(4) Robert J. Brym, *Intellectuals and Politics* (London: Allen and Unwin, 1980).

yüzeyde kalıyor. Soruyu cevaplandırmanın bir diğer yolu gene Batı **intellectuel**'inin niteliklerine dönmekle başlayabilir.

Batı aydınının hayat karşısındaki tutumuna ve verdiği ürünlere bakarsak "aydın" niteliklerinin yalnız yeni bir "eleştiri ahlâk"ında toplanmadığını görürüz. Batının, çok değer verdiğimiz serbest fikir özelliklerini simgeleyen aydınların kazandığı derinlik, konulara "kişi" olarak bakmalarından kaynaklanır. **Intellectuel**'i **literatus**'dan ayıran yalnız eleştirici olması değil, bu eleştiriyi **grubun içinden yapmaması,** kollektif görev niteliğini üzerinden atmış olmasıdır. Bu yeni rol, kollektif hayatın bizzat temellerini sorgulamasını mümkün kılar, Batı aydınlarında beğendimiz "açık uçlu" düşünceyi yaratır. **Intellectuel**'i **literatus**'un sosyal rolünden koparan bu gelişme, kuşkusuz "aydın"da aradığımız en önemli davranış ögesini oluşturur. Diğer taraftan, bahis konusu nitelik değişikliğini, sanırım, Batının fikir tarihindeki bir evreye bağlamamız mümkündür. O da, edebî bir cereyan olarak iyi bildiğimiz, fakat felsefesini çok zaman ihmal ettiğimiz "romantizm"dir. Bu felsefeyi en belirgin bir şekilde Fichte ve Schelling gibi Almanya'da romantizmin felsefî kaynaklarını oluşturan yazarlarda buluruz.

Romantizmin "aydınlanma devri" fikirlerinden ayrılan yönü aydınlanma devri düşünürlerinin aksine bir "dış gerçeklik" kabul etmemesidir. Romantiklere göre, "gerçeklik" kişinin yaratıcı kabiliyetinin sonucu olduğu için, somut bir "dış gerçeklik" olamaz; "gerçeklik" insanın yoğurucu kudretinin bir ürünüdür. İlginç olan, düşün tarihine bu açıdan bakıldığında, aslında, geleneksel-dinî **literati**'lerle, onların tersi saydığımız, aydınlanma devri düşünürlerinin aynı safta gözükmeleridir. İkisi de, insanı, merkezi "dışta" olan kozmik gerçeğin daha küçük çapta bir yansıması olarak görüyorlar. Bu açıdan bakıldığında, gerçek "gerçeklik", insanın dışında

olandır, kâinatın sırrı "makro imge"dedir. Aksine, romantiklerde kâinatın sırrı insanlardadır. Bu da romantiklerin felsefî düşüncelerine ne dincilerin, ne de aydınlanma devri düşünürlerinin yapamayacakları kadar radikal bir görelilik bağışlamalarını mümkün kılmıştır. Düşünürün serbestliği konusunda en önemli "film kopması" bu noktada oluşmaktadır. Düşünür **felsefi** bir meşrulaştırıcıya kavuşmuştur. Fakat, aynı fikrin daha da derine inen bir ekseni de var. (Ülgener'in tabiriyle "dahası da var"). Romantikler, böylece, insanların içindeki "Daemonic" güçlere de bir meşruiyet kazandırmış oluyorlar. "Daemon"un ne olduğunu açık olarak belirtmek de dilimizde gene özel bir zorluk çıkarıyor. Sebebi bence çok basit: İnsanın "daemon" tarafı, geleneksel kültürümüzde olduğu kadar -belki de bu sebepten- çağdaş kültürümüzde de örtülü kalmış (bırakılmış) bir insan davranışı ekseni oluşturuyor. "Daemonic" insan şahsiyetinin tümünü bir dalga gibi kaplama potansiyeli taşıyan herhangi bir tabii eğilimdir. Cinsiyetin kudreti, yaratıcının inadı, kızgınlığın yakıcılığı, iktidar hırsı insanın "Daemonic" uzantılarının örnekleridir "Daemonic" bir nesne olmaktan çok, saklı bir güç, insanın yaratıcı ve kahredici gücünün müşterek kaynağıdır. İnsan davranışının derinliklerine nüfuz etme insanın "daemon"unu şuurunda kabul etmeye ve anlamaya bağlıdır. Klasik trajedi "daemon"un önünde durulmaz gücü üzerinde bir yorumdur. "Daemon"un kabul edilmediği, maskelendiği ve yalnız "kötü" ile bir tutulduğu uygarlıklarda edebiyat ve sanat yüzeysel kalmaya mahkûmdur. İslam (resmî) kültüründe (tasavvufun dışında kalan Ortodoks Şeriatçılıkta) ve bu arada Osmanlı kültüründe, "daemon" "şer-şeytan"la bir tutulduğundan yaratıcı bir güç olarak ortada yoktur. Bundan dolayı da, bizde ortaya gerçek trajedi çıkacağına, Abdülhak Hamit'in melodramları çıkmıştır. Çağdaş Türk edebiyatının bir tür fakirliği-

nin de gizi burad adır. "daemon" bizde yalnız dış şekliyle tanınmıştır. Toplum ıla özdeşleşememe ya da Batıyı sindirmenin zorluğu yani **topluma yönelik bir sorunsal,** dramın bizdeki "birinci çiz gisi"dir.[5] Dramın ikinci çizgisi de bunun bir uzantısıdır: cefa ı, eziyet, kötülük, haram. Eşkiya menkıbelerinde "daemon" bir "başka" olarak görülebildiğinden bu gibi anlatımlarda us ıtayız. Fakat "daemon"un iç serüvenlerinin anlatılması gere. ken zamanda yüzeyde kalmaya mahkûmuz, çünkü yazarın k cültür dağarcığında kendi içindeki "daemon"u anlamasına ya ırayacak açıklıklar yoktur Bundan dolayı, herhangi bir anl latım modelini kurarken "dıştan gelen tehlike"yi anlatmakta birinci derecede maharet sahibiyiz. Aynı öykünün "içerden anlatılmasında ise bir aşılmazlık, bir sun'îlik, en azından bel irli bir "kalıp" üslûbu giriyor.

"Daemon"un bir in san davranışı boyutu olarak alenen kabul edilmediği -mask eli gezdiği- bir toplulukta aydının iki seçeneği vardır; ya **liter atus'**un yaptığına benzer bir şekilde "ideolog" olması ya da d edikodu yazarlığını seçmesi. Bu ikili seçenek de kendi başına bir hürriyetsizliktir. Dünyayı bu şekilde gören, tabii ki kötü üğü daima "dış düşmanlara" bağlamaya çalışacaktır. İslam kültürünün bahis konusu ettiğim tasavvuf dışı ifadesinin b elirgin taraflarından biri, insanın "daemonic" taraflarının ya ratıcı bir yönü olabileceğini kabul etmemesi, hattâ böyle bir te eklife bile şiddetle tepki göstermesidir. Bütün "modern"liğimi ze rağmen, çağdaş Türkiye'de bu inancın resmî tezlere de geç miş olduğuna inanıyorum. Cumhuriyet Türkiyesi'nin en sol, en "radikal" düşünürleri bu açıdan Osmanlı aydınlarından farklı değildirler. "Eninde sonunda her şey dış şartları düz enlemekle düzelecektir" şeklinde bir düşünce çağdaş aydını n (sağ-sol) müşterek ilkesidir. Çağdaş düşünürlerimiz arasın da da bir **Nietzscheen'**i yara-

(5) Berna Moran, *Türk Romanına Eleştir el Bir Bakış* (İstanbul: İletişim, 1983)

tabildiğimizi sanmıyorum. Bu açıdandır ki, Türk aydını, ne kadar derin bilgilerle mücehhez olursa olsun, "daemon" konusundaki görüşlerinde mahalle adabından ileri gidememiştir. Bu eksikliği düşün hayatımızı tümüyle yok eden bir özellik olarak değil, fakat onun ilerleyen kesimleriyle **naive** (çocuksu) kalan kesimleri arasındaki mesafeyi anlamak için vurguluyorum.

Bu yalınkatlığın bir örneği olarak aklıma derhal modern sanat ürünlerimizdeki "fantastik" denemeleri geliyor. Resim sanatında "uslu" resimlerdeki avantajımız bence bir tesadüf eseri değil. Gerçek "fantastik" "daemon"a serbestçe kulak vermenin yarattığı sonuçtur. Bizde ise görsel sanatlarda "fantastik" yalnız bir şekil taklidinden ibarettir. "Sürrealizm"imizdeki yapay unsur, renk ve çizgi konusundaki tecrübelerde görülen abartma da bunun bir ürünüdür.

"Daemon"un dayanak bulamamasının bir diğer sonucu ülkemizin en yaygın psikiyatrisinin sathiliğinde görülür. Bunun tedavideki sonuçları ayrıca Türkiye için etüt gerektiren bir konudur. Fakat şimdiden, en yaygın Türk psikoloji ve psikiyatrisinin reçeteci ve formülcü eğiliminin bu gibi kültürel bir temel varsayımdan geldiği söylenebilir. Türk ruhbilimcilerinin de ekseriyeti "daemon"u kabul etmezler. Psikologlarımızın ekserisi ise "Kutu" psikolojisine (kutu doldurmakla yapılan psikolojiye) ve **behaviorism'**e özel bir eğilim gösterir.

Ülgener'e dönecek olursak, gerek Osmanlı aydınında, gerek bugünkü aydınlarımızda gördüğü yüzeysellik kuşkusuz şikâyet edilmesi gereken bir konudur, fakat sorunu aydınlatmanın bazı yapısal temellerde yapılacak araştırmalara bağlı olduğunu unutmamamız gerekir.

KAYNAKÇA

Brym, Robert J. *Intellectuals and Politics*, London: Allen and Unwin, 1980.

Moran Berna. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, İstanbul: İletişim, 1983.

Poggi, Gianfranco. *The Development of the Modern State*. Stanford: Stanford University Press, 1978.

Ülgener Sabri. *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*. İstanbul: Mayaş, 1983.

Zeldin, Theodora. *France 1848-1945*. Cilt II; *Intellect, Taste, Anxiety*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

Tanzimat ve Aydınlar *

Tanzimat hareketi içinde "aydın"ların yerini tayin etmekteki başlıca engel; bu kavramın Batı'da taşıdığı vurgunun Osmanlı kültüründe eksik olmasından ileri gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Tanzimat "Aydın"larını incelemeye başlamadan önce birkaç ayırıcı öğeyi hatırda tutmamız gerekir.

1. Aydın kavramı bize Batı'dan intikal etmiştir. Geleneksel Osmanlı topluluğunda "âlim" (bilgin) ya da "ârif" (derin veya gizli bilgileri kavrayabilmiş olan) olarak tanınan kişinin nitelikleri Batı'da "aydın"la birlikte telaffuz edilen, onun uzantısı sayılan *"intellect", "intellectuel", "le siéele des lumières"* (aydınlanma yüzyılı) gibi ifadelerdeki vurguyu vermez.

* *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: I, (İstanbul, İletişim Yayınları, 1985), s.46-54.

2. "Aydın" (intellectuel) kavramı Batı'da bile bir toplumsal grubu tanımlamak için oldukça geç (19. yy.'ın sonuna doğru) oluşturulmuş bir kavramdır. Bu kavramın üretilebilmesi ise "fikir" üzerinde çalışmanın bir uzmanlık dalı haline gelmiş olmasını gerektirir. Böyle bir "fikir uzmanları" topluluğu Batı'da yavaş ve geç oluşmuştur. 19. yy.'ın sonunda oluşan "fikir uzmanı" kavramı, az zaman sonra beraberinde fikirle uğraşanların toplum sınıflarından ayrı bir sınıf oluşturdukları anlayışını da getirmiştir. Batı'da 18. yy.'da bu özellik, ne bir "grup"ya da "sınıf" ima eden bir tabir olarak, ne de ampirik bir vâkıa olarak vardır. İncelememizin başladığı 1830'ların sonunda Batı'da bunun belirtilerine rastlanmaya başlandığı belki söylenebilir. Ancak, o zamanlar kullanılan *"La République des Lettres"* gibi tâbirler yazı yazanların topluluğuna işaret eder ve çok daha belirsiz anlamlar taşır. Uzun yıllar Batı'da bile "Aydın" konusundaki anlayışı en iyi şekilde simgeleyen söz, Fransız 17. yy.'ının *honnête homme"* anlayışıdır. O da, Descartes'ın etkisiyle, herkesin faydalanabileceği bir genel kültür birikiminden "feyz" alarak insanlığını geliştirebileceği fikrine dayanır.

Aydın olarak tanımladığımız kişilerin Batı'da o zamanki sosyal statüsüne gelince, bu da karışık bir sorundur. Fransız filozofu Voltaire (1694-1778) sonradan Prusya Kralı II. Friedrich olacak olan kişi ile mektuplaşıyordu, fakat bu şerefli yazışma Voltaire'in incittiği bir Fransız asilzadesi tarafından dövdürülmesine mâni olamamıştı. Mozart, Salzburg piskoposu için müzik yazıyordu fakat, uşakların yemekhanesinde yemek yiyordu. Bu durum 19. yy'ın başında çok değişmemişti.

