Şerif Mardin

BÜTÜN ESERLERİ 10

Türkiye, İslam ve Sekülarizm

MAKALELER 5



iletişim

İletişim Yayınları 1651 • Şerif Mardin Bütün Eserleri 10
ISBN-13: 978-975-05-0945-2
© 2011 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2011, İstanbul

EDİTÖR Kerem Ünüvar
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Begüm Güzel
BASKI ve CİLT Sena Ofset
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

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

ŞERİF MARDİN

Türkiye, İslam ve Sekülarizm

MAKALELER 5

ÇEVİRENLER
Elçin Gen - Murat Bozluolcay

İletişim

ŞERİF MARDİN 1927 yılında İstanbul'da doğdu. Galatasaray Lisesi'nde başladığı orta öğrenimini ABD'de tamamladı. Stanford Üniversitesi Siyasal Bilimler Bölümü mezuniyetinin ardından lisansüstü eğitimini John Hopkins Üniversitesi'nde yaptı. 1954'te Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne asistan olarak giren Şerif Mardin, doktorasını "Yeni Osmanlıların Düşünsel Yapıları" konulu teziyle Stanford Üniversitesi'nde tamamladı. 1964'te doçentliğe, 1969'da profesörlüğe yükseldi. 1973'te geçtiği Boğaziçi Üniversitesi'nde siyaset bilimi ve sosyoloji dersleri verdi. ABD'de Columbia ve California, İngiltere'de Oxford Üniversitesi'nde konuk öğretim üyesi olarak dersler verdi. Washington D.C.'deki American University Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyeliği ve aynı üniversite bünyesinde faaliyet gösteren İslâmî Araştırmalar Merkezi'nin başkanlığını yaptı. Sabancı Üniversitesi'nde öğretim üyeliğinde bulundu ve 2010'da emeritus profesör unvanı aldı. Şerif Mardin'in İletişim Yayınları tarafından Bütün Eserleri kapsamında yayımlanan kitapları şunlardır: *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* (AÜSBF Yay., 1964) [1983], *Din ve İdeoloji* (AÜSBF Yay., 1969) [1983], *İdeoloji* (AÜSBF Yay., 1976) [1983], *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (Makaleler derlemesi, 1990), *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (Makaleler derlemesi, 1990), *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler derlemesi, 1991), *Türk Modernleşmesi* (Makaleler derlemesi, 1991), *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (1989) [*Bediüzzaman Said Nursi Olayı / Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* (1992)], *The Genesis of Young Ottoman Thought* (1962) [*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (1996)].

İÇİNDEKİLER

19. Yüzyılda Osmanlı'da Kamusal Kimlik İnşası Üzerine Bazı Değerlendirmeler 7

Jön Türklerin Yabancılaşması: "Devrimci Şuur"a Dair Kısmî Bir Açıklama Çabası 25

19. ve 20. Yüzyıllarda Osmanlı'da ve Türkiye'de İslam 43

İsim Oyunları 109

Kavramsal Kopuş 129

Türk Milliyetçiliği: Sınıflandırma Sisteminden Dayanışma Sistemine 149

Kitle Toplumunda İslam: Uyumla Kutuplaşma Karşı Karşıya 159

Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslamî İstisnacılığı 167

Şerif Mardin ile "Türk Siyaset Düşüncesi" Üzerine 201

Şerif Mardin ile Merkez-Çevre Analizi Üzerine 237

KAYNAKÇA 309

19. YÜZYILDA OSMANLI'DA KAMUSAL KİMLİK İNŞASI ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER

Osmanlı İmparatorluğu'nda, 1839'da Batı etkisindeki reformlar döneminin başlamasının ardından 19. yüzyılda yapısal dönüşümlere neden olan büyük değişimler, bugüne dek iki hareket noktasından analiz edilmiştir. İlkinde bu değişimlerin, hükümet pratiği, hukukî işlemler, ekonomik gelişme ve ordunun yenilenmesiyle ilgili yeniliklerden müteşekkil olduğu savunulur (Findley 1980). Bazı Türkiyeli edebiyat tarihçileri tarafından öne sürülen ikincisinde ise, bu sürece Türkçe'nin bir dil olarak dönüşümü de dahil edilir (Levend 1972). Bu yaklaşımda, konuşulan dille uyumlulaştırma [*vernacularization*] olarak tarif edilebilecek olgu üzerinde durulur: Aydınların [*literati*] –hatalı olarak "Osmanlıca" diye adlandırılan– dili ile sıradan halkın dili arasındaki mesafenin azalulması, tektip bir ifade aracı yaratmanın ilk adımı olarak değerlendirilir. Türkiyeli edebiyat tarihçileri bu değişimi Osmanlı ilerlemesinin, ya da, daha genel anlamda Osmanlı modernitesinin temellerinden biri olarak görürler. Özünde, bu yaklaşımların doğru olmadıkları söylenemez; ama ikisinde de, sosyopolitik yapılar ile dilin kulla-

nımı arasındaki daha karmaşık etkileşim örüntülerinin irdelenmediği hissi bakidir. Bu bölümde, 19. yüzyılda Osmanlı'nın reformist devlet kadroları arasında doğan ve zamanla birikimsel bir etki yaratan bir dizi deneyi betimlemeye çalışacağım. Söz konusu deneylerin hedefine bugünden baktığımızda, bunların kolektif bir Osmanlı kimliği inşasının tedrici adımları olduğunu söyleyebiliriz. Sadece bir teknik değişimini değil, çeşitli alanlarda "dönüştürme" [*conversion*] olarak nitelenebilecek bir tasarruf değişimini de içeren deneylerdi bunlar.

Brinkley Messick, kullandığı "metinsel yönetim" [*textual polity*] terimiyle, Ortadoğu kültürünü inceleyenlerin sosyal yapılar, söylem örüntüleri ve kanonik –edebi veya diğer– metinler arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışmaları gerektiğini vurgular.[1] Özellikle 19. yüzyılda, Ortadoğu kültürlerinde Arapça ve Farsça gibi dillerin merkeziyetini vurgulayan değerlendirmeleri –bunlarda Türkçe'ye marjinal önem atfedilmesi ilginçtir– burada yeniden ele almamız gerekmiyor. Dil ile yapılar arasındaki ilişkileri Messick'ten daha geniş bir yelpadeze, sosyolojik bir çerçevede ele alan modern bir literatür de mevcuttur (Samatar 1982; Weber 1993). Başka bir metinde, Osmanlı İmpataroluğu'nda Türkçe'nin konuşma dili [*vernacular*] olmasını, 19. ve 20. yüzyıllarda Türk milliyetçilerinin hayata geçirdiği kavramsal çerçeveye dayanak oluşturan bir "metinlerarasılık" olarak kavramaya çalışmıştım (bkz. Mardin 2002). Messick'in ve 19. yüzyıl oryantalistlerinin inceledikleri söylemleri ve uygulamaları, iktidar merkezlerinin dille ilgili manipülasyonları olarak incelemek de mümkündür – kuşkusuz bu da Türkiye'deki çağdaş

1 "Metinsel yönetim, hem müelliflik yapılarını, bir bilgi aktarımı yöntemini, yorumlama kurumlarını ve belgesel kayıt tarzlarını içeren bir buyurucu metin [*authoritative text*] kavramını hem de devlet meşruiyetinde, kültürel sermayenin iletiminde, toplumsal hiyerarşi ilişkisinde ve üretici güçlerin denetiminde kendini gösteren bir metinsel yetke örüntüsünü gerektirir", Messick, 1993, s. 6.

dil reformlarının önemli unsurlarından biridir. Gelgelelim, Osmanlı "metinsel yönetimi" söz konusu olduğunda, Messick'in sunduğu bilgiler Osmanlı reformlarının sadece Osmanlı taşrasındaki yansımalarıyla ilgilidir. Ben burada Tanzimat'ın dil politikaları üzerinde dururken, bunların reformun aslî bir parçası olmakla kalmadığını, aynı zamanda Osmanlı devleti için "muhayyel" bir kolektif yapının çeşitli düzeylerinin adım adım geliştirilmesini de içerdiğini vurguluyorum. Burada geliştireceğim temada, matbaa, dil, yerleşik siyaset kurumu ve reformlar arasındaki çok boyutlu ilişkileri "kamu" kavramına başvurarak anlamaya çalışacağım. Burada kendini gösteren "kamu", reformların yürürlüğe sokulması için gereken, kendi içinde bütünlüklü siyaset kurumudur. Aranan kamu oluşturulduğunda bu aşamanın derhal aşılmış olması ilginçtir. Bunun ardından yeni bir kamu –inşa edilmiş kamuoyunun kamusu– ortaya çıkar ve bu anlamda reformlar böylece hayata geçirilir.

Ayrıca, Tanzimat dönemindeki dil politikaları ile Osmanlı siyaset kurumu arasındaki bağlantıların incelenmesiyle birlikte, devletin iktidarı daha da merkezileştirme çabaları ile Türk edebiyatının doğuşu arasındaki ilişkiler hakkında daha karmaşık bir tablonun ortaya çıkacağına inanıyorum. Tanzimat reformlarının temeli böyle bir bağı kolaylaştırıyordu, çünkü bizatihi Tanzimat, Bab-ı Âli'nin bürolarında doğmuştu (bkz. Mardin 1962a). Bab-ı Âli'nin iki çehresi vardı: "Büro"lardan oluşuyordu, ama bu bürolarda aydınlar çalışıyordu. (Bu karışıma Batı tarihinde de rastlanır. İmparatorluk yönetiminde "kameralistler" olarak bilinen Alman ve Avusturyalı reformcularda da benzer bir örüntü saptanabilir [Doyle: 1990, 254]. Bu reformcular, birer bürokrat olarak, eski rejimdeki monarşiler için daha rasyonel, yani daha etkili bir yönetim tesis etmek istiyorlardı.) Fakat Osmanlı İmparatorluğu'ndaki reformcuların, kameralistlerden farklı

olarak, destek alabilecekleri bir burjuva sınıfı yoktu. Bu nedenle Osmanlı örneğinde, kameralistlerinkinden farklı bir sorunu, yani kriz durumlarında yerleşik kurumda padişahın şahsı dışında birleştirici bir odağın bulunmaması sorununu çözmeye yönelik girişimler üzerinde durulabilir. Bu metinde, tam da Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanan böylesi bir kriz sürecini inceleyeceğim. Birleştirici bir odak oluşturma sorunu, Batı Avrupa'da, 19. yüzyılda "vatan" kavramıyla birleşen bir devlet egemenliği mefhumunun yavaş yavaş inşa edilmesiyle, yüzyıllar içinde tedrici olarak çözülmüştür.

Bir Osmanlı Kamusunun Oluşumuna Yönelik Üç Strateji

III. Selim'in Hüsranı

Ana temamıza, 19. yüzyıl Osmanlı reform hareketinin öncülerinden II. Mahmut'un (saltanatı 1808-1839) bir kriz durumundaki tavrını gösteren sıradışı bir belgeyle girizgâh yapabiliriz.

1810'da Osmanlı-Rus Savaşı vesilesiyle II. Mahmut, Fatih Camii'nde divanı toplar. Padişahın burada okunan fermanı, bir buyruktan ziyade, hizmetindeki memurlara yönelik bir *rica* havası taşımaktadır. Fermanda şöyle denir:

> "Silistre ve Rusçuk ve Yerköyü kaleleri vera-yı düşmanda kalıp refte refte küffar-ı haksar berülere gelmektedir. Hamiyet-i İslamiye ve gayret-i diniye bunlara nice tahammül eder? Eslaf-ı izamım bu memaliki teshir etmiş iseler hasılatını nefs-i hümayunlarına hasretmeyip ve âşar ve rüsumatını ve cizye-yi şeriye ve mahsulat-ı sairesini gaza ve cihad eden kullarına ve vüzerasına layıkı vechle ihsan ve inayet buyurup menabir ve mehafilde nam-ı Muhammed aleyhis-

selamın ve ism-i samilerinin tezkirine kani olarak şiar-ı İslamın takviyesine sarf-ı makdur eylemişlerdir. İşbu memalik-i mahrusede nida-yı ezan-ı Muhammedi münkatı olup yerine sada-yı nakus ikame ettirmek gayret-i diniyesi olanlara düşer mi? Bir kere mülahaza oluna ve memalik eyadi-i küffarda olduğu halde zeamet ve timar ve mukataa ve kulların mevacibi nereden alınır verilir? Cümle-i ahali-yi İslamdan madudiyet iddiasını ederken ezan-ı Muhammedinin inkıtaına nice razı olunur? Bunun encamı külli yevm hakaretle vakit geçirmekten ise şimdi din yolunda can feda eylemek dahi âla değil mi?" (Cevdet Paşa 1309/1893-1894, 300)

Memurlara yönelik bu safları sıklaştırma çağrısı Osmanlı tarihinde bir ilk değildir. Reform girişimleri yüzünden canından olan III. Selim'in (h. 1789-1807) fermanlarında da böyle bir çağrıya rastlanır. Fakat Muhammed ruhunu canlandırma teması yenidir. "Ümmet" kavramını inceleyenler, "muhayyel cemaat"in (bkz. Anderson 1991) seferber edici bir unsuru olarak "ümmet" kavramının Müslüman aydınlar tarafından 19. yüzyıl gibi geç bir tarihte devreye sokulduğu üzerine değerlendirmeler yapmışlardır (bkz "Umma", EI², 10: 859b). Bu durumda, padişahın bu temayı kullanması, reform ile din arasındaki ilişkiye yönelik yeni bir ilginin işareti olabilir – İslam burada ideolojik bir tetikleyici olarak kullanılmaktadır. Padişahın yaklaşımında dikkat çeken nokta, devlet görevlileri arasında daha fazla birlik, bütünlük ve sorumluluk duygusu görme yönünde, odağı netleşmemiş bir arzudur. Padişah bile, iktidarını kişisel karizmanın ötesinde bir zemine dayandırma ihtiyacı hissetmektedir; demek ki siyaset kurumu içerisinde işbirliğini sağlayacak daha etkili bir güce gerek olduğunun farkına varmıştır. Nitekim bu çağrısı olağandışı genişlikte bir karşılık bulur, fakat tebaası-

nı savaşa götürmek için gereken seferberlik gücünden fazlasını sağlamaz.

Söz konusu dönemde, bilindiği üzere, imparatorluğun çöküş dönemine girmesine bağlı olarak pek çok sıkıntı yaşanmaktadır. Klasik Osmanlı nasihatnamelerinde ifadesini bulan, padişahın hükümranlığına dayalı geleneksel görüş yok olmuştur. Yeniçerilik gibi pek çok merkezî devlet kurumunda köklü aşınmalar yaşanmış, III. Selim, yeniçeri isyanı sonucu tahttan indirilmiştir (1807). III. Selim'in halefi IV. Mustafa, tahtta kaldığı kısa süre içinde (1807-1808) İslam'ı yönetimin merkezine yerleştiren Şer'i Hüccet giden yolda bir sözleşme imzalamıştır. Niyazi Berkes, bu belgeyi, padişahın halifelik işlevinin yeniden canlandırılması olarak tarif eder (1978: 129). Bunun ardından, tam tersi bir olay yaşanır: Padişahın etkinliğini yeniden güçlendirmek üzere bürokratlar ile Anadolu ve Rumeli ayanları arasında bir sözleşme imzalanır [Sened-i İttifak]. Fakat bu sözleşme de hayata geçirilemez. Bu koşullar altında, padişahın devlet görevlilerine yaptığı çağrı, elindeki seçenekleri en iyi şekilde kullanmaya yönelik parlak bir hamledir. Ama bu da, kendi başına, tatmin edici sonuçlar doğurmaz. Padişah, imparatorluğunun feodalleşmesine karşı savaş açmış, hatta yeniçerileri topla bastırmış olabilir (1826), ama bir birlik söylemi hâlâ eksiktir. Ne şeriat ne de nasihatnameler, bir siyasî kolektife zemin sağlayacak bir model oluşturacak özgüllüğe sahip değildir. Ayrıca, ideolojik söylemler arasındaki bölünme de böylesi bir tıkanıklığı teşvik etmektedir.

Resmî hiyerarşi içinde, devlet görevinde bulunan pek çok memur aynı zamanda aydındır [*literati*]; Osmanlı hanedanının ebediyetinde ifadesini bulan teorik bir birliğin mevcut olmasına rağmen, devlet hizmetinde, her grubun ayırt edici özelliği olarak kendini gösteren belirli söylem ve üsluplara koşut bir bölünme yaşanmaktadır. Kalemiye sınıfının al-

dığı eğitim ve yaptıkları iş, kendi içinde ayrı bir dünya teşkil etmekte ve onları, ulema arasında bütünleşme sağlayan eğitim, yargı ve idare yapısından farklılaştırmaktadır (İnalcık 1964a). Yerleşik din kurumunun içerisinde de, "fundamentalistler" ile "mistikleri" (de Jong ve Radtke 1999: 15) ayıran önemli bölünmeler bulunmaktadır. Ulemanın, kalemiyeye kıyasla Arap diline daha fazla hâkim olması beklenmektedir ve bu grup kendilerine özgü bir özel yazışma üslubu geliştirmiştir (Woodhead 1988). Divan şairleri olarak bilinen klasistler, hem şiirlerinin anlamını gizlemek (mazmun) hem de saray himayesine girmek için birbirleriyle kıyasıya rekabet etmektedirler. Sufi tekkelerinde üretilen şiirlerse apayrı, özel bir söylem oluşturmaktadır (bkz. "Nefes", *EI*², 8:2a). Aşırı ortodoks din adamlarınca kınanan, Osmanlı aydınlanmasının kaynaklarından birini oluşturan İbn Arabi gibi mutasavvıfların metinleri de kendine ait bir okur kitlesine sahiptir.

Bu farklı söylem tarzlarına, Osmanlı toplumundaki başlıca "sınıf"lar –askeriye/seyfiye, kalemiye ve ilmiye– arasındaki iktidar ilişkilerinin değişmesine bağlı ayrışmanın kaynaklarından biri olarak bakmak gerekir. Kriz dönemlerinde, üsluplar arasındaki ayrılık (örneğin ortodoks tarza karşılık tasavvuf), her iki tarafın da kullanacağı ideolojik bir tarz halini alır. En azından, birbirinden ayrılan bu alanlar insanlar için birer alt-kültür işlevi görür, nitekim III. Selim zamanında yaşananlar da buna işaret etmektedir; örneğin, Berkes'in tarif ettiği (1978: 183-189), Bektaşi ideolojisinin yeniçeriler arasındaki yaygın etkisi, padişahın yakındığı çatlakların önemli göstergelerindendir. Yapılması gereken iş, Osmanlı politik-kültürel hayatına damgasını vuran bu kırılganlığı gidermektir.

Gerek III. Selim'in şikâyetleri gerekse halefi II. Mahmut'un serzenişleri, devlet görevlileri arasında, padişaha bi at sözleşmesinden daha kalıcı olacak birleştirici bir ilke bul-

maya yönelik henüz netleşmemiş arayışların göstergesidir. Ben –devletin kolektif şahsı yerine geçecek– bu yeni odağın zamanla inşa edildiğini ve dil politikalarında, birbirini izleyen yeni söylemlerin doğmasına neden olan değişimleri içerdiğini iddia edeceğim. Bu değişimler aynı zamanda, 19. yüzyıl başlarında Osmanlılarda hâlâ eksik olan bir "kamusal alan"ın, bir ideolojik alanın geliştirilmesine de yol açtı. Bu süreç içerisinde atılan her adım, örtük olarak, toplumun kavramsallaştırılmasındaki küçük bir değişimi içeriyordu. Yıllar içinde bu söylemlerin yarattığı birikim, Osmanlı'da kamusal alan mefhumundaki yeniliklerin ve değişimlerin daha net biçimde kendini göstermesini sağladı.

Gerek III. Selim gerekse II. Mahmut, sarih bir devlet kuramı bulunmamasından mütevellit kavramsal boşluk ile devlet görevlilerinin kullandığı söylemsel kaynaklar arasındaki ilişkinin farkındaydılar. Devlet hizmetindeki kalemiyenin temel başvuru kaynağı olan sözlüklerin yazılmasını desteklemeleri, daha önce tarif ettiğim kültürel tıkanmanın mikro-düzeyi olarak nitelendirilebilecek olguyla ilgilendiklerinin göstergesidir. II. Mahmut'un, genel okur kitlesi, yani aydınlardan daha geniş bir kesim arasında popüler Türkçe konuşma dilini teşvik etme girişimleri gayet iyi bilinir.[2] Fakat bu yola, klasik İslam kültürünü yaygınlaştırmak için başvurması ilginçtir. Bu girişimlerdeki bir hamle, II. Mahmut'un asıl hedefini açık biçimde göstermektedir: Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından birkaç yıl önce, yeniçeri kışlalarında her akşam Hz. Hamza'nın menkıbeleri yerine (bkz. "Hamza b. Abd al Muttalib", *EI*², 3: 152b) savaş kurallarını konu alan bir klasik İslam eserinin okunmasını emreder.[3] Burada-

2 Padişahın, "gençler" ve "yaşlılar" arasında bilgiyi teşvik etmek için atılması gereken zorunlu adımlarla ilgili fermanına bakınız (Esad, 2000, s. lxxii).

3 Şeybânî'nin *Siyer-i Kebir*'inin, Mehmet Münib Ayintâbî'ye ait Türkçe tercümesi. Bkz. "Mehmet Münib Ayintâbî".

ki örtük iddia, Müslüman Osmanlıların, tıpkı Batılılar gibi, kendilerine özgü bir savaş ahlakına sahip olduklarıdır. Daha 18. yüzyılda, Osmanlıların Batı kültürüyle karşılaşmalarının sonucu olarak, İslam'da "ilerici" bir tıp veya matematik ilminin kaynakları bulunduğu yolunda benzer bir iddiaya rastlanır (Uzunçarşılı 1983). Fakat, bundan da önemlisi, daha geniş bir İslamî kültürel arka planın ana hatlarını bulma çabasıyla, Muhammed'in amcasının İslamî kahraman olmaktan çıkarılmasıdır. Osmanlılar, ortak bir İslam kültürü oluşturma girişimiyle, sahip olmadıkları bir şeyi, yani bir İslam kamusunu yaratabilirler. Fakat padişahın, klasik bir Ortaçağ İslam kaynağını, dilini konuşma diline uyarlayarak genel okur kitlesine ulaştırma yönündeki benzer çabası, bu görevi emanet ettiği kişi tarafından tam olarak anlaşılmaz.[4] II. Mahmut'un çok önem verdiği bir diğer mesele, devlet görevlileri arasındaki iletişimin sarih ve anlaşılır hale getirilmesidir; ama resmî savaş raporlarındaki gereksiz şiirsellikten yakındığı hiddetli sözleri, bu sorunun da, kendisinin öldüğü 1839 yılına dek hâlâ çözüme kavuşmadığını göstermektedir (Sevük 1931-1932).

II. Mahmut'un girişimlerine bir bütün olarak bakıldığında, bunları, İslam-Osmanlı kültürünün söylemini konuşma diliyle uyumlu hale getirmek suretiyle bir kamu oluşturma çabasının sonuçları olarak görmek abartılı olmayacaktır. 1831'de devlet, bu doğrultudaki yeni girişimlerin eşiği olan bir yenilik getirir: *Takvim-i Vekayi* adlı resmî gazeteyi çıkartmaya başlar.[5] Gazetenin ilk sayısındaki önsözde, iki hedef göze çarpmaktadır. İlkin, gazetedeki yazılar herkes tarafından anlaşılabilecek bir dilde kaleme alınacaktır; ikincisi, böylece yurttaşlar, 1830'larda başlayan reform hareketinin yeni kurumlarına aşinalık kazanacaklardır. Padişahın te-

4 Bkz II. Mahmut'un tarihçisi Esat Efendi, Esad, 2000.

5 Bkz "Zuhur-u Takvim-i Vekayi," Lütfi, 1999, 2-3, s 651-654.

baasının, yeni kurumlar hakkında edindikleri bilgi sayesinde etkin "yurttaşlara" dönüşecekleri ima edilmektedir. Başka bir deyişle dil, yeni tip bir kolektivite yaratmanın söylemsel aracı haline gelmiştir.

Osmanlı reform tarihinde bir "kamu" yaratma hedefine işaret eden bir diğer resmî belge, bizatihi Tanzimat Fermanı'dır ([Ergin] 1995, 238-241).[6] Burada padişah –daha doğrusu Sadrazam Mustafa Reşit Paşa– yine tebaasına seslenmektedir, ama bu defa daha doğrudan ve iyimser bir tonla, bir reform programını ilan eder. Belgede, devletin tüzel [*corporate*] niteliğiyle ilgili soruna, söylem düzeyinde bazı katkılar yer alır. Tebaanın "bütününe" (*bi'l cümle teb'a*) seslenilmekte ve padişahlık "özgürlüğü teşvik eden imparatorluk fikirleri" (*efkâr-ı hürriyet asâr-ı mülûkânemiz*) olarak nitelendirilmektedir; bunu "özgürlüğü teşvik eden devletimiz" olarak okumak da mümkündür. *Halkın istidat*ından bahsedilir, bu da söz konusu inşadaki bir neolojizmdir. İnsanların *devlet* ve *millet*lerine sadık olmaları gerektiği belirtilir. Fermanla kabul edilen değişiklikler, insanları devlet ve milletlerine hizmet etmeye ve *vatan muhabbet*ine sevk edecektir. Belgede *memleket* kelimesi hâlâ şehir anlamında kullanılır; ama *vatan* kelimesi, Fransızca'daki *patrie*'yi vurgulayan, insanın doğduğu toprakları ifade eden örtük bir anlam kazanmıştır. Burada seslenilen "tebaa"nın, fiiliyatta "yurttaşlar" olduğu açıktır. Böyle yeni bir kolektiviteye seslenme çabası, Avrupa'da 1820'lerde ve 1830'larda yaygın olarak benimsenen anayasal sözleşmelerin Osmanlı devlet adamları üzerindeki etkisinin sonucu olabilir.

Tanzimat Fermanı yeni bir tebaa kategorisini muhatap

6 1850'lerin sonunda, Hariciye Nazırı Fuat Paşa, Osmanlı dünyasını İslam cemaati, Türk devleti, Osmanlı hanedanı ve başkenti İstanbul'dan müteşekkil olarak tanımlayabilmektedir. Fakat bu yorum, Osmanlı kolektivitesine dair çok özel bir anlayışın ve halkla etkileşim yönünde hiçbir çaba içermez. Bkz. Cevdet Paşa, 1953, s. 85.

alırken, Mustafa Reşit Paşa da kendi takipçilerini bir "kamu" olarak sağlamlaştırmaktadır. Tanzimat Fermanı'nın hazırlandığı sıralarda, kalemiye sınıfı arasındaki manevi birliğin temel araçlarını oluşturmak üzere, bürokratik iletişimde sadeleştirilmiş Türkçe konuşma dilini yaygınlaştırmaya çalışır. Kuşkusuz bu yeni yol, hem Arap ve Fars dilinin geniş etkisi altındaki "Osmanlıca"dan bütünlüklü bir Türk dilinin doğuşunun emarelerini taşıması bakımından hem de iç iletişimi kolaylaştırmak gibi daha dar pragmatik amaçları bakımından hayli önemlidir. Bu aynı zamanda, aşağıdaki satırların da gösterdiği gibi, bütünleşmiş bir bürokrasi fikrini yerleştirme girişimidir.

Mustafa Reşit'in meslektaşı Ahmet Cevdet Paşa, bu yeni üslupçularla birlik olmak konusunda duyduğu heyecanı şöyle anlatır:

> Münşeâtımız tarz-ı îrâniyâna taklîd yolunda olup sebk-i inşâmız muhâverâtımıza asla uymaz. Yazdığımız söylediğimize ve söylediğimiz yazdığımıza hiç benzemez. Ekseriyâ seci' ve cinâs-ı lâfzî uğrunda sözün kuvveti fedâ edilir. Bu tarz üzerine mesâlih-i devlete dâir uzunca bir lâyiha ya takrîr kaleme alınsa tumturâk-ı elfâz arasında maksad-ı aslî gaib ve sözün te'sîri zâyi' olur. Reşid Paşa ise kitâbetce sâde ve belîgaane bir meslek-i cedîd ittihâz etti. Vâdi-i inşâda bir yeni çığır açtı. Küttâbın çoğu ana taklîd eyledi. Hâriciye nâzırı Âlî Efendi ile Dîvân-ı hümâyûn tercümanlığından âmedî olan Fuad Efendi –ki ikisi dahi sonra vezîr ve sadrâzam olan meşhûr Âlî ve Fuad Paşalar'dır- anlar dahi bu yolda Reşid Paşa'nın isrine iktifâ ile akrân u emsâllerine fâik olmuşlar idi. Ben de bu yolu beğendim ve bu tarz üzere inşây-i kelâma heves ettim ve anların encümen-i ülfet ve musâhabetlerini kendime mekteb-i edeb ittihâz eyledim. Sanki yeniden mektebe başladım ve bu vesîle ile mesâil-i siyâsiyyeye

dâir haylice ma'lumât aldım ve ol esnâda fransızcayı teâllüm ile dahi meşgul oldum.

Burada kullanılan "mekteb-i edep" ifadesinin önemi ve "edep" kelimesinin daha önce "İslam hümanizmine" damgasını vuran eski anlamının dönüşüme uğradığı açıktır; bu, Reşit Paşa'nın getirdiği üslup yeniliğinin işlevinin başka bir düzeyini gösterir. Yeni üslup, Osmanlı İmparatorluğu'nda 1840'lardan itibaren hâkim olan bir sürecin, yani yeni icat edilen "sivil toplum"un oluşumunun habercisidir. Hatta sonraları, 19. yüzyılda, edebiyat ve edebiyatın örtük olarak barındırdığı modernleşme ideolojisi, Osmanlı sivil toplum kurumlarının (yeni meslek örgütleri, genişlemiş bir özel alandaki yeni ekonomik yapılar ve yeni bir entelijansiya) doğuşuna götüren sosyoekonomik güçlerle ittifak halinde çalışan takviye unsurları olacaktır.[7] Söz konusu kurumların hepsi, hedeflerini yeni bir dil aracılığıyla iletme kabiliyetleri sayesinde inisiyatif gücü kazanmışlardır. *Takvim-i Vekayi* örneğinde gördüğümüz, Osmanlı kamusu yaratma çabalarının ilerletilmesi ve bu amaçla formalizmin kullanılması, Paris'te eğitim görmesi (1849-1853) bizzat Reşit Paşa tarafından desteklenen İbrahim Şinasi'nin (1826-1870) eseridir.