Öyleyse, 19. yy'ın başlangıcı Batı "aydın"larını incelemeye kalktığımız zaman bazı kişileri biraz da bugünkü önyargımızla gruplandırıyoruz. 18. yy. aydınlanma devri aydınları

arasında onları bir dereceye kadar bir grup haline getiren bir alışveriş vardı, fakat grup niteliklerini kendilerine bağlayan "meslek tipleri", bugünkü gibi toplumsal yapıdaki yerleri değildi. Onları bir grup haline getiren belirli bazı fikirleri paylaşmaları ve iletişim araçlarını, bu fikirler uğrunda, o zamana kadar görülmemiş bir şekilde kullanmalarıydı. Kitap, broşür, gazete, dergi gibi araçlar etrafında fikir oluşturmak bu kişilere bir "paylaşılan kimlik" sağlıyordu. Diğer taraftan bu kişiler Avrupa'da 17. yy.'dan itibaren gelişen bilim kurumları, araştırma projeleri ve okunan tebliğlerle fikir yürüttükleri alanları devamlı olarak genişletiyorlardı. Bütün bu fikir kümesi içinde "kritik düşünce" (her çeşit sosyal ve felsefî değerin tartışılabileceği anlayışı), bu "aydın"lar için bir entellektüel ölçüt veriyordu. Buna burada "kritik söylem kültürü" adını vereceğiz. Aydınların kendileri bu ölçüt'ün "evrensel bir fermantasyon" yarattığını biliyorlardı, fakat kendi grup kimliklerini -okumuşlar ve bilginler paravanası arkasında bile- çok bilinçli olarak öne sürdükleri söylenemez.

Tanzimat devrinin "aydın"larından bahsettiğimiz zaman bütün bu çevre belirleyici unsurları hatırlamamız gerekir. Osmanlı İmparatorluğu'nda kitap basımı 1727-1729 sıralarında Osmanlıların faydalanabilecekleri bir sanat olarak belirmişti. İlk basılan kitaplardan anladığımız, bunların daha çok, devlete memur yetiştirmek için önerilen genel kültür düzeyinde eserler olduğudur. Bu girişim, muhtemelen, Batı usulü askeri ve idari yenilikleri Osmanlı İmparatorluğu'na getirmek isteyenlerce önerilmişti. Bahis konusu yenilikçiler arasında en başta yer alanlar "kalem"lerde yetişip bir tür erken Osmanlı bürokrasisi oluşturanlardı. Bunlar, ulemâya (din adamlarına) nisbetle daha "açık" (felsefe konularını daha serbestçe içeren) bir eğitimden geçmişlerdi. Tanzimat öncelerine bakıldığında yenilikçiler arasında bir grup "ulemâ"

da görülür. Aşağıda bu ilmiye girdisinin zamanla niçin azaldığını ayrıca açıklamaya çalışacağız. "Üst tabaka"nın bu iki unsurunun (kalemiye, ilmiye) yenilik hareketlerini 18. yy.'dan itibaren desteklemelerine karşın Batı kültürünün Osmanlı İmparatorluğu'na getirilmesi halk katlarında şiddetli tepkilerle karşılaşmıştır. Böylece, Osmanlı "üst tabaka" (memur ve ulemâ) grubunun başlangıçta bir oranda Batı'nın "kritik" düşüncesine benzer bir yaklaşımla kendi toplumlarının eksiklerine bakmayı başardıklarını görüyoruz.

Tanzimat'ın başlangıcında "aydın" tespit etmek istiyorsak bu izin (toplum kritiğinin) üzerinde durmamız gerekecektir. Bu gibi bir pertavsızla konuya baktığımızda Mustafa Reşid Paşa, Sadık Rıfat Paşa gibi Tanzimat önderleri arasında gerçekten "aydın" nitelikli kişiler bulmamız imkân dahiline giriyor.

Bildiğimiz üzere Tanzimat öncüleri arasında geleneksel Osmanlı Devleti prensiplerinin bazılarının (örneğin "siyaseten katl") artık geçerliliğini yitirdikleri şeklinde bir anlayış vardır. Tanzimat Fermanı, kişilerin "hayat ve "namus"larını teminat altına aldığını ifade ettiği bölümlerde bu anlayışı yansıtmaktadır. 19. yy. boyunca bu ilk adımlar giderek daha da artacaktır. Devlet adamları içinde kendi toplumlarına kritik bakışta "aydın" niteliğine erişenler, kritik söyleme katılanlar göreceğiz. Madalyonun diğer yüzü ise "kritik söylem"-in daha uzun zaman devlet memuriyetine muhtaç olanlarca şekillendirilmesidir. Aydın ile "kalem efendisi" rollerinin yapışık kardeş olarak ömürlerini sürdürmesi 20. yy. ortalarına kadar sürecektir. Bundan dolayı da İbrahim Şinasi Efendi'-nin, memur olduğu halde bunun tamamen aksine giden, zamanla "memur"luğu arkaplana iten, hatta bir anlamda silen hayat çizgisine şaşmamak mümkün değildir.

İbrahim Şinasi (1826-1871), kendi karakter özellikleri

içinde "kritik söylem" olarak tanımladığımız öğeye ilk, fakat en açık şekilde katılan yazarımızdır. Şinasi'nin bu niteliğini özellikle gazetecilik tarihimizde oynadığı rolde izleyebiliyoruz. Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk Türkçe gazete devlet tarafından çıkarılan *Takvim-i Vakayi* idi. 1840'ta Churchill adında bir İngiliz ilk Türkçe hususi gazete olan *Ceride-i Havadis*'i çıkarmıştı. Churchill, gazetesini çıkarmak için gene "kalem"lerde çalışanların yardımlarına başvurmuş ve bu alandan kendine bir dizi "gazeteci" bulmuştu. Zamanla, *Ceride-i Havadis* bu kişilerden gerçek gazeteci kimliği kazanmaya başlayan bir kadro oluşturdu. 1860'ta kendisi de "kalem"den gelen, fakat Paris'te maliye tahsili yapan Şinasi, arkadaşı Agâh Efendi ile birlikte, ilk uzun süreli, Türkçe, özel sahipli gazete olan *Tercüman-ı Ahvâl*'i çıkardı. 1862'de ise ünü zamanımıza kadar gelen *Tasvir-i Efkâr* gazetesini başlattı. *Tasvir-i Efkâr* kısa zamanda "kritik" olarak nitelendirdiğimiz "söylem"in hâkim olduğu bir gazete olarak gelişti. Örneğin, Batı'da "temsil" olmadan vergi toplanamayacağını anlatması bugün bize basit gelebilecek bir bilgiyi aktarıyor, fakat zamanında hayli cesaret isteyen bir yaklaşımdı: Şinasi'nin 1863'te Maliye Nezareti'nden atılması, muhtemelen bu makale dolayısıyladır. Şinasi'nin bundan sonra Paris'e kaçması genellikle Alî Paşa'ya karşı hazırlanan bir komploya katılmasına yorulur; ancak, kritik yaklaşımının Şinasi'nin karşısına çıkarılan engellerde önemli bir rol oynadığına şüphe yoktur. Zira, Şinasî münferit olaylar üzerinde toplanan geleneksel Osmanlı eleştiri türünün yerine çok daha prensipiel bir eleştiri getirmişti. Gençlik yıllarında yazdığı şiirlerinden, örneğin Mustafa Reşid Paşa için yazdığı övgüden, genel bir insan ve dünya görüşü olduğunu, bu dünya görüşünde aydınlanma devri fikirlerinin önemli rol oynadığını ve kendisinin Osmanlı devlet ve toplum sisteminin bu öğelere

şekillenmesini istediğini anlıyoruz.Şinasi'nin, *Şair Evlenmesi* piyesi bu kritik söylemin geleneksel toplum ilişkileri kritiği şekline dönüştüğü bir nokta teşkil eder. Şinasi'nin, hayatının başında "siyaset" adını verebileceğimiz konuları işledikten sonra, genel kültür alanlarına yöneldiğini biliyoruz. Fakat kendini izleyen Yeni Osmanlılar'dan farklı olarak, bunu bir ödün vermek için değil, ilgi alanları değiştiği için yapmış ve devlet adamlarıyla bir kompromi aramamıştır.

Şinasi'nin *Tasvir-i Efkâr*'la geliştirdiği "kritik söylem", kendinden sonra gazeteyi teslim ettiği Namık Kemal tarafından devam ettirildi.

1860'larda Şinasi'nin "prensipsiel" ve "ideolojik" diyebileceğimiz aydın tutumunun yanında aynı yıllarda ikinci bir akım oldukça farklı bir kültür birikimi yaratıyordu. Bu birikimin "kritik söylem"e çok daha az önem verdiği ve farklı bir Batılılaşma stratejisi izlediği söylenebilir. Ancak bu birikimi ortaya çıkaranları da "aydın"ların arasına koymak mecburiyetindeyiz. Bu ikinci akıma "ansikloped izm" adını verebiliriz. Amacı, çok fazla "zülf-i yâr"a dokunmadan Osmanlı İmparatorluğu'na "faydalı" saydığı gelişmeleri yansıtmaktır. Bu söylem daha çok devlet katlarında yükselmiş olan Tanzimat öncülerince devlet adamlıkları ciddiye alınarak yapılan bir katkıdır.

Eğitimle Gelen

Mustafa Reşid Paşa ile birlikte çalışan Tanzimat'ın önderleri Osmanlı İmparatorluğu'nda bir eğitim yenilemesi hareketine girişmişler, Tanzimat'ın en başarılı ürünü olan ortaokulla lise arası- bir eğitim kurumunu önce İstanbul'da "pilot" olarak açmış, sonra da ülkeye yaymaya çalışmışlardı.

Rüştiye adı verilen bu okullar, çağdaş bir eğitim programı sunuyor; matematik, coğrafya gibi yeni konuları gündeme getiriyordu. Bunun yanında, aynı kuşak "kültür yayma" girişimleri başlatmıştı. Bu yayılmanın sınırlı olacağı ve daha çok devlet işlerinin çağdaş usullere göre yapılmasını sağlayacak personeli yetiştirmek amacını güdeceği varsayılmıştı. Fakat bu da bir yenilikti.

Tanzimat devlet adamları bunun yanında eğitim "yan girişimleri" sayılacak alanlara da girmişlerdir. Örneğin bilim kurumlarının çalışması Tanzimat'ın oldukça erken bir evresinde görülür. 1851'de kurulan *Encümen-i Dâniş* böyle bir düşüncenin ürünüdür. Üyeleri arasında sonradan sadrâzamlığa yükselen Alî'ler, Fuad'lar ve Cevdet'ler yer alır. *Encümen-i Dâniş*'in en başarılı işi Osmanlı dilinin sistematiğini ortaya koymaya çalışan bir gramer siparişi vermiş olmasıdır. Bu konuyu Fuad ve Cevdet (Paşa) üstlenmişlerdi. Eski dilin özelliklerinden biri, devlet haberleşmesine hâkim olan en "işlenmiş" şeklinin yalnız bir azınlık tarafından kullanılabilmesiydi. Daha II. Mahmud zamanında bunun mahzurları görülmüştü. Tanzimat'ın kurucuları konuya birinci derecede önem verdiler. Yazılan gramer de bu yaklaşımın ürünüydü. Daha sonra Tanzimat devlet adamları Arap harflerinin daha kolayca yazılabilmesi için nasıl değiştirilmeleri gerektiğini programlarına aldılar.

"Dil"e karşı bu ilgi, Şinasi'nin ve Yeni Osmanlılar'ın da paylaştıkları bir kaygıydı. Şinasi ve zamanındakilere "ikinci kuşak" Tanzimatçıları adını verirsek, "dil"in yalnız estetik duyguları okşamak amacına bağlanamayacağı, bir toplumsal yapı öğesi olduğu, bunların devamlı olarak işledikleri bir *tema* olacaktı. Onlara göre modernleşmenin sağlanması ancak en geniş şekilde paylaşılan bir dilin oluşturulmasıyla olabilirdi. "Dil"in bir kimlik aracı olduğu ve aynı zamanda toplu-

mu harekete geçirmek için bir imkân temin ettiği gene üzerinde durdukları bir konuydu.

"Ansiklopedizm"in hâkim olduğu ve devlet adamlarınca yürütüldüğü diğer bir alan, ilk özel bilim kurulunun ortaya çıkarılması olmuştur (Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye, 1861). Cemiyetin kurulmasına önayak olan Münif Paşa (1828-1910), Osmanlı İmparatorluğu'nda Aydınlanma devri yazarlarının makalelerinden oluşan önemli bir tercümesini de yapmıştır (*Muhâverât-ı Hikemiye*, 1859). Cemiyet'in çıkardığı dergi, *Mecmua-i Fünûn* (1862), 1860'ların başından ortalarına kadar, tarih, iktisat, jeoloji, Yunan Felsefesi konularında genel bilgiler, Batı'nın bilimsel gelişmeleri gibi konuları içermektedir

"Ansiklopedizm" daha çok memur statüsünü en önde tutan memur-aydınlar arasında görülen bir eğilimdir. 19. yy.'ın sonlarına doğru bu ikili statünün ters orantılı bir şekilde aydın-memur bileşiminde karşımıza çıkacağını göreceğiz. Memuriyetleri ağır basan aydınlardan aydın nitelikleri önde olan memurlara geçişte, bu ikinci statünün şekillenmesinde aydınlara "ekmek çıkarma"larını mümkün kılan gazete, roman gibi yeni kitle iletişim araçlarının rolü açıktır. İkinci statüye geçişi kolaylaştıran öğeler arasında da iki grubun bir arada toplanmasını sağlayan bazı devlet adamlarının kendi konaklarında tertipledikleri toplantıları saymak gerekir. Kültür çalışmalarının büyük devlet adamlarının konaklarında yapılması eski bir Osmanlı geleneğiydi.