Osmanlı "Kamusu"

İbrahim Şinasi, İstanbul'da konuşulan sade Türkçe'nin kamusal amaçlarla yaygınlaştırılması amacıyla bir gazete kuran ilk Osmanlı'dır. Gazete yazılarından çıkarsanabilen siyaset kuramı, Tanzimat Fermanı'nda görebildiğimizden çok

7 Bkz. İhsanoğlu, 1987; Basiretçi Ali Efendi'nin fevkalade ilginç hatıraları (Sağlam, 2001); ve Mardin, 1974. 1866 yılına gelindiğinde, Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye sayesinde Tıbbiye'de Fransızca eğitim dili bırakılıp Türkçe'ye geçilmişti. Bkz. İhsanoğlu, "Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı".

daha açık bir Osmanlı kamusu imgesini yansıtır. Kamunun ilk tabakası, sarih bir gazetecilik üslubunun okuyucusu olacak kitlenin tamamıdır. Gazetecilikteki ilk deney olan *Tercüman-ı Ahval*'in başarısız olması üzerine Şinasi, 1862'de *Tasvir-i Efkâr* adıyla kendi gazetesini kurar. Gazeteciliğin, halkı aydınlatma aracı olduğu yolundaki görüşü başlı başına bir yeniliktir. Şinasi, *Tercüman-ı Ahval*'in sunuş yazısında "halkın genelinin" (*umum halk*) anlayacağı bir dilde yazmayı amaçladığını söyler; bu ifade tam bir neolojizmdir (bkz. Dizdaroğlu 1954, s. 73). Kuşkusuz, dil kullanımındaki bu özgül aşamaya, henüz, 1820'li ve 1830'lu yıllarda Avrupa'da olduğu gibi (bkz. Gildea 1996, s. 71-73) bir ulusal dil fikri eşlik etmemektedir. Fakat Şinasi, "umum halk" ifadesini kullanmak suretiyle, paradoksal olarak "henüz somutlaşmamış" diye nitelendirilebilecek bir kamuyu muhatap almaktadır. Liberal çağrışımları olan "halk", artık padişahın bilgili bir "tebaa" oluşturma girişimlerini gölgede bırakmıştır. Kısacası, Şinasi'nin Osmanlıca'yı konuşma diliyle uyumlu hale getirme girişimlerine, devlet politikalarında halkın meşru muhatap olduğu fikri eşlik etmektedir.

Şinasi, *Tercüman-ı Ahval*'deki sunuş yazısında bir adım daha ileri gider: "Mademki bir heyet-i içtimaiyyede [sosyal topluluklar] yaşıyan halk bunca vezaif-i kanuniye [kanuni vazifeler] ile mükelleftir, elbette kaalen ve kalemen [sözle ve kalemle] kendi vatanının menafiine [çıkarlarına] dair beyan-ı efkâr etmeyi [fikirlerini söylemeyi] cümle-i hukuk-u müktesebesinden [kazanılmış haklarının bütününden] addeyler..." (Dizdaroğlu 1954, s. 72). Bu metin, 19. yüzyıl ortalarının Viktoryen liberalizminden izler taşımakla kalmaz; aynı zamanda, yeni bir kamuya seslenilmesiyle birlikte, artan *elan* [atılım] beklentisiyle misyonunu yerine getirmeye davet edilen bir sosyal kolektiviteye de ulaşılmaktadır – bunların tümü, vatanın ve "sanal" –yani, bir anlamda hâlâ

yaratılması gereken– bir dilin yeniden oluşturulmasının birbiriyle sıkı ilişki ve ittifak halinde olduğu yeni bir imgelemin[8] kullanılmasıyla sağlanır. Osmanlı devletinin, devlete karşı sorumluluklarının bilincinde olan tebaasından destek bulma girişimi olarak başlayan bir süreç, tebaanın düşünce özgürlüğünü meşrulaştıran bir öğretiye dönüşür.

Fakat Şinasi bu süreçte bazı güçlüklerle karşılaşır; bunlardan biri, fikirlerini yayacağı "hazır" bir "edebiyat cumhuriyeti" bulunmamasıdır – oysa Avrupa'da Aydınlanma'nın geç dönemlerinde pek çok düşünür, ideolojilerini yaymak için hem bir "kamu"dan hem de "edebiyat cumhuriyeti"nden faydalanabilmiştir. Yine de Şinasi, 1860'ların ortalarında doğan anayasalcı-liberal Genç Osmanlılar hareketi üzerinde etkili olan esas figürlerden biri olarak değerlendirilebilir. Şinasi'nin çevresinde toplanan grup, 1865 civarında yepyeni bir yapısal dönüşüm düzeyine geçer: temsilî kurumlar aracılığıyla bir siyasî kolektivitenin yaratılmasına. Bu hareketin her iki önderinin de, konuşma dilinin yaygınlaştırılması ve ideolojizasyonuyla ilgili politikaların daha da geliştirilmesinde payı olacaktır.

Genç Osmanlıların Avrupa'da sürgün olduğu dönemde, hareketin sözcüsü *Hürriyet*'te, daha kararsız önderlerden Ziya Paşa'nın uzun bir makalesi yayımlanır; Ziya Paşa burada, esasen, 1831'de *Takvim-i Vekayi'de* ileri sürülen hedefi, yani devletin yürürlüğe koyduğu Tanzimat yasalarının ve kurumlarının okuma-yazması olan herkes tarafından anlaşılmasını sağlama hedefini tekrarlar. Hedef kitle, Tanzimat'ın yeni okullarında eğitim almış, yeni okumuş yurttaşlardır.[9] Ama gizli bir hedef kitle daha vardır ki, Genç Osmanlıların

8 "Imaginaire", Cornelius Castoriadis'e göre "[hem] kelimenin en geniş anlamında imgeler veya suretler [...] hem de doğada algılanan her şey"dir (1987, s. 237-238).

9 "Şiir ve İnşa", bkz. Tanpınar 1988, s. 299.

amaçlarını paylaşması ve fikir ve kanaatlerini ifade etmesi için uyandırılması gerekmektedir.

Ahmet Hamdi Tanpınar, Osmanlı aydınlarının o dönemde nasıl halk için halka seslenen Osmanlı entelektüellerine dönüştükleri hakkında ikna edici bir açıklama sunar:

> "O döneme [1860'lar] kadar şairle, daima tek başına yakaladığı okuyucu arasında geçen konuşma, yavaş yavaş onunla kitle arasında bir konuşma, yahut ona hitap olur. Namık Kemal, nasıl makalelerini yazarken kendisini bir kalabalık karşısında hissederse, 'Hürriyet Kasidesi'ni ve benzerlerini yazarken de aynı suretle kendisini kalabalığın karşısında duyar" (Tanpınar 1988, s. 251).

Namık Kemal de, yeni bir toplumsal etiği ifade etmeye çalışırken daha karmaşık bir dil kullanımı şeması geliştirir. Namık Kemal, Genç Osmanlıların sözcüsü olarak üstlendiği önderlik konumu sürecince, Şinasi'nin hem sanal hem de "gerçek" bir kamu, yani haklarının bilincinde olan yurttaşı yaratma projesini, "fazilet cemaati" olarak adlandırılabilecek (*tezhîb-i ahlâk*) (bkz. Tansel 1967, s. 19; krş. Pocock 1989), Rousseaucu fikirlerden esinlenmiş bir programın teşvik edilmesine dönüştürür. Fazilet cemaati vurgusunu, Namık Kemal'in oyunlarında, özellikle de karakterlerinin tavırlarında takip etmek mümkündür. Eserlerindeki romantik damar, fazilet cemaatinin çözümünü pekiştiren bir unsur olarak görüldüğünde daha iyi anlaşılır. Kemal'in fazilet cemaati kavramı, insan, aile ve toplumla ilgili seküler Viktoryen değerleri romanlarına yedirmesine dayanır; yine de bunlar daha derindeki bir İslam ahlakının üzerini örter gibi görünmektedir, zira karakterleri ya erdemli ve topluma yararlı ya da günahkâr ve topluma zararlıdır. Paradoksal olarak, karakterlerinin eylemde bulunduğu alan "natüralist" öğeler içerir, tarif ettiği sosyal durum kombinasyonları ve permü-

tasyonları da, kuralcı [*prescriptive*] değil gerçekçidir. Bütün bu fikirler, ancak Reşit ile Şinasi'nin attığı adımları ilerleten yeni bir dille ifade edilebilirdi. Bu dilin söylemi, artık "edebiyat" olarak bilinmekteydi.[10] Tanpınar (1988), birey fikrine geçmek için gerekli olan ve Kemal'in fazilet cemaatinin de temeli olan benlik kavramının, Osmanlı aydınları arasında bir süreden beri inşa edilmekte olduğuna, ama Kemal'in bütün bu uçları birbirine bağladığına dikkat çeker.

Uzun yıllar önce, Namık Kemal'in İslam'ı bir Osmanlı anayasası tasarısının ontolojik-felsefî temeli olarak kullandığının altını çizmiştim (Mardin 1962a). Fakat o zaman vurgulamadığım nokta, Kemal'in İslam'ı kullanmasındaki çok katmanlılıktı. En altta, din olarak İslam bulunuyordu. Fakat onun "üzerinde", cemaatin ahlakî düzenlenişinin yarı seküler nitelik kazandığı bir düzey yer alıyordu. Bu gelişim, Kemal'in meşrutiyetçiliğine İslam'ın kalıntısal unsurları olabilecek öğeleri katmasına imkân veren bir dönüşümdü. Kemal'in daha sonraki vatanseverliği, İslamî değerlerin seküler değerlerle birleştiği bu güçlendirici etik düzey olmaksızın hayat bulamazdı. Kemal, yurttaşlık erdeminin, hem vatan savunmasının temeli hem de siyasî bir anayasanın önkoşulu olduğunu savunurken pek çok Batılı düşünürün tavrını benimsemişti, ama onun *civisme*'inin örtük temeli İslam'dı.

Namık Kemal'in mektuplarında, İslamî söylemden yarı-seküler siyasî meşruiyet üslubuna geçme sürecinin son aşamaları görülür. 1870'lerdeki Osmanlı edebiyatı da bu noktadan yola çıkar. *Edebiyat* artık özerk bir alan, betimleyici, artan biçimde gerçekçi –dolayısıyla seküler– bir türdür. Vaktiyle konuşma dilini yaygınlaştırma eğilimini destekleyen bürokratik söylem, II. Abdülhamit devrinde (h. 1876-1909)

10 "Edebiyat" kelimesinin daha erken tarihli kullanımına, ilginç biçimde, 1784'te matbaacılığın canlanması bağlamında rastladım. Bkz. Uzunçarşılı 1983, s. 521. Bu gelişmelerin ayrıntıları konusunda, Tanpınar'ın paha biçilmez eserine ve edebiyat ile Osmanlı İmparatorluğu'ndaki selefi arasında yaptığı ayrıma bakınız.

artık daha teknik ve zor anlaşılır hale gelen kendi üslubunu yaratmaya başlamıştır.

Artık Namık Kemal hakkında yeterli bilgimiz olduğu için, onun Osmanlılar arasında ortak bir dil oluşturma tasarısını desteklediğini de biliyoruz. Fakat yeterince vurgulamadığımız bir nokta var: Kemal, imparatorluktaki çeşitli kültürleri, Türkçe konuşma dili aracılığıyla birleştirmeyi önermiştir (Tanpınar 1988, s. 420).

Ahmet Mithat

Dilin, "şeyler" yaratmak üzere, dışsal olarak sınırlandırıcı, şeyleşmiş sonuçlar yaratacak şekilde kullanılmasındaki bir sonraki adıma, gazeteci, roman ve makale yazarı Ahmet Mithat'ın eserlerinde rastlanabilir. Ahmet Mithat'ın 19. yüzyıl Osmanlı edebiyat söylemindeki öncü rolü, gazeteciliğe özgü Türkçe konuşma dilini roman karakterlerinde ustalıkla kullanmasına dayanır. Bu karakterler ve sosyal ortamları, Osmanlı orta ve alt sınıflarından devşirilmiştir ve Mithat bu sınıfların değerlerini ve hayat tarzlarını yepyeni bir bakışla ele alır. Yeni icat edilen Osmanlı vatanseverliği ve padişahın otoritesine hürmet, Osmanlı toplumunun ayırt edici özelliklerine eklediği yeni unsurlardır. Bu karışım her ne kadar tam anlamıyla bir ideoloji olarak tarif edilemese de, dağınık bir tür popülizm işlevi görebilecek yeni bir ses olduğuna da şüphe yoktur. Paradoksal biçimde, II. Abdülhamit'in muhalifi olan genç bir neslin, yani Jön Türklerin grup kimliğini somutlaştıran da, onların değerlerine nüfuz eden bu ses ve vurguladığı ulusal kolektivite olacaktır. Böylece Jön Türkler, bir gerçeklik olarak Osmanlı toplumunun varlığı yönünde örtük olarak paylaşılan bir kabule ulaşacaklardır. Bu örtük Osmanlıcılığın, Jön Türklerin 1895-1908 yılları arasındaki (sıklıkla sınanan) birliklerinin yapısal temelleri konu

sunda, padişaha yöneltikleri "görevi kötüye kullanma" suçlamasıyla ve 1876 Anayasası'na dönülmesi yönünde mütemadiyen tekrarladıkları zayıf taleple yansıttıkları öz-imgeden daha iyi bir açıklama olduğu kesindir. Ahmet Mithat'ın eserleri, giderek daha fazla paylaşılan bir dil aracılığıyla yurttaşlığı teşvik etmek için dili kullanmanın son adımıdır ve bu, başlı başına, 20. yüzyılda ortaya çıkan, tüzel [*corporate*] bir kendilik olarak modern Türk devleti fikrinin temelini oluşturacaktır. Ramsay'nin taşrada doğan Osmanlıcılık duygusuna ilişkin tarifiyle karşılaştırmalı olarak okunduğunda, bu gelişme, aynı doğrultuda iki özerk söylemin canlandığına işaret eder. Çağdaş modernleşme tarihçileri, bu özerk tutuma dikkatimizi çekerler ama Türkiye örneğinde bu sürecin hâlâ somut olarak ortaya konması gerekmektedir.

Burada açıkladığım süreç, Rus popülizminin tam şekillenmemiş bir eşdeğeri gibi görünmektedir. Rusya'daki *v narod* (halka [gitme]) hareketi yerleşik siyaset kurumunda yankı uyandırmamıştır; ama entelektüel eğilimleri olan orta kademe devlet görevlileri ve reformist aydınlanmacılar, Türk milliyetçilerinin 19. yüzyıl sonlarında bir "Türk" kolektivitesi hakkındaki iddialarını yaymalarını sağlayan bir zemin yaratmışlardır. "Türk" kimliğinin bu ilk kâşifleri, devlerin omuzlarında yükseldiklerinin farkında olsalar da, bu hazırlık aşamasının giriftliğini ne onlar ne de milliyetçilik üzerine yazan Türkiyeli yazarlar idrak edebilmiştir.

"Some considerations on the building
of an Otoman public identity in the nineteenth century",
Religion, Society and Modernity in Turkey,
Syracuse University Press, s. 125-134

JÖN TÜRKLERİN YABANCILAŞMASI: "DEVRİMCİ ŞUUR"A DAİR KISMÎ BİR AÇIKLAMA ÇABASI

Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat reformlarının (1839-1878 ya da 1839-1908) sonucu olarak yaşanan hızlı toplumsal değişim, bu dönemi konu alan incelemelerin ortak temasıdır. Bu incelemelerde, Tanzimat'ın köklü kurumsal yenilenme politikasının yarattığı toplumsal sıkıntılardan söz edilir ve o dönemde baş gösteren isyanlar, reform politikalarının yürürlüğe konmasına bağlanır. Gelgelelim, yapılan açıklamalar neredeyse tamamen ekonomik verilere dayandığından, reform, toplumsal değişim ve isyan ya da ayaklanmaların kaynakları arasındaki bağlantıya gereken ilgi gösterilmez.[1] Ekonomi temelli açıklamaların çok elverişli olduğu ortadadır ve elbette Tanzimat döneminde yaşanan toplumsal sorunların bir kısmı ekonomik bir çerçeveye yerleştirilebilir. Ancak, Tanzimat döneminin sonlarında çıkan ayaklanmalara biraz ayrıntılı bakmak, böylesi bir dirence yol açan huzursuzlukların altında daha çeşitli sebepler ola-

1 Tanzimat dönemini, II. Abdülhamid'in Kanunu Esasi'yi askıya alması (1878) ile sonlandırıyorum. Jön Türk "devrimi"ni bu çerçevede ele alan bir çalışma için Quataert'ın eserine (1979) ve daha kapsamlı bir değerlendirme için Masters'a (1990) bakınız. Daha genel bir çalışma için bkz. Poratlı 1996.

bileceğini düşündürmektedir. Tanzimat dönemini incelerken tercih edilen yollardan biri, Batı sekülarizminin engel olunamayan gücüne odaklanmaktır (bkz. Berkes, 1964). Bu perspektiften, Tanzimat karşıtı isyanlar, gerici muhafazakârların tepkisi olarak görülür. İsyancılara yönelik biraz daha hakkaniyetli bir yaklaşımda ise, eski rejimin temellerinin sarsılmasının Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman nüfusun büyük kısmında hatırı sayılır bir huzursuzluk yarattığı teslim edilir. Ama her halükârda, gericilik tezi Jön Türkler (yaklaşık 1890) söz konusu olduğunda açıklayıcı değildir, çünkü onların huzursuzluğunun altında yenileşmeye karşı çıkış değil, bilakis, Tanzimat reformlarının ağır aksak ilerleyişinden duydukları memnuniyetsizlik yatmaktadır.

Açıktır ki burada, tıpkı 1860'ların Genç Osmanlılarında olduğu gibi, kadim bir Osmanlı idealinin, yani Osmanlı devletinin devlet olarak [*state qua state*] muhafaza edilmesi idealinin gözetilmesi söz konusudur (bkz. Mardin 1964, s. 82, 222). Bu anlamda, dönemin Osmanlı elitinin üç nesli, yani Tanzimat'ın kurucuları, Genç Osmanlılar (yaklaşık 1865) ve Jön Türkler, devletin bekası ideolojisini paylaşmışlardır. Jön Türklerin, 1894-1895'te II. Abdülhamid'e karşı açıktan muhalefet tavrı almak zorunda kalmalarının nedeni, Ermeni devrimci komitelerinin terörist taktiklerinin imparatorluğun dağılmasında büyük etkisi olacağından duydukları endişedir.

Jön Türklerin, 19. yüzyılın Osmanlı'ya da ulaşan yaygın pozitivizminin derin etkisi altında oldukları, bu dünya görüşünün çalışmalarının bağlamında vurgulandığı da açıktır. Ben de başka bir yerde bu konuya geniş yer verdim (bkz. Mardin 1964, s. 48-49). Ancak, Jön Türklerin entelektüelliği sınırlıydı. Selefleri Genç Osmanlılarınkinden daha sınırlı olduğuna şüphe yoktu: Jön Türkler, fikirleri ve ideolojileri

sadece bölük pörçük ve gevşek biçimde kullanıyorlardı. Tamamen propaganda amacıyla yararlandıkları İslamî temalar da, onları Genç Osmanlıların düşüncesine damgasını vuran ve liberalizmlerini besleyen İslamî entelektüellik türünden ayırıyordu. Kısacası, Jön Türklerin padişaha karşı tavır alışlarının, Montesquieu, Rousseau ya da –Ahmet Rıza hariç– Auguste Comte okumakla ilgisi yoktu. Tavırlarının köklerini, sadece kısmen modern olan bir sistemde kendilerine yer bulmakta çektikleri güçlüklerle açıklamak daha uygundur; bu da, onların entelektüel dünyasından ziyade çalışma dünyalarıyla bağlantılıdır.

Jön Türklerin hoşnutsuzluğunun daha derin ve ikna edici bir sebebi de –kuşkusuz bu, devleti koruma yönündeki yaygın ideolojiyle bağlantılıydı ama zamanlama açısından onu önceliyordu–, güçlü devleti kurmaya yönelik temel hedeflerine ulaşmalarını sağlayacak kurumları ve değerleri inşa etme girişimleriydi. Bu noktada, anakronik saydıkları modeller ile modernitenin mümkün kıldığı yeni stratejiler arasındaki uyumsuzluk, padişaha karşı seferber olmalarına yol açan hayal kırıklığının temel tetikleyicisi olmuştur. Bu, Jön Türklerin tavrını açıklama noktasında, Aydınlanma'nın engellenemez evrenselliği fikrine kıyasla daha aydınlatıcı bir alandır.

Makalede, bu temayı üç düzeyde işleyeceğim: (1) "kabul görmüş yaşam stratejileri"ndeki değişim, (2) toplumu kaynaşmış bir bütün olarak görme mecburiyeti, (3) yeni eğitim kurumlarının teşvik ettiği yeni toplumsal gruplara mensubiyet. Tanzimat'ın son dönemlerinde üç alanda getirilen değişimler birbiriyle etkileşim halinde, dolayısıyla birbiri üzerine birikerek hayata geçti. Her üç alanda yaşanan değişimleri, padişahın desteklediği bir eğitim politikasının tetiklemiş olması ironiktir. Üç değişim türü de, yenilenen askerî eğitim sistemi içinde doruğuna ulaşmıştır.

Temeller

Toplumsal eylemi kavramsallaştırmanın yollarından biri, onu gündelik hayatımızda bizi yönlendiren ve rutinleşmiş "projeler" geliştirmemizi sağlayan "rutinlerin" bir sonucu olarak görmektir. Bunlar, "rutinleri" oluşturan, iktisap edilmiş bir "bilgi yığınağı"na dayanır (Schutz 1982, s. 26-29). Hızlı değişim dönemlerinde, kabul görmüş bu yaşam stratejisi rutinlerinin altı oyulur ve yerlerini yenileri alır. Tanzimat dönemi için geçerli olabilecek bir örnek, iş arama stratejisi olacaktır. Bu örnekte, "patrimonyal" diye tarif edebileceğimiz bir yaklaşım ile "modern" olarak niteleyebileceğimiz bir yaklaşım arasındaki tezatla karşı karşıyayızdır.[2] İlki, himayeciliğe, dostluğa ve nüfuz ilişkilerine dayanır. İkincisi, rekabete dayalı sınavlarda elde edilen "başarı"yla belirlenir. 19. yüzyıl reformlarının özelliklerinden birinin, ilk strateji türünün yerine ikincisini geçirme çabası olduğu açıktır. Ancak, karmaşa ve istikrarsızlığa yol açan etkenlerden biri, bu iki stratejinin Tanzimat kurumlarında bir arada var olmasıydı. Jön Türklerin durumunda, yeni neslin kendi geleceğinin daha ziyade ikinci yaklaşımda yattığını görmeye başlamasıyla bir eşiğe ulaşılmıştı. İkinci yaklaşımın ağır basmasına yol açan değişim ancak genel hatlarıyla tarif edilebilir, ama yüzyılın ortasından başlayarak devam eden, eğitimde kurumsallaşmayla bağlantılıdır (bu konuyu ileride daha ayrıntılı ele alacağım).

Jön Türklerin huzursuzluğunun kaynağını oluşturan sebeplerden bazıları da, reformlar yoluyla Osmanlı toplumuna taşınan modernite unsurlarının örtük bir karşılıklı ilişki mantığı arz ettiği yolundaki yaygın algılarının bir sonucuydu: Toplum bir bütündü, parçaları birbirine uyması gereken bir yap-bozdu. Oysa kendi dönemlerinin toplumuna

2 Patrimonyalizm için bkz. Eisenstadt 1971.

baktıklarında sadece Avrupalı gözlemcilerin "Doğu düzensizliği" veya "gevşeklik" diye tarif ettiği şeyi görüyorlardı. Gelişmekte olan bir piyasa mekanizmasının yeni baş gösteren rasyonalitesi, Osmanlı sermayesinde izlerini bırakmaya başlamıştı; modern bir toplumun örtük rasyonalitesinin, Jön Türklerin algı dünyasına damgasını vurma yollarından biri de bu olabilirdi (bkz. Mardin 1993b). Çok daha bariz olan bir etken, giderek artan biçimde hukuk mantığına dayanan bir sistemin örtük rasyonalitesi önündeki engeller olarak algıladıklarıydı. "Patrimonyal" bir sistemde devlet, mütemadiyen, elinin ulaşamadığı "yüzer-gezer kaynakları" ele geçirme çabasındadır (Eisenstadt 1971, s. 140). Merkezîleştirme politikalarına rağmen, bu, Osmanlı İmparatorluğu'nun da ayırt edici özelliklerindedi. Bu "geleneksel" koşullar altında en iyi çözüm, teşvikler ve ağır ani cezalar aracılığıyla yerel ya da bölgesel iktidarı denetlemek üzere bu kaynakları korumaktı. Fakat, genel olarak bakıldığında, patrimonyal kodlar toplumsal gerilimlerle birlikte yaşar, hatta bu gerilimlerden nemalanır.

Geleneksel Eğitim ve Tanzimat

Tanzimat'ın, Osmanlı eğitim sisteminde köklü reformlar tasarlamasına rağmen, bu reformların yerleşmesi zaman aldı. Reform öncesinde Osmanlı'da eğitim üç kanaldan birini izliyordu. Ana kanal, ulemanın, yani İlmiye teşkilatının kontrolündeydi. Bu dinî sistemin en alt kademesinde, öğrencilerin Kuran okumayı öğrendikten sonra mezun oldukları mahalle mektepleri yer alıyordu.[3] İlköğretim düzeyindeki daha küçük bir okul grubunda buna ek olarak okuma-yazma ve aritmetik de öğretiliyordu. Bu "ilahiyat" yapısı, daha üst kademelerde günümüzün lise ve üniversitelerindekine teka-

3 Eğitim hakkında daha geniş bilgi için bkz. Unat 1964.

bûl edecek bir eğitim sunuyordu. Eğitim sistemindeki ikinci kanal, Enderun'du. Eskiden Saray'da, Yeniçeri ocaklarında ve meydanda alınan askerî eğitim hayli gerilediği için, Batı usulleriyle asker yetiştirmek üzere reformların yapıldığı (1773-1794) ilk alan da burası olmuştu. Üçüncü kanal, Kapalıçarşı ile loncalardaki çıraklık sistemiydi.

Tanzimat, yeni kurulan Maarif Nezareti'nin (1857) politika belirleme gücü sayesinde eğitim sistemi üzerinde ciddi oranda kontrol sağlamıştı (bkz. Unat 1964). İlköğretim programları yeniden düzenlenmiş, ara kademede yeni bir eğitim kurumu tesis edilmişti – bu, günümüzde ilkokul ile ortaokul arasına denk gelen bir kademeydi. 1869 yılına gelindiğinde artık sağlam temellere oturmuş olan rüştiye mekteplerinde, yazı, dilbilgisi, Arapça ve Farsça, muhasebe, coğrafya, matematik, tarih ve jimnastik dersleri veriliyordu. Rüştiye mekteplerinin imparatorluğun tamamına yayılması hayli uzun sürmüş olsa da (1850-1870), bu okullar büyük başarı kaydetti (Unat 1964, s. 43-45). 1882'den itibaren, taşra merkezlerinde Fransız sisteminden devşirilen liseler kuruldu (Unat 1964, s. 45). Yeni eğitim kurumları arasında en başarılı olanlar, yine Avrupa'dan ithal edilen, üniversite düzeyindeki elit yüksek okullardı. Bu okulları Fransa'daki Polytechnique gibi önemli eğitim kurumlarıyla karşılaştırmak mümkün. Meclis-i Umûr-ı Nafıa'nın 1838 tarihli bir raporunda, eğitimdeki yeni ruhun izlerini okuyabiliyoruz:

> Bütün sanatlar ve hirfetler bilim ile meydana gelir. Dinsel bilgiler insanı ahirette kurtuluşa hazırlayan bilgiler olduğu halde, fenler insanoğlunun dünyadaki hayatının gelişmesine yarar. Örneğin, astronomi bilimi denizlerdeki gemilerin seferlerini kolaylaştırmaya, ticareti geliştirmeye yarar. Matematik bilimi savaş işlerinin, militer idarenin düzenlenmesini sağlar. Buhar gibi yeni ve yararlı araçların sanat ve hir-

fetlerin yapımında getirdiği kolaylıklar hep çağdaş bilimle rin ürünüdür. [...] Cahil insanlar devletin ve yurtseverliğin ne olduğunu da bilmezler (Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 2. baskı, s. 181).

Elit okullardan Mekteb-i Ulûm-i Harbiye (1834), Tıbbhane-i Âmire gibi (1826), daha Tanzimat'tan önce kurulmuştu. 1838'de Tıbbhane, Tıbbiye-i Şahane adı altında yeniden düzenlendi; bu okul da daha sonra Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye-i Şahane adını aldı. Mekteb-i Mülkiye 1859'da açıldı. Bütün bu okullar, devlet görevlilerini yetiştiren kurumlar olarak özel bir prestije sahip oldular.

Askerî rüştiyelerden başlayan askerî eğitim, disiplin, uzun vadeli bağlılık ve profesyonalizm gerektirdiğinden başlarda pek rağbet görmedi. Sistem ancak, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra, askerî eğitimden sorumlu Süleyman Hüsnü Paşa'nın daha önceki girişimlerinin semeresini vermesi sayesinde canlandı.[4] Süleyman Paşa, 1876'da Abdülaziz'i tahttan indiren askerî darbenin tertipçileri arasındaydı ve bu nedenle Abdülaziz'in halefi II. Abdülhamit'in gazabına uğrayarak İstanbul'dan sürülmüştü. Gelgelelim, Süleyman Paşa'nın gerçekleştirdiği reformlar Abdülhamit zamanında da muhafaza edildi. Osmanlı yurtseverliğinin ve yapısal reformların teşviki de bunlar arasındaydı. Süleyman Paşa, Osmanlı entelektüel hayatını romantik bir vatan aşkıyla tanıştıran entelektüellerle temas halindeydi ve reformlarının bazıları, askeriye öğrencilerine özel bir vatanseverlik duygusu aşılamayı hedefliyordu (bkz. Süleyman Paşazâde Sami 1912, s. 25-26). Örneğin, Harbiye'de okutulan tarih kitabında, sadece Osmanlı'nın başarıları değil, Orta Asya'daki Türklerin kahramanlıkları ve devlet kurma girişimleri de vurgulanıyordu (Tevetoğlu 1988, s. 98). Süleyman Paşa, rüştiye ka-

4 Süleyman Paşa tarafından Harbiye'de okutulan metinler için bkz. Mebâni ül İnsa, İstanbul, 1288-89/1871-72, 2 cilt ve Tarih-i Âlem, İstanbul, 1293/1876

demesinden başlayarak askerî okulları yatılı hale getirmişti. Askerî sistem devletten hibe [*grant*] alıyor, eğitim ve geçim masrafları devlet tarafından karşılanıyor, başarılı öğrencilere Avrupa'daki eğitim kurumlarına gitme imkânı sunuluyordu. 1883'te, orduyu çağdaşlaştırma girişimlerine ivme kazandırmak için Alman general Freiherr Colmar von der Goltz ülkeye davet edilmişti (bkz. Kortepeter 1991).

Yeni ve daha kapsayıcı eğitim yapısı, başka türlü eğitim görme imkânına sahip olamayacak pek çok öğrenciye fırsat sağladı. Dar gelirli ailelerden çok sayıda erkek çocuk, askerî eğitim kurumlarına akın etmeye başladı. Örneğin, Jön Türklerin ilk gizli cemiyetinin kurucularından İbrahim Temo, yoksul bir köylü ailesine mensuptu ve orduya girmeye heveslendiğinde en yakın limana koşup İstanbul'a gitmişti (İbrahim Temo 1939, s. 8). Askerî rüştiye kademesinden başlayarak küçük yaşta sisteme kabul edilmeleri, bu öğrencilerin askerî eğitim sisteminde on beş yıl geçirebilecekleri anlamına geliyordu. Bu tür öğrenciler, ailelerinde geçerli olan ahlakî değerlerden kopuyorlardı: Orduyla bütünleşmeleri, onlara, askerî *ethos*'a bağlılığı teşvik eden bir prestij kazandırıyordu. Daha ileriki bir tarihte bu kurumlarda eğitim alan bir öğrencinin sözleri, askerî rüştiyede okumanın ne mene bir şey olduğunu gözler önüne seriyor:

> [...] Beni de bir askerî rüştüye mektebine yazdırdılar. Büyük ağabeylerim de vaktiyle bu yoldan sırasiyle mekteplerini tamamlıyarak, birer birer ordu saflarına karışıp, memleketin sınırlarına doğru uzaklaşmış gitmişlerdi.
>
> [...] Ben de asker rüştüyesine yazılıp, orada ilk defa sıraya girince, bunu hiç yadırgamadım. Hatta çok geçmeden ben de kendimi, yarın büyük bir ordunun saflarına karışacak, sınırlardan sınırlara koşacak, büyük bir devletin varlığını kılıcıyla koruyacak biri gibi saymaya başladım.

[...] Sınıfların duvarlarına asılan haritalarda, bu büyük İmparatorluğun toprakları, toz pembe bir renkte gösterilirdi. Bu topraklar bana dünya kadar geniş görünüyordu.

[...] Ders aralarında çocuklar, bu haritaların başına toplanırdık. Devletimizin sınırlarına bakardık. Bu sınırların çevrelediği topraklara.

– Bizim topraklarımız!

derdik. Bu sözleri seve seve ve sık sık tekrarlardık:

– Bizim topraklarımız! Bizim devletimiz! (Aydemir 1967, s. 43-45).

Öğrencilerin askerî okullarda yatılı olarak geçirdikleri uzun süre, askerlik kültürüyle yoğrulmuş küçük bir dünya yaratıyor ve bu eğitim kurumlarında teşvik edilen davaya sadakati pekiştiriyordu. Harbiye ya da Askerî Tıbbiye gibi yüksek okullarda, profesyonalizm ve bilimsel disiplin gibi başka değerler de bu altyapının üzerine ekleniyordu.

Bu okullardaki eğitimin tamamen yapısal olan bazı özellikleri, öğrencileri, eski rejimin değerlerine karşıt değerlerle işleyen, kapalı bir entelektüel dünyaya yerleştiriyordu. Artık sorgulanan "geleneksel" değerler, eğitim sistemindeki eski kanalların çoğunun dağınık bir yapı arz etmesinden kaynaklanıyordu. Bu okullar çok daha geçirgendi, net bir misyonları yoktu, değişmeye ve uyuma açıklardı. Eğitimle iş hayatı arasında kesin sınırlar yoktu. Eski eğitim sistemindeki öğrenciler resmen çalışan kabul ediliyorlardı. Reformun erken safhalarında kurulan özel bir okulda okuyan bir öğrencinin naklettiğine göre, bu üst-rüştiyenin ikinci sınıfına geçmeyi istemesinin bir nedeni de, bu sınıfın "yirmi kuruşluk" olmasıymış – yani bu sınıftaki öğrenciler bir nevi maaş alıyorlardı (Halil İbrahim 1960, s. 20-21). Bu, eski medrese sisteminin örgütsel yapısından kalma bir unsurdu.

Modern okulun getirdiği bir yenilik de, programın, bir "öğretmen" tarafından içi doldurulacak bir nazım plan gibi işlev görmesiydi. Oysa eski sistemde öğretmen, öğrencinin çıraklık benzeri bir ilişki kurduğu bir "usta"ydı. Yeni sistem, yapısı itibarıyla bireyi giderek fazlalık haline getiriyordu, çünkü sistemin itici gücü öğretmenin öğretim becerilerine değil programın gereklerine dayanıyordu. Kısacası, sistem ilişkilerin gayri şahsileştirilmesini teşvik ediyordu ve bazı öğretmenler bunu idrak edemiyorlardı. Eğitim sistemine bununla bağlantılı olmakla birlikte farklı bir unsur daha girmişti. Jön Türkleri iktidara getiren isyanın tertipçilerinden [Resneli] Niyazi, aldığı eğitimin, mükemmel bir şeyin yarım kalmış taslağı gibi olduğu intibaına kapıldığını söylerken, sistemin bu özelliğini tam bir isabetle kaydetmiştir (Niyazi, t.y., s. 11).

Yüksek okulların profesyonalizmi iyi tanımlanmış vasıfları gerektiriyordu, ama bu vasıfları edinmek için gereken sistemli bilgi, bir meslekte itibar kazanma hedefine yönelikti. Geçmişte, azim göstererek edinilen tecrübelerin birikimiyle bir mesleğin gereklerini yerine getirmek imkân dahilindeydi, ama şimdi meslek "sanal" olarak kavramsallaştırılıyordu, yani bir model olarak var olduğu düşünülüyordu. Bunu, öğretimdeki "ütopyacı" nitelik olarak tarif edebiliriz: Birbiriyle gevşek ilişkiler içinde olan ve toplumu "patrimonyal" tarzda işler halde tutmayı hedefleyen bir dizi rutini içeren eğitim, genel olarak toplumun tasarlanması süreciyle bütünleştirilmiş bir sisteme dönüştürülmüştü. Bu dönüşüm, gerçekliğin bir soyutlamasının sistemli olarak gerçeklikten daha hızlı işlemesini sağlamak üzere bir modeli kullanmaya denk düşüyordu. Bu harekât, bilginin bağlamından koparılmasıyla sonuçlandı ki, göründüğü kadarıyla, eğitim sistemini belli bir mesafeden izlemekte olan Osmanlılar açısından daha kafa karıştırıcı olan gelişmelerden biri de buydu.

Bu yeniliklerin iki sonucu daha oldu. Birincisi, artık öğrenci, varsayım gereği, okuldayken siyasetin zehirli entrika dünyasından uzakta olan bir kişiydi. Erikson (1950, s. 138-139), Batı'da yeni sistemin, öğrenciyi dışarıdaki "gerçek" dünyadan yalıtan bir "askıya alma" [*moratorium*] işlevi gördüğünü anlatır; işte Osmanlı'daki yeni bilimsel profesyonel (yani, harbiye ve askerî tıbbiye) eğitim sistemi de benzer bir gelişmeye yol açmıştı. İkincisi, yeni sistem öğrencileri sistemin gerçekliğinin –bu bağlamda bir meslek modelinin– dışarıdaki dünyanın gerçekliğinden daha gerçek olduğuna inanmaya teşvik ediyordu. "Bilim" öğrencilerin ilham kaynağıydı ve bu ilham, parçaları birbirine uyması gereken bütünlüklü bir toplum tasavvurunu beraberinde getiriyordu. Sistemin ileride muvaffakiyete yönelten gecikmeli karakteri, derslerinde dört dörtlük başarı gösterip Paris'in önde gelen tıp kurumlarından burs almaya aday öğrencilerin, akrabaların nüfuzuna ve üst mevkidekilerin kayırmasına dayanan himaye ilişkilerine şiddetle karşı olacakları anlamına geliyordu. 1890'larda, padişah okula kendi güvendiği birini yönetici olarak atadığında, tam da bu himayecilik eğilimleriyle mücadele etmek zorunda kalmışlardı. Öğrencilerin o dönemdeki rahatsızlığı, 1908'de iktidarı ele geçirdiklerinde kendi bakış açılarından "hile yapmış", yani Fransız hastanelerinde çalışmak üzere Paris'e gitmek için nüfuz ilişkilerinden yararlanmış bütün askerî hekimlerin rütbelerini indirmiş olmalarından bellidir.

Son olarak, hem Askerî Tıbbiye hem de Harbiye okulları, Erving Goffman'ın akıl hastaneleri üzerine çalışmasında tarif ettiği "total kurumlar" olarak işlev görür:

> Her kurum, mensuplarının zamanını ve ilgisini ele geçirir ve onlara ayrı bir dünya sunar; kısaca, her kurumda kapsama eğilimi vardır. Batılı toplumumuzdaki değişik kurumla-

ra baktığımızda, bazılarının diğerlerine göre ölçüsüz biçimde kapsayıcı olduğunu görürüz. Bunların kapsayıcı ya da total karakteri, dış dünyayla ilişkileri ve dışarı çıkmayı engelleyen bariyerlerinde simgeselleşir: Kilitli kapılar, yüksek duvarlar, dikenli teller, sarp kayalıklar, denizler, ormanlar ve geniş araziler. Bu yapılara, total kurumlar adını veriyorum (Goffman 1962, s. 4).

Goffman sonra şöyle devam eder:

> Total kurumlarda, yönetilen büyük grup ile, ki gayet uygun biçimde içerdekiler olarak adlandırılırlar, denetleyicilerden oluşan küçük personel grubu arasında temel bir ayrım vardır. İçerdekiler tipik olarak kurumda yaşarlar ve duvarların dışındaki dünyayla temasları sınırlandırılmıştır; personelse günde sekiz saat çalışır ve dış dünyayla sosyal olarak bütünleşmiştir.
>
> Her iki grup da diğerini dar ve düşmanca stereotipler çerçevesinde algılar: Personel genelde içerdekilerin huysuz, sinsi ve güvenilmez olduğunu düşünür; içerdekilerse genelde personelin kendilerine karşı küçümseyici, üstten ve kötü niyetli olduklarını düşünür (Goffman 1962, s. 7).

Harbiye, hatta bu okula hazırlık amacıyla gidilen rüştiye, yüksek duvarları ve dış dünyadan kopukluğuyla bu tarife gayet iyi uymaktaydı.

Öğrencilerin Anıları

Harbiye ile Askerî Tıbbiye'de 1890'larda eğitim görmüş öğrencilerin anıları, Jön Türk hareketinin kurucuları arasında yaygınlaşmaya başlayan huzursuzlukta yeni değerler sisteminin etkisini kavramamıza imkân vermektedir. Kurucuların kendi ağızlarından yeterli bilgi mevcut değilse de, aynı

sınıflardaki öğrencilerin hatıralarına baktığımızda, modernleşme rasyonalitesinin bazı unsurlarının yerleşmesinde eğitim sisteminin yapısının Auguste Comte'un müphem fikirlerine kıyasla çok daha etkili olduğunu görürüz. Comte, hareketin liderlerinden Ahmet Rıza için ilham kaynağı olmuşsa da (Mardin 1964, s. 129-155), Jön Türklerin çoğunluğu arasında etkili olmamıştır. Gustave Le Bon'unkiler gibi, dolambaçlı bir karşı-elitizmi meşrulaştırmalarını sağlayan entelektüel tasarılar Jön Türkler için daha caziptir (Mardin 1964, s. 11, 24, 158, 175, 176-178, 180). Burada tarif ettiğim eğilimle çelişir gibi görünse de aynı olarak ele alınması gereken bu hususu, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* adlı eserimde inceledim (Mardin 1964, s. 220).

Yeni kuşağın, eski sistemin uzlaşımlarıyla nasıl mücadele ettiklerinin altını çizmek için, Harbiye'den mezun olmuş genç bir askerin, 1890'larda Erzurum'da bir alayda göreve çağrılması üzerine yaşadığı şaşkınlığı anlatarak başlayacağım. O dönemde Osmanlı ordusunda diplomalı askerlerin oranı yüzde 15'i geçmiyordu (Lamouche 1895, s. 4), geri kalan yüzde 85 ise alaylıydı. Bu iki grup arasında hatırı sayılır bir husumet vardı: Alaylılar, mektepli askerler için "merkepli" (eşek diploması) diyorlardı. Bahsettiğimiz genç asker, alayını şöyle anlatıyor:

> Bir taburda ancak bir veya iki mektepli zabit bulunurdu. Bunlarda mülâzimdir. Alaylarda 4 Binbaşıdan biri mektepli diğerleri seciyesiz alaylı Binbaşılardı. Alaylı zabitan içinde okur, yazar efendiden ve cahillerde de temiz, halûk, çalışkan, askere evlât gibi bakan iyi simalar da vardı. Bu zavallılar da hepimiz gibi gaddar, zalim, alaylı Binbaşılar'a esir idiler. Bu kodamanların garip, ac[a]lip ünvanları vardı. Binbaşı Sallabaş Behçet Ağa, (ihtiyarlığından), Delibalta Mustafa Ağa (tütizliğinden), Yumruk Vuran Hüseyin Ağa

(zabit dövdüğünden), bir manda yavrusunu devirdiğinden Camış deviren Hamza Ağa, köylülüğünden Narmanlı Halil Ağa, küfürcülüğünden Dinsiz Veli Ağa gibi sıfatlarla anılan iri kıyım, uzun, aksakallı, sakalı boyalı, palabıyık, güp kaşlı, yeniçeri biçimli, terbiyei fikriye ve kudreti askeriyeden, malûmatı harbiye[de]n, her türlü hasaili insaniyeden mahrum tiplerden idiler. İrtikâp irtişaları vardı. Asker erzakından uydururlar, müteahhitlerden vururlardı. Bunlar zabit ve insan kıtlığında ihtiyaca karşı 293 [1877-1878] Rus seferinde Binbaşı olmuşlardı, askerlik kıymetleri sıfırdı. (Delilbaşı 1946, s. 62).

Alaylı/mektepli farkı, uzun bir sûre, en azından Jön Türk isyanına kadar devam etti.

Bir öğrencinin anlattıklarına bakılırsa, benzer bir çatışma Askerî Tıbbiye'de de mevcuttu:

> İmtihanda iktidar ile iyi numara almak pek de mümkün değildi. Bunun için iltimaslı ve hocalara dalkavukluk eder olmalıydı. Eğer imtihanda hocanın derste söylediğini aynen söylersen iyi numara alırdın. Bu sebeple hoca söylerken not tutardık; fakat ben daha ziyade Paristen getirttiğim kitaplardan öğrenmeğe çalışırdım. [...] Tevfik Vâcid Bey adında Miralay bir Fenn-i tedavi hocamız vardı. Pek birşey bilmezdi. Ama âlimlik dâvasında idi. [...] Birgün de bize "Morfin neden uyutur? Bu hassayı ona kim veriyor?" diye sordu. Herkese birer birer soruyordu. Aklıma geldi ve yanımdakine dedim ki: "Murâdı Allah veriyor cevabını almaktır". Nihayet birincimiz olan Giritli Mustafa'ya sordu. O derhal: "Allah vermiştir," dedi. Hoca da "Ha..." dedi. Bana sorsa "Bu henüz malûm değildir cümle-i asabiyeye te'sîr ederek uyutur, teskin ediyor ama neden ediyor bilinmez," derdim. Hoca da bana kızardı (Nur, 1967, 1, s. 123-124).

Bu tanıklıkta, bir kez daha, programın sadece parçalarını sunduğu bir bütünlüğe, yani "bilimsel" tıp bilgisine ulaşma girişimini görebiliriz.

Yeni Gruplar

Her ne kadar Jön Türklerin gizli cemiyeti başlangıçta dört (ya da belki beş) komplocudan ibaret idiyse de, total kurum içerisinde ortaya çıkan yeni grup duygusunun sonucu olarak yapılan toplu gösterilere, bu kişilerden oluşan çekirdek grup dışında çok daha fazla sayıda öğrenci katılıyordu. Bu gösterilerden biri şöyle betimlenmektedir:

> Her akşam yemeğinden sonra saf halinde bütün talebe dizilir, zabitler talebelerin adlarını okur, adı okunan "Mevcud" der, sonra üç defa boru çalınırdı. Buna yoklama denirdi. Her mektepte ve kışlalarda yapılır, askerî talebe ve askerler üç defa boru ile "Padişahım çok yaşa!" diye bir ağızdan bağırırdı. Halbuki tıbbiye talebesi bağırmazdı. Hatta yavaş bir sesle bile bu cümleyi söylemezlerdi. İdare heyeti tıbbiyelileri bağırtmak için çok uğraşmış ve türlü emirler vermiş, zabitlerin yüzünü talebeye çevirmiş ise de bir türlü bağırmamışlardı. Bazı talebe dayak cezası almışsa bu yoklamaların sonunda bir halka ederler, halkanın ortasına zabitler toplanır, neferler getirirler yere bir seccade serip iki tarafına üçer beşer değnek korlar, ceza görecek talebeyi yüzükoyun yatırıp omuzlarına ve bacakları üstüne iki nefer çöküp iki zabit birer değnek alarak bir tarafa geçerler. Ceza emri okunur ve zabitler sıra ile dibek döğer gibi kıçına kuvvetleri olduğu kadar vururlardı.
>
> [...] Bir akşam dokuz talebeyi döğmek üzere hapishaneden getirdiler. [...] Bunları yatırmak istediler. Talebe umumiyetle dayağın aleyhinde idi. "Dayak insana değil, hayva-

na, hattâ ona bile değil," derlerdi. Biz tıbbiyeliler tıbbiyeli olmayı şeref bilir, bununla gurur duyardık. Kendimizi milletin en münevveri sayardık. Dayak gücümüze giderdi. Çocuklar yatmadılar. Bilâkis zabitlere ve neferlere hücûm ettiler. Diğer talebeler de hücûm etti. Ortalık karıştı. Herkes birbirine girdi. Değnekleri kapışıp kırdılar; zabitlerden kaçamıyanları döğdüler. Bu esnada öyle müthiş bir ses koptu ki, ben dahi titremeye başladım. Bin kişi bir ağızdan ve gözleri dönmüş olduğu halde bağırıyorlardı. Kimi "Hadin mektepten çıkalım! Halkı isyan ettirelim! Bu istibdat nedir?..." kimi "Mektebin üstüne İngiliz bayrağı çekelim," böyle türlü şeyler diyor, bağırıyorlardı.

Dayak yiyecekler kurtuldu. Hapishanelerdeki diğer talebe de neferleri yıkıp çıktılar. Yarım saat kadar bu hal devam etti. Artık mektepte zabit, emir, nizam, ders yoktu. Bu, hakiki bir isyandı. Nihayet koğuşlara girip yattık. Mektebin etrafını müsellâh bir tabur asker ile sardılar. Bu bize bir derece korku verdi. Sonra dokuz talebeyi alıp Taşkışlaya götürdüler. Sabahleyin Tophane Müşiri Zeki Paşa geldi. Yanında muhafızlar ile bahçede durdu. Talebeyi etrafına topladı: "Siz nankörsünüz. Çünkü ekmek yediğiniz eli bilmiyorsunuz. Köpek bile bilir. Sizi besleyen veli ni'met bîminnetimiz efendimiz, padişahımızdır. Alçaklar! Sizin yiyeceğiniz, elbiseniz iyi değil, mektebinizin her tarafı akıyor. Yağmur yağınca sabaha kadar karyolalarınızı ordan oraya çekmekle meşgulsünüz. Bunları bilmiyor değiliz; fakat padişaha sadık olmadığınızdan size bakmıyoruz, hainsiniz!" dedi. Birkaç talebe "Alçak herif! Kahrolsun padişah!" diye bağırdılar. Zeki Paşa: "Kim o alçaklar?" dedi. Bulamadı; fakat dudakları titremeğe başladı. Korktu. Talebe etrafındaki halkayı sıkıştırdı. Artık onunla talebe arasında boş yer kalmamıştı. Bir müfreze asker halkayı yardı. Zeki Paşa telâşla çıkıp gitti (Nur, 1967, 1, s. 110-112).

Jön Türk hareketinin oluşumunun pek çok boyutu vardır, ama hareketin kurucuları, "bilim" ve hakkaniyet idealini baş tacı etmiş öğrencilerden oluşuyordu. Jön Türkler, her şey bir yana eğitimde reformu kararlılıkla destekleyen II. Abdülhamit'e bu açıdan haksızlık etmişlerdir.

L'aliénation des Jeunes Turcs: Essai d'explication partielle d'une conscience révolutionnaire", *Economie et Sociétés dans l'Empire Otoman*, ed. J. L. Bacqué-Grammont ve P. Dumont; Paris, CNRS, 1983, s. 157-165

19. VE 20. YÜZYILLARDA OSMANLI'DA VE TÜRKİYE'DE İSLAM

Osmanlı ve Türkiye'de İslam'ın 19. ve 20. yüzyıllardaki tarihi, genellikle İslam'ın etkisinin azaldığı ve sekülerleşmenin zafer kazandığı bir süreç olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, Niyasi Berkes'in (1978) bu husus dışında sağlam olan yorumlayıcı çalışmasına dayanmaktadır. Fakat Berkes'in bakış açısı hem Türkiye'de modernleşmeyle birlikte İslamî bağların zayıflamasını hem de yıllara yayılan sekülerleştirici devlet politikalarına rağmen çağdaş Türk toplumunda İslam'ın bu denli görünür olmayan canlanışını açıklayabilecek pek çok unsuru dışarıda bırakır. Sürecin tüm boyutlarını dikkate alan bir yaklaşımla, Türkiye Cumhuriyeti'nin İslam'la ilgili politikası masaya yatırılırken, Türkiye İslamı'nı devlet politikasından bağımsız olarak şekillendiren daha örtük süreçler de yakalanmaya çalışılabilirdi. Bu süreçler arasında, Türk toplumunda İslam'ın yeri konusunda daha 19. yüzyılda başlayan kamusal tartışmalar ve bizatihi Türkiye İslamı'nın 19. yüzyıl ortalarından itibaren geçirdiği iç dönüşümler sayılabilir. Ben, incelememize çerçeve oluşturmak üzere, bu hikâyeye modern Türk-İslam tarihinin ku-

rumsal yönlerini ele alarak girizgâh yapacak, ardından ikinci kısımda modern Türkiye İslamı'nın "taşıyıcılarının" katkıları olarak adlandırılabilecek unsurları inceleyeceğim. Ayrıca, modernleşmenin İslamî bilgi birikimini tahrip etmesini, modern kurumların gelişmesinin bir veçhesi olarak değerlendireceğim.

Tanzimat

Tanzimat döneminde (1839-1876) üst düzey devlet görevinde bulunan Osmanlı reformistlerinin hükümet üzerinde *de facto* kontrol kurduklarını söylemek abartılı olmayacaktır. Abdülaziz gibi padişahlar (saltanatı 1861-1876) her ne kadar kısa süreli zaferler elde edecekleri güç gösterilerine girişerek bürokratlardan duydukları hayal kırıklığını göstermiş olsalar da, 19. yüzyılın ortalarında ve sonlarında toplumun bürokratikleşmesi süreci bir biçimiyle yaşanmıştır. II. Abdülhamit (saltanatı 1876-1909) gibi muhafazakâr bir padişah bile, bu kurumsal değişimi dikkate almak zorunda kalmıştır. 18. yüzyılın sonlarından itibaren büründüğü kast yapısıyla çoktandır eleştirilerin hedefi olan ulema da, reformun başlangıç aşamalarından itibaren yavaş yavaş statüsünü kaybetmeye başlamıştır. Bir önceki reform döneminde ulema; ulema, kadı, müderris, müverrih, memur, hâfız-ı kütüb, müneccim ve –çoğunlukla– hem dinî tartışmalar için buluşulan merkezler hem de siyasî şebekelerin kesiştiği yerler olan Sufi tarikatları üyeliği gibi mevkilerde bulunuyordu. Bir dönem ulema hiyerarşisinin tepesinde yer alan Şeyhülislam ("Shaykh al-Islam", *EI*², 9, s. 399-40), dinî ve seküler politikalar arasında köprü kuran güçlü bir figürdü. Tanzimat sırasında, ulemanın bulunduğu mevkilerin çoğu yavaş yavaş seküler devlet çalışanları tarafından doldurulmaya başladı. Belki bundan da önemlisi, seküler çalışanların işgal

ettiği çoğu mevkinin yapı ve işlev bakımından değişmesiydi. İdarî görevlerin yanı sıra adlî işlevleri de yerine getiren kadılar, yetkilerinin idarî boyutunun başkaları tarafından devralındığını gördüler; 1859'dan sonra, seküler müfredatın ağırlıklı olduğu Mekteb-i Mülkiye'de eğitim gören insanlardı bunlar. İslamî eğitim kurumlarında mevcut İslamî bilgi haznesi çerçevesinde eğitim veren ulemanın yerini, yeni kurulan Tanzimat okullarında yeni bir bilgi haznesi ve öğrencilerle daha gayrişahsî yeni bir ilişki biçimi çerçevesinde ders veren öğretmenler alıyordu. Kültürün önderleri olma iddasındaki ulema, etkisi giderek artan basında yazıları yayımlanan yeni bir *hommes de lettres* tipinin gölgesinde kalıyordu. 19. yüzyılda Osmanlı siyasî liberalizminin temsilcileri Genç Osmanlılara yakın duran, ama onlarınkinden çok daha keskin bir bürokrasi eleştirisi getiren bir Nakşibendi ("Naksh-bandiyya", *EI*², 7, s. 934-39) tarikati üyesinin yazdığı metin bu açıdan son derece ilginçtir: Metinde, bürokratları yeni tip "asalaklar" olarak nitelendirir ve ulemanın önderlik ettiği ideal bir İslamî devlet modeli önerir. Bu idealin, Osmanlı tarihinde bu kadar kuvvetle ifade edildiği başka bir örneğe daha rastlamak zordur.

Reform döneminde hayata geçen değişimler sonucunda ulemanın yaşadığı dönüşüm, inişli çıkışlı birçok sürece rağmen Osmanlı yönetici sınıfına daima damgasını vuran bir dengenin yıkıldığına işaret ediyordu. Reform öncesi Osmanlı yönetim sistemini, ordu, kalemiye ve ilmiye ("Ilmiyya", *EI*², 3, s. 1152-54) arasındaki iktidar savaşı olarak tanımlamak mümkün. Yerel dinî yargıç konumundaki "kadı"nın iktidarını daraltan, sınırlandıran ve zayıflatan yeni Tanzimat yasalarının "kalem erbabının" zaferi olduğu açıktı. Bu kalemiye 18. yüzyıldan beri gücünü artırıyordu ve reform hareketi de onların saflarında şekillenmişti. Eski dengenin bir diğer unsuru da seyfiye, yani orduydu. Osmanlıların seçkin

askerî teşkilatı yeniçerilerin 1826'da ortadan kaldırılmasından sonra, kalemiyenin gücünü daha da artırmasının önünde hiçbir engel kalmadığını gördü. Ulema, kalemiye ve seyfiye arasındaki eski dengenin sarsılmaya başladığı açıktı.

Mevki rekabetleri, bir tarafın mesleği veya kariyeri tehlike altında olduğunda yükselen itirazlar ve bir yönetici konumunun saldırıya uğraması sonucu sergilenen hınç, toplum araştırmacıları olarak bizlerin çok sık karşılaştığı durumlardır. Fakat ulemanın, Tanzimat reformlarının ardından duyduğu hoşnutsuzluğun altında, ilk bakışta görünenden fazlası yatmaktadır.

Reformların başlamasını izleyen yıllarda, idare yapısında birçok değişiklik olmuştu. Bu değişimler, kabaca merkezîleştirme olarak adlandırılabilecek bir sürece denk düşüyordu; ancak, Osmanlı toplumunda dengeyi sağlayan merkezî kurum olan yargı sisteminin sekülerleşmesi de bu sürecin parçasıydı. Bu değişimlere, eski sistemde yerel hukukçuların başvurduğu kanaat oluşturma ilkelerini yerleştiren söylemin temelden aşınması da eşlik ediyordu. Aslında reformist stratejiler, siyasî meşruiyetin ve hukuk kültürünün örtük temelini oluşturan bir unsuru yavaş yavaş yerinden etmişti – belki de ulema hiyerarşisinin mevkiinde ve statüsünde gerçekleşen değişimler kadar önemli olan bir dönüşümdü bu.

Hukukçu rolündeki ulemanın eski zihinsel dünyası ile üstlendikleri yeni rolün zayıflığı arasındaki karşıtlık gerçekten de çarpıcıydı. Eskiden, uygulamada adalet ilkeleri olarak görünürlük kazanan hukuk temeli, ilahi vahyin kaynaklarının tefsirine dayanıyordu; ama uygulamanın kapsamını genişleten, ifade edilmemiş unsurlar vardı: Hukukçuların "praksis"ine dayanak oluşturan metodoloji, devlet iradeleriyle bağlar ve bunlara ek olarak, ulemanın çeşitli gerçeklik düzeyleriyle çalışmasını sağlayan tasavvuf evreni. Ulemanın karşı karşıya kaldığı değişim, yani kanaat oluştur-

ma dünyasının yok olması, Tanzimat döneminde statüsünü kaybetmesi gibi basit bir açıklamayla tarif edilemeyecek bir değişimdir.

Yapısal Değişimler

Tanzimat sırasında hukukçuları etkileyen en önemli yapısal değişimler, yeni reform ilkelerinin kanunnamelerle geliştirildiği çok sayıda memur komitesinin çalışmalarının ürünüydü. Bu durum her ne kadar İslam veya Osmanlı siyasetinde büsbütün bir yenilik olmasa da, 1830'lardan sonra kanunname aracılığıyla yönetim daha önce eşi görülmemiş bir biçimde hayata geçirildi.

Reform süreci ilerledikçe, ulema hem prestij kaybetti (artık alenen yaygın yozlaşmayla suçlanıyordu) hem de yönetici ve yargıç olarak üstlenmiş olduğu çifte rol çeşitli darbeler aldı. 1838'de, o dönem "idarî vaka" olarak tarif edilen olaylar, yeni oluşturulan Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye adlı kurum tarafından üstlenildi (Yücel 1987, s. 3). 1855'e kadar, bizatihi yargının yapısının düzenlenmesi işini bu kurum üstlendi. Aynı dönemde, ulemanın kariyerini çok daha katı biçimde düzenleyen bir sistem hayata geçirildi. Daha sonra, 1859'da, şeriat mahkemeleri daha da sınırlandırıldı (*EI*², 6, s. 972-73). Reformun ilk aşamalarında, 1838'de, Türk kaynaklarında genellikle bütün memurların ve yargıçların kişisel davranışlarında uymaları gereken kuralları (rüşvet, nüfuza başvurma gibi) belirleyen ilk modern ceza kanunu olarak nitelenen bir karar, saray yönetimi tarafından kabul edildi (Ceza Kanunnâme-i Hümâyunu). Berkes bu girişimi, Osmanlı İmparatorluğu'nda ayrı bir kamu hukuku –eskiden yargının yetki sınırları dahilinde olan alanın bir bölümünü kapsamı altına alan bir hukukun– oluşturulması yolundaki ilk adım olarak tanımlar (1978, s. 173).