Diğer taraftan, Batı kültür ürünlerinin gözden geçirilerek bir bütün olarak incelenmesinin Tanzimat'tan önceki yıllarda tehlikeli bir iş olduğunu biliyoruz. Pratik faydaları olan topçuluktaki gelişmeler, coğrafya bilgilerinin askerî faydaları, bu gibi meşrulaştırıcı kanıtlarla Osmanlı İmparatorluğu'na getirilmişti. Fakat Batı'nın bir kültür bütünü olarak

bazı üstünlükleri olduğunu ileri sürmek hâlâ tehlikeli bir tutumdu. Buna rağmen, daha Tanzimat'tan yirmi yıl kadar önce çalışmaları "Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi" adı altında bize intikal eden bir grup, Batı'nın gelişmelerini bir bütün olarak incelemeye çalışmıştı. İsmail Ferruh Efendi'nin Ortaköy'deki yalısında toplanan bu grubun içindeki önemli simalardan biri ulemadan olan Kethüdazâde Arif Efendi (1777-1849) idi. Tanzimat'tan sonra da bu gelenekten çıkan, fakat aynı zamanda Batı'da Aydınlanma devri aydınlarının toplandıkları "salon"ları andıran gruplaşmalar görüyoruz. kendi konaklarını bu gibi toplantılara ayıran kimseler arasında Hamdullah Suphi'nin dedesi Abdurrahman Sami Paşa'yı ve babası Abdüllatif Suphi Paşa'yı sayabiliriz. Her iki paşanın konağında Doğu-Batı ilişkilerini tartışan meclislerin toplandığını biliyoruz. Suphi Paşa'nın oğlu Ayetullah Bey ise yeni gelişmeye başlayan anayasacı-meşrutiyetçi eğilimlerin filizlenebilecekleri bu ortamda yetişmiş, Namık Kemal de konakların önemli müdavimlerinden biri olmuştur. Sonradan Ayetullah ve Namık Kemal "Yeni Osmanlılar" topluluğunun kurucuları arasında görülürler. Osmanlı 18. yy. üst tabaka kültürüne baktığımız zaman bunların içinde İslâmî inançları -muhtemelen tasavvuf yoluyla- bir çeşit hümanizmaya çevirdiklerine işaret eden kanıtlar buluyoruz. Ancak, bu eğilimler hakkında bugün çok az bilgiye sahibiz. Muhtemelen, Osmanlı İmparatorluğu'nun "Batılılaşma"sında bu eğilimler etkili olmuştur. Gene bir ihtimal, Tanzimat düşünürlerinin bir kısmında gördüğümüz "Mason"luğun bu akımlardan kaynaklandığıdır.

"Ansiklopedist" aydınlarla "kritik söylem" aydınları arasındaki fark, en başta bir kuşak farkı olmuştur. 1840'larda doğanlar 1840'larda devletin başında olanları ve onların "ansiklopedist" yaklaşımını "tutucu" olarak görmekteydiler. Fa-

kat bunun yanında, tam tersine bir davranışla, 1840'larda doğanlar, 1865'lere doğru birinci kuşak Tanzimatçıların kültür değerlerine ve bu arada İslâmî değerleri ihanet ettiklerini ve Şeriat'ın modernleşmeye engel olmadığını iddia edeceklerdir. Bunun sebeplerini aşağıda izah etmeye çalışacağız, fakat bu noktada bile "aydın" kavramının çok zaman ileri sürüldüğü gibi salt Aydınlanma devrinin taraftarları için kullanılmasının yeterli olmadığını görmek mümkündür.

Yeni Bir Tutum: "Heyecan"

Namık Kemal, Şinasi'nin *Tasvir-i Efkâr*'da başlattığı ve en önemli niteliği "kritik söylem" olduğunu belirttiğimiz tutumu devam ettiriyordu. Ancak, Namık Kemal'in *Tasvir-i Efkâr*'daki bazı yazılarında ve Avrupa'ya kaçtıktan sonra *Hürriyet* gazetesinde yazdığı yazılarının çoğunda Şinasi'de görmediğimiz (ya da nadiren gördüğümüz) bir özellik saptayabiliriz, o da "heyecan" unsurudur. Geleneksel Osmanlı tutumunda "heyecan", "bedîî" bir histir; güzele karşı, ya da Allah'ın varlığının sonsuzluğu karşısında duyulan bir emosyondur. Osmanlı devlet adamı-aydın da sorunlarını heyecanla değil zekâ ile halletmeye çalışır. Oysa Namık Kemal'in yazılarında "vatan için faydalı olma" heyecanı vardır. Heyecanın hayatta bir rol oynaması gerektiği, 1860'larda Batı'da da nisbeten az zamandan beri konuşulan bir konuydu. Namık Kemal'in yazılarında "Vatan'ın kurtarılması, "his"leri de harekete geçirerek yapılacak bir çalışmadır. "Heyecan" ideolojisi Avrupa'ya Romantizm akımının getirdiği yeni bir yaklaşımdır. Bu tutumu, bir dereceye kadar Namık Kemal'in kendi heyecanlı karakterine bağlamak gerekir, fakat tutumu meşrulaştıran Romantizmin bir "sav"ıdır: İnsanın en "ulvî"

düşünce ve buluşları "heyecanı"dan kaynaklanır. Bu şekildeki bir düşüncenin inceliklerini ve etki alanlarını "heyecan" ideolojisinin öncülerinden ve Alman Romantizminin şekillendiricilerinden Schleiermacher'in etkisini anlatarak açığa çıkarabiliriz.

F.E.D. Schleiermacher (1768-1834)'in 1798'de çıkardığı *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verachtern* (Din: Kültürlü Nefret Edicilerine Bir Hitap) adındaki kitabı o zaman Almanya'da aydınlar içinde dini, akılcı savlara uymadığı için yermenin yanlış bir tutum olduğunu ifade ediyor, dine varmanın yolunun "his"ten geçtiğini anlatıyordu. "His"lerin insan davranışının en ulvî tarafı olduğu, 19. yy.'ın başından itibaren, diğer kaynaklardan da beslenerek, 30-40 yıl kadar Batı'nın genel bir ideolojisi haline gelecekti. Namık Kemal'in Schleiermacher'i okuduğu şüphelidir, fakat genel romantik ideolojinin ve hislere verdiği önemin tesiri altında olduğu da açıktır.

Namık Kemal'le birlikte memleket dışına kaçan ve *Hürriyet* gazetesini onunla beraber çıkaran Ziya Paşa'yla Namık Kemal arasındaki sürtüşmelerin bu noktada aydınlanabileceği varsayılabilir. Ziya Paşa'nın daha çok devlet raporlarını andıran makaleleri ve ince hicivleri, Namık Kemal'in stilinin karşıtıdır. Ziya Paşa, bu noktada, eski Osmanlı memur-aydın'ını temsil eder. Namık Kemal heyecanlı ideologdur. Namık Kemal'in "heyecanı" seçmiş olması, Türkiye'de aydınlar tarihi bakımından önemli bir öğedir, zira bu adımla, sonradan Jön Türklerin stilinde beliren ve "Dağ başını duman almış"a kadar gidecek olan bir gelenek başlatılıyordu.

Yeni Osmanlılar'ın bir taraftan anayasacılığı ve meşrutî monarşiyi överken aynı zamanda kültürel değer olarak "Şeriat"ı nasıl savunabildikleri sorusu aklımıza gelebilir. Bunun cevabı, İslâm'ın yalnız bir din değil, aynı zamanda bir top-

lum değerleri mekanizması olarak çalıştığıdır. Müslüman için toplumsal kimlik *(identite),* yalnız kişinin toplum içindeki yerinin değil, dinî inancının bir ürünüdür. İslâm topluluklarında Ümmet'in kişi üzerindeki baskısı bu değerleri pekiştiren dış kaynağı teşkil eder. İç kaynak, kişinin bu değerleri içermiş olmasıdır. Diğer taraftan anayasacı-meşrutiyetçi görüşün beraberinde getirdiği bir inanç, daha geniş bir vatandaşlar kitlesinin katılımının sağlanması gerektiğiydi. Namık Kemal'in temel düşüncesi de bu şekilde gelişmişti. Bu gereği yerine getirmek için mevcut değerler örüntüsünden, İslâmî toplumsal öğelerden hareket etmek, sonuca varmanın (geniş bir vatandaş kitlesinin katılımını sağlamanın) yollarından biriydi. Namık Kemal, İslâm topluluklarında bu temel değerlerin ne kadar derin işlediklerini bildiği için meşrutiyetçi-monarşik eğilimlerini Şeriat'la desteklemek istemişti. Bu tutum Tanzimat'a karşı olan bazı dinî- gelenekçi kişilerin de Yeni Osmanlılar'ın yanında yer almasını sağlamıştır.

"Aydın" kavramının beraberinde getirdiği "anakronizm"e rıza göstererek konuya eğileceksek, o zaman ulema'ya da geleneksel Osmanlı kültüründe yer verilmesi gerektiğini belirtmiştik. Ulemâ'nın Osmanlı toplumsal yapısındaki yeri ise 19. yy.'ın başından itibaren birkaç kere değişmiştir. Bundan dolayı da bu değişmeleri gözden geçirmemiz gerekir.

18. yy.'ın ortalarında, Osmanlı ulemasının çalışmalarını dışardan inceleyen Batılı gözlemciler bu grubu bir çeşit "devlet aristokrasisi" olarak tanımlamışlardır. Dış gözlemcilerin bundan kastettikleri, molla, kazasker, şeyhülislâm gibi mansıpları taşıyanların devlet katlarındaki yarı-siyasal işlevleri, güçleri ve zenginlikleriydi. Ancak, bu grubun aynı devirlerde bir "dekadans" başlangıcı gösterdikleri de açıktır. Çözülmenin sebeplerini açık olarak bilemiyoruz. Bir müddet, hatta Tanzimat'ın ilk yıllarında bile bilgili, dirayetli, devlet işlerin-

de etkin ulema'ya rastlanacaktır. Örneğin tarihçi Hammer'in *"L'un des oulemas les plus érudits de l'Empire turc"* olarak tanımladığı Melekpaşazâde Abdulkadir Bey, sonradan 1845'te Tanzimat öğrenimini yeniden düzenleyen komisyonun başında görülmektedir. Şeyhülislâm Arif Hikmet Bey Tanzimat hareketinin yardımcılarındandır. Ancak Cevdet Paşa bile bu eski ulema tutum, davranış ve yaşayışının yüzyılın ortasından sonra ortadan kalktığını belirtiyor. Çok daha derin bir şekilde araştırılması gereken bu ulemâ "dekadans"ı, Tanzimat'ın temel politikaları dolayısıyla daha da artmıştır. Bunun nedeni, Tanzimat'ı başlatanların üç alanda "lâik" olarak tanımlayabileceğimiz girişimlerde bulunmuş olmalarıdır. Tanzimat'ta, "âlim"in yerine, giderek "muallim"in yönettiği bir eğitim yaratılmıştır. Diğer iki alanı oluşturan, Şeriat dışı ilkelerle çalışan "sivil" mahkemelerin zamanla artması ve devletin bilgi birikimi için Batı'ya bakmaya başlamasıdır. Devletin bu "laik" eğilimlerini kabul ettirebilmiş olması, ulemâ'nın Osmanlı İmparatorluğu'nda bir çeşit "memur" statüsünde olmasına dayanır, diğer İslâm ülkelerinden çok daha sıkı bir kontrole tâbi oluşundan kaynaklanır. Ulemâ devletin emrinin dışına kolayca çıkamaz. Fakat bu "tebaiyet"in bir kötü sonucu da gözlemlenebilir: Osmanlı ulemâsı, Tanzimat'ın "lâik" eğilimleri karşısında kendi orijinal "İslâmcı" fikirleriyle ortaya çıkamamıştır. Halbuki, böyle bir özgünlük, devlet geleneğinin çok daha zayıf olduğu 19. yy.'da Hindistan'da görülür. Aynı yıllarda ulemâ, İngilizlerden şekil olarak örnek aldıkları, fakat içeriği İslâmî olan eğitim müesseseleri kurmuşlardır. Bunların içinde Deoband'da kurulan kolejler gerçek bir ün kazanmıştır. Cevdet Paşa'nın 19. yy. sonunda, bir çeşit İslâmî entellektüel canlılık örneği olarak görülmesi mümkün olan Şeriat'ı kodifie (tedvin) etme gayretleri, aslında, gene devlete destek sağlama amacını ta-

şımaktadır.

Namık Kemal'e Göre

Namık Kemal Osmanlı İmparatorluğu'nun 1860'lardan itibaren karşılaştığı sorunlara bir cevap ararken bunun çözümünü herkesin savunacağı bir "vatan" oluşturmakta bulmuştu. Vatandaşlar da bu "vatan"a parlamentoda temsil edilmek suretiyle bağlanacaklardı. Hıristiyan vatandaşların Şeriat'ı temel öğe olarak nasıl kabul edecekleri çok açık değildi. Namık Kemal'in birlikte çalıştığı, kısmen medrese kökenli bir "aydın" olan Ali Suavi'nin fikirlerinde bu İslâmî öğeler ağır bastığı gibi, teklif ettiği siyasî sistem de esas itibariyla İslâmî-ümmetçi anlayıştan kaynaklanan bir sistemdir. Parlamento, onun için, düşük seviyeli insanlara verilen gereksiz bir ödündür. Namık Kemal'in fikirlerinde (ve bu arada İslâmcılığında) Batı'nın şekillenmekte olan emperyalizmine ve bu arada kültür emperyalizmine bir tepki sezilir. Ali Suavi'nin bu tepkisi -Batı'nın fikrî birikimine hürmeti olduğu halde- en yüksek düzeydedir. Gene de Ali Suavi, bir bakıma ulemâ dekadansının yeni filizler yaratabileceğinin bir kanıtıdır. Kendisi 1878'de V. Murad'ı tekrar tahta geçirmeye çalışan bir "hareket" esnasında öldürülmüştür. Fakat 1870'-ten itibaren kendisi gibi düşünenlerin sayısı artacaktı. Bu sayısal artış, II. Abdülhamid zamanında padişahın tebasını bir çeşit İslâmcı-milliyetçilik etrafında toplamak için yapacağı hareketlerle pekiştirilecekti. Fakat padişahın yaptığı yardımlar zaten kendiliğinden ortaya çıkmaya başlayan bir hareketin desteklenmesinden ibaretti. İslâmî vurgunun artışı, aslında, İslâmî bir iletişim dünyasının ortaya çıkmasıyla şekilleniyordu.

Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk basılan eserler devletin devlet memurlarını eğitmek, kültürlerini arttırmak için seçtiği eserlerdi. 1840'larda devletin basım alanındaki tekeli kalktı ve bundan sonra hususî şahısların seçtiği eserler basılmaya başlandı. Bu konuda, çok erken dönemde devlet sansürü de mevcuttu. Bu şartlar içinde, 1840'larda ve 1850'lerde basılan eserler içinde hâlâ edebî ve ondan sonra dinî konuların başta geldiği görülür. Bu gelişme, o zamana kadar nadir bulunan ve pahalı olan bazı dinî eserler için çok daha geniş bir yayılma alanı oluşturdu. 1870'lerden sonra, bunun yanında İslâmcı görüşlü gazetelerin çıktığını görüyoruz. Basiretçi Ali Efendi'nin *Basiret*'i bunun bir örneğini verir. Yeni yayılan İslâmî literatür, Tanzimat devri edebiyatında olduğu gibi, toplumun üst katlarındaki kişiler arasında değil, düşük sosyoekonomik statülü katlarda etkin oluyordu.

1876 Sonrası

Kısmen Yeni Osmanlılar'ın çabaları sonucunda ortaya çıkan ilk Osmanlı Anayasasının hükmü, bilindiği gibi, uzun sürmedi. 1877'nin sonunda toplanan Osmanlı parlamentosu, 1878 Şubat'ında feshedildi. Bundan sonraki yıllar genellikle bir çeşit aydın kıyımı olarak değerlendirilmiştir. Bu hüküm ancak kısmen doğrudur. II. Abdülhamid'in ilk yılları işlek bir fikir hayatı gösterir. Bundan sonraki yıllarda da bazı konular, örneğin Batı'da bilimin gelişmesini anlatan eserler hâlâ "revaçta"dır. Edebiyat, aynı yıllarda eskisine nisbetle çok daha kapsamlı bir uğraştır: Roman, toplumsal konuları içerdiği oranda, bir çeşit siyasî tenkid olarak etkilidir. Bunun yanında II. Abdülhamid devri Osmanlı aydını eskisine nisbetle "aydın" niteliği konusunda çok daha bilinçlidir. Ede-

biyat, şimdi, bir çeşit masonluk olarak, edebiyatla uğraşanları bir ağ içinde toplamaktadır. Halid Ziya gerçi *Mai ve Siyah*'ta dolaylı olarak aydının bu devirdeki sorunlarını anlatmaktadır, fakat kendisi de önemli romanlarından bir kısmını II. Abdülhamid devrinde yazmıştır. Padişah Batı'daki edebî tartışmaların Osmanlı İmparatorluğu'na yansımasına mâni olmamaktadır. Hatta konan bazı yasakların sonucunda II. Abdülhamid devrinde "ansiklopedizm" adını verdiğimiz akımın yeniden canlandığını ileri sürebiliriz. Bu türden en çok eser vermiş olan kişilerden biri gazeteci, romancı ve "ansikopedist" Ahmed Midhat Efendi'dir. Sayesinde Osmanlı okuru Batı'daki edebî tartışmalardan, bilimin gelişmelerinden, hatta Batı'daki din aleyhtarı cereyanlardan haberdar edilmiştir. Bu arada II. Abdülhamid zamanında ne gibi çalışmalar yapılabildiğini canlı bir şekilde gösteren Ahmed Vefik Paşa'nın hayatına bir göz atmamız gerekir

Ahmed Vefik Paşa (1823-1891), Tanzimat'ın başlangıcından beri devlet adamı olarak başarı göstermiş, Paris'te sefaret erkânında bulunduğu bir sırada kültürünü geliştirdiği gibi, o zamanlar Paris'te yaşayan ileri gelen Fransız düşünürleriyle (örneğin Ernest Renan'la) ilişki kurmuş biriydi. Ahmed Vefik Paşa'nın dil ve edebiyat konusunda birçok çalışmaları olmuştu. Kendisi tipik bir "ansiklopedist"ti, fakat belki de en önemli kültür girişimi II. Abdülhamid devrine rastlar.

Bu konuda aktarılanlara bakalım:

"1294'te (1877) idi, Fasulyaciyan, Hiranuş, Koharik, Şirinyan gibi artistlerle zuhurat kabilinden Bursa'ya gitmiş, Melekzat Bahçesi'nde oyun veriyorduk. Oyunumuza bir gece Bursa Valisi Ahmed Vefik Paşa geldi Bunun nasıl büyük bir vak'a olduğunu tasdik edersiniz değil mi? Oyunumuzu seyretti ve ertesi gün bizi makamına çağırdı. 'Size bir tiyatro yapacağım' dedi. 'Eserler vereceğim, onları oynayacaksınız. Yaptıracağım tiyatroya kira ver-

meyeceksiniz. Yalnız Gurebâ Hastahânesi menfaatine senede iki oyun vereceksiniz, bu temsillerin bütün hasılatını hastahâne alacak.'

Biz ümitlenmiştik fakat beklenecek diye üzüntülü idik: Koca Vefik Paşa kendine has faaliyetiyle derhal Bursa'da Postahane karşısındaki kahvehanenin bahçesinde otuz altı localı, güzel, zarif bir tiyatro yaptırdı. Bize ilk piyes olarak "Merakî" adıyla Molière'in "Malade İmaginaire"ini verdi, oynadık. Şehirdeki konsoloslar, bütün memurlar, eşraf kâmilen geldi. Tiyatromuz pek büyük rağbet görüyordu. Az zamanda İstanbul'da görülmeyen bir sanat ve intizam içinde bir Türk temaşası teessüs eyledi. Vefik Paşa sıra ile tekmil Molière'leri tercüme etti, biz de sahneye koyduk.

Tiyatromuzun maddî hayatını da paşa temin etmişti. Artistlerin maaşı ödenmezse yahut umumî masraflara para yetişmezse farkını paşa öderdi.

1294 (1877), II. Abdülhamid'in tahta geçtiği yıllara rastlamaktadır Ancak, padişah, daha sonraki yıllarda bu gibi bir edebî iklimi tamamen silemedi. Padişahın Batı fikirlerini sansüre tâbi tutmasının önemli bir dayanağı da halk katlarından geliyordu. Daha Tanzimat'ın başlangıcından beri "Frenk" âdetlerinin imparatorluğa girmesine karşı halk arasında bir tepki belirmişti. Yeni Osmanlılar "halkçı" oldukları oranda bu tepkiye katılmışlar ve propagandalarında onu kullanmışlardı. Recaizâde Ekrem, *Araba Sevdası*'nda aynı imajın aydınlar arasında yayılmasını sağlamıştı. Yeni Osmanlılar Tanzimat'la birlikte beliren "halk" "aydın" ikiliğinin temelini Batı'yı "taklit" etmekte gördükleri için Batı'yı taklide karşı da yönelmişlerdi, fakat sahneyi kapatmaları mümkün olmadı; kültürel ikilik 19. yy. boyunca giderek arttı.

II. Meşrutiyet'e geldiğimiz zaman "aydın", halktan bir oranda şüphelenen, halkın da şüphelendiği bir kişidir. Ömer Seyfeddin bu ikiliğin aydın katlarında nasıl görüldüğüne dair hikâyeler yazacak, Yakup Kadri Karaosmanoğlu gençlik devrinde anlamsız alaturka havalar 'kusan" mahalle "gramofon"larını tasvir edecektir.

Aydın-halk ikiliğinin iki önemli nedeni vardır. Her kültürde halk katları "devrimci" değil, "muhafazakâr"dır. Bunun bir sebebi, topluluğun alt tabakalarındaki fakirliğin kendi başına bir "belirsizlik" ortamı yaratmasıdır. Bu, kendi başına, halk için bir rahatlık kaynağıdır. Anılan belirsizliğe kültür değişmelerini ilâve etmek, halkın bildiklerini de tırpanlayarak ona dayanılmaz yükler yüklemektir. Ancak bu "muhafazakâr" boyut İslâm topluluklarında daha da kesin bir işlev görür. İslâm toplulukları toplum ve ahlâk değerleri konusunda "sonuna kadar eleştiri"ye açık değildir. İslâmî topluluklarda halk katlarındaki inançlar bu darlığı yansıtır. Oysa "kritik söylem kültürü"nün en derinde yatan ögesi, eleştirinin hiçbir yerinde durulamayacağıdır. Batı kültüründeki bu "açık"lık, İslâm topluluklarında derhal bir "çarpıklık" olarak algılanır. Osmanlı devlet adamları tasavvuf, felsefe "serbest düşünce" ile eskiden beri sürdürdükleri gizli ilişki dolayısıyla Batı'nın bu tarafına fazla reaksiyon göstermemişlerdi. Tanzimat'ta halk bu anlayışlı algılamanın dışındaydı. Batı'nın "açık"lığını dinin yeniden canlanması gerektiğini anlatan Schleiermacher'de bile görebiliriz. Schleiermacher, yeniden dinin önemi üzerinde durmuştu. Böylece din, romantizmin kabul ettiği değerlerden biri olmuştu. Ancak Schleiermacher aynı zamanda "dinde görelilik" öngörüyordu: Ona göre dinî dogmalar evrensel bir din duyusunun soyutlanmasından ibaretti. Önemli olan dogma değil, evrensellikti. İslâmî inançların günümüzde bile böyle bir görelilik kabul ettiği söylenemez. Batı'daki fikir birikimi yavaş da olsa "her şeyin" tartışılmasının meşrulaştığı bir ortama doğru gidiyordu. Darwin'in etkisiyle, 19. yy. sonuna doğru Allah'ın canlıları yarattığı savı bile tartışılmaya başlanmıştı. İslâmî topluluklarda ise bu konu pek hoş karşılanmamıştı. Ahmed Midhat Efendi'nin *Dağarcık* dergisinde çok dolaylı olarak tak-

dim ettiği benzer bir *tema,* yüksek dozda hoşnutsuzluk yaratmıştı. Kaldı ki Osmanlı devlet geleneği aynı şekilde her tartışmanın bir "haddi" olduğu fikrini destekliyordu.

Batı aydınının hayat karşısındaki tutumuna ve verdiği ürünlere bakarsak "aydın" niteliklerinin yalnız bir "eleştiri ahlâkında" toplanmadığını, bu "eleştiri" geleneğinin arkasında "insan"ın ne olduğu konusunda bazı temel inançların yattığını da belirtmek gerekir. Batı aydınının toplum-kişi ilişkileri konusundaki düşüncelerine bakarsak, onun *endividualizm* olarak tanımlayabileceğimiz bir özelliğe yüksek değer verdiğini görürüz. Bunun bir anlamı, üzerinde durduğumuz eleştirel tutumun grup değerlerinden soyutlanması, aydının eleştirisini grubun "içinden" değil, grubun kolektif niteliğinin ağırlığını üzerinden atarak yapmasıdır. Bunun yanında, 19. yy. Batı aydınlarının üzerinde nisbeten az durduğu ve 19. yy.'da önem kazanan bir diğer niteliğe rastlıyoruz; bu yeni değerlendirme, artık Batı'da "insan" imajının bir parçası olmaya başlamıştır O da uzantıları Hıristiyanlığın başlangıcına kadar giden, fakat daha çok romantizmle ortaya çıkan *"daemonic"* gücü hakkında bazı düşüncelerdir.

Romantizmin Aydınlanma devri fikirlerinden ayrılan yönü, aydınlanma devri düşünürlerinin aksine olarak bir "dış gerçeklik" kabul etmemesidir. Romantiklere göre, "gerçeklik", kişinin yaratıcı kabiliyetinin sonucu olduğu için, somut bir "dış gerçeklik" olamaz. "Gerçeklik", insanın yoğurucu kudretinin ürünüdür. İlginç olan, düşün tarihine bu açıdan bakıldığında, aslında geleneksel "aydın"larla onların tersi sandığımız aydınlanma devri düşünürlerinin aynı safta gözükmesidir. İkisi de, insanı, merkezi dışta olan kozmik gerçeğin daha küçük çapta bir yansıması olarak görüyorlar. Bu açıdan bakıldığında, gerçek "gerçeklik", insanın dışında olandır; kâinatın sırrı "makro imge"dedir. Aksine, romantiklerde

kâinatın sırrı insanlardır. Bu da, romantiklerin felsefî düşüncelerine ne dincilerin, ne aydınlanma devri düşünürlerinin yapamayacakları kadar radikal bir görelilik bağışlamalarını mümkün kılmıştır. Düşünürün serbestliği konusunda en önemli "film kopması" bu noktada oluşmaktadır. Düşünür burada felsefî bir meşrulaştırıcıya kavuşmuştur. Fakat aynı fikrin daha da derine inen bir ekseni var. Romantikler böylece, insan içindeki *"daemonic"* güçlere bir meşruiyet kazandırmış oluyorlar *"Daemon"*un ne olduğunu belirtmek dilimizde gene özel bir zorluk çıkarıyor. Zira insanın *"daemon"* tarafı, geleneksel kültürümüzde olduğu kadar çağdaş kültürümüzde de örtülü kalmış (bırakılmış) bir insan davranış ekseni oluşturuyor. *"Daemonic"*, insan şahsiyetinin tümünü bir dalga gibi kaplama potansiyeli taşıyan herhangi bir tabiî eğilimdir. Cinsiyetin kudreti, yaratının inadı, kızgınlığın yakıcılığı, iktidar hırsı insanın *"daemonic"* uzantılarının örnekleridir *"Daemonic"* bir nesne olmaktan çok, saklı bir güç, insanın yaratıcı ve kahredici gücünün müşterek kaynağıdır İnsan davranışının derinliklerine nüfuz etme insanın *"daemon"*unun şuurunda kabul etmeye ve anlamaya bağlıdır Klasik trajedi, *"daemon"*un önünde durulmaz gücü üzerinde bir yorumdur. *"Daemon"* un kabul edilmediği, maskelendiği ve yalnız "kötü" ile bir tutulduğu uygarlıklarda edebiyat ve sanat yüzeysel kalmaya mahkûmdur. İslâm (resmî) kültüründe (tasavvufun dışında kalan Ortodoks Şeriatçılıkta) ve bu arada Osmanlı kültüründe, *"daemon"*, *"şerşeytan"*la bir tutulduğundan yaratıcı bir güç olarak ortada yoktur. Bundan dolayı da bizde ortaya gerçek trajedi çıkacağına Abdülhak Hâmid'in melodramları çıkmıştır.