Osmanlı pratiğinde şeriat, özel hukuk ile amme hukuku arasında kesin bir sınır belirlememiştir. Mahkemeler, hükümlerinde padişah buyruğunun yanı sıra şer'i hükümleri ve fetvaları temel almışlardır. Kanunname, (*EI*², 4, s. 562-66), ferman (*EI*², 2, s. 804-5), adaletname (İnalcık 1967, s. 49-145) ve yasakname gibi padişah buyruğu, şeriatın, "ilahi olarak emredilmiş insan davranışı modeli"nin (Rahman 1979, s. 68; vurgu bana ait) bir parçası olarak görülmüştür. Eskiden "dinî" ve "yazılı" hukuk Osmanlı'da bir arada yorumlanırken şimdi birbirinden ayrı iki alana dönüştükleri için, özel hukuk ile amme hukuku arasında bir sınır çizilmeye başlar.[1]

1840'ta, idarî işlerle ilgili 1837 tarihli karar yerel yönetimi de içerecek şekilde genişletilir. Yerel, kısmen temsilî idarî konseyler (Mecalis-i Muhassilin) kurulur. 1858'de, şeriat mahkemelerinin cezaî davalara bakma yetkisi ortadan kalkar (Cin 1992, s. 19). 1846-1858 yılları arasında devlet arazileri rejimi tedricî olarak değişir ve nihayet 1858'de Arazi Kanunname-i Hümayunu çıkarılır. Devlet arazilerine ilişkin davalar artık şer'i mahkemelerin yetki alanından çıkar.

1850'de, Fransız Ticaret Kanunu, Kanunname-i Ticaret adıyla benimsenir; 1864'te ise, Ticaret-i Bahriye Kanunnamesi kabul edilir (Cin, 1992, s. 23). 1840-1865 yılları arasında, yargıyı doğrudan veya dolaylı olarak etkileyen çok sayıda karar peş peşe kabul edilmeye devam eder. 1867'de, şer'i mahkemelerden bağımsız işleyen idarî mahkemeler kurulur (24). Dahası, 1868'de, özel olarak şeriatın kapsamına girmeyen tüm davalara bakmak üzere Divan-ı Ahkâm-ı Adliye kurulur; bunlar, evlilik, miras ve zina gibi özellikle şer'i olarak tanımlanan davalardır. Mahkeme, ticarî davalarda gayrımüslimler arasındaki sivil anlaşmazlıklar için de yetkili kılınır.

1 Bu iki alanın ayrışma tarihi için bkz. Coulson 1964/1999, s. 3.

Ulemanın eskiden kaynak olarak başvurduğu şeriat külliyatında veya defterlerde yeni reform kararları bulunmaz; bu kararlar, 1831'den itibaren çıkarılan Osmanlı resmî gazetesinde yayımlanmaktadır. Bu metinler, Arazi Kanunnamesi'ni (Düstur 1862-1884, İlk Seri) oluşturan ciltli devlet belgeleri arasında yer almaktadır.

Kadıların yönetimi, padişahın tebaasının eylemlerinin, ulema tarafından –esnek olsa da– yerleşik normlara göre tartıldığı bir pratikti. Kadının idarî işlevlerinin zaten ortadan kaldırıldığı göz önüne alındığında, 1864 tarihli Vilayet Nizamnamesi bizatihi idarî işlevi dönüşüme uğratıyordu. Artık bu işlev, sosyoekonomik yapıların yeniden düzenlenmesi, yeni istişare komitelerinin kurulması, kamu sağlığı önlemlerinin devreye sokulması ve yerel "resmî" gazetelerin yayımlanması görevlerini kapsıyordu. Artık birey, yeni bir kolektif şahsın parçası haline gelmişti: kamunun. Son olarak, 1859'da, idareci kadrolarını yetiştirmek üzere Mekteb-i Mülkiye-i Şahane'nin kurulması (*EI*², 7, s. 547), 1830'larda başlatılan süreci tamamına erdirdi.

Ulemanın idarî işlevlerinin ortadan kaldırılması, ilk bakışta göründüğünden daha karmaşık sorunları içeriyordu. Eski durumda, ulema, idarî yetkisi sayesinde yerel grupların çıkarları arasında denge kurmasına imkân veren bir konumda bulunuyordu. Fakat bu durumda, ulemanın yetkisi dışında etkili olan başka faktörler de olabilir. Daha derinlemesine bir analizde, ulemanın böyle bir rol üstlenmesini meşrulaştıran dayanaklardan birinin Aristoteles'e kadar uzandığı ortaya çıkabilir – kadı'nın (*EI*², 4, s. 371-375) "dağıtıcı adalet" yetkisini kullanması, yani çeşitli tarafların toplam birliğe katkılarını ölçüp toplumda denge sağlamaya çalışması anlamında. Ulemayı, ihtilafları çözme işleviyle sınırlandırıp toplum düzenini gözetme görevinden mahrum bırakan Tanzimat modeli, sadece ulemanın statüsünün düşürülmesi

anlamına gelmiyor, aynı zamanda temel Osmanlı siyaset kuramının da aşınmasına işaret ediyordu. Bazıları, Tanzimat'ın yeni memurlarına toplumdaki dengeyi gözetme görevi veren yetkilerin yeterli meşruiyeti olmadığını düşünüyordu; ama asıl mesele, adaletin temeli olarak hukuk mefhumu ile siyasî otorite ve iktidarın temeli olarak adalet mefhumunun kaybolmakta oluşuydu.

Fıkıh

Seküler kanunlardan oluşan ve gittikçe ağırlık kazanan yeni hukuk sistemi, İslam hukukunun "metodolojisi" olan fıkhı (*EI*², 2, s. 886-891) yerinden ediyordu; çünkü Batı hukuk rasyonalitesini temel alan yeni metodoloji, adlî süreçlere sızmaya başlamıştı. Ama daha fazlası da vardı: Fıkhın ortadan kalkması, hukuk ile adalet arasında eskiden var olan organik bağı, başka bir deyişle adalet olarak hukuk mefhumunu da yok ediyordu. Geleneksel olarak "adalet", yöneticinin kötü yönetim veya kötü idareyle savaşma, ezilenlerden taraf olma, tebaasının hayatını ve mülkünü koruma sorumluluğu anlamına gelirdi. Her ne kadar bu sistem, her şeyden önce, Osmanlı adalet pratiğinin ardındaki bir ideal olsa da, Osmanlı siyaset kuramının da en üst noktasını oluşturuyordu (İnalcık 1965, s. 49-53). Bu öncüle eklenen bir unsur daha vardı:

> *Siyasa* doktrini [...] İslam amme hukukunun esasını oluşturan bir doktrindir; siyasî otoriteyi, şeriatin karşısına koyarak konumlandırır ve ona, şeriatin hiçbir temel hükmünü açıkça ihlal etmemesi koşuluyla kamu menfaatine uygun gördüğü her türlü idarî adımı atma hakkı bahşeder. Hükümdara tanınan bu imtiyazın önemli boyutlarından biri, mahkemelerinin yargı yetkisini tanımlama, yani yet-

ki alanlarını sınırlandırabilme gücüdür. Kuşkusuz, amme hukukçuları, Ortaçağ'da şeriat mahkemelerinin yetkisinden alınmış konularda yargı yetkisini kullanan "örfî" mahkemelerin geçerliliğini bu zemine dayanarak tanımışlardır (Coulson 1964, s. 172).

Reform hareketi, eski sistemi değiştirmek için bu icra konumunu kullanmıştı. Gelgelelim, Batılı gözlemcilerin güvenini sarsan, kuvvetler ayrılığının bulunmamasından da fazla, adlî sistemin rasgele olduğunu varsaydıkları işleyişiydi; nitekim Max Weber *kadı adaleti* tarifinde bu meseleyi ele alıyordu.[2] Batılı gözlemciler ve Tanzimat önderlerinin danışmanları, Osmanlı hukuk sisteminin mantığını ne kadar uğraşsalar da kavrayamıyorlardı ve onlar için, "rasyonel" hukuk yorumundan farklı olan mevcut durum, Doğu'ya özgü yanlış zihniyete işaret ediyordu. Osmanlı'da adaletin pratik yönü , gündelik hayatın değişkenliğiyle sıkı bir bütünlük içindeydi, bu da, Batı'dan esinlenilmiş yeni hukuk anlayışıyla kolay kolay bağdaşmayan unsurlardan biriydi:

> Hukukun bahis ve kavramları gündelik hayat deneyimine sıkı sıkıya bağlıdır veya keşif amaçlı sistematik düşünmeyle bu hale getirilebilir. Fakat bir *fürû* eseri hiçbir zaman, düzenleme ve kanunlarda olduğu gibi uygulamayı yöneten bir dizi kuraldan ibaret değildir. Belli bir şehirde, belli bir zamanda, farklı fakihler farklı kaygıları yansıtan farklı eserler üretmişler; kuşkusuz etkide bulunmayı amaçlamışlar, ama düşünmeyi kışkırtmayı ve keyif vermeyi de istemişlerdir. Hukukun fiilî olarak hayata geçirilmesi, daima, kişisel ve yerel etkenlere bağlı olmuştur: bir ailenin veya mahallenin âdetleri, bir şehir veya bölgenin gelenekleri, bir kadı'nın,

2 Weber'in tezini haklı çıkarmak üzere son dönemde yapılan bir çalışmada da, Bryan S. Turner'ın *Weber and Islam: A Critical Study* (1974) adlı daha eski eserinde olduğu gibi, *fıkıh*'ın işleyişi yeterince kavrahmış değil. Bkz Schluchter 1996, s. 160-178.

bir valinin veya bir padişahın özgül kuralları ve uygulamaları gibi. Hukukun çoğulcu ve keşfe dayalı yönleri ile, ister istemez tek ve pragmatik olan fiiliyat arasında, çeşitlilik gösteren ve kestirilemez bir ilişki vardır (*EI*², 9, s. 325).

Kadılar, İslam kaynaklarına ek olarak, *phronesis*'ten –yani etik usûl bilgisinden– yararlanmaktaydılar ve bu tip bilgi, adlî veya siyasî alandaki Osmanlı-İslam bilgisinin kilit unsuruydu (Fakhry 1983, s. 121).

Bütün bunlar bir araya geldiğinde, (Kuran'daki) Kelam'ın özel bir yorumu, onu hem kainatın düzeninin hem de aynı zamanda fiziksel ve sosyal dünyanın temsillerinin devşirilebileceği bir kaynağa dönüştürebilirdi. Bilgili ve duyarlı ulemanın sahip olması gereken vasıflar arasında bu hermenötik unsur da bulunuyordu.[3] Bu aynı zamanda, tasavvufla bağlantılı kuramlarla iç içe geçen bir pratikti (bkz. Schimmel 1975, s. 25). Ünlü Türk-İslam düşünürü Bediüzzaman Said Nursi'nin eserlerine ilişkin herhangi bir yorum, fikirlerini anlamak üzere bu hermenötik hareket noktasını temel almadıkça, yüzeysel kalmaya mahkûm olacaktır (bkz. Mardin 1989, s. 207). Maddiyata dayalı, düzenlemeci yaklaşımlarıyla yeni kanunların dili, ulemanın İslam dilini yorumlama yaklaşımlarındaki, kurucu kaynakların hermenötiğindeki incelikleri ve karmaşıkları tümüyle ortadan kaldırıyordu (bkz. Büyük Haydar Efendi 1966).[4] Onu, kendine referans veren, sınırlı, seküler analiz dünyasına yöneltiyordu. Mesele şu ki, Müslüman kadıların yaklaşımı, Batılı seküler gözlem-

3 Rönesans filozoflarının benzer bir praxisi için bkz. Olson, 1996, s. 165.

4 Söylemdeki bu zayıflamanın en önemli sonucu, kaybolan "kültürel malzeme"nin boyutlarından ziyade, kanonun yeni çeşitlemelerinin geliştirilmesini sağlayabilecek ileriye dönük düşüncelerin imkânını da ortadan kaldırmasıdır. Batı'da, simyaya ait tahayyül evreninin işleyişi, nihayetinde, kanonun dönüşümündeki bir kalkış noktası olarak işlev görebilmiştir. Osmanlıların, amansız "Batılılaşma" baskısı yüzünden, dönüşümü sağlamak üzere kendi imkânlarını kullanacak vakitleri olmamış olabilir. Simya için bkz. Johns, 2000, s. 291-314.

cilerin sandığı gibi rasgele değildi, reformist düşüncenin temelinde yatan Kartezyen bilgi kuramının yok etmekte olduğu bir bilgi kuramıyla yapılandırılmıştı.

Sufiler

Adaletin işleyişindeki bir diğer düzeyi de, Sufilerin adalet anlayışı oluşturuyordu. Sufiler, Allah'ın sıfatlarını İrade veya Bilgelik gibi teolojik terimlerle veya "insanmerkezci terimlerle değil, Işık, Güzellik ve Aşk gibi son derece soyut ve şiirsel sembollerle" tarif ediyorlardı (Khadduri 1984, s. 71).

Sufilerin hukuk ve adalet anlayışı, bu dünyanın dışındaki bir alanın göksel diyarlarında seyreder gibi görünse de, aslında Türkiye modernleşmesinin tarihinde çok ilginç bir pratik sonuca yol açmıştır. Modern Türkiye'de, şeriat alanında eğitim görmüş ve bu alanın uzmanı olan tüm insanların statüsünde çarpıcı bir sıçrama gerçekleşmiştir: Türkiye'de 1926'dan itibaren tek geçerli medenî kanun olarak benimsenen İsviçre Medenî Kanunu, şeriatı öğretmekle görevli bu insanları uzman olarak kabul etmiştir. Bu icraat, Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleşme sürecindeki önemli başarılardan biridir. 19. yüzyılın başlarından beri çok şey değişmiş olsa da, eskinin şeriat hocalarının bu şekilde mekân değiştirmesi, gerçek bir kumar anlamına geliyordu. Bu insanların, böylesine cüretkâr bir adımı nasıl olup da atabildiklerini anlamak zordur. Fakat, çoğunun "örtük" bilgi sermayelerinin parçası olarak tasavvuf kültürüyle haşır neşir olduğu hatırlanırsa, bu dönüşüme dair olası bir açıklama bulunabilir. "Adalet", Allah'ın sıfatlarından birinin dünyevî sûduru olduğuna göre, vahiyden devrişilen İslam hukuku, bu ilkenin sadece dünyevî bir biçimiydi. Fakat güneşin altındaki dünyada, vahye olan çeşitli uzaklık dereceleri bulunuyordu. Bu anlamda, İslam hukuku Allah'ın "birinci derece" sûduruy-

du, ama adalet ilkesinin farklı dereceden sûdurları da mevcuttu ki İsviçre Medenî Kanunu da bunlardan biri olabilirdi. İşte bu yorum, İslam'ın hâlâ zengin bir kültürel hazne olarak düşünüldüğü bir zamanda, bilgili ulemanın değişimi meşrulaştırmak için İslam'dan yararlanabilmelerini sağlıyordu.

19. yüzyıl reform döneminin en önde gelen İslam düşünürü Ahmet Cevdet Paşa, İslam hukukçusu olmak [*legislator*] ve, sonunda, İslam'ı kanunlaştırmak [*codifier*] gibi çelişkili bir rol üstlenmişti ve çalışmalarının amacı Tanzimat'ın reform tasarısının yürürlüğe konma sürecini kolaylaştırmaktı. Cevdet Paşa, Osmanlı gramerinden ipekböcekçiliğinin kurallarına, Bosnalı Müslümanların uzlaştırılmasından Boğaz sakinlerine hizmet verecek Şirket-i Hayriye'nin kurulmasına, Hanefî Borçlar Hukuku'nun kanunlaştırılmasına kadar çok çeşitli alanlarda çalışmıştı. Osmanlı grameri, modern bir devletin yurttaşları arasında sarih iletişimi tesis etmenin araçlarından biriydi. Hanefi fıkhının kanunlaştırılması da, tüm imparatorlukta geçerli olacak standart hukuk normları oluşturmayı hedefliyordu. Cevdet Paşa, kanunlaştırma çalışmasını biraz ilginç bir biçimde savunuyordu. Ona göre, Tanzimat'ın ilk dönemlerinde yapıldığı gibi, başka bir kültürün hukuk formlarını devralmak, "o milletin imhası" anlamına gelirdi (*Tezâkir*, 1-12, s. 63). Burada, *millet*'in, İslam cemaatinin eşdeğeri olarak değil, muhtemelen *ulus*'un eşdeğeri olarak kullanıldığını fark edebiliriz. İslam'ın bu "milliyetçi" kullanımı, 19. ve 20. yüzyıllar boyunca tekrar tekrar karşımıza çıkar. İslam sadece "biz" değildir, aynı zamanda "ümmet" olarak "biz"dir, "Türkler" içinse giderek "millet" olarak "biz" anlamı kazanır. Cevdet Paşa bu bağlamdaki düşüncesini, padişaha sunulmuş 1880'lere ait tarihsiz bir müzekkerede (*memorandum*) ifade etmiştir. Daha genel bir anlamda, –İslamî veya milli– bir kolektivite oluşturma yönündeki bu temel ve örtük talep, imparatorluğun etrafındaki

(*ambient*) İslam dünyasına kıyasla Osmanlıların İslam hakkındaki yazılarında çok daha kuvvetlidir. Bu ton farkının örneklerinden biri, Cemalettin Afgani ile Muhammed Abduh'un 19. yüzyıl sonlarında çıkardıkları *El-urvetu'l-Vuska* (1884) adlı dergidir. Bu dergi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap kültürünün damgasını taşıyan bölgelerinde başlayan ve dünya çapındaki bir İslam cemaatini muhatap alan bir İslamî reform hareketinin sözcülüğünü üstlenmiştir. Cevdet Paşa'nın "Türklük" mefhumunun farkı, Paşa'nın aşağıdaki sözlerinde açıkça görülmektedir:

> Devlet-i Âliyye akvâm ve sunûf-ı muhtelifeden mürekkep bir heyet-i cesime olup bu eczay-ı mütebayeneyi birbirine rabt eden kuvve-i mukaddese-i hilafettir. Zira Arab, Kürd, Arnavud, Boşnak kavimlerini yek vücud eden cihet vahdet-i İslam'dır. Vakıa Devlet-i Âliyye'nin asıl kuvveti Türklerdir. Bunlar mahvoluncaya kadar Hanedân-ı Osmanî uğrunda can feda etmek kendi kavmiyetlerince ve hem de diyanetlerince vacibât-ı umûrdandır. Bu cihetle saltanat-ı seniyyece Türklerin kadri akvâm-ı sâireye nisbetle büyük bilinmek tabiîdir. Lakın lisanları dince lisanımız olan Arablara dahi ihtiram olunmak lâzıme-i haldendir (Özcan 1997, s. 128).

Cevdet Paşa'nın "Türkler"i öne çıkarması, o dönemde yaşamış bir Müslüman lider için sıradışıdır. Bunu, "cüppesini çıkarmayı", yani Osmanlı İmparatorluğu'na siyasî hizmet vermeyi seçmiş olmasına bağlayabiliriz. Kendisinden sonra, Babanzâde Ahmed Naim (bkz. Kara 1986, cilt 1 ve Kara 1998, cilt 2 ve 3) ve Ahmed Hamdi Akseki (bkz. Kara 1998, cilt 2, s. 275) gibi önde gelen Osmanlı Müslüman ileri gelenleri "Türklük" konusunda bu kadar olumlu düşünceler taşımayacaklardı. İkinci Meşrutiyet döneminin (1909-1922) İslam düşünürleri, Cevdet Paşa'nın "önmilliyetçilik" [*prenationalism*] olarak adlandırılabilecek tavrına da şüpheyle bakı-

yorlardı. Fakat liderlerinden Eşref Edip, –elbette Cumhuriyet'in kurulmasından sonra– yeni bir kavram kullanmakta tereddüt etmeyecekti: Müslüman Türk milleti (Kara 1998, cilt 3, s. 94). Bu nedenle, İslam ile milliyetçiliğin birbirlerine teğet geçerek yakınsaması veya birbirlerine nüfuz etme olasılığı, modern Türkiye İslamı'nı anlamaya çalışırken hesaba katmamız gereken bir eğilimdir.

Tanzimat döneminde yaşanan değişim sürecini, ulemanın hoşnutsuzluğuyla ilgili en olumlu yorumu benimseyerek inceledim. Bir bütün olarak ulemanın, geleneksel kültürlerinden en iyi şekilde yararlanma hakkına sahip olduğunu varsayarak da bu argüman ileri sürülebilirdi, ama gerçekte durum böyle değildi.

Medreselerle ilgili tarihsel incelemeler, önde gelen ulema aileleri arasında bir yarı-aristokrasinin doğmasıyla birlikte, bu kurumlardaki eğitim düzeyinin en azından 17. yüzyıldan beri düşmekte olduğunu gösteriyor (Zilfi 1987). Tanzimat'ın ilerleyen yıllarında (1867), medrese müfredatını değiştirmeye yönelik bir girişim olur. Belirli eğitim düzeyleri için belirli metinler tahsis edilir, metinlerin tamamlanması için zaman dilimleri saptanır ve eğitimin dört yılı geçmemesi öngörülür (Atay 1983, s. 191). İlmiye reformunu bir siyasî programın parçası haline getirmek için, Jön Türk devrimi ertesine kadar hiçbir girişimde bulunulmaz (s. 231). Reformla ilgili kanunlar (*regulations*) 1910'da çıkarılır. 1914'teyse, süreci tamamlayacak nihai bir adım atılır: Üç düzeyli bir eğitim programı içeren Dar'ül Hilafeti'l Aliyye Medresesi (s. 261-263) ile Medreset-ül Kuzat [Kadılar Medresesi] kurulur. Osmanlı'nın son şeyhülislamı Mustafa Sabri Efendi (1969), bu reformların başarısı hakkında çok çarpıcı bir tahminde bulunmuştur. Medreseleri köy kökenli gençler doldururken, dinî elit, Darü'l Fünun'a götüren yeni seküler okulları tercih etmeye başlar.

Kendi Başına İslam

Osmanlı'nın geç dönemlerinde, özellikle Jön Türk devrimini izleyen yıllarda, Tanzimat döneminde sessiz sedasız yeşerdikleri izlenimi veren bazı gelişmeler su yüzüne çıkar. Bunların ilki, devletin şer'i işlevleri dışındaki işlevlerinin, "sekülerleşme"ye denk düşecek biçimde genişlemesinin sonucudur. Bu noktada, Tanzimat döneminde kurulan orta kademe okullar olan rüştiye mekteplerinin müfredatında, tarih, coğrafya, muhasebe ve fizik gibi seküler konuların, bu kademede öğretilen geleneksel din bilimlerini ne ölçüde yerinden ettiğini hatırlamak gerekir. Ayrıca, Tanzimat döneminde Osmanlı eğitim sisteminde gerçekleşen geniş çaplı sekülerleşmeyi; Avrupa'daki tabiriyle savaş, tıp ve devlet yönetimi "bilimleri"nin benimsendiğini de hatırlayabiliriz. 1908'den sonra, Jön Türkler İslam kültürünün sembolik unsurlarını, genel politikalarına uyduğu müddetçe son derece etkin biçimde maniple ederken, uygulamalarında Tanzimat'ın örtük sekülerleşmesine daha ferah bir manevra alanı kazandırdılar. Paradoksal biçimde, bu dönem, İslam'ın Türk toplumundaki yeriyle ilgili tezlerin en bereketli olduğu dönemdi.

19. yüzyıl Osmanlı İslamı'nın, yine 1908'den sonra hatları belirginleşen karakteristik eğilimlerinden biri, birbirine paralel iki boyutu olan bir gelişmedir: "Sivilleşme" ve entelektüelleşme. Bu süreçte, medrese mezunu olmadıkları halde dönemlerinin İslam devleti hakkında kapsamlı yorumlar yapmaya girişen Osmanlıların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu simalar arasında en renklilerinden biri, bu alanda kendi kendini yetiştirmiş bir rüştiye mezunu olan, bir dizi hamlenin ardından İstanbul'un en saygın camilerinde vaazlar vermeyi başaran Ali Suavi'dir (1839-1878) (bkz. Çelik 1994). İsmail Kara'nın, İslam düşüncesi üzerine temel başvuru kita-

bı niteliğindeki eserinde yer alan isim listesi, İslam düşünürlerinin eğitimlerindeki bu değişimi doğrulamaktadır. Listede rastladığımız kişiler arasında, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi (1865-1914); zaman zaman eserlerini Fransızca kaleme alan Said Halim Paşa (1863-1821); Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934); Mehmet Akif Ersoy (1873-1936); Ferid Kam (1864-1944); Mehmed Ali Aynî (1869-1945); rüştiyenin yanı sıra medrese eğitimi ve tarikat icazeti almış biri olarak "ara" konumda bulunan İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946) ve M. Şemsettin Günaltay (1863-1961) bulunmaktadır.[5] Yetişkinlikleri Cumhuriyet dönemine denk gelen Nurettin Topçu (1909-1975), Necip Fazıl Kısakürek (1905-1983), Sezai Karakoç (1933-) ve İsmet Özel (1944-) gibi İslam düşünürlerinde bu eğilim daha da belirginleşir. İslam'ı tartışmaya yönelik bu "sivil alan"ın açılmasının yanı sıra, İslam da artan biçimde entelektüelleşmektedir – şeriat kavramının geniş bir yorumunun merkeze alındığı ve şeriata bir felsefe ve kültür olarak bakılan bir süreçtir bu. Entelektüelleşme yönündeki bu eğilimde, muhtemelen, daha önce belirttiğimiz gibi medrese standartlarının ciddi ölçüde düşmesinin ve medresenin başarısız olduğu noktada bayrağı devralan yeni Tanzimat entelektüllerinin payı da olmuştur.[6] Şeriatı, siyasî projesinin felsefî-ontolojik esası haline getirmeye çalışan Namık Kemal'de (1844-1888), İslam'ın ideolojileştirilmesinin izlerini sürmek mümkündür. Kemal'in, İslam'ı Müslümanlar arasındaki yeni ideolojik bağ olarak kullanma önerisinde de aynı sürecin izleri görülebilir. İsmail Kara, bu süreçte, entelektüelleşmeye daima yenilenmenin (*tecdit*) ve değişim ihtiyacının teşvik edilmesinin eşlik ettiğini

5 Kara (1998, s. 561) medrese çalışmalarından söz etmez, ama Ülken (1992) bahseder

6 İslam tarihinde İslam'ın genel entelektüelleşmesi hakkında bir inceleme için bkz. Smith 1962, s. 486-501

gösterir. Buna da, Kemal'de, Şehbenderzâde'de ve Mehmet Akif'te rastlanır (Kara 1997b, s. 18-19). Bu söylem alanının gelişmesine katkıda bulunan daha eski bir girişim, Sadık Rıfat Paşa'nın İslam etiğinin esaslarını yeniden kurma çabasıdır. Sadık Rıfat, Batı'daki adıyla "sivil toplum"un teşvik edilmesi esasına dayanan bir etik kuramı geliştirmiştir. Bu hamle, etiğe yönelik İslamî yaklaşımlarda bile etkisi hissedilen modernleşme hedeflerinin Osmanlı toplumuna artan biçimde nüfuz etmesiyle bağlantılı bir odak değişimidir. Bu yeni yaklaşımın izlerine, tüm Osmanlı –ve daha sonra Cumhuriyet– dinî düşüncesinde rastlamak mümkündür. Dolayısıyla, özerk bir dinî söylem zemini üzerinde duran entelektüelin doğuşu, göründüğü kadarıyla, Tanzimat döneminin önemli gelişmelerinden biri olmuştur.

Modern seküler Türklerin, bu süreçlerle kıyaslandığında daha da az dikkate aldığı üçüncü gelişme, başta Nakşibendilik olmak üzere tarikatlerin tedricî –çoğu zaman yeraltındaki– gelişimidir [bkz. Abu Manneh (1982-1984), s. 1-36] Entelektüelleşmeden farklı olarak, tarikat ortamına tartışmadan ziyade İslamî "misyonerlik"/tebliğ faaliyetlerine yönelik çağrılar damgasını vurur. Günümüzde bu çağrılar sosyopolitik aktivizme dönüşmüştür. Tarikat faaliyetlerinin o dönemde İslam dünyasının genelindeki canlanışı, Avrupa'da başlayan bir iletişim devrimi sonucunda İslam ülkelerine yapılan sızma faaliyetleriyle tetiklenen önsiyasal [*prepolitical*] bir popülizmin ifadesi olarak görülebilir. Fakat bu konunun araştırılması gerekmektedir. Başta Müceddidi Nakşibendiye olmak üzere tarikatlerin 19. yüzyıldaki canlanışı aslında derinlemesine incelenmiş bir meseledir (bkz. Gaboriau, Popovic ve Zarconne 1990); ama Türkiye'de veya başka yerlerde, tarikatler yeni toplumsal hareketler olarak taşıdıkları özellikler çerçevesinde pek ele alınmamış veya "dünya tarihsel bir gelişmenin" olası zemini olarak değerlendirilme-

mişlerdir. Türkiye'de neo-Sufi hareketleri konu alan eserler, hâlâ İslamcılar tarafından, tarikat liderlerinin ermişlik hikâyelerini anlatan hayat öyküleri tarzında kaleme alınmaktadır (Gündüz 1984). Öte yandan, Thierry Zarconne'nin (1993), Bektaşi tarikatinin modern Türk kültürüne katkılarını konu alan sağlam çalışması, gerçekte çağdaş Türkiye üzerinde çok sınırlı etki yaratmış bir gelişmeye odaklanmaktadır.

Türkiye'de sekûler yerleşik yapının tarikatlere yönelik ilgisizliği, 19. yüzyılda Nakşibendi tarikatının yayılması ile, çok partili hayata geçildikten sonra (1946) siyasî partilerin devreye soktuğu siyasî şebekeler arasındaki bağın fark edilmesini engellemiştir. İSAM'dan Recep Şentürk, halen sürdürdüğü bir çalışmasında, Türkiye'de sekülarizmin devlet tarafından şiddetle uygulandığı bir dönemde (1925) taşra merkezlerinde Müslüman cemaat liderlerinin süregiden nüfuzunu incelemektedir. Şentürk'ün çalışması, Nakşibendiliğin etkisini korumasının şaşırtıcı yönleri hakkında çok önemli veriler sunacaktır.

19. yüzyıl sonlarında din alanında yaşanan dördüncü ve son gelişme, Osmanlı İmparatorluğu'nun sınır bölgelerinde azınlık konumundaki veya heterodoks dinî hareketlerin dirilerek yükselişe geçmesidir. Selim Deringil (1999), II. Abdülhamit'in Sünni mezhepleri teşvik ideolojisini de, heterodoksiden duyduğu korkuyu da betimlemiştir. Bunun, toprak üzerindeki kontrol iddiaları artan Osmanlı devletinin teyakkuzundan mı kaynaklandığı, veya 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda farklı kökenleri olan diriliş hareketlerinin ortaya çıkıp çıkmadığı, hâlâ incelenmesi gereken bir alandır.[7]

7 Bu fenomenlerin incelenme yolu üzerine temel bir metin için bkz. Martin van Bruinessen, 1992. Afgani'nin görüşleriyle ilgili incelikli bir analiz için bkz Karaman ("Efgani", *TDVİA*, s. 456-466); burada da yararlandığım bu eser, bu konuda daha önce yapılan çalışmaları aşmıştır. Afgani, Abduh ve Rıza'dan oluşan Selefi üçlüsünün Türkiye'de bir ölçüde etkisi olmuşsa da, kendilerine özgü

Cumhuriyet döneminde, örgütlü İslamî faaliyetler yasaklanmak suretiyle tarikat söyleminin önüne engeller konmuş olsa da, Profesör Dr. Esat Coşan gibi, 1950'lerden beri dinî açıdan etkin olan Nakşibendi şeyhleri arasından çıkan bazı kişiler, İslamî amaçları teşvik etmek için Cumhuriyet entelektüellerinin söylemlerini kullanmışlardır. Nakşibendi tarikatiyle bağları olup siyasete daha meyilli olan Necmettin Erbakan gibi kişilerse, söylemin vurgusunu, Müslüman inancının ihya edilmesinden, siyasî iktidar aracılığıyla İslamî bir toplumsal düzen kurulmasına kaydırırlar. Türkiye Hizbullahı gibi aşırılıkçılar (Çakır 2001), mafya benzeri hücrelerde örgütlenir; amaçları, Türkiye Cumhuriyeti'nin seküler ilkelerinde devrimsel bir değişim yaratmaktır. Siyasî İslam, Meclis'te yeni demokratik çehresiyle arz-ı endam etmiştir. Buna paralel olarak, İslam'ın eğitimli gençlerce taşınan toplumsal söylemi, kalıcı bir toplumsal taban kazanmış; Nakşibendi tarikatine mensup bankacılar, tüccarlar ve şirketler (Kombassan) (Bulut 1997) toplumda kendilerine özgü bir yer edinmişlerdir. Türkiye İslamı, bütün bu katmanların toplamından oluşmaktadır.

Modern Türkiye'de İslamî düşüncenin gelişimini serimlemek üzere yola çıkan bütün çalışmalar arasında en önemli kaynak, kuşkusuz İsmail Kara'nın üç ciltlik antolojisidir.[8] Kara'nın eserinde yer verdiği İslam düşünürlerinin çoğunun paylaştığı değerlerden biri de, muhtemelen, Müslümanların genel olarak kuvvetlerini yeniden toplamaları için seferber etmeleri gereken toplumsal dinamizmdir. Cumhuriyet dö-

görüşleri incelenmemiştir. Yine de bkz. Cündioğlu, 1966, s. 1-94; Yalçınkaya, 1990; Keskioğlu, 1970 ve Kara, 1997b.

8 Kara, ilk ciltte, doğum tarihleri 1870'lere denk gelen isimlere yer verir: Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914), Şeyhülislam Musa Kâzım (1858-1920), Said Halim Paşa (1863-1921), Seyyid Bey (1873-1921), İskilipli Mehmet Akif (1876-1926), Babanzade Ahmed Naim (1872-1934), Mehmed Akif Ersoy (1873-1936) ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942).

nemi öncesi kuşağa mensup Şehbenderzâde Ahmed Hilmi ile Musa Kâzım'da buna rastlanır (Kara 1986, 1, s. 71). Mehmet Akif'in yazılarında bu değer, toplumsal ve entelektüel İslamî reform biçimini alır; felsefî söylemsellikte sıradışı ve zarif bir hâkimiyet sergileyen Elmalılı Hamdi'nin (1, s. 420) *vicdanî neşve* kavramındaysa, estetikleşmiş bir biçim altında yeniden karşımıza çıkar.

Cevdet Paşa'nın, ortak bir konuşma diliyle [*vernacular*] sınırlanmış tektip bir İslamî yurttaş yaratmaya yönelik çalışmalarını, 20. yüzyılda, Kuran tefsirleri üzerine çalışmasıyla İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946) devam ettirir. İzmirli, artık yüz yıldan uzun bir geçmişi olan bir tartışmada, Kuran'ın Allah'ın Kelamı değil, Kelam'ın anlamı olduğunu, dolayısıyla Kuran'ın anlamının herhangi bir dilde ifade edilebileceğini iddia eder (Kara 1998, cilt 2, s. 197). Bu yorumun, Kemalist Cumhuriyet rejiminin seküler girişimlerine çok benzer biçimde, bir Türk-İslam yurttaşlığı oluşturma amacı taşıdığı açıktır. İmparatorluğun son şeyhülislamı Mustafa Sabri (2, s. 442), Mehmet Akif'in birleştirici bir İslamî kolektif estetik tezine yakın bir temaya başvurur, ama bunu, Kuran'ın ifadelerindeki icazın toplumu kaynaştırma gücünü öne çıkarmak için kullanır. Her iki durumda da, modern temellere dayanmakla birlikte İslamî olan bir kolektivitenin teşvik edilmeye çalışıldığı açıktır. Bu anlamda, söz konusu öneriler, modern Türk entelektüllerini –ister seküler ister İslamî olsunlar– meşgul eden kilit meselelerin, yani modern bir kolektivitenin temelleri meselesinin altını çizmektedir.

Bu düşünürlerin hepsi, genel olarak, dönemlerinin Avrupa düşüncesine aşinadırlar; sadece İslam'a ilişkin olumlu değerlendirmeler yapan Gustave LeBon'u değil, Comte, Leibniz, Kant gibi isimleri de anarlar. Schopenhauer'ın alttan alta hissedilen etkisi, Müslümanları bekleyen görevlerde irade unsurunun devreye sokulmasında kendini gösterir; artık

bu, İslam'daki geleneksel iyiliği emretmek ve kötülükten sakınmak (*emri bi'l marûf, nehy-i anil münker*) düsturu ile iç içe geçmiştir. Kara, eserinin ilk cildinde yer alan, 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başlarında etkin olan düşünürler grubunu analiz etmeye yarayacak çok değerli ipuçları sunar. Bu grubun ortak paydası, kısmen, 1908 Jön Türk Devrimi'nden sonra alan kazanan entelektüel tartışmaların etkisiyle gelişen İslamî düşünce ortamında yer almış olmalarıdır. Cevdet gibi, II. Abdülhamit de İslam'ı bir birlik temeli olarak görür. Bugünse farklı ilgi alanları ortaya çıkmıştır. Bunlardan birinin de, İslam dünyasında genelleştirilmiş olduğu için, İslam'ın kendi içinde zengin bir kültür olarak savunulması (Bkz. Cündioğlu, 1996, cilt 2, s. 1-94) olmasını bekleyebiliriz. "Panislamizm"den biraz daha incelikli bir kavram olan İttihad-ı İslam (tüm Müslümanların birliği) konusundaki tartışmalar da, Osmanlı kültür hayatında önemli yer teşkil etmiştir (bkz. Kara 1994).

Bu grupta (Musa Kâzım, Elmalılı Hamdi vd.) yer alan düşünürlerin pek çoğu, meşrutiyetçiliği temel bir İslamî ilke olarak savunurlar. Müslüman düşünürlerin halifelikle ilgili düşüncelerinde, göründüğü kadarıyla bir değişim gerçekleşmiştir: Eskiden halifeliğin İslam'daki merkezî bir siyaset kurumu olduğu düşünülürken, artık halifeye İslam cemaatinin temsilcisi olarak bakılmaya başlanmıştır (Kara 1994, s. 154). Bu değişim, daha sonra halifeliğin nasıl olup da kaldırılabildiğini anlamamıza yardımcı olmakla birlikte, bu kuruma yeni bir geçerlilik kazandırma ihtimali olan ve henüz araştırılmamış bir temeli de açığa çıkarmaktadır: Ne de olsa yeni rejim halifeliği gerçekten "kaldırmamış", sadece TBMM'nin kolektif şahsında temsil edildiği sonucuna varmıştır.

1910-1922 arası dönemde, İslam âlemi içerisinde var olan ulusal birimlerin güçlendirilmesi fikri, Cemalettin Afgani'nin vaktiyle üstü örtülü biçimde dile getirdiğinden daha

kuvvetli bir şekilde ifade edilir. Gelgelelim, 1912-1924 yıllarında, iktidardaki bazı Jön Türklerin savunduğu seküler bir Türk milliyetçiliğinden duyulan korkunun sonucu olarak, bir karşı-akım doğar (Ahmed Hilmi ve Mehmet Akif).

Tasavvuf, Kara'nın eserinin birinci cildinde yer verdiği İslam düşünürleri arasında pek rağbet görmez. Bu konudaki fikirler, tartışmanın daha genç taraflarından olan ve tasavvufun tehlikeli bir edilginliği teşvik ettiğini düşünen Şemsettin Günaltay (1883-1961) ile, *Âmak-ı Hayal* adlı romanında tasavvufu destekleyen Ahmed Hilmi (Şehbenderzâde 1908) arasında bölünmüştür.

Ziya Gökalp

Jön Türkler, zaman zaman, toplum kuramcılığı yönü fazla ağır bastığı gerekçesiyle Ziya Gökalp'i eleştirmişlerse de, 1910-1911 civarında İslam'ın hangi yöne sevk edilmesi gerektiği konusunda alevlenen tartışmalarda Gökalp'in büyük rolü olmuştur. İkinci Meşrutiyet döneminin yeni temeli olarak "Türklüğü" savunan entelektüeller ile "İslamcılar" arasında cereyan eden tartışmalarda Gökalp'in işgal ettiği merkezî yer şu sözlerinde ifadesini bulur: "Türkçülüğün gayesi muasır bir İslam Türklüğüdür" (Kara 1997b, 1, s. 34).[9]

Gökalp'in, zaman zaman, Jön Türklerin geçici siyasî hedeflerine fazlasıyla bağlı kalan bir tavır sergilediği görülmektedir; onun etkisiyle, *İslam Mecmuası* (1914) adlı derginin kurulması da bunun yansımasıdır. Rızaettin Fahrettin ve Musa Carullah Bigi gibi, İmparatorluk Rusyası'ndan Müslüman reformistlerin toplandığı derginin temel derdi, İslam'ın gerileyişinin sebeplerini araştırmaktır; bu sebepler arasında

9 Aktarıldığı eser, Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* [1918]; (ed.) İbrahim Kutluk, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1976, alıntı için sayfa numarası verilmemiş.

en çok rağbet görenler de, bâtıl inançlar ve ulemanın gerileyişidir (Arai 1997, s. 83-97).

Gökalp'in İslam konusundaki tavrının, *İslam Mecmuası*'nın en önemli yazarlarından Şerafettin Yaltkaya'nın (1879-1947) etkisi aracılığıyla Cumhuriyet rejimine aktarıldığı öne sürülebilir; Yaltkaya, uzun yıllar (1942-1947) Diyanet İşleri Daire Başkanlığı yapmış (Ülken 1992, s. 398) ve "Sarıklı Türk" olarak tarif edilmiştir.

1910-1912 yıllarında, Osmanlı Türkleri için İslam'ın ne anlama geldiği konusundaki tartışmalara katılanların çoğu, bir biçimde "içtihat kapısının tekrar açılmasını" (Kara 1997b, cilt 1, s. 59-63) savunuyorlardı – daha sonra, rasyonalist bir kökten dincilikle İslam reformcularını eleştiren Musa Kâzım hariç ("İslam'ın neden reforma ihtiyacı olsun? İhtiyacımız olan tek şey İslam'ı iyi öğrenmektir"). Musa Kâzım ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kadınların, Kanun-u Esasi'de Osmanlı devletinin dininin İslam olduğunu ifade eden hükümlere (4 ve 11. maddeler) mutlak suretle uymaları gerektiğini savunan aşırı muafazakâr kesimlerle aynı saflardaydı. Bu, kadınların örtünmesi, toplumda sadece eş ve anne olabilmeleri ve eğitimlerinin ortaokul düzeyinde sona ermesi anlamına geliyordu. Kâzım'ın bu görüşlerini, daha sonra ilginç biçimde Cumhuriyet rejimine iyi uyum sağlayabilen bir İslamcı olan İsmail Hakkı İzmirli de destekliyordu (Kara 1998, cilt 2, s. 135-137). 1947-1950 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı yapan ve "makûl" İslam'ın önde gelen savunucularından olacak Ahmet Hamdi Akseki'nin ise, 1916-1917 yıllarında pek de kadın özgürleşmesi yanlısı olduğu söylenemezdi.

Kara'nın eserinde bahsettiği ikinci grupta, hayatlarının bir kısmını Cumhuriyet döneminde geçiren düşünürler yer alır: Ferit Kam (1864-1944), Mehmed Ali Aynî (1869-1945), İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946), İsmail Fennî Er-

tuğrul (1855-1946), Ahmed Hamdi Akseki (1887-1951) ve Mustafa Kemal'e sert biçimde muhalefet ettiği için 1922'de Türkiye'den kaçmak zorunda kalan Şeyhülislam Mustafa Sabri (1869-1954). Mustafa Sabri'nin faaliyetlerine bakarak, 1908'deki Jön Türk Devrimi'nden sonra Osmanlı Müslümanlarının özgürleşmesinin ve geliştirdikleri yeni örgütlenme ve ifade araçlarının izini sürebiliriz. Mustafa Sabri, 1908'de Tokat mebusu olarak Meclis'te bulunurken, Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye'nin sözcüsü durumundaki *Beyanül Hak* dergisinin yazı işleri müdürlüğünü yapıyordu (Kara 1997b, cilt 2, s. 383). Bediüzzaman Said Nursî (1876-1960) ve tek partili dönemin son başbakanı (1949-1959) olan M. Şemsettin Günaltay (1883-1961), bu grubun diğer üyeleridir. Cumhuriyet'in seküler politikaları ve örgütlü dinî hareketlere yönelik şüpheci yaklaşımı yüzünden, –Said Nursî haricinde– bu düşünürler, Kara'nın eserinin ikinci cildinde, ister istemez Cumhuriyet döneminde ya kendilerini gizleyen veya İslam'ın "makûl" bir din olduğunu göstermeye çalışan "uzlaştırmacılar" olarak boy göstermektedirler.

Ancak, toplumsal veya siyasî sorunların çözümüyle bağı kurulan bir İslam'ın içeriği ne kadar eklektik görünse de, bu düşünürlerin *kelam*'la ilgili yaklaşımları yeniden ele alan çalışmalarını da göz ardı etmemek gerekir. İsmail Hakkı İzmirli, tamamlayamadan bıraktığı *Yeni İlm-i Kelam* adlı eserinde, İslamî ontolojik düşüncenin (*itikadî mezhepler*) tarihsel koşullarını incelemiş ve Allah'ın özü (Allah'ın Zâtı), sıfatları ve kudreti gibi problemleri ele almıştır (Özervarlı 1998).

Kara'nın eserinin üçüncü cildinde, Eşref Edip (1882-1971), Necip Fazıl Kısakürek (1905-1983), Sezai Karakoç (1933-), Hayrettin Karaman (1934-) ve İsmet Özel (1944-) yer almaktadır. Eşref Edip, Ebul'ûla Mardin ve Mehmet Akif'le birlikte yayımladığı *Sırat-ı Müstakim-Sebilürreşad* (1908-1912, uzun süreli aralarla 1966'ya kadar) adlı dergiy-

le ün kazanmıştır. Edip'in, Cumhuriyet'in seküler reformlarına yönelik kesintisiz muhalefeti, muhafazakâr eğilimlerinin önemli unsurlarından biridir. Kara'nın eserinde söz etmediği isimlerin katkıları da, daha geniş bir bağlama yerleştirilerek ele alınmalıdır.

Cumhuriyet ve Sekülerleşme

1908 Devrimi'nin başarıyla sonuçlanmasının ardından, bazı Jön Türk önderleri Tanzimat'ın örtük sekülerleşme eğilimini devam ettirdiler. Bu eğilim, birkaç düzeyde ilerliyordu. Medrese sisteminin büsbütün bozulduğu konusundaki yaygın fikir birliği, bir dizi kurumsal reformla sonuçlandı. Önce, Tophane medresesinin müfredatı gözden geçirildi (Atay 1983, s. 231). Aynı yıl, medreseleri düzenleyen Medaris-i İlmiye Nizamnamesi yürürlüğe sokuldu. Ardından, Darü'l Fünun'da açılan İlahiyat Fakültesi [Ulum-u Diniye], sonunda üniversiteden ayrıldı (1915), ve muhtemelen bunu telafi etmek üzere, medreselerin bir üst kademesi olan Medreset-ül Mütehassisin kuruldu. 1914'te, daha üst kademede bir okul olan Dar-ül Hilafet-i Aliyye'de derslere başlandı. Kadıları eğitme amacına yönelik girişimlerin sonucunda Medreset-ül Kuzat açıldı (1914); burası, kadılara, çeşitli kanunların ve şer'i ilkelerin karışımından oluşan arazi kanununu öğretmekteydi. Ancak, radikal Jön Türklerin daha seküler eğilimleri, İslam'ı iç ve dış politikada bir yardımcı olarak etkin biçimde kullanıp maniple etmelerinde de kendini gösteriyordu. Bu eğilim, Orta Asya İslamı'na yönelik tutumlarında; İslam'la ilgili meseleleri reformist bir bakışla inceleyen *İslam Mecmuası* (1914-1917) adlı dergiyi desteklemelerinde; son olarak da, 1917'de çıkarılan Hukuk-u Aile Kararnamesi'nde[10] görülebilir. Bu kararnamede, devlet, evlilikle-

10 Bkz. *TDVİA*, 18, s. 314-318.

rin kayıt altına alınması yükümlülüğünü getirmiş ve kadınlara boşanma işlemlerini başlatma hakkı vermiştir.

1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından kısa bir süre sonra, bu yeni –ve kimileri için– devrimci rejimin kültür politikasının ne yönde ilerleyeceğini gösteren bir dizi kanun (biraz güçlükle) çıkarıldı. Bunlar, din işlerini Diyanet İşleri Başkanlığı'na devreden Şer'iye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekaletlerinin İlgasına Dair Kanun (kanun no 429, 3 Mart 1924); bütün eğitim kurumlarının Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlanmasını sağlayan Tevhid-i Tedrisat Kanunu (kanun no 430, aynı tarih); Hilafetin İlgasına ve Hanedan-ı Osmanın Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun'du (kanun no 431, aynı tarih) (bkz. Erdem 1966, s. 119-146). 1923'te, Cumhuriyet'in kuruluşunu ilan eden 1921 Anayasası'na açıklayıcı bir bent eklendi: "Devletin dini, din-i İslam'dır" (20 Nisan 1924). Bu bent 1928'de çıkarıldı.[11]

1925'teki Kürt isyanı, sekülarizmin öncüsü CHP'nin, bu olayı bahane ederek Takrir-i Sükûn Kanunu'nu (4 Mart 1925) yürürlüğe koymasına ve dinî hareketleri daha rahat denetlemesine imkân verdi; kanun, Kürt isyanı (19 Şubat 1925) liderlerinin Türkiye'de "deli molla"ları* hatırlatan faaliyetlerde bulunduğu bir dönemde her türlü muhalif İslam hareketini bastırmayı hedefliyordu. Daha sonraki yıllarda, bütün bunları sekülerleşmenin artık gayet iyi bilinen aşamaları izledi: Şapka İktisası Hakkında Kanun (25 Kasım 1925) Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Kapatılmasına Dair Kanun (30 Kasım 1925); Takvimde Tarih Mebdeinin Tebdili Hakkında Kanun (miladî takvimin kabulü, 26 Aralık

11 1924 Anayasası (75. madde), yurttaşların "felsefî inanç" ve "din ve mezhep" özgürlüğünü güvence altına alıyordu. Bkz. Tanör, 1996, s. 283

(*) 1900'lerin başında Somali'de İngiliz yönetimine karşı direnişin lideri, Batılıların "deli molla" adını taktıkları Muhammed Abdûl Hasan'a atıf – ç.n.

1925); İsviçre Medenî Kanunu'nun iktibas edilmesiyle oluşturulan Türk Kanunu Medenîsi'nin kabulü (17 Şubat 1926); devletin dininin İslam olduğunu ifade eden bentin kaldırılması (9 Nisan 1928); Latin rakamlarının kabulü (24 Mayıs 1928); Latin alfabesinin kabûlü (1 Kasım 1928) ve son olarak Anayasa'ya "Türkiye Devleti Cumhuriyetçi, Milliyetçi, Halkçı, Devletçi, Laik ve İnkılapçıdır" cümlesinin eklenmesi (5 Ocak 1937).

Osmanlı İmparatorluğu'nun dinî temelinin tedricî olarak sekülerleştirilmesini (bkz. Özek 1962) izleyen yıllarda, Cumhuriyet devleti, tam anlamıyla bir Cumhuriyet kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla dini denetim altında tutmayı başardı. Başbakanlığa bağlı olan bu daire (bkz. Tarhanlı 1993), 1924'ten itibaren dinî hiyerarşiyi, dinî eğitimin çerçevesini (dinî eğitimin yanı sıra seküler lise müfredatının uygulanmasını önererek, Milli Eğitim Bakanlığı'nın imam-hatip okulları konusundaki kararına katkıda bulundu) ve heterodoks İslam olarak tanımladığı akımları kontrol etti.

Diyanet İşleri'nin temsil ve teşvik ettiği Sünni-Hanefi inancı, bu dairenin heterodoks inançlarla ilişkisi sorununu gündeme getirmektedir. Dairenin Hanefilere yönelik koruyucu rolü, Alevi cemaatini tanımasını engellemektedir. Aleviler son dönemde toplumsal kimliklerini yeniden kazanma yönünde ciddi girişimlerde bulundular ve özerk bir merkezî kurum veya ayrı ibadethane talepleri hiçbir zaman karşılanmadı (bkz. Shankland 1993 ve van Bruinessen 1999).

Çağdaş Türkiye devleti, 1920'ler ile 1940'lar arasında şekillenen sekülarizm çizgisini koruma girişimlerinde bulundu (bkz. Mert 1994). Devletin, politikada, özellikle dinî eğitim alanında, yavaş yavaş değişen atmosferle birlikte sık sık yön değiştirebilen seküler bir hattı koruma yönündeki kararlılığında bunun izlerini görmek mümkündür (bkz. Sarı-

bay 1985a, 1985b, s. 45-64). Türk ordusu adına konuşanlar bile, bir noktada (12 Eylül askerî darbesi sırasında), Cumhuriyet sekülarizmi konusundaki tavırlarını değiştirmişlerdir. 12 Eylül darbesinin uzun vadeli sonuçlarından biri, başörtülü kadınların üniversite sınıfları da dahil "kamusal alanlar"a girmesini halen yasaklayan YÖK'ün kurulması olmuştur. "Başörtüsü" sorunu, taraftarlarınca İslamî akde bağlılığın sembolü olarak görülse de, aynı zamanda, demokratik bir düzendeki temel insan haklarıyla ilgili bir sorundur.

Dinî Eğitim

İslam üzerine çalışmaların çoğunda, Türkiye'de İslam'ın canlanışının tarihi, en kolay erişilebilecek kaynaklar üzerinden takip edilir. Bu tür verilerin temel kaynaklarını, medya, basında çıkan yazılar ve kitap boyutundaki çalışmalar oluşturur. Bu alanda "entelektüalist" olarak tarif edebileceğimiz kaygılar hüküm sürer. Cumhuriyet rejimi ideolojisiyle yaşanan çatışmalara, veya tersi biçimde, uzlaşma çabalarına odaklanılır. İslam'ın *volkic* denen boyutu –yani, sıradan yurttaşın İslam'la ilgili dertleri, İslam'ı gündelik hayatının bir unsuru olarak görmesi, gelişen taşra kentlerinde dinin merkezî yeri ve "küçük adam"ın dünya görüşü olarak İslam– genellikle vurgulanmaz. Ancak, entelektüalist yaklaşımda dindarlığın pek çok unsuru gölgede kalır. Keza, din eğitimine bakıldığında, Türkiye'nin taşra bölgelerinde İslam'ın gücüne dayanak oluşturan pek çok boyut ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan dikkate alınması gereken iki unsur vardır: İlki, devletin din eğitimini dar bir çerçevede tuttuğu bir dönemde bu işlevi üstlenen, resmî olarak yasaklanmış tarikatlerin rolüdür. İkincisi, özel kişilerin, din eğitimi için gereken maddî koşulların tesis edilmesindeki katkılarıdır. Bu özel katkılar, 1950-1970 yılları arasında, devletin bu

alana aktardığı gelirin altı katına denk düşmektedir (Gökaçtı 2005, s. 200).[12]

Tevhid-i Tedrisat: Eğitimin Birleştirilmesi

3 Mart 1924'te (bkz. Özerdim 1966, s. 64) çıkarılan, tüm kamusal eğitimi Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlayan kanun, modern Türkiye'nin eğitim politikasının temelidir. Fakat bu kanun, bugüne kadar devam eden bir tartışmanın da fitilini ateşlemiştir. 1924 Anayasası, din eğitimi veren medreseleri kapatmıştır. Medreselerin giderek işlevsiz hale geldiği konusunda mutabakat olsa da, o dönemde bu kurumlar hâlâ okul çağındaki çok sayıda çocuğa eğitim vermekteydi. 1924'te, dinî eğitimle bir nebze de olsa süreklilik sağlamak için, imam-hatip okullarının açılmasına karar verildi. Yirmi dokuz taşra merkezinde imam-hatip okulu açıldı (Gökaçtı 2005, s. 141). Yıllar içinde öğrenci sayılarının düşmesi sonucunda bu okullar 1930'da kapandı. Fakat, devlet okullarına ikinci sınıftan itibaren haftada iki saat din dersi getirildi (s. 147). 1932'de Diyanet İşleri Başkanlığı gözetiminde Kuran kursları açıldı. Cumhuriyet rejiminin kurumu Diyanet İşleri'nin Başkanı Rıfat Börekçi, bu kursları Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinden ayırmayı başardı.

1949-1950 dönemine gelindiğinde, Kuran kurslarına kayıtlı 6.403 erkek, 2.303 kız öğrenci bulunuyordu (Gökaçtı 2005, s. 149). Daha üst düzey din eğitiminde kalan boşluğu, gayriresmî olarak faaliyetlerine devam eden tarikatlar dolduruyordu (s. 163). 1947'de, tek parti döneminde, sekülarizm hususundaki hassasiyetini kanıtlamış olan Başbakan Recep Peker (7 Ağustos 1946-10 Eylül 1947 arası başbakanlık yapmıştır), Meclis'te, kendi ifadesiyle "komünizm zehriyle" baş etmeye yarayacak bir araç olarak dinî eğitim konu-

12 Burada öncelikle Gökaçtı'nın (2005) verilerinden yararlandım.

sunu gündeme getirdi (s. 170). 1948'de konuyu incelemek üzere bir komisyon kuruldu. Komisyonun tavsiyeleri şöyleydi: Sekûler eğitime paralel olarak, 4. ve 5. sınıflarda isteğe bağlı din dersi verilmesi; ilkokul eğitiminin üç yılla sınırlı olabildiği köy okullarında, imam yetiştirmek üzere 3. sınıfta din dersi verilmesi ve daha derinlemesine din eğitimi vermek için bir ilahiyat fakültesi kurulması.

1947-1951 arasında Diyanet İşleri Başkanlığı yapan Ahmet Hamdi Akseki, ölümünden kısa bir süre önce, 1950'de, 1924-1950 yılları arasında dinî eğitimdeki boşluk olarak tarif ettiği olguya yönelik ciddi eleştiriler içeren bir rapor kaleme aldı. Raporda, öğrencilerin vicdanî "boşluğu"nun, misyoner faaliyetlerinin artan tehlikesinin altını çiziyor, öğrencileri "kızıl ateistler" olarak tarif ediyor, gençliğin yabancı nüfuzundan korunması ve "hakiki" din adamlarının eğitilmesi gerektiği konusunda uyarıda bulunuyordu (Gökaçtı 2005, s. 182). Bunlar, o tarihten bugüne geçerliliğini koruyan temalardır.

Raporda geçen "hakiki" ifadesi, muhtemelen, Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde o zamana kadar genellikle din eğitiminden sorumlu kılınan sekûler personele işaret ediyordu. Demokrat Parti'nin 1950'deki zaferi, zaten Arapça ezanı geri getirmiş, hacla ilgili engelleri kaldırmış, türbeleri yeniden ziyarete açmıştı. 1951 sonbaharında, ilkokuldan sonra dört yıl eğitim veren imam-hatip okulları, 1953-1956 arasındaysa lise düzeyinde eğitim veren imam-hatip okulları açıldı.

1956-1957'de, ortaokullara din dersleri getirildi. 1973-1983 arasında, imam-hatip liselerinden mezun olan öğrenciler, üniversiteye giriş için diğer lise mezunlarıyla eşit koşullarda rekabet etmeye hak kazandılar. 1960 Darbesi'nin getirdiği tek değişim, imam-hatip okullarında bazı değişiklikler yapılmasını önermek ve öğretim kadrosunun üniversite mezunu olması şartını getirmek oldu (Gökaçtı 2005, s. 204).

O tarihten beri, imam-hatip okullarının Cumhuriyet rejimi düşmanlarının beslendiği odaklar olduğu iddiası, Türkiye seküler solunun –Meclis içinde ve dışında– dilinden düşürmediği bir tema oldu.

Bu radikalizm, genel sekülarizm çizgisini benimserken dinî eğitimi –genel bir biçimde de olsa– desteklemekten geri kalmayan Adalet Partisi gibi sağ kanat partilerin radikalizmiyle karşıtlık oluşturmaktadır. Fakat, sağ partilerin himayesindeki çeşitli radikal dinî gruplar, Türk-İslam benliğinin nüvesi olarak dinî eğitimi her zaman daha büyük kararlılıkla savunmuşlardır. Kuşkusuz bu durum, "İslamcı" siyasî partiler söz konusu olduğunda daha da belirginleşir. Örneğin, Türkiye'de çok sayıda İslamcı partinin kurucusu olan Necmettin Erbakan'a göre, imam-hatip okulları "Büyük Türkiye" idealinin yapı taşlarıdır (Gökaçtı 2005, s. 19).

Genel olarak bakıldığında, 1950-2000 yılları arasında imam-hatip okullarının sayısında doğrusal bir artış olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. 1960'ta 19 olan bu sayı, bugün 500'dür (Gökaçtı 2005, s. 190). Fakat, siyaset alanında İslamcı-sağcı-milliyetçi ittifakların dönem dönem güçlenmesine bağlanabilecek ani artışlar da olmuştur (s. 223). 1980 Darbesi imam-hatip sisteminin yerli yerinde kalmasını sağlamış (s. 228), o dönemde imam-hatip liselerinin sayısı 374'e çıkmıştır (s. 233).

Geçtiğimiz yirmi yılda, akademik seviyelerinin yükseltilmesine yönelik olarak tüm liselere getirilen değişimlerden imam-hatip okulları da pay alır. Bu yıllarda ayrıca, imam-hatip liselerinde ana müfredatta yabancı dillerde eğitim uygulaması başlatılır. Zamanla bu okulların mezunlarının büyük kısmının dinle ilgisi olmayan alanlarda kariyer edinmeye hazırlandıklarını fark etmek mümkündür. 28 Şubat 1997'deki "yumuşak" askerî darbe, imam-hatip sistemine büyük darbe indirir. Ordu, İslamcı aktivist yetiştiren odak-

lar olarak imam-hatip okulları imgesini yeniden canlandırır. Onlara göre bunun çaresi, orta kademe eğitim veren imam-hatip okullarını (yani 6, 7 ve 8. sınıfları) kaldırmaktır. Bu mesele büyük ustalıkla çözülür: Tüm Türkiye'de ilköğretim sekiz yıla çıkarılır. Bugün, bu yapısal değişikliklerden olumsuz etkilenen kesimlerin yaşadığı ikinci bir zorluk da, üniversiteye giriş sınavında, bir imam-hatip mezununun ortaöğretim başarı puanının, "düz" liseden mezun olan bir öğrencininkinden daha düşük bir katsayıyla çarpılmasından doğan kayıptır. Katsayı farkı, 1980 Darbesi'nden sonra kurulan YÖK'ün getirdiği bir uygulamadır.