*"Daemon"*un bir insan davranışı boyutu olarak alenen kabul edilmediği (maskeli gezdiği) bir toplulukta aydının iki seçeneği vardır; ya ideolog olması ya da dedikodu yazarlığını

seçmesi. Bu ikili seçenek ülkemizde Tanzimat devrinde geçerli olduğu oranda, Tanzimat aydınının tam anlamıyla "kritik söylem kültürü"ne katılmasını beklemek gereksiz olurdu.

"Yarın" ve "Gençlik"

Daha Tanzimat'ın başlangıcından itibaren ortaya çıktığını gördüğümüz yeni bir özellik, "aydın" kişinin daha çok genç kuşaklar arasından çıkacağı, devletin onlar tarafından kurtarılacağı beklentisidir. Bu beklenti Osmanlı kültürünün yöneliminin tersine giden bir düşünce tipidir. Osmanlı geleneksel toplumunda devleti kurtarması beklenen kişi tecrübeli, görmüş-geçirmiş kimsedir. Beklentinin tersine dönerek "gençlik" üzerinde toplanması, modern Batı kültürünün önemli bir savını yansıtıyordu: Tarih evrimi, toplulukları "daha iyi"ye götürür ve bu "daha iyi"yi anlayabilecek olanlar "yarın"ın bilimini yaratacak olan "yeni kuşaklar"dır. Tarihin akışının içinde bir "ileri" olduğu fikri beraberinde bu "ilerinin" gereklerini bilecek olan bir "gençlik" fikrini yaratmıştır. Zaman ve tarihin akışıyla ilgili bu kavram değişikliği Tanzimat'ın önemli fikrî aşamalarından birini teşkil eder ve tesiri belli belirsiz bir şekilde birçok Tanzimatçı'da görülür. 19. yy.'ın sonuna doğru "topluluklarda" "terakki" olduğu görüşü, İbn Haldun'un geleneksel kültüre çok daha yakışan, "devrevî" tarih teorisinin yerine geçmeye başlamıştır.

Yeni Osmanlılar, yurt dışında sürdürmeye karar verdikleri muhalefeti örgütlemede pek başarılı olamamışlardı. Bir müddet sonra karşı çıktıkları devlet adamlarıyla kompromi (uzlaşma) yaparak ülkelerine döndüler. 1876 Anayasası'nın hazırlanmasında etkileri oldu, fakat ondan sonra sesleri bir daha çıkmadı. En önemli etkileri, siyasî muhalefetlerinden

çok, roman gibi modern edebiyat türleri konusunda çığır açarak "edebiyat" etrafında odaklanacak bir nesil yaratmış olmalarında toplanır. Bu sayede 1876 ile 1908 arasında bir çeşit gizli, bazen darmadağın edilen, fakat daima ayakta kalan bir grup teşekkül etti. İşte bu andan itibaren Osmanlılar'da bir "aydın" grubundan bahsedebiliriz.

Yeni Osmanlılar'ın ülkelerinin çağdaşlaşması için sarfettikleri gayretler de boşa gitmedi. Siyasî alanda temayüz etmiş olan bazı devlet adamları (örneğin Said Paşa) daha sonra hayat hikâyelerini yazdıkları zaman daha pes perdeden aynı idealist çabaları devam ettirdiklerini iddia edeceklerdi. 1880'lerde *"Mizancı"* olarak tanınan Murad Bey aynı geleneğin içinden gelmiştir. *Mizan,* gazetenin "dengeli"liğini simgeleyen bir isimdi. Buna rağmen Murad Bey sansürün hışmına uğradı; padişaha "ıslahat" lâyihası takdim etme çabaları da sonunda idare ile arasının açılmasıyla sonuçlandı. Murad Bey bir ara Avrupa'ya kaçarak o zamanlar yurt dışına kaçmış olan yeni bir padişah aleyhtarı neslin (Jön Türkler'in) başına geçmeye çalıştı. Fakat uzun zaman tutunamadı. Jön Türkler'de, "kompromici" Yeni Osmanlılar'a göre bir ilerleme vardı. Bu yenilik, Jön Türkler'in bir kısmının fikirlerini yansıtan Ahmed Rıza Bey'de belirir. Ahmed Rıza'nın felsefesinin tabanı olan pozitivizm, Yeni Osmanlılar'ınkinden daha "radikal" bir felsefeydi. Jön Türkler arasında daha "dayanıklı" aydınlar da çıkıyordu. Ancak Jön Türkler arasında da Yeni Osmanlılar'ı yıkmış olan dedikodu-kompromi-devlet mansıbına göz dikme hâlâ çok yaygındı. Jön Türkler'in "aydın" niteliğindeki değişme esasında fikirleri doğrultusunda değil, eylemleri katında ortaya çıkacaktı. Onlara bir dereceye kadar "ihtilâlci" bir kimlik veren, aralarında bir azınlık teşkil eden bir grup da 1905'ten sonra gelişen "komitecilik"te toplanır. Makedonya'da 20. yy.'ın başından itibaren Osmanlılar'a

karşı çete teşkilatları kurulmuştu. Bulgarların da destekledikleri bu hareketi bastırmak için gönderilen subaylar burada komitecilere karşı "komitecilik" esaslarını uygulamak zorunda kaldılar. 1908 devrimi böyle bir eylemciliği göze almaya alışmış kişiler tarafından gerçekleştirildi. Zamanla komitecilik İttihat ve Terakki politikasına da karıştı. Böylece imparatorlukta "komiteci aydın" "fikir aydını" şeklinde iki küme belirdi. Atatürk'ün başarısı, bir bakıma bu iki grubu birleştirebilmiş olmasındandır.

Bir Değerlendirme

"Aydın" niteliğinin Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yy. boyunca, kümülatif bir biçimde değiştiği yukardaki yaklaşımın ana tezidir Bu değişme bir bakıma fikir "stil"iyle ilgilidir ("kritik söylem kültürü"),* bir bakıma da fikirlerin içeriğiyle ilgilidir (aydınlanma devrinin bilime karşı tutumu, tarihin "ileriye" doğru gittiği, insanların bu konuda bir görevleri de olduğu). Fakat bu fikir unsurlarının yanında "aydın"ı yaratan, bazı toplumsal yapı öğeleridir, örneğin kitle iletişim araçları, dil'in bir "pekişme" aracı olarak modern topluluklardaki birincil rolü, "memuriyet" dışında "kalem" efendilerine yeni imkânlar yaratan yeni bir yaşama biçimi... Bütün bunların birikimi bugün "aydın" olarak bildiğimiz kişiyi yaratmıştır. 20. yy.'ın başında Osmanlı "aydın"ında Batı "aydın"ına nisbetle hâlâ çok değişik özellikler bulduğumuza da şüphe yoktur. Konunun 20. yy.'da nasıl geliştiği ise bir diğer öyküdür.

"Kritik söylem kültürü" tâbiri şu eserden alınmıştır Alvin W. Gouldner, *The Future of the Intellectuals and the Rise of the New Class* Londan vs., The Macmillan Press, 1979.

Demokrasi ve Aydının Mesuliyeti *

Demokrasinin esasları hakkında araştırmalarda bulunanlar, umumiyetle, demokratik idare tarzının sırf bir mekanizmadan ibaret olmadığını, demokratik usullerle idare edilen bir cemiyetin içinde bu sistemin idamesini sağlayan kuvvetin bir *iştirak* keyfiyeti olduğunu kabul ederler. Aynı yazarlar fertlerin idare ameliyesine iştiraki sağlanamadığı zaman ortaya çıkanlara bir misal teşkil etmek üzere de Almanya'nın Birinci Cihan Harbi'nden sonra geçirdiği tecrübeye işaret ederler. Şüphesiz, Hitlerin iktidara geçmesini sağlayan amiller arasında en mühimlerinden bir tanesi Alman aydınlarının günlük politikayı bir hayli kirli bir alış veriş telâkki etmiş olmalarıdır. Ahlâkî tenlerin politika güneşinde kavrulmasından ürken Alman aydınlarının politikaya

Forum, Cilt: 2, sayı: 16 (15 Kasım 1954), s.8-9.

ve bilhassa demokratik politikanın her tatbik edildiği yerde tazyik gruplarının meydana getirdikleri alış-veriş vasfına karşı- gösterdikleri tiksinti, bir gün, Hitler gibi bir adamın başlarına geçip yerleşmesine yolaçmıştır. Meseleye diğer bir zaviyeden de bakabiliriz. Mosca ve Sorel gibi zamanımızda anti-demokratik düşüncenin önderlerini antidemokratik bir istikamet almaya sevkeden amiller -kendi tabirlerince- insanları "bu günlük siyasî komediden kurtarmak", politika aleminde "sahte" münakaşalar yerine "sadakat", "öndere itaat" gibi "temiz" kıymetler tecelli ettirebilmektir. Alâka çekici olan nokta, bu gibi teoriler üzerinde kurulmuş olan sistemlerin tatbikatta demokratik sistemden daha fazla entrika ve sahtekârlığa yol açmalarıdır. Faşist rejimleri içinden kemiren ve şahsî menfaatlere dayanan muazzam dalaverelerin mahiyetini ancak son senelerde gerek Mussolini gerekse Hitler hakkında çıkan eserlerden anlamaya başlıyoruz.

Alman aydınlarının hareket hattına mukabil, İngiliz ve Amerikan aydınlarının hürriyetseverlikleri neticesi demokrasi ameliyesine katılmaları keyfiyeti, bu yolda elde ettikleri muvaffakiyetin büyük payını izaha kâfidir. İngiltere'de On sekizinci asırda parlamentodaki yerlerin satılır bir matah haline gelmesi, İngiliz aydınlarını veya asilzadelerini, politikanın "kirli" bir iş olduğu mülâhazası ile, kendilerini politikadan el çekmeye sevketmemiştir. George Washington, zamanında Amerikan Kongresi'nde mevcut şartlardan: "şimdiye kadar amme menfaatine karşı bu kadar derin bir lâkaydi, bu kadar sebatla menfaat peşinde koşma ve herhangi bir menfaati elde etme sanatında böylesine bir maharete rastlamamıştım ve bundan sonra da rastlamayacağımı Tanrı'dan dilerim. İlerisini düşündükçe titriyorum. Bu cemaat öyle aşağılık bir menfaat duygusu ile mezcolmuş ki her an başımıza bir felâketin gelmesinden korkuyorum" şeklinde bah-

setmekle beraber işinden çekilmemişti. Keza, Theodore Roosevelt'in son zamanlarda intişar eden *Mektup*'larında bir hayli kesin ahlâkî inançları olan bir insanın, politikanın bu "çamurluk" vasfına nasıl katlandığı gözümüzün önüne serilmektedir.

Bütün bunlar şu prensiplere irca olunabilir: Demokratik politika, demokratik kelimesinin ifade ettiği bütün terakkilere rağmen, esasında bir cemiyetin içindeki menfaatlerin ne surette taksim edileceğini tayin eden ameliyedir. Bu bakımdan mücadelelerle dolu olması tabiidir. Demokratik politikanın demokratik olduğu için diğer rejimlerdeki siyasî alışverişten tamamiyle ayrılacağına inanmakla kendi kendimizi aldatmış oluruz. Gafletin veya dürüst sayılmayan politika oyunlarının mevcudiyeti, şu veya bu rejimin değil, insan tabiatinin ve medeniyet seviyesinin bir fonksiyonudur. Fakat demokratik politika ameliyesi her yerde mevcut siyasî mücadeleyi *oyunun kaideleri* diye vasıflandırabileceğimiz bazı esaslara bağlamıştır ve bu şekilde siyasî alışverişte şimdiye kadar tatbik edilen sistemlerin hiçbirinin sağlayamadığı bazı gelişme imkânları bahşetmiştir.