2005 yılı itibarıyla toplam 500 imam-hatip lisesinin faal olduğu düşünülürse, bu artışın arkasındaki sebepleri merak etmemek imkânsızdır. İmam-hatip liseleri, 1940'larda, Türkiye'nin pek çok bölgesinde vatandaşların dinî personel eksikliği yüzünden ibadetlerini yerine getiremedikleri konusunda milletvekillerine iletilen şikâyetler üzerine kurulmuştur. Sekülер Türkiye devleti bu şikâyetleri ciddiye almıştır, çünkü bu sorunları çözmenin, o dönemde Türk gençliğini tehdit eden "kızıl ruh" sorununu da çözeceği düşünülmüştür. Uzun vadede, dinî eğitim meselesi sekülер-dinî bir eksende ciddi şekilde ideolojileştirilmiştir. Fakat bu tarihin asıl çarpıcı yanı, din öğretimi etrafında kopan ideolojik fırtınaların, bir imam-hatip lisesi mezunu olan Recep Tayyip Erdoğan'ın başbakanlık koltuğuna seçilmesiyle sonuçlanması, daha genel olarak da, din ile devleti ayrı tutmaya kararlı bir sekülarizmi kurucu ideolojisi olarak benimsemiş bir devlette paralel bir eğitimin tesis edilmesidir.[13]

Üniversite düzeyinde din eğitimi söz konusu olduğunda, koşulların bir nebze daha elverişli olduğu görülmektedir. 2005 yılı itibarıyla faal olan 19 ilahiyat fakültesinin en

13 Kanat, Kılıç Buğra, 2005. "İslam ve Postmodern İletişim" konulu konferansın açılış bildirisi.

yarısı, din alanında ciddi araştırmaları teşvik etmiş ve genel kabul gören akademik araştırma kriterlerine uygun bir eğitimi benimsemiştir.

Mustafa Kemal

Ancak, modern Türkiye tarihini sadece devletin seküler ideolojisi çerçevesine yerleştirmek hata olur. Burada, hem 1908-1922 arası dönemde gelişen İslamî düşüncenin uzantıları olan hem de II. Abdülhamit'in Osmanlılaştırma-İslamlaştırma politikasının izlerini taşıyan bir dizi süreci dikkate almak gerekir. Bir kere, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türkiye nüfusu hâlâ köy kökenlidir ve Abdülhamit devrinde gelişen taşra merkezleri Mustafa Kemal'i desteklemektedir. O dönemde taşra ileri gelenleri, göründüğü kadarıyla, bu cesur liderin imparatorluğu kurtarıp İslam'ın itibarını tazeleyeceğini düşünüyorlardı. Bu düşüncelerinde haksız da sayılmazlardı çünkü Mustafa Kemal, Kuran'ın tercümesi ve konuşma diliyle uyumlu hale getirilmesi [*vernacularization*] gibi İslamî meselelerle gerçekten de ilgilenmişti (Cündioğlu 1998). Mustafa Kemal o dönemde İslam'ın yerlileştirilmesini taşra nüfusunu seferber etme yolu olarak görüyor olabilirdi, ama 1925'teki Kürt isyanı bu konuda tereddütlere yol açmıştı.

Mustafa Kemal'in, İslam'ı, bir katılımcı yurttaşlık [*civil participation*] tasarısının dayanak noktası olarak kullanmak istediğine kuşku yoktur. Bu tasarının bileşenlerinden biri de, öncelikle elitlerin dini ile sıradan halkın dini arasında köprü kurulmasıydı (Atatürk 1990, s. 58). Bu strateji, Jön Türklerin, dinî hakikatlerin (*hakayik-i diniye*) ve İslam'ın yüce ilkelerinin (*me'ali-yi İslamiye*) tüm nüfusa yayılması (*neşr ve tamim*) konusundaki vurgularının bir uzantısıydı; Jön Türkler, 1918'de bu amaçla Dar'ül Hikmet-i İsla-

miye'yi kurmuşlardı (Jäschke 1972, s. 58). Mustafa Kemal'in 1924-1938 yılları arasında Diyanet İşleri başkanlığına atadığı isimlere (s. 58-59) baktığımızda, yine yurttaşlık bilincinin geliştirileceği bir kanal olarak İslam fikriyle karşılaşırız. Namık Kemal'in Müslümanları seferber etme fikri, ki İslamî Osmanlıcılığı destekleyen Abdülhamit tarafından sahiplenilmiştir, Ankara rejiminin ilk yıllarında ve TBMM'nin kuruluşunda yeniden ortaya çıkar. Son olarak, ezanın Türkçeleştirilmesiyle ilgili girişimleri de, Mustafa Kemal'in İslam'ı sözünü ettiğimiz tasarı doğrultusunda kullanma hedefine işaret etmektedir. Daha CHP'nin 9 Eylül 1923 tarihli ilk tüzüğünde yer alan laiklik politikası (s. 96), Mustafa Kemal'in cumhuriyetçi hedefler doğrultusunda İslam'ı kullanma girişimleriyle paralel olarak incelenmelidir. 1920'lerin sonu ile 1930'larda bu faydacı politikanın yavaş yavaş etkisini yitirmesi de, sekülerleşme eğiliminin bu dönemde hangi noktada ve nasıl ortaya çıktığını anlamak için bu paralel bakışla incelenmelidir. Yukarıda, bu politika değişiminin sebebi olarak bahsettiğim Kürt isyanı, konuyla ilgili öne sürülebilecek ilk açıklamadır. Ama bu açıklama, Atatürk'ün Vasıf Çınar gibi danışmanlarının laiklik meselesindeki rollerini ve Atatürk'ün 1930'larda İslam'a bir "şans" vermenin tehlikeli eğilimleri canlandırabileceği yolundaki görüşünü (Başar 1945, s. 49) karanlıkta bırakır.

Kara'nın eserinde yer vermediği düşünürlerden biri de Ziya Gökalp'tir; bu eksikliği, Gökalp'in "sosyolojik-Durkheimcı" din analiziyle açıklayabiliriz. Fakat Gökalp'in, Türkiye'de ilerlemenin "Türkleştirme" ve "İslamlaştırma" biçimindeki paralel süreçlere eşlik eden bir "modernleşme"yle sağlanacağı düşüncesi, milliyetçi-İslamcı bir sentezin oluşmasında büyük rol oynamış, bu sentez 1980'lerde Milliyetçi Hareket Partisi'nin kurulmasını sağlayan zemini yaratmıştır. Daha sonra dinî sebeplerle Jön Türklerle yollarını ayıran eski Jön Türk sempati-

zanı Hüseyin Kâzım Kadri, Gökalp'in dinî-milliyetçi sentezine yönelik sistemli bir eleştiri kaleme almıştır (1989).

Nakşibendiler

Taşradaki Nakşibendi şebekeleri Cumhuriyet döneminde yeraltına çekilmekle birlikte ortadan kaybolmamışlar, Türkiye'nin bazı kentlerinde de etkili olmayı başarmışlardır. Yukarıda bahsettiğimiz unsurların tümü, 1970'lerde Nakşibendilerin siyasî itkilerle sahneye çıkmasını sağlamıştır – Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan* (1994) adlı eserinde bu süreci anlatır. Nakşibendiğilin en etkili isimlerinden Bediüzzaman Said Nursî'nin (kendisinden, ilerleyen sayfalarda ayrıntılı olarak bahsedeceğim) İslam konusundaki söyleminin, geniş kesimlerce sadece kolektif bir bağ olarak değil, İslamî benliğin şekillendirilmesi için bir çerçeve olarak benimsenmesi, Türkiye'de çok kabaca taşra orta sınıfı denebilecek kesimin doğuşuna paraleldir (1923-1960). Bu söylem, kentli muhafazakâr İslamî grupların nüfuz alanının genişlemesiyle (bu konuyu aşağıda ele alacağım) ve paradoksal biçimde Tanzimat'ın, II. Abdülhamit'in, Jön Türklerin ve Cumhuriyet'in peş peşe getirdiği eğitim reformlarından edinilen bir yaklaşımla da desteklenmiştir. Karizmatik bir önder olarak *pîr* figürü, bu geçiş dönemlerinde, Cumhuriyet toplumunun çeşitli katmanlarında çeşitli biçimler altında nüfusun büyük kısmı için hâlâ önemli rol oynamıştır – gerçi bu etkinin de derinlemesine araştırılması gerekmektedir.

Cumhuriyet'in ilk dönemlerindeki gündelik hayatta ortak İslamî değerlerin yaygın mevcudiyeti, –muhtemelen bilinçdışı biçimde– dinî muhafazakâr bir görüş benimseyen Mahir Iz'in otobiyografisinde hissedilmektedir (bkz. Iz 1990). Cumhuriyet'in bu sadık hizmetkârının hayatına damgasını vuran evrenin üç unsuru vardır: Osmanlı İslamı'nın kav-

ramsal dünyası, Tanzimat sonrası dönem ile Cumhuriyet modernitesinin kurumsal çerçevesi (ki İz'in hayatının büyük kısmı bu dönemde, öğretmen olarak geçmiştir [1923-1974]), son olarak da Türk toplumunda nüfuzu olan şebekelere sahip din adamlarının da aralarında olduğu arkadaş çevresi. Bu hayat hikâyesi bize İz'in resmini sunmaktadır: Osmanlı kültürünün etkisi ile, daha sınırlı olmakla birlikte derinlere kök salmış İslam inancının kesiştiği bir resimdir bu. Cumhuriyet döneminde yaşanan geniş çaplı toplumsal değişimin ve sebep olduğu karmaşanın altında, geç Osmanlı İslamî "sivil toplumu" olarak adlandırabileceğimiz bir yapının failleri için geçerli olan ihtimallerin ortadan kalkması yatmaktadır.

1950'lerde Türkiye'de İslamî faaliyetlerin nüksetmesi ile, Demokrat Parti'nin iktidara gelmesinin ardından laik ilkelerin yumuşaması arasındaki bağ, Türkiye'de modern İslam üzerine yapılan çalışmaların en gözde temasıdır (bkz. Sitembölükbaşı 1995). Ancak, daha 1945'te, bu alanlarda 1920'lerden beri faal olan insanların öncülüğünde (s. 16), İslam'a sıcak bakan bir siyasî partinin (Millî Kalkınma Partisi) kurulmuş olduğunu görüyoruz. Bu süreklilik, laiklik karşısında sergilenen –muhtemelen kısmen elitlerin öncülüğündeki– güçlü hoşnutsuzluğun, modern Türkiye tarihinde hâlâ incelenmesi gereken bir konu olduğunu göstermektedir. 1946-1949 arasında kurulan ve benzer görüşleri benimseyen en az altı parti bulunmaktadır. Bazı İslam kurumlarının diriltilmemesi halinde Türkiye'nin ahlakî yozlaşmanın pençesine düşeceği endişesi, daha 1947'de, sekülerleşmenin mimarı CHP'nin genel kongresinde ifade edilmiştir. Bu durum, Türkiye'de İslam'ın diriltilmesine çalışan güçlerin, genelde iddia edildiği gibi, dinin "komünizme" karşı kalkan işlevi göreceğini düşünen insanlar arasında doğmadığı şüphesini uyandırmaktadır. Fakat şurası da bir ger-

çek ki, Cumhuriyet'in sekülerleşmeyi gündemine alan yegâne partisi CHP'nin önde gelen üyeleri arasında da bu tavra rastlanmaktadır. Örneğin, İsmail Hakkı Baltacıoğlu bu görüşün önemli savunucularındandır (bkz. Ülken 1992, s. 452-453). Aslında burada, çeşitli kesimlerde yaygın olan bir talep, yani Cumhuriyet'in seküler ideolojisinin sağladığından daha derin bir ahlakî çerçeve talebi sôz konusudur. Bu örtük din "talebi" ile genel kültürel atmosfer arasında bir paralellik mevcuttur; Osmanlı edebiyat mirasını modern edebî mecazlara tercûme etmenin zorluğunun ve karmaşıklığının farkında olan edebiyatçıların eserlerine de nüfuz etmiş bir paralelliktir bu. Dolayısıyla, Fransız estetizminden esinlenmiş şair Yahya Kemal (bkz. Tanpınar 1995, s. 12-187), hem Batı'daki edebî akımlarla hem de Cumhuriyet'in resmî yerleşik kurumlarıyla kaynaşmış olmasına rağmen, Türkçe şiir dilini oluştururken sorunlar yaşamış, bu da onu ister istemez İslamî muhafazakârlara yakın gelebilen bir edebiyat üretmeye sevk etmiştir. Bu ikilemin sebeplerinden biri de, şiirinin, gözden çıkarılamayacak bir İslamî-Osmanlı kültür mirasıyla bütünleşmiş olmasıdır. Simon Schama'nın (1995) analiz ettiği estetik sembolizmin etkisi de, Türkiye'de yapılan çalışmalarda henüz incelenmemiş ilginç bir alandır. Yahya Kemal'in yazdıklarında tekrar tekrar karşımıza çıkan cami, minare ve güvercin imgelerine, 1920'lerde iç dünyasında yaşadığı karmaşayı çözmek için şans eseri komünizmi seçen Şevket Süreyya Aydemir gibi bir kişinin çocukluk anılarında da rastlanır (bkz. Aydemir 1967, s. 29). Bu alanın incelenmesiyle ortaya çıkabilecek ilginç sonuçlara işaret eden başka biyografiler de mevcuttur.[14]

İslam'da felsefî bir zemin bulmaya dönük çeşitli girişimleri temsil eden örneklerden biri de Cemil Meriç'tir. 1916 doğumlu olan Cemil Meriç, Hatay'ın Fransız işgali altında ol-

14 Bu hat üzerinden yapılan bir çalışma için bkz. Meeker 1997, s. 157-191.

duğu bir dönemde, Hatay lisesinde okudu. 1946'da, İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Okulu'nda Fransız dili ve edebiyatı bölümünde okutman oldu. Başlarda Hint kültürüne ve sosyalist düşünceye ilgi duyan Meriç, nihayet Türkiye'de Cumhuriyet döneminde yaşanan kültürel değişim üzerine incelemelere yoğunlaştı. Bu alandaki temel çalışması *Umrandan Uygarlığa* (1974) başlığını taşıyordu. Eserin başlığında, İslam'da medeniyet anlamına gelen *umran* kelimesi ile, Cumhuriyet'in yeni "öz" Türkçesindeki uydurulmuş *uygarlık* kelimesi arasında karşıtlık kuruluyordu. Meriç, eserlerinin çoğunda, Türkiye'de İslam konusunda dönen tartışmalarda net bir taraf olmadan, Cumhuriyet döneminde İslam'ın kültürel çerçevesinin terk edilmesi sonucu doğan hayal gücü, kavrayış ve duyarlılık kaybına yoğunlaşmıştı.

Kısmen İslamî öğeler içeren muhafazakâr kolektivist temalar ile Türkçülüğün unsurlarının iç içe geçtiği İslamî bir kültürel sürekliliğin teşvikinde, *Dergâh* dergisinin de (1921-1933, 1990'da yeniden çıkarılmaya başlandı) payı olmuştur. Ayrıca, Profesör Hilmi Ziya Ülken'in İslam düşüncesi (*İslam Düşüncesi*, 1945) ve İslam felsefesi (1967) üzerine eserlerini; Profesör Necati Akder'in Ankara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde 1939-1971 arasında verdiği felsefe derslerinin etkisiyle Mübahat Türker Küyel'in, Gazali ve İbn Rüşd'ün entelektüel açıdan meşru inceleme konuları olarak ele alınmasındaki katkılarını (Küyel 1956) da bu bağlamda zikredebiliriz. Burada anılması gereken bir diğer isim de, romancı Peyami Safa'dır (1899-1961). Saydığımız isimlerin hiçbiri İslamcı sıfatını kabul etmezdi, ama geniş kesimlere yayılan muhafazakâr bir nostaljinin inceden inceye beslenmesindeki payları göz ardı edilemez. Bu çizgideki yazarlar arasında, titizliği, tarafsız ve keskin bakışıyla öne çıkan isimse, eserlerinde kültürel temellerin değiştirilmesinde karşılaşılan zorlukları ele alan Ahmed Hamdi Tanpınar'dır (bkz. Alptekin 2001).

Milliyetçilik

Türkiye'de İslam'ın dirilişine bakarken, İslam ile milliyetçilik arasındaki örtüşmeyi dikkate almanın şart olduğunu belirtmiştik. İkinci Meşrutiyet dönemi, Türklük, modernizm ve İslam arasındaki ilişkilerin kapsamlı olarak tartışıldığı bir dönem olmuştur. Cumhuriyet devletinin Türk millî marşının güftesi için açtığı yarışmayı İslamcı entelektüel Mehmet Akif kazanmış, 1921'de Akif'in güftesi Meclis'te kabul edilmiştir. Bugün bu marş, Türkiye'de hâlâ millî duyguların en üstün ifadesi olarak büyük saygı uyandırmaktadır. Cemaleddin Afgani'nin modern milliyetçilik anlayışı her ne kadar 20. yüzyılın başlarında Türkiye'de yankı uyandırmamışsa da, Bediüzzaman Said Nursî gibi bazı İslamcı yazarların millî çıkarlarını savunulmasıyla ilgili görüşleri, Osmanlı devlet geleneğinin yüceltilmesi yoluyla bu yaklaşıma ince bir fark katmıştır. Bu gelişimin üçüncü evresi, Eşref Edip'in 1950'lerde "Müslüman Türk milleti" ifadesini kullanmaya başlamasıdır.[15] Eşref Edip'in, Cumhuriyet ideallerine hiç itibar etmezken "Türklüğü" savunduğu düşünülürse, bu durum son derece ilginçtir.

Bu Müslüman Türklük fikrinin izlerine, bizzat Atatürk'ün söyleminde de rastlayabileceğimizi söylemek mümkündür; Atatürk, 1920'lerin başlarındaki konuşmalarında İslam'ı ve Türk halkının sahip olduğu potansiyeli aynı anda yüceltmeyi ihmal etmemiştir. Keza, 1920'lerin ortalarında, felsefeci Mehmet İzzet milliyet ile din arasında daha soyut bir sentez oluşturmaya girişmiştir (bkz. Ülken 1992, s. 438). Milliyetçi kuramcılardan Nurettin Topçu'ya (1908-1975) göre, "din millî kültürün aslî bir unsurudur" (Kara 1997b, cilt 2, s. 26). 1930'larda gözlenen Turancı milliyetçi yaklaşımlarda İslam'a karşı ya ilgisizlik ya da düşmanca bir tavır gö-

15 Eşref edip, *Sebilürreşad* 6. sayı 145 (Şubat 1953), akt. Kara, 1997b, cilt 2, s. 95.

ze çarpar. Fakat, "Türkçü" entelektüel Hamdullah Suphi'nin 1949'daki ifadelerinde ve 1950'de bir grup Türk milliyetçisinin çıkardığı *Tanrıdağ* dergisinde, yeni bir eğilimin emarelerini görebiliriz.[16] İslam'a yönelik olumlu yaklaşımlardaki artış, 1940'larda çıkan [Türkçü] *Çınaraltı* dergisinde de (1941-1944) kendini gösterir. Bunları, Türk Milliyetçiler Derneği'nin faaliyetleri ve kapatılması (1953), ardından 1960'larda Aydınlar Kulübü'nün (1961) ve Türk Milliyetçiler Birliği'nin (1964) kurulmasıyla İslam'a daha sıcak bakan bir tavrın yükselmesi izler. Kısacası, 1910'dan günümüze Türkiye'de İslam ile milliyetçilik arasındaki yakınlaşma, kesintisiz devam eden bir eğilim ve toplumsal süreç olmuştur. Bu yakınlaşmanın milliyetçi-Türkçü cephesinden ifadesi, Eylül 1984'te Aydınlar Ocağı'nın düzenlediği "Ülkemizi 12 Eylül'e Getiren Sebepler ve Türkiye Üzerindeki Oyunlar" konulu bir seminerinde "Milli Mutabakatlar" başlığı altında, 40 maddelik bir manifestoyla özetlenmesi olmuştur. Manifestoda, bir Türk-Batı-İslam sentezi ortaya atılmıştır (bkz. Bora ve Can 1991, s. 162). Bu yaklaşım, muhalifleri tarafından, biraz taraflı bir bakışla ele alınarak Türkiye'yle ilgili genel politikada kültürel bir Türk-İslam sentezi dayatma girişimi olarak nitelendirilmiştir. Çok genel anlamda, modern Türkiye tarihindeki İslamcı-Türkçü bileşen, ya (Türkiye solu tarafından) amacına ulaşamamış bir dizi komplo olarak, ya da (sağ kanat tarafından) moderniteye doğru doğal bir gelişim olarak incelenmiştir. Fakat iki yaklaşım da, buzdağının görünmeyen kısmına inmeyi başaramaz.

Bu koşullar altında, MHP'nin temsil ettiği "saf" Türk milliyetçiliğinin 1980'lerde İslamî bir tını kazanması tesadüf değildir (bkz. Bora ve Can 1991, s. 162). Her halükârda, yapısı ne olursa olsun her türlü milliyetçiliği "faşist" olarak nite-

16 Bkz. Özdoğan, 2001, s. 28 ve bir zamanların tamamen Türkçü *Türk Yurdu* dergisinin içeriği (282 n. 104).

lendirmek, Türk milliyetçiliğinin İslam'la ilişkisine dair incelemelerde hâlâ mevcut olan sosyolojik boşluğu doldurmamaktadır.[17] Sosyal psikoloji profesörü Erol Güngör de, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri* (1981) ve *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* (1975) adlı eserleriyle, İslam ile Türk milliyetçiliğini kaynaştıran kültürel akıma katkıda bulunur.

Nakşibendiler ve Bıraktıkları Miras

19. yüzyılda Osmanlı'da ve Kafkaslar'da gizli şebekeler örgütleyen Nakşibendiler, Cumhuriyet döneminde de faaliyetlerine devam ettiler. Bu faaliyetlerin birkaç sonucu oldu. 1930'larda, ünlü seküler entelektüel Necip Fazıl Kısakürek (1905-1980) İslam alanının saflarına katıldı ve Batı yönelimli moderniteye karşılık hem İslam'ı hem de Doğu medeniyetlerini savunan *Büyük Doğu* dergisini (1943-1967 arasında, pek çok defa ara verilerek yayımlanmıştır) çıkarmaya başladı. Şeyh Mehmet Zahid Kotku (1897-1980) gibi, yeni ve modern bir bakışla teknolojiyi benimseyen ve faaliyetleriyle İslamî yayınları, sanayi ve ticaret girişimlerini teşvik eden Nakşibendi liderleri ortaya çıktı (Çakır 1994). Millî Nizam Partisi (1970) gibi İslamcı siyasî partilerin tohumları bu çevrelerde atıldı. İslamcı yaklaşımdaki bu yeni gelişmeler, daha o zamandan, hiçbir zaman çözülmeyecek bazı iç çelişkilerle maluldü; bunlara yazının sonuç kısmında değineceğim. Millî Nizam Partisi yasaklandı, fakat temel felsefesi, bu partinin uzantıları olan Millî Selamet Partisi, Refah Partisi ve Fazilet Partisi'nde, yeni özellikler kazanarak yaşatıldı. Turgut Özal'ın kardeşi Korkut Özal gibi bazı önemli şahsiyetler de bu ilk Nakşibendi çevrelerinin mensupları arasındaydı.

17 Bu değişimin ayrıntıları konusunda bkz. Bora ve Can 1991, s. 285-325.

Bediüzzaman Said Nursî

Bediüzzaman Said Nursî, Nakşibendi dünyasının yıldızıdır. Said Nursî'nin üne kavuşması, Osmanlı toplumsal tarihindeki bir unsurla, Mevlana Halid Şehrezori'nin [Halidi Bağdadî] (1776-1827) etkisinin 19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca Doğu Anadolu'ya yayılmasıyla yakından ilişkilidir (Abu Manneh 1982-1984, s. 3-44). Halid, İslamî diriliş düşüncesinin ve Nakşibendi hareketinin öncülerinden Ahmed Sirhindi'nin (1564-1624) manevî halifelerindendir (Bkz. Algar 1990, s. 3-44). Daha önceki hareketin kökenleri Hindistan ve Moğol tarihine dayanmaktadır; tarikatlerin klasik yayılma stratejileri göz önüne alındığında Anadolu'ya aktarılması sıradışı bir durum değildir. Fakat bu temel öğenin 19. yüzyılda Anadolu'daki Kürt sözcüler arasında ve 20. yüzyılda Türkiye nüfusunun genelinde nasıl olup da bu kadar yankı uyandırabildiğini açıklamak gerekiyor. Sirhindi'nin Müslüman cemaatler arasında yeni bir liderlik tezini kullanmış olması (Hz. Muhammed'in adındaki iki *mim* tezi), hem İslamî dirilişi hem de tarikat çevresindeki Müslüman seferberliğini meşrulaştırmasına imkân vermiştir. Bu tez, birkaç defa değişiklikten geçip, sonunda Mevlana Halid'in İslam'ı yayma/tebliğ faaliyetlerinde son şeklini kazanmıştır. Halid'in başarısını, Müslüman dünyasında 19. yüzyılda neo-Sufi hareketlerin çeşitli biçimlerinin yayılmasıyla bağlantılı olarak değerlendirmek gerekir. Kürtçe konuşulan bölgelerde, bugün hâlâ varlığını koruyan, kendi mollalarına sahip bir medrese ağı bulunmaktadır ve Türkiye Hizbullahı'nın üyelerinin devşirilmesi için elverişli bir ortam yaratmıştır.

Bediüzzaman, yerel Nakşibendi medreselerinde Halidî geleneği çerçevesinde eğitim alır. Kendisini Bitlis'ten, Osmanlı'nın başkentine götüren çalışmaları, muhtemelen İstanbul ile taşra arasındaki iletişim bağlantılarının gelişmesine bağ-

lıdır. Said Nursî, 1910-1922 yılları arasında İstanbul'da entelektüel hayatın önemli bir unsuru olan İslamiyet üzerine tartışmalarda öne çıkmayı başarır; Batılı düşünürlerin İslam'la ilgili değerlendirmelerine cevap verdikleri için bu konuda idmanlı olan Osmanlı entelektüelleriyle karşı karşıya olduğu düşünülürse, bu durum çarpıcıdır. Fakat Nursî'nin asıl başarısı, sekülerleşme yıllarında etrafına geniş bir mürit çevresi toplayabilmesidir. 1920'lerin başında Kemalizmin sadık bir destekçisidir. Ancak, Meclis'teki bir konuşmasında, Anadolu'daki Yunan işgaline karşı seferberliğin başarısını "takdir-i ilahi" olarak nitelendirdiği için Cumhuriyet rejimi otoritelerini kızdırır. Bundan sonra Batı Anadolu'ya sürülür ve ömrünün kalan yıllarını burada geçirir (bkz. Mardin 1989b). Bu dönemde, yazıları aracılığıyla mürit toplamaya devam eder.

Bediüzzaman'ın Türkiye'deki başarısı genellikle müritlerinin örgütsel becerileriyle açıklanır. Bu açıklama, kuşkusuz, arabayı atın önüne koymak anlamına gelir. Nurcuların Türkiye siyasetinde geniş bir nüfuzu olduğu, –Said Nursî'nin mesajındaki– İslam toplumunu ihya etme vaadi aracılığıyla bu nüfuzu daha da artırdıkları bilinmektedir. Fakat bu çok genel bir değerlendirmedir ve kilit bir soruyu –yani bu mesajın ne olduğu sorusunu– cevapsız bırakır. Burada değinebileceğimiz birkaç önemli tema var. İlki, Said Nursî'nin, bildik bir İslamî söylem tarzını yineleyen, göndermelerle ve simgelerle yüklü, çözülmesi güç, batınî üslubudur. Bu üslup özelliği önceliklidir, ama mesajın içeriği de önemlidir. Bu bir umut mesajıdır. İslam'da reformun adını anmaksızın, Osmanlı Müslümanlarının hayat tarzındaki İslam'ı canlandırmayı vaaz eder. Böylece, İslam'ın hakiki unsurlarını, bunları tartışmalı hale getirmeden ele alır. Ayrıca, İslam'da merkezî yer teşkil eden, *hevesat-ı nefsaniye*'nin terbiyesi sorunundan başlayarak toplumsal huzurun ve aile uyumunun tesis edil-

mesi düşüncesinin çok bildik bir İslamî manası vardır. Said Nursî, bu düşünceden hareketle, aileyi ve cemaati toplumun temeli olarak görür; bu görüş, Tanzimat ve "devletçi" politikalarıyla sarsılmıştır. Said Nursî aynı sorunu başka bir düzeyde daha ele alır; burada, sosyal bağları tarif etmek için kullandığı *hayat-ı içtimaiye-i beşeriye* (modernistlerin sık kullandıkları "medeniyet" kavramının İslamî tezatı) gibi kavramlarla ancak "sosyolojik" diye nitelenebilecek bir yaklaşım söz konusudur. Son olarak, Nursî'nin mesajı daha derinlemesine okunduğunda, müritlerine modern dünya içerisinde İslamî bir benliği inşa etmenin araçlarını sunduğu görülmektedir.

Mehmed Zahid Kotku

Ne var ki, Türkiye'deki temsilî sistemden kaynaklanan baskılar, Nakşibendi liderlerinin cemaatçi ve önsiyasî [*prepolitical*] olarak nitelenebilecek ilk tavırlarında sapma ve değişime yol açmış, bu nedenle İslam'ın siyasîleşmesi karmaşık bir süreç olmuştur. Mehmed Zahid Kotku, 1970'te Hamit Algar'ın kendisiyle yaptığı bir söyleşide bu ilk tavrı tarif eder (Bkz. Sarıbay 1994, s. 66); daha sonra, uzun yıllar *İslam* dergisini çıkaran halefi ve damadı Profesör Dr. Esat Coşan tarafından da savunulan bir yaklaşımdır bu.[18] Nakşibendilerin başlangıçtaki cemaatçiliği, Türkiye'deki din temelli siyasî partilerin politikaları hakkında genel bir açıklama sağlamaktadır: Söz konusu partilerin, toplumsal bir söylemi yayma noktasında sergiledikleri başarıyı, bu söylemi yasalarla hayata geçirme noktasında gösterememelerinin sebebi buradan hareketle anlaşılabilir.

18 Almanya'daki Müslüman-Türk örgütlerin tavrı konusunda ayrıca bkz. Schiffauer, 2000, s. 98.

Necmettin Erbakan

Eski makine mühendisi Profesör Dr. Necmettin Erbakan, uzun dönem Türkiye'de İslamî dirilişçiliğin yıldızı olmuştur. Diriliş hareketinin esin kaynaklarından Nakşibendi Şeyhi Mehmed Zahid Kotku'nun etkisiyle, İslamî bir sınaî kompleks olan Gümüş Motor'un başına getirilir. İslamcı bir siyasî parti kurma fikri de Kotku'dan gelmiştir.

Erbakan, başkanı olduğu Millî Nizam Partisi'nin (1970-1971) kapatılmasından sonra, 1973-1974'te Bülent Ecevit'le koalisyon hükümeti kurmayı başarır. 1980 askerî darbesine kadar da bu tarz bir siyasî meşruiyet stratejisinden yararlanır.