İştirak problemine memleketimiz zaviyesinden bakarsak, Türk aydınlarının siyasi mes'uliyetlerine karşı takındıkları tavırda Alman davranışını hatırlatan bir bedbinlik görmek mümkündür. Burada peşin hükümler vermemek lâzımdır. Meselenin bir hayli kompleks olduğuna şüphe yok. Bir kere, vatandaşı millî politikaya iştiraka hazırlayan mahallî politikaya iştirak imkânları memleketimizde pek dardır. Burada "mahallî politika"dan kasdedilen, vatandaşların köy, mahalle, şehir, ilçe ve illerde yapılan işlerde fikirlerini öne sürmelerini, oturdukları şehrin parkının şeklini değiştirebilmelerini veya şehirin gaz tesisatını yenileyebilmelerini sağlayan iştirak imkânlarıdır. Bu bakımdan, uzun zamandan beri kur-

banı olduğumuz merkeziyetçi zihniyet, kullandığımız kelimelerde bile kendini ifade eder. Anglo-Sakson memleketlerinde "vatandaş" karşılığı olarak kullanılan "citizen = şehir sakini" tabiri bile iki âlem arasındaki farkı gösterir. Gelişmiş demokrasilerde kendi kendini idare faaliyeti, bir şahsın, içinde bulunduğu mahdut cemaatin işlerini düzenlemesi ile başlar. Politika faaliyetinin tedvin edildiği ikinci, millî plâna gelince, tarihî mirasımız şüphesiz ki demokrasiye mes'ul bir fert olarak iştirakimizi zorlaştırmıştır. Bu keyfiyet şimdiye kadar birçok şekillerde ifade edilmiştir, fakat bunda sosyolojik yapımızın büyük bir rol oynadığı noktasına dokunarak ve şahsî ithamlardan kaçınmak suretiyle yapılan en derin izahlardan birini Suphi Nuriye medyunuz. Suphi Nurinin ifadesiyle:
Biz ferdî hürriyetimiz için değil, toprağımızın, devletimizin hürriyeti, bekası, istiklâli için silaha sarıldık ve muvaffak olduk. Zaten bu suretle hareketimiz asırlardan beri devam eden millî ve siyasî varlığımızın bir devamı, tabiî bir neticesidir. Türk, ferdî menfaati için değil, devlet menfaati için silâha sarılır." Fakat iştirakimizi kolaylaştıracak bir mirastan da tamamiyle mahrum değiliz. Bugün Türkiye'de aydınlara karşı gösterilen hürmet de tarihi bir mirasımızdır. Osmanlı İmparatorluğu'nda "elite"in on dokuzuncu asırda bile memlekette yüksek bir itibarı olduğu muhakkaktır. Halil Hamit Paşa'nın Fransız elçisi Choiseuil - Gouffier'e tebarüz ettirdiği veçhile: "Burası Fransa gibi değildir. Fransa'da Kral yegâne karar sahibidir. Türkiye'de ise bir iş için ulemayı hukuku şinasları, mevkii iktidarda olan ve evvelce mevkii iktidarda bulunmuş olanları ikna etmek lâzımdır." Bugün dahi Türk efkârı umumiyesinin aydına karşı gösterdiği sempati, bu "ulemayı hukuku şinasların" ve aydınların eskiden cemiyet hayatımızda işgal ettikleri mevkiin uzak bir aksidir. Türk aydını bu teveccühün muhafaza edilmesini istiyorsa son derece

dikkatli davranmalı ve mes'uliyetini idrak etmelidir. Bu mes'uliyetin iki cephesi vardır. Birincisi iştirak mes'uliyeti ise ikincisi de iştirak şekillerini bulmaya çalışmaktır. Bugün aydının halletmesi lâzım gelen mesele iştirak keyfiyetinden ziyade iştirakının ne şekil alacağıdır. Bunu da tayin etmek ağır bir mes'uliyettir, fakat bu da *şahsî* bir mes'uliyet olmalıdır. Hiçbir kimse aydına "şu veya bu şekilde iştirak etmek lâzımdır" diyemez; demokratik ameliyenin esası hangi şeklin en iyi şekil olduğunu kendi kendine bulması lüzumudur, bu ağır yükü, yani karar verme yükünü taşımaya alışmasıdır. Zira demokraside hangi hareket hattının doğru olduğunu ortaya atan direktifler, siyasî inciller yoktur. Son bir faktör demokratik ameliyeye iştirakta yılmaktır. Bugün bazı aydınlarımız için fiilî politikaya iştirak yolları kapanmış olabilir, kendileri bundan dolayı bedbinliğe kapılabilirler, fakat memleket işlerine iştirakta bütün aydınlara bütün yolların kapanmış olduğunu iddia eden bazı aydınlarımız ya gayri samimî davranmakta veya demokrasinin icab ettirdiği çalışma şekillerini idrak etmediklerini göstermektedirler. Burada bedbinliğe düşmek, kendi kendine acımak tarihin affetmeyeceği bir lükstür. Aydının asıl mahareti kendini bu gibi vaziyetlerde dahi faal tutmaktır. Demokratik ameliyenin kaideleri baki kaldıkça, ki memleketimizde bu kaidelerin ortadan kalktığını kimse iddia edemez, bu ameliyenin kaidelerine riayet ederek, yâni kanun dışına çıkmadan muvaffak olmaya çalışmak demokrasinin temel icabıdır. Mesele, mevcut imkânlar dahilinde fikirlerine galebe çaldırmak uğrunda çalışmaktan usanmamaktır. Bu kolay bir iş değildir, fakat aydınlarımızın şunu anlamaları lâzımdır ki, demokrasi, tespit edilen bazı şekiller dahilinde vuku bulan mütemadi bir ikna ameliyesidir. Demokrasinin en büyük faydalarını bu şekli unsurun mevcudiyetine borçluyuz. Bu şeklî unsurun icapla-

rına uymak ve buna rağmen fikirlerini kabul ettirmeye çalışmak, gayet yorucu, asap bozucu bir iş olabilir, fakat demokrasinin ta kendisidir.

Aydınlarımız ve Tenkid*

-Tarihî Bir İzah Denemesi-

Forum'un geçen sayısında, Dr. Turhan Feyzioğlu'nun *Demokrasi Davamıza Genel Bir Bakış* isimli makalesinde Türkiye içinde gayet mühim olan bir meseleye temas edilmektedir. Yazar, Türkiye demokrasinin karşılaştığı tehlikeleri sayarak meseleyi şöyle vazediyor.

"Türkiye'de demokrasi için asıl tehlike... "aydınların ihaneti" (trahison des clercs) dir."

Aslında kısa bir cümleye sığdırılmış, olan bu problem, çok daha etraflı bir şekilde tetkik edilmeye muhtaçtır. Zira, memleketimizde demokratik gelişmenin karşılaştığı, güçlüklerin, aydın tabakalarımızın kendine has davranışlarıyla kıs-

Forum, Cilt: 4, Sayı: 47 (1 Mart 1956), s.8-9.

men izah edilebileceğine şüphe yoktur. Bu bakımdan, aydınlarımızın davranışını şekillendiren tarihî geleneğin aydınlanması, Türk aydınları mevzuunda yapılması gereken etütlere bir methal teşkil edebilir.

Önce, 'aydınların ihaneti' tabirinden neler kasdedildiğini biraz daha sarih bir şekilde ifade edelim. Bu tabiri 'keşfeden" Julien Benda isminde bir Fransız mütefekkiridir. Benda, 1930 senelerinde "Aydınların İhaneti" ismini taşıyan bir kitapta, modern devirlerde ortaya çıkan diktatörlerin sistematik bir aydınlar muhalefeti ile karşılanmadıklarından dolayı inkişaf edebilmiş olduklarını ve bu durumun Avrupa'da ilk defa vaki olduğunu ileri sürmüştür. Hakikaten Avrupa tarihinin özelliklerinden biri Batı aydınlarının, benimsedikleri hakikatleri daima, ve çoğu zaman kanları pahasına, müdafaa etmiş olmalarıdır. Batı tarihinin hangi devrinde olursa olsun, adalet kıstaslarından ayrılan, halka zulm eden *Tiran* tipinin karşısına bir veya birkaç aydının çıktığını görürüz. İşte Tiran'ın hal'ini emreden Duplessis-Mornay'in *Tiranlara Karşı Müdafaaname*'si (Vindiciae Contra Tyrannos), işte İngiltere kralına karşı teorileriyle olduğu kadar bizzat hareketleriyle karşı koyan büyük İngiliz hakimi Sir Edward Coke...

Sir Edward Coke Avrupa aydınlarının karakteristik bir örneği olarak bilhassa tetkike değer bir şahsiyettir

17. asırın başındayız. İngiliz Kralı birinci James merkeziyetçi bir İngiliz devletinin temellerinin atılması yolunda bazı tecrübelere girişmiştir. James İngiltere devletinin istikbaldeki feyzini tayin edeceğini bildiği bu programı bir an önce kuvveden fiile çıkarmakla meşguldur. Bu arada Kral, birçok kimselerin bu programı köstekleyeceklerine inanmaktadır. Programının selâmetle tatbik edilmesinin yegâne çaresi bu gibi "oyun bozan"ları tedip edecek, bizzat kralın riyaset edeceği mahkemeler kurmaktır. Kralın müdafaa ettiği tez,

hukuk kitapları karıştıran herhangi bir kimsenin ve bu arada kralın da, hâkimlik vazifesini görebileceği merkezindedir. İşte o zaman Sir Edward Coke kralla karşı karşıya gelip, bu gibi iddiaların saçmalığından krala bahsetmekten çekinmiyor ve mahkemelerin istiklâli uğrunda krala karşı bir hayli ağır lisan kullanıyor. İşte Avrupa aydınlarının, inandıkları kıymetlere tecavüz edildiği vakit kullandıkları karakteristik hareket tarzı. Kendi tarihimizde aydınlarımızın buna benzer bir hareket tarzına rastlamak zordur. Rastlanmadığı gibi de, bizde bu tutumun aksine bir cereyanın mevcudiyetini gösteren başka işaretler de vardır. Meselâ bu belirtilerden bir tanesi, siyasî icraatin tenkid edildiği zamanlar bile, tenkidin yalnız idareciler tarafından değil, fakat cemiyet tarafından dahi kabul edilmeyip tenkid edenlerin, eşine ender rastlanır tazyiklere maruz bulundurulmaları ve kendilerine derhal vatan haini etiketinin yapıştırılmasıdır. Siyasî davranışımız bakımından gene aynı meselenin bir üçüncü cephesi de aydınlarımızın siyasetle ilgili bir mevzuda bir tenkitte bulundukları zamanlar dahi kolayca bir "kompromi" kabul etmeleri, prensiplerine sadık kalmamaları, ve bugün "siyah" diyen bir politikacının yarın "beyaz" demesi ihtimalinin daima mevcut oluşudur. Ancak bu tutum yalnız modern tarihimizde görünen bir unsur değildir. Tezahürlerine bütün tarihimiz boyunca rastlamak mümkündür. Meselâ biraz önce durduğumuz noktayı ele alalım: İnançlardan cayma kabiliyeti. Buna 19. asır tarihimizden gayet güzel örnekler verebiliriz: meselâ Mustafa Fazıl Paşa, Sultan Aziz'e karşı yapılacak sistemli bir muhalefetin mekanizmasını kurmakla inkilâp tarihimizde bir çığır açmıştı. Fakat Fuat Paşa'nın, kendisine en ufak bir taviz vermesi muhalefet arkadaşlarını bırakıp Ali Paşa ile teşriki mesai etmesine kâfi gelmişti. Gene Abdülhamid devrinde kâh padişahın lehinde kâh aleyhine çalışanla-

rın, hattâ bu iki faaliyeti birden icra etmekle fevkalâde bir politika cambazlığı gösterenlerin sayısı pek çoktur. Bugün dahi bu manzara devam etmektedir, mesele bunun sebeplerini arayıp bulmaktır.

Aydınlarımızın politikadaki davranışlarının anlayabilmenin en kolay yolu en eski zamanlardan beri Avrupa'da Tiran hakkında yazılanları İslâm-Osmanlı medeniyetinde aynı mevzuda yazılanlarla mukayese etmektir. Bu mukayese neticesinde Batı yazarlariyle İslâmî yazarların *Tiran*'ı takbih etmekte birleştiklerini görüyoruz. Hiç şüphe yok ki İslâmda ve ona dayanan Osmanlı medeniyetinde Tiran "kötü" bir insan tipi telâkki edilmiştir. El Mawerdî'den Şeyhülislam Arif Hikmet Bey'e kadar siyaset mevzuunda fikir serdeden İslâm uleması hükümdarın adalet ve fazilet kıstaslarına riayet etmesi lâzım geldiğini daima tekrar etmişlerdir. Bu noktada İslâm ulemasıyla Avrupa siyasî nazariyecileri arasında bir fark mevcut değildir. Ancak Avrupa siyasî yazarları, en eski devirlerden beri, İslâm Uleması'nın hiç de dokunmadıkları bir mevzuu ele alıp açıklamışlardır. O da, hükümdarın ahlâki kıstaslara uymadığı takdirde tab'anın bir meşru mukavemet hakkına sahip olduğu fikridir. İslâm Uleması'nın siyasî teorisinde böyle bir unsur bulunamadığı gibi, bulunmasına imkân da yoktur, zira hükümdar iktidarını Allah'tan almıştır. Aksine Avrupa'da Orta Zamanların başındaki siyasî teori bile, teb'aya bir meşru mukavemet hakkı tanımaktadır.[1]

Hatta bu mevzuda yapılan araştırmalar, modern temsilî hükûmetin bu mukavemet hakkının müesseseleşmiş bir şekli olduğunu göstermiştir. Görüldüğü gibi, meşru mukavemet hakkını hesaba katmaksızın Avrupa'da demokrasi tarihini

(1) Orta zamanlarda Avrupa'da carî meşru mukavemet teorilerinden bahseden bir eser için Bk. F.Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 1939.

anlamak imkânsızdır. Bu hak bir taraftan Avrupa aydınları için benimsedikleri prensiplere sadık kalmalarına yardım eden bir destek olduğu gibi, Avrupa'nın siyasî müesseselerinin gelişmesinde de rol oynamıştır. Aksine İslâm Uleması'nın mukavemet mevzuunda takındıkları tavrı aşağıdaki öğütten anlamak mümkündür:

"Allahın huzuruna çıktığın zaman de ki: 'Ya rabbim, bize peygamberler gönderdin ve senin izninle onlara itaat ettik ve başımıza halifeler koydun ve izninle onlara itaat ettik ve hükümdarlarımız emir verdiler ve senin uğrunda onlara itaat ettik" ve Allah size şu cevabı verecektir: Hakikati söylüyorsunuz, mes'uliyet onlara aittir ve size terettup etmez."[2]

İşte bu İslâm-Osmanlı an'anesinden dolayıdır ki bizde eskiden beri devleti tenkid etmek ihanet sayılmıştır. Bunun içindir ki On dokuzuncu asrın ortalarında kurulan İttifak-ı Hamiyyet cemiyeti saflarında birçok mümtaz devlet adamları toplamakla beraber birkaç sene herhangi bir karara varamamış, herhangi vazıh bir program hazırlayamamıştı. Bunun içindir ki nihayet 1867 senesinde müsbet bir harekete geçtiği anda, cemiyet saflarında toplanan aydınların birçoğunun ihanetine uğramıştı. Ancak burada akla başka bir sual gelebilir. Böyle bir teorinin eksikliğine rağmen Osmanlı İmparatorluğu'nda muhtelif isyanlar ve bilhassa birçok Yeniçeri İsyanı cereyan etmiştir. Bir tenakuza düşülmüyor mu diye sorulabilir. Aslında Yeniçeri hareketlerini gene aynı aydınların hareket hattı muvacehesinde izah etmek mümkündür; bir meşru mukavemet teorisi olmadığı için, tenkide karşı tahammülsüzlük gösterildiği için, normal olarak aydınlardan gelecek olan ve ikaz vazifesini görecek olan münferid mukavemet hareketleri kendini gösterememiş, tabasbus ve dalkavuklukla örtülmeye çalışılan idarecilerin hataları zamanla

(2) T.N. Arnold, *The Caliphate*, Oxford, 1929, s.49.

memleket içinde o derecede elim neticeler doğurmuştur ki, biriken tazyik neticesinde her defasında bir Yeniçeri isyanı çıkmıştır. Gene 19. asırda Yeniçerilerin ilgasından sonra bile buna benzer misallere rastlamak mümkündür. Hicret edilmeye zorlanan Yeni Osmanlıların ikazlarına kulak asılmadığı içindir ki Abdülaziz devri bir hal vak'ası ile nihayet bulmuş ve politikaya cebir ve askeri kuvvet unsuru karışmıştır. Gene Abdülhamid devrinde aydınlar, faaliyet göstermekle beraber, doğru addettikleri prensiplerin her ihlal edilişinde kütle halinde mukavemet edemedikleri içindir ki Abdülhamid'e karşı yöneltilen hareketi askerlere kaptırmışlar ve ikinci meşrutiyetimizin bir "junta" (askerî liderler partisi) diktatoryası ile, az bir zaman içinde sona ermesine sebep olmuşlardır.

Bundan alınacak dersler pek barizdir: demokrasi sonuna kadar müdafaa edilen bir prensipler rejimidir, bu gibi bir mukavemet hakkı tanımayan, fertleri kompromiler yapmaya zorlayan idareler, kendilerini bu tenkitlerden sıyırırlar, fakat tenkitlerin ortadan kalkmasından dolayı ilerde çok daha elim neticelerle karşılaşırlar. Osmanlı Cemiyeti'nde siyasî meselelere şamil bir meşru itiraz teorisinin eksikliğinin izlerini bugün dahi tenkid'e karşı duyulan tahammülsüzlükte ve diğer taraftan aydınlarımızın kolayca temel inançlarından cayabilme istidatlarında görmek mümkündür. Bu gibi bir vaziyette aydınlarımız ilk defa olarak prensiplerinden dönmeyeceklerini davranışlarıyle ilân ederlerse, demokrasimizin şimdiye kadar arızalı geçen gelişme seyrine bir hayli kuvvetli istikrar dozu getirmekle tarihte yadedileceklerdir.

Köprü Kurmak...*

Son zamanlarda aydınlar konusu basınımızda gene yer almaya başladı. Aydınlarımıza ait yazıların çoğunun altında herkesin kabul eder gibi göründüğü bir inanç yatıyor: Düşünürlerimizin, Batı uygarlığına yönelmiş olmaları dolayısıyla, bağdaşık tek bir safta yer aldıkları kanaati. Bu fikirde şüphesiz büyük bir hakikat payı var, ancak gerçekten tek saf halinde çalışmak istiyorsak bu birleştirici unsurun istenen neticeyi vermesini engelleyen bazı pürüzlere de göz atmamız gerekecektir. Aşağıda üzerinde duracağımız ikilik temel bir farklılık değildir, fakat fikir hayatımızın bazen de unuttuğumuz ayırıcı vasıflarından olduğuna da şüphe yoktur. Fikir hayatımızda erişmek istediğimiz gayelerin gerçekleşebilmesi

Forum, Cilt: 12, Sayı: 140 (15 Ocak 1960), s.7-8.

için de eleştireceğimiz probleme bir hal çaresi bulmamız şarttır.

Genel olarak aydınlarımızı iki geniş kümeye ayırmak mümkündür. Bunların birincisi uzun bir fikri gelişme tarihinin bugünkü mirasçılarının meydana getirdikleri topluluktur. Bu gruba girenler seneler sürmüş bir "Batı düşünce âlemine yaklaşma" hasretinin bugünkü temsilcileridir. Bu tip aydınlarımızın bir asırdan beri başlıca gayeleri memleketimize Batı düşünce çerçevesini yerleştirmek olmuştur. Meseleleri ele alış tarzları bakımından en büyük önemi Batı medeniyetinin fikrî unsuruna, Batı ölçülerine ve rasyonelliğine vermişlerdir. "Kafa yapısı" problemi halledildikten sonra cemiyet meselelerimizin az çok kendiliklerinden halledileceklerine inanmışlardır. Cemiyetimizle Batı cemiyetleri arasındaki fikrî ve aklî uçuruma parmak basmış, onu telâfî etmek istemişlerdir. Bu düşünürlerin yazılarında en çok rastlanan kelimeler "mantık, sağduyu, ilim açısı, plânlı düzen, hukuk devleti" gibi Batı'nın aydınlık devrinin beraberinde getirdiği mefhumlardır.

İkinci grup aydın, 1930'lardan bu yana bakışlarını "küçük adam"a yöneltmiş olan, köyün, kasabanın veya şehirlerdeki küçük memurun meselelerini anlatmaya çalışmış olan fikir adamlarımızdan meydana gelmiştir. Bu grup, Batıyı "Batı'nın yaşayış tarzı", sosyal tekâmül vetiresi şeklinde anlamış ve cemiyetimizle Batı cemiyetlerini ayıran sosyal konular üzerinde eğilmiştir. Kullandığı ifadeler sosyal gerçekçi okulun kendine has sözlüğünün tesirini göstermektedir.

Bir zamanlar bu iki cereyan arasındaki farklılık yukarda belirtildiği kadar kesinleşmemişti. Yaşar Nabi'nin ileri hamlesi birinci tip Batılı düşüncenin en yeni bir ifadesinden başka bir şey değildi. Ne var ki senelerin geçmesiyle 1930'lardaki seyyaliyet ortadan kalkmış, bahis konusu ayrılanma belir-

meye başlamış ve sonra da katılaşma ve kesinleşmeye yüz tutmuştur. Her iki grubun fikir mahsullerinde bir *"stereotip"*lik meydana gelmiştir. Neticede memleketimizin fikir hayatının tipik belirtilerinden biri olan iki kutuplu münakaşalar ortaya çıkmıştır. Birinci grup zaman zaman fazla "akademik" tahlillerle vakit geçirmekle, memleketin hakikî dâvalariyle ilgilenmemekle suçlanmış, ikinci grup dar ve sathî bir şikâyetçilik edebiyatından ileriye geçememiş olmakla, kısır bir karamsarlıkla iktifa etmekle itham edilmiştir.

Temel görüş açısındaki bu ikiliğin daha çok edebiyat sahasında kendini göstermesine rağmen problemin edebî meselelerin sınırını aştığı ve genel olarak "aydınlar" konusunu kapsadığı şüphesizdir.

İki grup hakkında verilen yargıların her ikisinin de doğru olduğuna şüphe yoktur. Ancak her iki tarafın da kendi yönünden haklı olması fikri gelişmemizi kolaylaştırmış olan bir unsur olmaktan uzaktır. Aksine, yakaladıkları hakikat payını bir zırh gibi kullanan taraflar bu yarı hakikatın bağışladığı emniyet duygusunun arkasına saklanarak fikrî limonluklarında yetiştirdikleri sun'î meyvelarla yetinmişlerdir. Neticede, memleketimiz fikir hayatı garip bir skizofrenlik (şahsiyet bölünmesi) manzarası arzetmektedir. Bu ikiliği düşünürlerimizin eserlerinin konularında da takip etmek mümkündür: Bir tarafta Yorgo'nun meyhanesi, hastahane koğuşu, köy mes'eleleri, mahalli şive; diğer tarafta Leibnitz'in bilmem kaçıncı ölüm yıldönümü, personel idaresi prensiplerinin Patagonya'daki yeni tatbik şekli, İngilizce ve Fransızca teknik tâbirler.

Bilhassa her iki gruba sütunlarında yer veren günlük gazetelerden aydınlarımızın birbirinden ne kadar farklı âlemlerde yaşadıklarını anlamak mümkündür. Umumiyetle gazetelerin ikinci sayfaları, olayları "bitaraf" neşterlerinin altın-

da lif lif ayıran ve bu işi yaparken bir nevi fikrî eldiven giymeyi de ihmal etmeyen birinci tip aydınların incelemelerine hasredilmiştir. Bambaşka bir havanın estiği dördüncü sayfa ise şekilsiz bir sosyal memnuniyetsizliği ifade eden ve canlandıran yazarların sayfasıdır

Bir kısım aydınlarımızın her iki grubun ölçülerine uyan yazılar yetiştirebilmeleri bu ikiliğin mevcut olmadığını ispat etmediği gibi, aksine iki tutum arasındaki farkların ne kadar sertleşmiş olduğunu anlatan bir olaydır Yazarın ele aldığı mes'eleye göre karşımıza iki ayrı şahsiyetle ve iki ayrı cümle yapısı ile çıkabilmesi, durumun mantıksızlığını tam mânasiyle canlandırmaktadır.

Bahis konusu ettiğimiz aydın tipleri arasında günlük hayatları bakımından da sıkı bağlar mevcut değildir. Muhitleri ayrı, toplantı yerleri değişik, birbirleriyle buluşmaları tesadüfe bağlıdır.

Bu ikiliğin her iki taraf için ve daha önemlisi, memleketimiz için zararlı olduğuna şüphe yoktur. "Akademik" aydınlarımızın büyük kaybı hitab ettikleri okuyucu kütlesinin ancak bir azınlığını alâkalandırabilmelerinden doğmaktadır. Ayrıca bu görüş açısından yapılan 'akademik' mahiyetteki tahliller bir hayli soyut, bir çerçeve içinde yapıldığından şarlatanlık için müsait bir zemin hazırlamakta, bu sayede birtakım lâfzî balonlar fikir kisvesine bürünerek entellektüel piyasaya sürülmektedir. Bu bakımdan, Türk fikir hayatının selâmeti uğrunda fildişi kulelerine kapanmış düşünürlerimizi bir sosyal gerçekler duşuna sokmak kadar hayırlı bir teşebbüs düşünülemez. Diğer taraftan âmme efkârının ve bu arada kitap, dergi ve gazete okuyucularının, muhtelif konuların fazla soyut bir çerçeve içinde incelenmesine artık tahammülleri kalmadığı anlaşılıyor. Politikacının -hangi partiden olursa olsun- siyasî folklorumuzda yalnız ağzı lâf yapan bir tip ola-

rak yer almaya başlamış olması bunun belirtilerinden biridir. İkinci sayfa yazarı okuyucularını kaybetmek istemiyorsa, biraz da halkın günlük yaşayışı ile ilgili mes'eleleri tartışmasını öğrenmelidir. Bu tip aydınların soyutluk bulutlarında kalmalarının sebeplerinden biri de günlük problemlerin "ilmî" olmayışlarından, bunları fazla basit bulmalarından ileri gelmektedir. Oysa ki, hakikat bunun tam aksinedir Bu duygunun neticelerinden biri de bazı aydınlarımızın memleket içinde olan bitenleri anlamaktan aciz olmalarıdır Geçen seçimlerde mahiyetini tesbit ettiklerini inandıkları umumî bir memnuniyetsizlik duygusundan hareketle, seçim neticelerini önceden kestirmeye çalışmış, fakat bunda tam bir muvaffakiyetsizliğe uğramış olan bazı siyasî aydınlarımız memleketimizde "durumun muhakemesi"ni yapmanın ne kadar zor bir iş olduğunu artık takdir etmişlerdir. Birinci tip aydınlarımız bu eksiklerini tamamlamaları şüphesiz ki tahlillerine yeni bir derinlik kazandıracaktır.

İkinci tip aydınlara gelince; şimdiye kadar muvaffakiyetle başardıkları sosyal ressamlığın tek başına bir kıymeti olmadığını artık anlamaları lâzımdır. Eserlerini bir fikrî çerçeve içine sığdırmanın yüklediği sorumluluktan kaçmanın imkânı yoktur. Acı, cefa, sefalet, köyün veya gecekondunun hali, küçük adamın mukadderatı bunlardan hiçbiri tek başına ne bir fikir sistemi, ne bir felsefedir. Burada, birinci tip aydının kasdettiği mânadaki "batılılık" eksikliğinin, Batı kültüründen yeteri derecesinde faydalanamamış olmanın, en sert ifadesiyle bilgisizliğin tesiri inkâr edilemez. Arada sırada Kemal Tahir gibi eserlerini daha insicamlı bir çerçeve içinde, mevzua mâna katarak ortaya atabilen bir aydının halktan gördüğü ilgi, sosyal problemler edebiyatının iykel şeklinden uzaklaşma hasretinin bir belirtisidir.

İki tip aydın arasında köprü kurmaya gelince; bu bağları

tesis etme mes'uliyeti birinci tip aydının omuzlarına yüklenmektedir. Akla gelen yaklaşma şekillerinden biri fikir alışverişi gayesini güden bir dernek kurmaktır. Böyle bir derneğin, her sene, "Bugünkü Türkiye ve Meseleleri" mevzuunda tertipleyeceği birkaç günlük bir konferans, kolayca memleketimizin en mühim kültürel müessesesi haline gelebilir. Herhalde aydınlarımızın iki ayrı âlemde yaşamalarından doğan kültürel israfa kimsenin tahammülü kalmamıştır.