1970'te Millî Nizam Partisi'nin kuruluşunda, hem –kendisi de Nakşibendi kökenli olan– Said Nursî'nin müritleri, hem de Nakşibendi tarikatının "ana gövdesi" rol oynar. Fakat Erbakan Meclis'e girdiğinde bu ittifak dağılır. Bu dağılma, Erbakan'ın oluşturduğu İslamî diriliş söyleminde güncel siyasî atmosferin giderek daha fazla rol oynadığı yeni bir dönemeci temsil eder. Erbakan'ın kurduğu ve farklı isimler altında yaşatılan üç partinin de –Millî Nizam, Millî Selamet ve Refah– Askerî Mahkeme ve Anayasa Mahkemesi tarafından kapatıldığı düşünülürse, bu gelişme şaşırtıcı değildir.

Fakat Erbakan, siyasî hayatının başlarında hayli bütünlüklü bir görüşe sahiptir. Bu ideolojinin nüveleri, Millî Nizam Partisi'nin kuruluş beyannamesinde görülebilir. Bu belgede, "Türk toplumunun huzura, düzene ve sosyal adalete kavuşabilmesi için Türk karakterinde âtıl kalmış ahlakî nitelikleri ve manevî mükemmelliği" uyandırma hedefi vurgulanır (Toprak 1981, s. 98).[19] Kapitalist ve sosyalist sistemlerin her ikisi de yasaklanmalıdır, çünkü ikisi de kendi kül-

19 Alıntı yapılan yer Millî Nizam Partisi Kuruluş Beyannamesi, Ankara, tarih yok, s. 1.

türünü ve ekonomik çıkarlarını dayatmayı hedeflemektedir. Batı'nın maddî ilerlemesi Osmanlıların manevî dokusunu zayıflatmak için kullanılmış, Türkiye ekonomisi yabancı piyasalara ve yabancı sermayeye bağımlı hale gelmiş, ülke kendi geçmişini reddedip sığ bir kozmopolitizmin etkisine girmiştir. Erbakan, Millî Selamet Partisi'nin sözcüsü olduğu dönemde de (1972-1981) aşağı yukarı aynı görüşleri savunur: Parti, Türkiye'deki "taklitçi" modernleşmeye son verecektir; hatta, Batı'da bilimin gelişmesinde payı olan bizzat Türk milletidir (a.g.e.). Türk milleti üzerindeki bu vurgu, İslamî bir söylemin kilit unsuru haline getirilmesi bakımından gerçekten de çarpıcıdır; fakat İslam ile milliyetçilik arasında uzun süreden beri var olan, daha önce bahsettiğimiz yakınlaşmayla da uyumludur. Erbakan'ın bir diğer önemli teması da, seküler ideallerin aile ve toplum hayatını yozlaştırdığı fikridir. Bu temalar, ufak tefek değişiklikler haricinde, Erbakan'ın söyleminde daima varlığını korumuştur. Recep Tayyip Erdoğan'ın AKP'de daha açık bir demokratik ideali benimsemesinden sonra, Erbakan Türk siyaset sahnesinde geri planda kalmıştır.

Fethullah Gülen

Uzun yıllar Said Nursî'nin müridi olan Fethullah Gülen, Nakşibendi halkasının son zinciri olarak nitelendirilebilir. Gülen'in, İslamî dirilişte teşvik ettiği yeni akım ayrıntılı olarak incelenmiştir (Vahide 1992), fakat İslamî şebekelerin işleyiş tarzını ve geçirdikleri dönüşümü göstermesi bakımından Gülen'in hayatı da önemlidir.

Fethullah Gülen 1938'de Erzurum'da, molla ve imamların ağırlıkta olduğu bir ailede doğar. Bölgenin standartına uygun olarak dinî eğitim alır, İslamî bir kültür inşa etmek üzere civar yerleşimlerdeki din hocalarıyla çalışır. Gülen'in gençliği,

iyi bilinen bir gerçeğin altını bir kez daha çizmektedir: Türkiye'nin Doğu bölgelerinde etkili olan tarikat liderleri, yüksek nitelikli bir İslamî eğitimi mümkün kılmaktadırlar.[20]

Gülen'in, gençliğinde, sekülarizmin resmî bekçileri olan idare ve kolluk güçleriyle sorunlar yaşadığı görülmektedir. Ama burada da, "karşı-şebeke" denebilecek bir yapının varlığından söz etmek mümkündür. Bu şebeke, Said Nursî'nin mesajını yayan insanlardan oluşmaktadır; Erbakan da gençliğinde Said Nursî'nin öğretisinden etkilenmiştir. Babasının dostlarından olan bir siyasetçi, başı gerçekten derde girdiğinde müdahalede bulunmak üzere, Gülen'in Diyanet İşleri'ndeki dosyasını titizlikle takip etmektedir. Gülen, askerliği sırasında da, orta kademe ordu mensupları arasından hâmiler edinmiştir. Edirne'de imamlık yaptığı sırada dağıttığı *Hür Adam* ve *Büyük Doğu* dergileri gereken manevî desteği sağlar. Peyami Safa ile Necip Fazıl Kısakürek'in muhafazakâr düşünceleri de ilham kaynakları arasındadır. Gülen, Edirne'den ayrılıp İzmir'e gittiğinde, çoktan örgütçü olarak nam salmış, sayıları giderek artan genç kesimleri etrafında toplayacak güce kavuşmuştur. Gülen, bu gençler için yurtlar yaptırır ve yaz kampları düzenler. Gülen'in müritlerinin sayısındaki bu artışta, muhtemelen demografik bir etkenin de payı vardır. Dindar eğilimleri olan aileler, o dönemde tüm Türkiye'de eskisine oranla daha fazla çocuk sahibi olmaktadırlar. 1966-1977 arasında İslamcıların örgütsel imkânları da buna koşut bir gelişme izlemiştir. Örneğin, Gülen'le o dönem dost olan Mehmet Şevki Eygi, tirajı yüz bine ulaştığı söylenen ilk İslamî gazete olan *Bugün*'ü (1966-1977) çıkartmaktadır. Fethullah Gülen o dönemde hâlâ Said Nursî'nin mürididir; ama 1974'te cemaatle bağlarını koparır. Ona göre Nurcular, Süleyman Demirel'in Adalet Partisi'yle fazla yakın

20 Bkz. Erdoğan, 1997 ve Hermann, 1996'daki özet, cilt 4, s. 619-645. Burada iki kaynaktan da yararlandım.

ilişki kurmuşlardır. Fethullah Gülen'in gerek İslam anlayışı, gerek siyasî partilerle ilişkileri, gerekse örgütsel faaliyetleri son derece özgün olmasına rağmen, kısa vadeli stratejik unsurlar ile İslam'a yönelik daha derin anlayışların ayırt edilmesini zorlaştıran farklı katmanlar barındırmaktadır. Onun da düşüncelerindeki temel unsurlardan biri, İslamcılık ile Türkiye tarihindeki Osmanlı-Türk çizgisinin yüceltilmesi arasındaki kesişmedir. Söz konusu katmanların oportünist boyutu, önce ANAP, ardından 1993'te Özal'ın ölmesinden sonra Doğru Yol Partisi olmak üzere merkez partilerle geliştirdiği dostane ve sıcak ilişkilerde kendini gösterir. Millî Selamet Partisi ve halefleri Refah ile Fazilet partilerine ise daima mesafeli durmuştur. Genel olarak kanun ve düzen taraftarlığı ve Türkiye'de ahlaksızlığın hüküm sürmeye başladığı yönündeki korkuları, 12 Eylül darbesine verdiği desteği açıklamaktadır. Devletin, toplumsal huzurun temeli olduğunu vurgulaması, devlet için çalıştığına dair şüphelere yol açmıştır. Fakat devletten yana sergilediği bu tavır, güvenilirliği konusunda orduyu hiçbir zaman ikna etmemiştir.

Gülen'in görüşlerinde, devleti savunmasıyla bağdaşan bir diğer unsur da, Arap İslamı'nın Osmanlı İslamı'yla karşılaştırıldığında "ilkel" olduğunu savunan Osmanlı-Türk milliyetçiliğidir. Bu açıksözlülük Türkiyeli bir İslamcı açısından kuşkusuz büyük bir adımdır. Hanefiler ile Hambeliler arasındaki çekişmeler, Arap âlimlerini Osmanlı İslamı'nı "gevşek" olarak nitelendirip küçümsemeye sevk etmiştir; dolayısıyla Gülen'in "ilkel" nitelemesinin meşru bir mukabele olduğu söylenebilir. Fakat Gülen'in dünya görüşü, özünde, eski Nakşibendi lideri Mehmed Zahid Kotku'nun daha incelikli bazı görüşlerinin uzantısıdır: Kotku, iktidarın, Müslüman bir "sivil toplum"un tesis edilip seferber edilmesiyle elde edileceğini savunmuştur. Gülen'in bu çerçevedeki faaliyetleri arasında, yaz kampları; İzmir'de açtığı lise (Yaman-

lar Lisesi) ve kurduğu yurtlar; basın ve yayıncılık alanındaki girişimleri (1986'da *Zaman* gazetesinin kontrolünü alması gibi); Gazeteci ve Yazarlar Vakfı'nın kültürel faaliyetlerine verdiği destek; son olarak da, İslam dünyasının dört bir yanında kurduğu derneklerle muazzam sayıda lisenin (başta Orta Asya, Rusya ve Balkanlar olmak üzere dört yüz lise) açılması sayılabilir.[21] Ordunun, faaliyetlerini ciddi biçimde engellemesi yüzünden Gülen –tedavi maksadıyla– ABD'ye gitmek zorunda kalmıştır.

Recep Tayyip Erdoğan

Gelgelelim, 20. yüzyılda Nakşibendi liderleri arasında gözlemlenen farklı sentezlerin son örneği Fethullah Gülen değildir. İslamcıların dışsal zorunluluklar karşısında benimsedikleri geçici uyarlanma stratejilerinin son temsilcisi, Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'dır. Gerek Türkiye'deki İslamcı siyasî partilerin kıdemli lideri Erbakan'la uzun süreli işbirliği gerekse Mehmed Zahid Kotku'nun kültürel mirasını sahiplenmesi sayesinde, Erdoğan da benzer bir dönüştürücü tavrı benimsemiştir. Ancak bu noktada konması gereken bir şerh vardır: Tarikatların bağlılık ilkesi gizlilik esasına dayanıyorsa, Erdoğan'ın ilkesi –en azından resmî düzeyde– şeffaflıktır.

Erdoğan'ın hayat hikâyesinin gündeme getirdiği önemli kuramsal sorulardan biri, Türkiye'de İslam'ın Türk kültürünün *formu* mu yoksa *içeriği* mi olduğu sorusudur. Türkiye'de İslamî dirilişin sürekliliği ve artan enerjisi göz önüne alındığında, ilk bakışta dinin Türk kültürünün temel içeriği olduğunu, Erdoğan'ın da bu içeriğe anayasada çizilen seküler çerçeveye uygun bir form vermek zorunda kaldığını dü-

21 1996-1997 için geçerli olan rakam (Millî Eğitim Bakanlığı verileri, akt. Balcı, 2001, s. 200).

şünmemek için bir sebep yok gibidir. En azından, İslamcılar, yani ideolojik eğilimleri olan Müslümanlar bu soruyu böyle cevaplayacaklardır. Sekülarizmin ideologlarıysa, bu soruya neredeyse tam tersi bir cevap verirler: Onlara göre, dinin asıl yeri Müslümanların "kalpleri" olması gerekirken, sosyopolitik bir hareket olarak İslam tehlikeli bir ideolojik kalıntıdır. Fakat her iki cevap da sorunludur, çünkü form ile içerik, Türkiye'de din alanını inceleyenlerin fark etmediği kadar çok sayıda katmanda karşılıklı ilişki halindedir. Sekülarizm "formu" Türkiye'de İslam'a öyle çok düzeyde nüfuz etmiştir ki, artık bu ülkede İslam ancak seküler ve dinî değerlerin bir nevi sentezi olarak, dolayısıyla da "ayrıksıcılık" unsurları sergileyen bir inanç olarak tarif edilebilir. Erdoğan'ın hayatı, Türkiye İslamı'nda form ile içerik arasında söz konusu olan bu özel ilişkiyi yakalamamızı sağlamaktadır.

Erdoğan, İstanbul'un muhafazakâr olarak nitelenebilecek, ama İslamî diriliş faaliyetlerinin yoğun olmadığı Kasımpaşa semtinde doğar. Çakır ve Çalmuk'un da belirttikleri gibi (Çakır ve Çalmuk 2001), burası daha ziyade, geleneksel bir Türk mahallesinde rastlanan tipik ilişki biçimleriyle, alt-orta sınıfın ağırlıklı olduğu bir semttir. Burada, bir çocuk, küfrettiği için komşusu tarafından babasına şikâyet edilebilir; babanın verdiği ceza o kadar ağırdır ki Erdoğan bunu asla unutmaz. Aynı baba, oğlunun futbolcu olma isteğine de sürekli karşı çıkar. Fakat asıl önemli nokta, Erdoğan'ın futbolculuğu ciddiye alması ve gerçekten de en azından bir kulüpte profesyonel olarak oynamasıdır. Zamanla Erdoğan İslamcı gençlik örgütlerinde lider olur; bu ise, onun hayat hikâyesindeki İslamî yanın göstergesidir. İlginç bir biçimde, Erdoğan'ın meşru İslamî vasıflara sahip bir şahsiyet olarak öne çıkmasında, sadece okul dönemlerinden beri dışavurduğu dindarlığı değil, belki bundan da fazla, kendisine ciddi bir kitle kazandıran milliyetçi ve seküler Cumhuriyet retoriğini

kullanması etkili olur. Genelde gerginliğin damgasını vurduğu milliyetçi kurumlarla iyi ilişkileri de bu "cumhuriyetçi" duruşun sonucudur.

Futbol, Türkiye'de cumhuriyetçi seküler ideolojinin parçası olan bir gençlik imgesini teşvik eder. Aynı zamanda, 20. yüzyılın sonlarında İslamcıların lanetlediği bir etkinliktir. Gençliğin ve gençlik kültürünün bu şekilde yeniden değerlendirilmesi, Erdoğan'ın, bugün geleneksel *mücahit* figüründen daha etkili olan bir imgeyi yerleştirmesini sağlayan kuşaklar arası bir eşik olmuştur. Erbakan'la ve "büyükleriyle" olan mücadelesinde Erdoğan'a yeni ve denenmemiş olanı meşrulaştırma imkânı veren de budur.

Dolayısıyla, Erdoğan'ın kuşağının Cumhuriyet'in seküler kültürüyle hemhal olmasının pek çok sonucu olmuştur. Bu etkileşimler, kısmen, Cumhuriyet değerlerinin zaman içinde nüfuz etmesiyle ilgilidir ki bu süreç, Türkiye'de İslam'ın ya formunu ya da içeriğini öne çıkarmak isteyenlerce fark edilmez. Erdoğan'ın siyaset pratiğinin parçası olan yeniliklere de, mensup olduğu kuşağa özgü koşulların bir boyutu olarak bakılabilir. 2001'de seçimleri kazanıp Meclis'te üçte ikilik bir çoğunluğa sahip olarak iktidara geldiğinden beri, Erdoğan İslam ile sekülarizm arasında ideolojik bir dengeyi gözetmiştir ki bu son derece yeni bir gelişmedir. Kemalist seküler gruplar, Erdoğan'ın Meclis çoğunluğundan yararlanarak AB'ye üye adaylığı için gereken temel kriterleri yerine getiren bir dizi yasayı geçirmesini hayretle izlemişlerdir. İç işlerinde –kendi ifadesiyle– her zaman demokratik değerlere dayanan bir politika benimsemiştir. Fakat, sürekli tetikte bekleyen silahlı kuvvetleri ve Anayasa Mahkemesi'yle (ki Erdoğan hükümetinin bazı yasa tekliflerini Anayasa'ya aykırı bulmuştur) siyasî arenada hâlâ görünür etkisi olan seküler yerleşik yapı/statüko, hem iç hem de dış politika alanında Erdoğan'ın samimiyetine kuşkuyla yaklaşmıştır. Bu iddiaların

büsbütün temelsiz olduğu söylenemez. Zira Erdoğan, siyasetteki ilk zamanlarında, tüm Müslümanların şeriata uyduğunu ve demokrasinin amaç değil araç olduğunu ifade etmiştir. Bu ifadelerin, başbakan olarak sergilediği mutedil tutumla bağdaştığı söylenemez. Başbakan olduğunda, demokratik ilkelere uymanın, iktidarda kalmak için başvurulacak en iyi yol olduğunu keşfetmiş de olabilir. 2005 yılı itibarıyla, Erdoğan'ın Türkiye'de İslam'a nasıl bir rol biçtiği sorusunun cevabı hâlâ belirsizdir. İslam'ın, merhum Turgut Özal'dan miras almış olabileceği sıradan insan figürünün nihaî sığınağı olduğunu düşünüyor olabilir. Demokrasiye atfettiği anlam da muğlak ve belirsizdir. Kanat da (2005), burada, Benedict Anderson'dan devşirilen bir benzetmeyle, geniş bir tezgâha dar bir kumaş germenin söz konusu olduğunu belirtiyor.

İlahiyatçılar ve Fakihler

Modern dünyada Türkiye'nin İslam'a katkıları incelendiğinde ortaya çıkan tüm unsurlar arasında bir tanesi vardır ki, olumlu bir özellikten ziyade, bir tür eksiklik veya başarısızlıkla tanımlanabilir. Bu boşluk, fıkıh ve kelam konusunda üstün bilgi sahibi olan ilahiyatçıların aktaracağı ve dinî liderler arasında yeni bir İslam ilminin yayılmasını sağlayacak teolojik bir söylemle doldurulabilirdi. Şah dönemi İran'ında böyle bir yapının var olduğu görülmektedir (bkz. Borouerdi 1996). 19. ve 20. yüzyıllarda, ünleri bize kadar ulaşan Türk-İslam düşünürlerinin büyük çoğunluğunun hareket noktası, rakip "Batı" veya Hıristiyan dini karşısında konum almak olmuştur. İzlenen bu hat, söz konusu düşünürlerin eserlerine bir tür apoloji havası vermiş, bunları ağırlıklı olarak İslam'ın savunulmasından veya övülmesinden ibaret hale getirmiştir. Batı'da da, İslam'a karşı, böyle bir apoloji için zemin hazırlamaya yetecek benzer temalar geliştirilmiştir.

Türk İslam düşünürlerinin çoğu, Batı felsefî söyleminin etkisi altındadır. John Milbank, bu söylemin Batı tarihsel deneyimindeki özünü çok güzel tarif eder: "17. yüzyıl sonlarından itibaren 'Tanrı' kelimesi, kusursuz yaradılışın yüce kaynağı ve nüvesi olmaktan çıkmış, nihaî bir nedensel hipotezi ifade etmeye başlamıştır" (1994, s. 124). Bu dönüşüm, Türkiye'de İslamî düşüncenin yaygın biçimde yüzeyselleşmesine sebep olmuştur. Türk ilahiyatçılarında görülen bu tavrın istisnaları arasında, Abdüllatif Harputî (1842-1916) ve İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946) sayılabilir. Bu iki uç arasında, Cumhuriyet öncesinde –ve Cumhuriyet döneminde– okuma-yazmayı yeni öğrenen Türklerin İslamiyeti kavramaları için eserler üreten, nitelikli ilahiyatçılar yer alır. Elmalılı Muhammed Hamdi'nin (1878-1942) *Hak Dini Kur'an Dili* adlı eseri ile Ömer Nasuhi Bilmen'in biraz daha akademik nitelik taşıyan *Hukuk-u İslamiye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamûsu* adlı eseri (yayımlanmasına ancak 1940'larda izin verilmiştir!) bu bağlamda örnek gösterilebilir.

İki modern düşünürde, Hayrettin Karaman'ın duygusal yanı ağır basan eserleri (Kara 1998, cilt 3, s. 483) ile Sezai Karakoç'un daha ağırbaşlı söyleminde (cilt 3, s. 379), iki uç arasındaki konum bariz biçimde görülmektedir.

Entelektüeller

19. yüzyıl ortalarından başlayarak ilahiyat tartışmaları entelektüeller tarafından devralınmış, bu süreç 1980'lerden beri büsbütün genişlemiştir. Bu alanda tartışanların seküler mi yoksa inançlı Müslümanlar mı oldukları sorusu, tartışmada hâlâ egemen olan entelektüalist politik-felsefî kast karşısında önemini kaybetmiş gibidir.

Bugün, modern dünyada uğraşılması gereken sosyoekonomik meseleleri ele alan Ali Bulaç ve İsmet Özel'in eserle-

ri, Cemil Meriç'in kültürel-tarihsel boyutu ağır basan yaklaşımını gölgede bırakmaktadır.[22] Bulaç ve Özel'in düşüncelerinin arka planına, Batı kültüründeki ana güzergâhların büyük titizlikle incelenmesi damgasını vurur, bu nedenle bu iki isim kolay kolay bertaraf edilemez. Fakat sosyolojik perspektiften ele alınan bu entelektüalist İslam, geçmişin *âlimlerinin* İslamı'ndan farklıdır. 1990'larda "Türk İslamı"ndaki "hoşgörü" unsurunu vurgulamaya özen gösteren ve demokrasiyi "beşerî bir realite" olarak tarif eden Fethullah Gülen de bu tartışmanın merkezinde yer alır (bkz. Can 1996, s. 129). Bu entelektüalizmin yükselişiyle ilişkili bir diğer unsur da, 1930-1950'li yıllar arasında Türkiye'de geniş kesimleri etkisi altına alan bir süreçtir. Bu kesimler, Cumhuriyet söyleminden ister istemez etkilenmiş insanlardan oluşmaktadır. Örneğin Fethullah Gülen, askerliği sırasında, İslam kültürü konusundaki olağanüstü hâkimiyetinden ötürü komutanına büyük saygı duyar. Fakat aynı komutan, Gülen'e zorla Rousseau okutur. Gülen o dönem Kant ve Schiller'in Türkçe'de tercümeleri bulunabilen eserlerini okur (s. 100). Bunlar, modern Türkiye'de İslam üzerine yapılan standart incelemelerde altı çizilecek eserler değildir.

Şimdi, İslamî entelektüller arasında temsil edici nitelik taşıyan isimlerin savunduğu görüşlere bakalım.

Ali Bulaç

Ali Bulaç, seküler eğitim almış pek çok İslamcı yazar gibi, İslam'a bütünlüklü bir kültür olarak bakar; onun problemi, modern ve "postmodern" dönemde bir bütün olarak İs-

22 Bulaç için bkz. *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, 4. baskı, İstanbul, Beyan, 1993; *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, 3. baskı, İstanbul, Beyan, 1993 ve *Gündemdeki Konular*, İstanbul, Akabe, 1988. İsmet Özel için bkz. *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, İstanbul, Dergah, 1984; *Cuma Mektupları I-IV*, İstanbul, Dergah, 1990-1992 ve *Zor Zamanda Konuşmak*, İstanbul, Dergah, 1984.

lam'ın ve inançlı Müslümanların önündeki görevleri ortaya koymaktır (1992). Sosyoloji eğitimi alan Bulaç, pek çok Müslüman Türk entelektüelinin yolundan giderek, bürokrasi, sosyoloji ve antropoloji kuramları, modernleşme, ekosistem, taşıyıcılar, entelektüeller, Freud ve Adorno'nun kuramları gibi sosyolojinin ortak kavramlarından yararlanarak, yaşadığı dönemde İslam'ın içinde bulunduğu durumu değerlendirmeye çalışır. "Protest müzik olarak *heavy metal*" (s. 241) gibi sıradışı konular da ilgi alanına girer. Bulaç'a göre, tüm insanlığın dini olarak İslam'ın daha evrenselci bir form alması gerekmektedir. Bir Türk entelektüeli olarak kendine özgü çizgisinin önemli unsurlarından biri, bu doğrultuda, İslam'daki çeşitli dinî ve hukukî geleneklerin meşruiyetini tanıyan, 622 yılına ait Medine Vesikası'nı yeniden gündeme getirip değerlendirmesidir.[23]

İsmet Özel

Modern Türkiye İslamı'nın ana kesişme noktasını tek bir kelimeyle tarif edebiliriz: milliyetçilik. Fakat olumsuz çağrışımlar içeren bu kavram, Türkiye'de modernleşmeye eşlik eden gerçek kültürel kaybın karmaşıklığını ve bu kaybı telafi etme çabalarını kapsamaktan çok uzaktır. Türkiye'de, döneminin Osmanlı-İslam toplumu üzerine sosyal değerlendirmeler yapan Mehmet Akif'ten, bugün hâlâ yazmaya devam eden İsmet Özel'e kadar bazı İslamcı düşünürler, bu kaybı, İslam kültürünün kolektif hafızada taşınma yollarına odaklanarak ifade etmeye çalışmışlardır. Özel son dönemde, İslamî ideolojinin savunucusu olarak aldığı tavır hakkında kuşkularını dile getirmiş olsa da, bu, başlangıçtaki duruşunun önemini azaltmaz.

23 Bkz. Watt, 1968/1998, s. 4-5. Watt, Medine Vesikası'nın amaçları hakkında farklı bir görüşe sahiptir.

İsmet Özel, modernleşme sürecinde yaşanan estetik anlam kaybına yoğunlaşır. Bu yaklaşım başlı başına bir paradoks oluşturmaktadır. Özel, Türkiye'deki kültürel kaybın analizinde belki de en derinlikli yaklaşımı benimseyen isimdir. Kendisi de inançlı bir Müslüman'dır; ama, Müslüman entelektüellerinin başvurduğu soyutlama ile, İslam'ı bizzat kendisinin tarif ettiği bir "İslamî alaşım" çerçevesinde deneyimleyen daha geniş Müslüman Türk grubu arasındaki giderek artan mesafenin canlı örneğidir aynı zamanda. Kuşkusuz, Türk Hizbullahı gibi aşırılıkçı grupların ortaya çıkmasında, İslam'ın bu popülist –ve popüler– parçalanışının payı olmuştur. Hizbullah'ın aşırılıkçılığının tehlikelerine işaret etmek ve siyasî teşvikle işlemesini sağlayan araçları analiz etmek –Türkiye'de ana-akım basının genelde yaptığı gibi–, harekete dair bilimsel bir incelemede olsa olsa bir ilk adım olabilir. Ne yazık ki Türkiye'deki sosyal bilimciler arasında da aynı ölçüde yüzeysel bir yaklaşım benimsenmiştir. İsmet Özel'in yaklaşımı ise, hâkim analiz çizgisinden daha zengin bir söylem sunmaktadır bize.

Özel, İslam'a dair entelektüalist analizlerin, kendisini "popülizm" olarak tarif ettiği seçenekten uzaklaştırdığının farkındadır. Fakat fikirlerini işleyiş biçimindeki derinlik ve karmaşıklık, "normal" bir Müslüman'ın, "gündelik" Müslümanların dertlerinden zorunlu olarak uzaklaşmayı gerektiren yeni entelektüalist yaklaşımlar hakkında bilgi sahibi olması gerektiğini öne sürerek bu paradoksu aşmasından ileri gelmektedir. İsmet Özel, entelektüel ile halk arasındaki bu mesafenin, Müslümanlara, İslam'ın Türkiye'deki mevcut haliyle baş edecek bir yol sunduğuna inanmaktadır. Şiir dili, bu aşkınlığı temin etmenin araçlarını sağlar. Bu bakış açısından, İslam'ın "nevrotik" bir savunma mekanizması olması şart değildir; insanın kendi içine dönük arayışları sonucunda İslamî kimliğini yeniden keşfederek ulaşacağı, "sen-

le" karşılaşma sonucunda yenilenmiş bir inançtır ve bu süreç İslam'ın "ekseni" haline getirilmelidir.

Fransız filolojisi eğitimi alan İsmet Özel, Flaubert, Mallarmé veya Rimbaud gibi isimlere atıfta bulunmakta sıkıntı çekmez. Fikirlerinin, Fransız sembolistlerinin etkisindeki Yahya Kemal'in çizgisiyle sürekliliği barizdir.[24] Eski bir Marksist olarak, teknolojinin insan davranışları üzerindeki etkileriyle, insanın hayatını "yararsız çöplüklerle" doldurmasıyla da ilgilenir. Çağdaş sosyoekonomik dağarcığa ciddi ölçüde vâkıf olması bu gelişmeler üzerine rahatlıkla yorum yapabilmesini sağlar. Fakat Özel'in yazılarında Ludist temalara rastlanmaz. Ona göre İslam inancı sağlam temellere oturtulduğu takdirde modern medeniyeti yeni doruklara taşıyabilir.

Entelektüel iddiaları daha az ağır basan inançlı Müslümanların gündemindeki problemler konusunda fikir edinebileceğimiz iki modern entelektüel ise, Hayrettin Karaman ve Sezai Karakoç'tur.

Hayrettin Karaman

Hayrettin Karaman, fıkıh bilgisiyle, Türkiye'deki pek çok mümin açısından *problématique*'i temsil eden sorulara cevap verebilmiş biri olarak nitelendirilebilir. Örneğin, Müslümanların benimseyebileceği sosyokültürel yenilikler (*bid'at*) nelerdir? Karaman'ın bu bağlamda verdiği bir örnek , 17. yüzyılda kadızadelerin kaşık kullanmayı yasaklamalarıdır.[25] Karaman'a göre ne böylesine saçma bir yaklaşım ne de yenilikleri ortadan kaldırmak için başvurulacak şiddet politikası başarılı olabilir. *Tecdid* (yenileşme), dinin esaslarının korunması koşuluyla, İslam'ın temel bir unsurudur. İslam'da, Batı emperyalizmine ve sömürgeciliğine tepki olarak gelişen,

24 Bkz. *Zor Zamanlarda Konuşmak*, 2000, s. 57.

25 Bundan sonraki kısım Kara'nın eserine dayanıyor, 1998, cilt 3, s. 481-594.

"uyanış" olarak nitelenebilecek bir gelişme de mevcuttur. Şah Veliyullah, Muhammed Abdülvahhab, İmam eş-Şevkani, Ali es-Senusi, Muhammed Abduh ve Abdülhamid Ben Badis gibi isimlerin öncülüğünde gelişen bir harekettir bu. Saydığımız kişiler, İslam'a yeni bir ivme kazandırmışlardır.

Sezai Karakoç

Sezai Karakoç, eserlerinde sık sık "diriliş" fikri üzerinde durur (*İslam'ın Dirilişi*, 1967; *Ruhun Dirilişi*, 1974).[26] Ona göre İslam "üçüncü bir aşamadan" geçmektedir; bu aşamada, "ma'şer-i şuur" (kolektif bilinç) sahibi Müslümanlar yükselme evresine gireceklerdir, çünkü sekülerleşme taraftarı entelektüeller, güçlü bir fikir olan "İslamî sentez"den yararlanmayı bilememişlerdir (bkz. Kara 1998, cilt 3, s. 38-39).Diriliş, İslamî entelektüelin yükselişinin başlangıcı olacaktır. Karakoç'a göre, buna koşut bir diğer gelişme de, bugüne dek yeraltında tecrübe edilen İslam inancının kamusal alanda şekillenmesidir.