"Les Mandarins" ve Fransız Aydını*

Şimdiye kadar, Simone de Beauvoir'ın iki cephesini görmeye alışmıştık: Kendisini, keskin bir zekâya sahip bir yazar ve Sartre'ın en yakın arkadaşı olarak tanıyorduk. Muhitinin anatomisini yapmaya muktedir oluşu bize yeni bir meziyetini gösteriyor: Fransız aydınlarının karşılaştıkları siyasî "dilemmaları" tahlil edebilecek bir sosyal "kronikçi" tarafı; zira son eseri münhasıran bu siyaset mevzuuna hasredilmiş gibi... Filhakika edebiyatla siyaset arasındaki bağ Fransız kültür hayatının en karakteristik tezahürlerinden biridir. Hügo'nun üçüncü Napolyona karşı savurduğu beddualarla -ve hattâ daha erken- başlayan bu an'ane devrimizde de devam ediyor. Zamanımızda siyasî cephesiyle şöhret bulmuş olan Leon Blum'un bir edebiyatçı olarak hayata atılmış ol-

Forum, Cilt: 2, Sayı: 23 (1 Mart 1955), s.19-20.

ması bu gibi bir yönelişin bariz misallerinden biridir. Bazen, Fransız sağcı yazarı Charles Maurras'da olduğu gibi, bir aydının politika faaliyeti ile edebiyat sahasındaki faaliyetini ayırmak hemen hemen imkânsızdır. Fakat bu tahlili yaparken mühim bir noktayı unutmamamız gerekir: Fransız edibinin politikaya karşı gösterdiği alâka bir iktidar hırsı neticesi değildir. Bu alâka, doğrudan doğruya, her sahada sual sorma, her meselede kendini tatmin edici cevaplar arama temayülünün neticesidir. Politikaya bu prensip kapısından giriş ise; Fransız entellektüellerinin politikaya karşı hususî bir tavır takınmalarına yolaçmış ve kendilerine has problemler yaratmıştır.

1930 senelerinde şöhret kazanmaya başlayan genç Fransız ediplerinin mühim bir kısmı da politikaya bu prensip kapısından girmişlerdi. İspanya'da Franko'ya karşı mücadele etmiş olan Malraux bu zümrenin tipik bir misalini teşkil eder. Bir zamanlar politikayı mânasız bulan Jean Paul Sartre'ın da nihayet bu prensip kapısından politikaya girmesi beklenebilirdi. İşte, Simone de Beauvoir'in kitabı, Malraux ile beraber politikaya atılmış siyasî nesille alâkadar olmayıp daha çok İkinci Dünya Harbi neticesinde Alman işgâl kuvvetleri ile yapılan mücadelede bir payı olan ve siyasî problemlere o zamanlar hususî bir önem vermeye başlamış olan zümreyi ele alıyor. Bunlarla Malraux zamanında politikaya karışmış olan insanlar arasında ne kadar büyük bir fark olduğu geçen sene Raymond Aron'un Ankara'da verdiği bir konferansta izah edilmişti. Aron, konferansında, Sartre ve Malraux'un gelişmelerini mukayese etmiş ve bu iki hayatın tamamiyle aksi iki istikamette inkişaf ettiğini tebaruz ettirmişti. 1930'ların ihtilâlci Malraux'su seneler geçtikçe zihniyetini değiştirmiş, mânasız bir dünyada yeni kıymet ölçülerini dinamik siyasî icraatta arayan *La Condition Humaine* ya-

zarı, zamanla sağa meyletmiş ve nihayet kendisini san'at tarihine vermişti. Aksine 1930 senelerinde ellerini politikaya bulaştırmak istemeyen ve politikayı manasız bulan Sartre, zamanla siyasî faaliyete ideolojisinde mühim bir yer ayırmıştı. Aron'un yaptığı bu tahlil, mühim bir noktaya temas ediyordu; o da harbin akabinde nafiz bir zümre haline gelen Sartre muhitinin politika sahasında tamamen tecrübesiz oluşu idi. Bu muhitteki aydınların ekserisi, politikanın ehemmiyetli olduğunu, Fransa'nın işgâli sırasında "resistance" hareketi ile yaptıkları teşriki mesai esnasında keşfetmişlerdi -veya keşfettiklerini zannediyorlardı. Fransız "gizli mukavemet" hareketi, vatan uğruna nefsini tamamen fedaya hazır olan, insanlardan teşekkül ettiği için, harp içinde temin edilen bu tesanüdün harpten sonra temadisini sağlayacak esaslar bulunduğuna o zamanlar inananlar çöktü. Bir kısım solcu aydınları için, harp sonrası politikası "maquis" faaliyeti zamanında temin edilen solcular işbirliğinin temadisinden ibaretti. Bu teoriye göre, komünistler bir tarafa bırakılmak suretiyle, komünist partisinin Moskovaya olan bağlılığının kurbanı olmaksızın faal bir siyasî sol hareketi tesis etmek mümkündü ve fiile çıkarılmalıydı.

Simone de Beauvoir'ın kitabı bu gibi aydınların ne gibi problemlerle karşılaştıklarını göstermeye çalışmıştır. Romanın iki kahramanından birisi, Dubreuilh, dinamizmini hâlâ muhafaza eden fakat ihtiyarlamak üzere olan bir felsefe profesörüdür. Diğeri, Perron, hiçbir partiye bağlı olmamakla ve partilerarası mücadeleden sakınmakla beraber bariz bir şekilde sola temayül eden bir gazetecidir. Kitabın birinci -fakat bir bakımdan yalnız zâhirî -*tema*'sı, "Resistance" hareketinden ilhamını alan Dubreuilh'in bir müstakil solcu parti kurma teşebbüsü ve nihayet muvaffak olamayışıdır. Bu arada, Dubreuilh, en yakın arkadaşı olan Perron'un idaresindeki

gazeteyi, kurduğu partiye bağlamaya muvaffak olur. Başlangıçta, her ikisi de Komünist Partiye muhalif olmakla beraber, partiye karşı yönelecek bir hücumun işçilerin aleyhinde çalışanların ekmeğine yağ süreceğine inandıkları için partiye karşı "bitaraf" bir tavır takınmaktadırlar. Fakat bir müddet sonra ayrılmalarına sebebiyet verecek bir hadise çıkar. Bir Rus mültecisi Sovyet Rusya'da temerküz kamplarında çalıştırılan bir esir zümresinin mevcudiyetini ispat edecek vesikaları beraberinde kaçırmıştır. Bu vesikalardan Sovyet Rusya'nın sanayileşme hareketinin doğrudan doğruya böyle bir esir zümresinin mevcudiyetine bağlı olduğu belirir. Bu ifşaat karşısında bir prensip kararı vermek mecburiyetinde kalan iki arkadaşın yolları ayrılır. Dubreuilh, bütün hayal kırıcı ifşaata gözünü kapayarak ve kendi partisinin muvaffak olamayışı karşısında Komünistlere yaklaşır. Perron ise eski istiklâlini sağlamaya çalışır.

Romandaki Dubreuilh'ün Sartre olduğuna pek şüphe yok. Sartre da 1945'de Mouvement Democratique Révolutionnaire isminde bir parti kurmuş ve arkadaşı Jean Nochet'in idare ettiği *l'Espoir* gazetesini kendi emelleri için kullanmaya çalışmıştı. Gene o zamanlar Sartre kendisini Komünist Parti'den müstakil addediyordu ve Komünist matbuatının ağır ithamlarına maruz kalmıştı. Sartre'da, arkadaşı David Rousset'nin 1948'de *l'Univers Concentrationnaire* ismindeki Rus esaret rejiminden bahseden kitabı karşısında kulaklarını tıkamayı ve gözlerini bağlamayı seçmişti. Nihayet Sartre, harpten sonraki devrede "socialisme humanitaire-insanlık uğruna sosyalizm"den uzaklaşmış ve Moskova kampına tedricen ayak uydurmuştu. Bu hareketi, Perron ile birçok benzerlikler gösteren Albert Camus ile arasının açılmasına sebebiyet vermişti. Bu bakımdan kitabın Sartre muhitini tasvir ettiği aşikârdır. Simone de Beauvoir, Sartre'ın

son zamanlarda saplandığı fikirlere tamamiyle iştirak etmediği için bize bu muhitin keskin bir kritiğini verebiliyor. Kitabın isminde bile hafif alaycı bir eda var. "Les mandarins Mandarinler Zümresi" başlığı kendilerini allamei kül zannedenlerin nasıl dar görüşlü bir kast haline gelebildiklerine işaret ediyor. Buna ilâveten de Marksist tarih diyalektiğinin çerçevesini bir dünya görüşü olarak kabul edenlerin, bu yönelme neticesinde insan faktörünü nasıl unutabildiklerini, birtakım mücerret mefhumların insicamını bozmamak için nasıl şahsiyetlerinden feda etmek zorunda kaldıklarını anlatıyor. Bu suretle Sartre'ın, fikirlerinde daima gözüken Hegelci-mutlakçı unsurlardan hâlâ sıyrılamadığına işaret ediliyor.

Politikaya felsefe yoluyla girmiş olanların yavaş yavaş insan faktörünü unutmalarına karşı, Simone de Beauvoir bir hal çaresini gösterir gibi oluyor. "Gösterir gibi" diyorum; çünkü burada teklif edilen hal çaresinde bir "belki" var Simone de Beauvoir'un hal çaresi tamamiyle bir tekliften ibaret. Bu hal çaresini kitabın ikinci *tema*'sında buluyoruz. Bu yardımcı *tema, bir* ruhiyatçı olan Dubreuilh'un karısının şahsî tecrübelerine istinad ediyor. Anne Dubreuilh, bütün bu ideolojik keşmekeşin içinde insanî kıymetleri unutmadan yaşayabilen birisidir. Kırk sene kadar ideolojiler uğrunda çalışmış olan kocasının bütün icraatını bir hareketle yokedebileceğini keşfetmesi kendisini birçok düşüncelere sevkediyor. Acaba esas hakikat kocasının zannettiği gibi ideolojilerden ibaret midir? Bu suale Anne kendi hareketleriyle cevap veriyor. Hakikat, ideolojik çerçeve değil, insan sevgisi ve hatta daha ön plânda insana karşı beslenen hürmettir.

Mme. de Beauvoir bütün bu tahlilleriyle hakikaten Fransız aydınlarının muhitlerini, problemlerini ve hareket tarzlarını gayet açık bir şekilde önümüze seriyor Fransız aydını her şeyden evvel kendi kendini aldatmaktan sakınan bir in-

san olarak karşımızda canlanıyor. Fransız aydınlarının bu şayanı dikkat hareket tarzı hakikaten her memleketin aydını için bir misal teşkil edebilir. Fakat asıl mühim nokta, Les Mandarins'de tebaruz ettirildiği üzere, bunun, bir nevi gurur halini aldığı zaman yarattığı tezatlardır. Fransız aydını da nihayet bir insan olduğu için aldanacaktır ve bilhassa cevabını insicamlı bir fikir sisteminde aradığı için aldanacaktır. Kitapta tasvir edilen zümrenin zenginlerle dolu kalabalık eğlence muhitlerine gitmek istemeyişleri, günlük lisanlarında kallavi küfürler serpiştirmeleri ve Amerikanın müsbet hareketlerinden daima şüphe etmeleri şeklinde beliren bu hakikati arayışın doğurduğu acaip tezatlar burada sarih bir şekilde önümüze serilmiştir. Lüks eğlence mahallerini terkeden bu entellektüeller lüks'e yakın bir refah içinde yaşıyorlar ve Amerikayı tenkid eden bu süper tenkitçiler bir türlü Sovyet rejiminin insan hayatına beş paralık bir kıymet vermeyen bir rejim olduğunu göremiyorlar, zira bu hareket tarzı kurdukları mücerret sistemin icabatına uymuyor. Yazık ki bu gibi bir hareket tarzının insanın kendini bir ilâh seviyesine yükseltmeye çalışmasına tekabül ettiği, bu Fransız kültürü Mandarenlerinin aklına gelmemiş, oysaki böyle mücerret bir kibrin doğurduğu neticeleri lâyıkiyle anlamış olan Pascal'ın eserleri kütüphanelerinden eksik olmasa gerek.

ŞERİF MARDİN

TÜRKİYE'DE DİN VE SİYASET

Şerif Mardin 1927'de İstanbul'da doğdu. 1948'de ABD'nin Kaliforniya eyaletindeki Stanford Üniversitesi'ni bitirdi. 1950'de Washington D.C.'de School of Advanced International Studies'de M.A., 1958'de yine Stanford'da Ph.D. derecelerini tamamladı. 1954'de asistan olarak girdiği Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde 1973'de kadar ders verdi, burada profesör oldu. 1973'de Boğaziçi Üniversitesi'ne geçti ve bir süre bu üniversitenin İdarî Bilimler Fakültesi Dekanlığı görevinde bulundu; halen aynı üniversitenin Sosyoloji Bölümü'nde öğretim görevlisidir. Yurtdışında çeşitli üniversitelerde de ders verdi. 1956-57 yıllarında Hürriyet Partisi'nde genel sekreterlik yaptı. Profesör Şerif Mardin'in başlıca eserleri, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, Din ve İdeoloji* ve henüz Türkçeye çevrilmemiş olan *The Genesis of Young Ottoman Thought*'dur. İngilizce olarak yabancı ve bilimsel dergilerde çıkan makaleleri ise dört ciltlik bir dizi halinde İletişim Yayınları'nca yayımlanmaktadır. Elinizdeki kitap, bu dizinin üçüncü kitabıdır.

İletişim Yayınları 129 • Şerif Mardin Bütün Eserleri 5 *ISBN 975-470-057-5 (TK.NO.)*
ISBN 975-470-109-1 (3. CİLT)