İslam ile Türkiye devletinin sekülarizmini uzlaştırma girişimlerinin ilginç bir örneği de, Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk'ün eserleridir; Öztürk'ün görüşleri, İslam'a yönelik olarak yukarıda bahsettiğimiz tavırlardan hiçbirine uymamaktadır (bkz. Öztürk 1996). Daha önce de benzer öneriler getirilmiş, Öztürk'ün düşünceleri gibi bunlar da müminler arasında pek rağbet görmemiştir (bkz. Çerman 1958).

Kadınlar ve Toplumsal Cinsiyet

İslam'a yönelik "modern" denebilecek yorumları savunan üç kişinin (Ali Bulaç, İsmet Özel ve Fethullah Gülen) hepsinin de, nihayetinde kadınları, Müslümanların geleneksel

26 Bundan sonraki kısım adı geçen esere dayanıyor, s. 377-480.

olarak suçlanmasına sebep olan aşağı konuma indirgeyen bir argümanı desteklemiş olmaları talihsizliktir. Oysa, Ali Bulaç'ın "İslamcı feministlere" çıkıştığı 1987'den beri Türkiye'deki İslamcı kadınlar olağanüstü bir cesaret sergilemişlerdir. Cihan Aktaş, Fatma Pınar, Yıldız Ramazanoğlu ve Nazife Şişman gibi kadınlar, sadece devletin üniversitelerde başörtüsünü yasaklamasını protesto etmekle kalmamış, Türkiye'de ortodoks İslam savunucularının tümünü rahatsız eden yeni fikirlerin mayalanmasını da sağlamışlardır.[27] Bu fikirler farklı cephelerde farklı tepkilerle karşılanmıştır: Eş rolündeki erkekler hasmane tepkiler göstermiş, Diyanet İşleri Başkanlığı kadınların duruşunu ciddiye alma konusunda isteksiz davranmış, siyasî örgütçüler bunu kendi emellerine alet etmek istemiş, televizyon kanalları ise (TGRT, Kanal 7) az çok oportünist bir yaklaşımla desteklemiştir. Söz konusu kadınların geçmişlerine baktığımızda, İslam'da kadınların yeri konusundaki olumsuz çağrışımları yok etme girişimlerinin, Kemalist eğitim politikalarının kazandırdığı eleştirel bakışın beklenmedik bir ürünü olduğu görülmektedir. Burada "eleştirel" kelimesini, Batı entelektüel bağlamındaki kullanımıyla ilişkili özgül bir anlamda kullanıyorum: Yani, kitap kültürü (bkz. Febvre ve Martin 1997) ve kutsal metinlerin hermenötik bakışla incelenmesi anlamında. Bazı filologların, kadınların Kuran'da yeni anlamlar keşfetmelerine yardımcı olduğunu biliyoruz. Bu faaliyetin, 1960'lardan beri çok sayıda klasik İslam eserinin Türkçe'ye tercüme edilmesine kıyasla çok daha derin bir etkisi olmuştur. Bulaç ve Özel gibi, bir bakıma Batı beşerî bilimlerindeki temalara

27 Bu bağlamda, özgünlüğüyle öne çıkan örnekler arasında Hidayet Şefkatli Tuksal'ın kadınlarla ilgili İslamî söylem üzerine incelemesi (2000), Cihan Aktaş'ın modern Türkiye'de kadınların cinsiyetlendirilme süreçleri hakkındaki görüşleri (2000) ve Ayşe Şasa'nın *Dergâh* dergisinin yeniden yayımlandığı kısa dönemde Batı ve Türk sineması üzerine kaleme aldığı olağanüstü hassas eleştiri yazıları sayılabilir.

vâkıf olduklarını göstermeye çalışan kişilerin entelektüalist söylemine karşılık, kadınlar daha dolaysız, cinsiyet yönelimli ve varoluşsal koşullarıyla bağı olan bir söylem kullanmışlar; bu söylemin somutluğu, Türkiye İslam'ında erkeklerin yaratığından daha köklü bir değişime sebep olmuştur. Türkiye'de, ahlak konusunda kendine bağımsız bir yol çizmesi gereken bir benlik görüşünden hareketle kolektif bir bağ oluşturmayı hedefleyen bir projeye girişenlerin sayısı çok azdır. İslamcı kadınların söyleminde böyle bir unsurun izlerine rastlanmaktadır. Fakat erkeklerin hegemonyası birkaç noktada kendini yeniden göstermektedir ki bunlardan biri de, başörtüsüyle ilgili protestoların siyasetçiler tarafından parti hedefleri doğrultusunda kullanılmasıdır.

Sonuç

Modernite, İlahiyat ve Birey

Osmanlı İmparatorluğu'nun son şeyhülislamı Mustafa Sabri'nin yazılarındaki ilginç temalardan biri, "İslamîlik" karşısında önceliği olan bir kimlik olarak savunulan "Türklük"ün, dinin köklerini kuruttuğu fikridir. Fakat Sabri'nin bu yaklaşımında, özsel bir kültürel unsur olarak "Türklük"ün varlığını örtük biçimde kabul etmesinden kaynaklanan bir muğlaklık söz konusudur ("Türklük", Kara 1998, cilt 2, s. 411). Daha genel anlamda, Türkiye'de çağdaş İslam sadece muğlak ve değişken bir dizi tavır olarak incelenebilir. Bunların çoğu, 1990'dan beri muazzam ölçüde genişleyen bir kamusal tartışma alanının ürünü olarak nitelendirilebilecek bağlamsal tavırlardır. Bu alanda Müslümanlar, hatırı sayılır bir seküler kamuoyuyla karşı karşıya kalmaktadırlar. Dolayısıyla Türkiye'de modern İslam incelenirken, sürekli değişen, çok yönlü ve kendi içinde pek çok çeliş-

ki barındıran bu zeminin göz önünde tutulması gerekmektedir. Böylesine sallantılı bir zemin üzerinde, mevcut görünümlerin hiçbiri kalıcı "melez" oluşumlar olarak sınıflandırılamaz. İslam'ın milliyetçilikle ve modernitenin kurumlarıyla ilişkisine bakarken, din adamlarının faaliyetlerinin "görünmez kolejler" [*invisible colleges*]* aracılığıyla fark edilmeden yayılan bir birikim oluşturduğu konusundaki geleneksel İslamî görüş, İslam'ın melezliği fikrinden daha iyi bir çerçeve sağlamaktadır.

İslam ve Benlik

İslam'da nefsin terbiyesi, ancak tasavvufa tercüme edilerek yumuşatılabilen katı bir ahlakî boyuta sahiptir. Fakat bu terbiyeyle ulaşılan "mesken"de, Batı'nın benliğin geliştirilmesiyle ilgili anlayışlarında, örneğin Rönesans'ın ve ona koşut gizemciliğin geliştirdiği o güçlü ve dünyevî benlik imgesinde hâkim olan maddiyat vurgulanmaz. Bu ahlakî boyut, Batılı modernist akımlarla karşılaşmasından sonra İslam'da daha fazla ağırlık kazanmıştır. Modern İslam düşünürlerinin hemen hemen hiçbirinde, İslam medeniyetinden devşirilen keyif unsuruna rastlanmaz – bunun tek istisnası, Muammed İkbal gibi kişilerdir ki o da zaten İslamî kaynaklardan çok Alman kaynaklarından esinlenmiştir. Sosyopolitik hayat üzerindeki kontrol vurgusuyla Osmanlı İslamı söz konusu olduğunda bu olgu daha da belirginlik kazanır. Modern Türk İslam düşüncesinin tamamında, İslam'ı bu şekilde "sıhhîleştirme" vurgusunun izleri görülür; Mehmet Akif'in, döneminin gündelik İslam pratiklerine yönelik

(*) Invisible college: İngiltere'de, 17. yüzyılda, bilim adamlarının, Kilise'nin tepkisini çekmeden faaliyetlerini/ilişki ağlarını sürdürme biçimlerini tarif etmek için kullanılan tanım. Yazar bu tanımı, Türkiye'de din adamlarının devletin tepkisini çekmeden yürütmeye çalıştıkları faaliyetlere/ilişki ağına vurgu yapmak için kullanıyor – ç.n.

eleştirilerinde bu husus açıkça görülmektedir. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin 1928'de hazırladığı dinî reformda da bu çizgiyi tüm somutluğuyla görmek mümkündür (Jäschke 1972, s. 40).

Burada, Türkiye'de ister dinî ister seküler olsun, olayların arka planında daima mevcut olan ve her iki ideolojik kampın tutumlarını alttan alta etkileyen bir kavramı gündeme getirmek istiyorum: şahadet. Askerî hizmetleri sırasında ölen askerler şehit olarak nitelendirilirler, aynı şekilde askerlik hizmeti sırasında kazayla ölenler veya suçlular tarafından öldürülen polisler vs. için de şehit sıfatı kullanılır. Cennete gitmenin kesin olduğu bir ölüm şekli üzerinde bu kadar çok kişinin hak iddiasında bulunabilmesi, tüm İslam toplumlarına özgü bir durumdur ve Türk-İslam kültürünün de temel unsurlarından biridir. Hâkim Türk-İslam söylemlerinde ölümün merkeziyeti dikkate alınmadan Türkiye'de İslam'ın çeşitliliği tüm boyutlarıyla ele alınamaz. Bu vurgu giderek sönümlenmekte olabilir, ama arka plandaki bir unsur olarak etkisi hâlâ devam etmektedir. Osmanlılar İslam'daki bu unsuru, tasavvuf ve cezbe, meclis ve muhabbet gibi unsurlarla harmanlayarak yumuşatmayı başarmışlardır; oysa çağdaş, popüler İslamî püritanizmde bu unsurlara rastlanmamaktadır. Bazı Türkleri yeni bir İslamî "enternasyonal"in parçası olmaya ve Bosna'da, Çeçenya'da, Afganistan'da ve Ogaden'de ölmeye sevk eden etken, halk kültüründeki kökenleriyle bu yeni İslamî püritanizmdir. *Şehitlerimiz* (2000) gibi başlıklarla yüceltilen bu tecrübe, özellikle marjinal kesimleri seferber etme noktasındaki potansiyeli düşünülürse, Türkiye için vahim sorunlara yol açabilir.

Modern Türkiye'de entelektüelleşme, halkın tecrübe ettiği İslam ile "entelektüelleşmiş" İslam arasındaki mesafenin giderek açılması anlamına gelmiştir. Bu kopmanın sonucu olarak, halk kültürüne ait İslamî değerler etkileşime gir-

meden muhafaza edilmiş, dolayısıyla aynı şekilde idame etmiştir. Karanlık ve dehşet verici eylemleri basında takip edilen Türk Hizbullahı'nın oluşumu, bu örgütün etrafındaki sır perdesinin bir parçasıdır. Fakat örgüt üyelerini hareket geçiren unsurlar arasında, halk İslam'ının kurucu sembolik öğeleri olan hâkimiyet, kan ve kurban gibi, bazı ortamlarda akademik tartışmalardan çok daha etkili olan unsurlar yer alıyor olabilir (bkz. Çakır 2001).

Bu yazıda, Türkiye'de çağdaş İslam'la ilgili oluşturulan tabloda, basılı kaynaklardan devşirilebilen malzemelerden ve Türkiyeli İslam uzmanlarıyla yapılan mülakatlardan yararlanılmıştır. Fakat bu uzmanların bazıları, bu şekilde elde edilen verilerin, bu ülkede İslam'ı oluşturan gerçek unsurların kavranması açısından yetersiz olduğunu düşünmektedirler. Bu dindar Müslümanların öne sürdüğü ilginç bir sava göre, çağdaş Türkiye İslamı, ne sayıları kolaylıkla saptanabilen ne de zahmetsizce ulaşılabilen bir Müslüman ermişler [*sage*] şebekesinden yayılan kuvvet hatlarının toplamı olarak kavramsallaştırılabilir. Bu insanlar, ilgiyi üzerlerine çekmekten kaçındıkları için medyada görünmezler, ama İslam'la ilgili derin bilgileri ve kendilerini fedekârca bu yola adamalarından ötürü bilgili Müslümanlar nezdinde bilgeliğin nurunu yayan kişilerdir. Diyanet İşleri'nin kontrolündeki resmî dinî hiyerarşi içinde pek yer almazlar. Toplumda mütevazı mevkiler işgal eden münzevî bir grupturlar ve hatırı sayılır etkiye sahip bir "görünmez kolej" oluştururlar. Bu yoruma göre, Türk İslamı'nın içeriği, bu insanların mütevazı çevrelerinde "neşrettikleri" söylenebilecek fetvalardan oluşmaktadır.

İslam'ın gövdesini bir arada tutan dinî rehberlerin oluşturduğu "görünmez kolej" fikri, İslam'da uzun bir geçmişe sahiptir ve tasavvufun batınî öğretilerinin bir parçasıdır. Fakat, Müslüman ermişlerin, Müslüman gruplar arasındaki

daha dünyevî siyasî iletişim ağlarının arka planında geçerli olan uhrevî bir etkiye sahip olup olmadıkları sorusu, Türkiyeli sosyologlarca henüz yeterince ele alınmamıştır. Modern Türk İslamı'ndaki pek çok gelişmede dinî şebekelerin etkisi de yine ayrıntılı olarak incelenmeyi beklemektedir. İslam'ın Türkiye siyasetine ve Meclis'e girişinde kuşkusuz bu şebekelerin de payı olmuştur. Son olarak, Türkiye'de köktendinciliğin en acımasız örneğini oluşturan Türkiye Hizbullahı'nın işleyiş şeklinin bir türlü aydınlatılamaması, üyelerini bir arada tutma noktasında, şebeke oluşturma faaliyetinden ziyade, dinî inancın batınî unsurunu mitselleştirmeye ağırlık vermesiyle açıklanabilir. Werner Schiffauer'in, bir sosyal bilimcinin ötekini incelerken ayrıcalıklı bir konumda bulunmadığı konusundaki uyarısına kulak veriyorum (2000, s. 118); ama uyumsuzlukları anlamak için de, dışsal kuramdan edindiğim yapısal özellikleri, ele aldığım konuya taşımak zorundayım. Söylemsel alan önemli bir kavramdır, fakat Schiffauer'in de belirttiği gibi, alan içerisindeki farklılıklar da önemlidir.

Türkiye'de İslamî dirilişin arkasındaki kuvvetlerin karmaşıklığını bir kez daha vurgulamamız gerekmiyor. İslam üzerine *incelemelere* girişmekten ziyade İslam'la *ilgili* bilgileri aktaran Batılı yazarlar arasında pek rağbet gören, kavramsal bir bulamaçtan ibaret "siyasî İslam" teması, bize önemli bir gerçeği unutturmuştur: İslamî dirilişin temeli zorunlu olarak toplumsal veya "sivil"dir, sadece dönem dönem siyasî olmuştur. Ben, AKP'nin mevcut politikalarının altındaki derin dinî esin kaynakları söz konusu olduğunda bu durumun daha da geçerli olduğunu düşünüyorum. Hatta AKP'nin, kurum inşası politikasına uyarlanmakta yaşadığı sıkıntılar da bu altyapıdan kaynaklanmaktadır; çünkü kurum inşası, yasamayla ilgili çok incelikli becerileri gerektirir ve AKP bu tarz becerilerden yoksundur. AKP'nin be-

cerileri şebeke oluşturma noktasında kendini gösterir ki bu da yukarıda İslamî "sivil toplum" olarak tarif ettiğim yapıyla daha uyumludur. Göründüğü kadarıyla modern Türkiye'de, temel bir İslamî strateji, hedeflerine ulaşmak için yeni bir siyasî –ve dışa karşı demokratik– eylem hattına girmek zorunda kalmıştır. Bu süreci şöyle tarif edebiliriz. Tanzimat, İslamî kültür mirasının parçası olmayan merkezîleşmiş bir devlet yaratma hedefindedir. Eski sistemin dinî cepheden savunucuları merkezîleşmeye karşı konum alırlar. Devletinkine paralel eğitim sistemi, şebeke faaliyetleri ve vaazlar gibi, eski sisteme ait imkânları bu doğrultuda seferber ederler. Bilhassa şebeke faaliyetleri İslam kültürlerinin kavramsal temellerinden biridir ve bu temel, tarikat silsilesi, adem-i merkeziyetçi eğitim sistemi ve Sufi tarikatlarının ulus aşırı işleyişi aracılığıyla meşruiyetini pekiştiren bir dizi dayanakla tahkim edilmektedir. Anayasalcılık da merkezîleşme karşıtı hareketlerden biridir. Fakat, anayasalcılığın ve demokrasinin stratejilerini ve imkânlarını kullanıp kullanmama noktasında bir açmaza yol açmıştır. Temsil, siyasî partiler ve kanun yapma gibi yöntemlerin tartışmasız İslamî unsurlar olmadığı ortadadır. Bu durumda, ulemanın asırlar boyu "firavunlara" karşı geliştirdiği imkânlar nasıl kullanılacaktır? Yeni devletin kontrolü nasıl ele geçirilecektir? Öyle görünüyor ki AKP'nin mevcut politikası, pratikte, demokratik kurumların, hatta Cumhuriyet'in seküler kurumlarının bile, İslamî ideolojik esaslara dayanan bir siyasî parti açısından uygun olabileceği yönündedir; fakat bu pozitif tutum, demokrasinin uzun geçmişi olan, karmaşık işleyiş biçimlerini hesaba katmaz. Örgütlü İslamcılığın söyleminde hâlâ mevcut olan dirilişçi unsurların seferberlik gücü, marjinal kesimler moderniteyle birlikte toplumda ön plana çıktıklarında daha tehlikeli bir hal alır – Türkiye Hizbullahı'nda olduğu gibi.

Bugün mesele, bütün İslamî hareketleri kat eden ortak bir eksen bulmak değil, bu hareketlerin her birini kendi özgül bağlamına –burada, Türkiye– yerleştirebilmektir. Cemalettin Afganî'nin, Müslümanların seferber edilmesinde farklı ülkeleri üs olarak kullanma tavsiyesi, pratikte maksadını aşmış, farklı coğrafyalardaki İslam pratikleri arasında ciddi farklılıklar doğmuştur.[28] Tarikat zincirindeki bir halka olan Fethullah Gülen de Nakşibendi selefleri gibi Hacca gitmiştir, ama 18. yüzyıl sonları ile 19. yüzyılda tarikatlerin benimsediği stratejiden farklı olarak, İslam'ı yaymak için Mekke'yi merkez olarak kullanmadığı kesindir. Bunun yerine, Hanefi "Türk" İslamı'nı eğitimlerinin merkezine alan, kendine ait bir modern lise ağı oluşturmuştur. İslam'ın "millîleştirilmesi"ni onaylamayacak pek çok Müslüman olabilir; ama (kadınların ön planda olduğu) bazı Türk yazarlarının İslam inancını derinleştirmeye yönelik öneriler geliştirme yeteneklerine, Osmanlı-Türk-Cumhuriyet İslamı'nın hafıza bileşeni aracılığıyla işleyen bir "millî" kültürün, Müslümanların "Batı"yla karşılaşmaları sonucunda peşine düştükleri modern ama sahih İslam'ı sunabilme yeteneği olarak bakılabilir.

"Islam in the nineteenth and twentieth century in Turkey",
Religion, Society and Modernity in Turkey,
Syracuse University Press, s. 261-297

28 Afganî'nın milliyetçilikle ilgili görüşleri üzerine derinlikli bir analiz için bkz. Karaman, s. 456-466, özellikle 463. Bu eser, konuyla ilgili daha önceki çalışmaları yerinden etmiştir.

İSİM OYUNLARI

Problem

1918-1939 yılları arasında Türkler büyük bir kimlik değişimine giriştiler.[1] Bu aynı zamanda bir statü değişimini de içeriyordu: Çoketnili, kozmopolit bir imparatorluğun tebaası, hakiki Türklüğün esaslarını belirleyip sahiplenen bir cumhuriyetin yurttaşlarına dönüşüyordu. Okumuş kesim için bu değişim, Arapça ile Farsça'nın etkisindeki yazı dilinden, yerel ve gündelik konuşma dilinin yeniden diriltilmesi (ve yeniden şekillendirilmesi) ve görkemli Osmanlı geçmişi tablosunun yerini Orta Asya'daki kökenlerin alması anlamına geliyordu. Batılı yorumcular bu süreci, ama coşkulu ama zımnî bir onaylamayla izliyor, bu değişime Türkiye modernleşmesi yönünde bir adım olarak bakıyorlardı. Ne var ki bu onaylama tavrında atlanan bir soru vardı: Böyle bir geçiş nasıl mümkün olmuştu? Nispeten kısa bir sürede bu kadar büyük ve başarılı bir dönüşüm nasıl gerçekleşmişti? Ne de ol-

1 Bu bölüme esin veren, ama içeriğindeki görüşlerden sorumlu olmayan Profesör Dr. Fahir İz'e teşekkürler.

sa, Türkiye üzerine yorum yapan, bilgi sahibi herkes, "Osmanlı" ile "Türk" kavramlarının içerdiği karşıtlığı biliyordu. Bu bölüm, edebiyat zevki ile "kimlik" konusundaki bu başkalaşımı açıklama yolunda bir ön çalışmadır ve Türk dilinin tarihindeki bazı unsurlara odaklanmaktadır. Burada önerdiğim açıklama şöyle özetlenebilir: Cumhuriyet öncesinde Osmanlı'daki egemen siyaset kurumu etnik "Türklük"le özdeşleştirilmekten sistemli olarak kaçınmış olsa da, gerek *söz konusu kurum* gerekse halk "Türk" dilinin çeşitlerinden birini kullanmaya devam etmiştir.[2] Osmanlı-Türk tarihinin bu özelliği, modern bir Türk milliyetçiliğinin doğmasını da kolaylaştırmıştır. Ama açıklamaya geçmeden önce, konuyla bağlantılı kuramsal çerçeveleri biraz netleştirelim.

Dil

Günümüzde, modern milliyetçiliğin doğuşunda dilin rolüyle ilgili en yaygın kuram Benedict Anderson'a (1991) dayanmaktadır. Bu kuram, 19. yüzyıl edebiyatçılarının, dilin milliyetin kurucu unsurlarından biri olduğu, özerk bir güç olarak ulus inşasını teşvik ettiği yolundaki görüşlerine karşı çıkmaktadır. Anderson'ın –ve kendisinden önce başka düşünürlerin (örneğin Derrida 1984)– izlediği hattı şöyle özetleyebiliriz: Dil, kendi başına herhangi bir kurucu işlev taşıyamaz, ancak basılı dil haline geldiği zaman böyle bir niteliği haiz olabilir; basılı dil de kapitalizmin ve 19. yüzyıl entelektüellerinin ulusal bir dil geliştirerek giriştikleri ulus inşasının ürünüdür.

Bu görüş uzun yıllardır bilindiği için, entelektüellerin ulusal bir dil geliştirmeye çalıştıkları fikri Türkler açısından kendi içinde çığır açıcı değildir. Türk edebiyatı tarihçileri bu fikre aşinadır, Türkiye'deki herhangi bir liseden me-

2 Bkz. "Türkler" adlı makale, *EI*², cilt 10, s. 686-736.

zun olmuş herkes de bu hususun farkındadır. Bu bölümde, Türkiye'de dilin ulus inşasıyla ilişkisini, dille ilgili tartışmaları toplum bağlamına yerleştirerek inceleyeceğim. Osmanlı-Türk kültürü çerçevesinde dilin bazı geçerli unsurlarının kurucu niteliğine dikkat çekerek Anderson ile 19. yüzyıl kuramcıları arasında bir orta yol bulmaya çalışacağım (örneğin bkz. Humboldt 1988; ve Caussat, Adamskin, Crepon 1996).

Burada tartışılan esas tema şudur: Osmanlı İmparatorluğu'nda biri "kibar" ve kozmopolit olan, Türkçe, Farsça ve Arapça köklere dayanan, diğeri yerli halkın konuştuğu birbirine karşıt iki dilin kullanıldığının öne sürülmesine rağmen, dilsel kodun tüm çeşitlemelerinin temelinde yatan ortak bir "Türkçe" muhafaza edilmiştir. Bu, devletin kozmopolit melez dilinin hegemonik konumu sayesinde elde edilmiştir ve "Türk"lüğü, imparatorlukta konuşulan öteki diller karşısındaki farklılığını pekiştirerek korunmuştur. Avrupalı gözlemcilerin, Osmanlıların "Türk" lisanı [Turc] konuştuğunu söylemeleri de bu yüzdendir.[3]

Dil ile toplum arasındaki bağı ele alan yaklaşımlar, dilin şiirsel işlevine dair incelemelerde (Jakobson 1963; Price 1983; Kristeva 1984) analitik açıdan çok daha derinlikli bir düzeye ulaşmıştır; bu, Anderson'ın tamamen göz ardı ettiği bir gelişmedir. Özellikle Osmanlı-Türk bağlamı söz konusu olduğunda, "metinlerarasılık" kavramı, günümüze kadar "Osmanlıca" diye adlandırılan bir dilde "Türkçe"nin sürekliliğini açıklayacak potansiyele sahip olabilir. İslam toplumlarındaki sosyal yapıyı, özellikle dilin edimsöz kullanımı bağlamında analiz etmek üzere şiirden yararlanan çalışma-

3 Julien Claude Galland, "Memoire pour Servir d'Eclaircissement et de Supplement aux deux Relations que Mehmet Efendi a fait turc de son Ambassade en France", *Archives du Ministère des Affairs Etrangères, Séries Mémoires et Documents*, Turquie, cilt 10, sayı 18 (Aralık), akt. Veinstein, 1981. "Türk" ya da "Türkçe" kelimesi pek çok yerde de kullanılmaktadır, bu da, söz konusu nitelemenin Avrupa arşivlerinde ve yazınında geçerli olduğunu doğruluyor.

lar da yapılmıştır (örneğin bkz. Samatar 1982); işte bir dilin, bir halk nezdinde sahip olabileceği özel "tını"nın kaynağını ararken bakmamız gereken yer burasıdır. Osmanlı'nın sosyal ve düşünsel tarihi ve Osmanlı şiiri, 18. ve 19. yüzyılların buluşma noktasında Osmanlı İmparatorluğu'nun kültür tarihini, daha da önemlisi ulus inşasında "Türkçe"nin rolünü kavramsallaştırabileceğimiz yepyeni yolların önünü açar.

Kimlik

Çağdaş sosyal bilimciler arasında kimlik konusunun ele alınma tarzında bir değişim olmuştur: İnsanların, kendi ömürleri süresince tatmin edici bir benlik oluşturma çabalarını inceleyen yaklaşımın yerini (Erikson 1950), kimliği, bir grubun bir cemaatle başarılı biçimde (kolektif ismin değişmesini de içerecek şekilde) bütünleşme sürecini ifade etmek üzere kullanan çalışmalar almıştır. Ancak, kolektif bir isim sahibi olmaya yönelik bu çabaların iki çeşidi olabilir (Barth 1969). Bunlardan daha modern olanı, kırdan kente göç koşullarında ortaya çıkar ve daha ziyade bireysel düzeyde işler: Kente göç eden kişi, köyde yaşarken kendisi üzerinde çok daha az bağlayıcılığı olan bir kimlik grubu içerisinde kentsel yaşamla daha çok bütünleşme stratejisini izler (Minnes 1975). İkincisinde, ki bu Barth'ın etnik gruplarla ilgili çalışmasındakine daha yakındır, grubun tamamı kendi kimlik gösterenlerini değiştirir.

"Bireysel" düzeydeki değişiklik, ancak sosyal bağlar, zaten bireyin yaşadığı karmaşayı meşrulaştıracak ölçüde gevşediği zaman ortaya çıkar, çünkü o zaman kişinin kendi kendini sınıflandırma sistemlerinin unsurları yok olmaya başlamıştır. Bu bireysel stratejinin son zamanlarda mümkün olmasının nedeni, bireylerin sadece son dönemlerde bir kolektivite içerisindeki basit birimler olmaktansa birer

fail olarak etkinliklerini artırmaya başlamalarıdır (Giddens 1991). Richard Handler (1994), 19. yüzyıl ortaları gibi geç bir tarihte bile, insanların ait oldukları ve uyum sağlamaya çalıştıkları sosyal ağ kümelerine göre değerlendirildiklerini göstermiştir. Handler, Jane Austen'ın *İnanç* ve *Emma* adlı romanlarına dair incelemesinde şöyle bir yargıya varır: "[Bu romanlarda] bir kişinin 'ne olduğu', o kişiyle kurulan birebir ilişkiden çıkarsanan özelliklerini, yani görünümünü, hal ve tavırlarını, mizacını ve keyfiyetini ifade eder. [...] Buna karşılık bir kişinin 'kim olduğu', çok açık biçimde, bireyi aile bağları ve sosyal mevkii çerçevesinde konumlandıran sosyal ilişki ağını ifade eder" (1994, s. 35).

Başka türlü söylersek, 19. yüzyıl İngilteresi'nde "olmak" bir sosyal kategori içerisine yerleştirilmektir. Dışarıdan gerçekleşen bu konumlandırma süreci aynı zamanda öznenin kendi kendini konumlandırışını da belirler, çünkü özne de kendisini bir kolektifin parçası olarak görür. Gelgelelim, kendini bir kolektifin parçası gibi hissetmek, ikinci türde bir kimlik değiştirmeyi, bir kolektiften diğerine geçişi de kolaylaştırır.

Kimlik Değiştirme

Ortadoğu tarihinde, bugün bizim verdiğimiz adlarla tanımlanan pek çok grubun adı, Barth'ın (1969) tarif ettiği biçimde, başka bir ad taşıyan yeni bir kolektiviteye eski bir adı veren bir grubun kimliğini hatırlatır.

Bir aşiret, çeşitli sebeplerle, kendini başka bir gruba dahil eder ve onun adını alır. Bu isim değiştirme oyunu, etnik grup adlarıyla, dinlerle ya da dillerle de oynanabilir. Yakın tarihli çalışmalar, Ortadoğu tarihinde isim değiştirmenin sürekliliğini gösteriyor (Kehl-Brogodi, Kellner-Heinkele ve Otter-Beanjen 1997). Elbette burada grubun "kim oldu-

ğu" "dışsal" sınırlarla belirlenmektedir. Georg Elwert bu süreçle ilgili birkaç örnek veriyor:

> "Türkiye'de Karadeniz bölgesindeki bazı Hıristiyanlar, 'etnik mübadeleler'le dolu bu yüzyılda dönem dönem İslam'a geçmiş, ama Alevi olduklarını ilan ederek farklılıklarını muhafaza etmişlerdir. Benzer biçimde, Balkanlar'daki Hıristiyan Bogomil mezhebi, Osmanlı fethinden sonra Sırp ve Hırvat komşularıyla farklılıklarını netleştirmek için İslam'a geçmiş, böylece Boşnakları oluşturmuşlardır" (Elwert 1997, s. 69).

Kimlik değiştirmedeki birbirine karşıt iki unsurun altını çizelim: Önce değişim, ama ardından, değişim içerisinde bile farklılığın inceden inceye muhafaza edilmesi. Dolayısıyla, kimlik değiştirme gerçekleşirken, farklılıkların icat edilmesi değil, muhafaza edilmesi söz konusudur – "muhayyel cemaatler" kuramını savunanların dikkate alması gereken bir husustur bu. Martin van Bruinessen (1997), bugün Türkiye'de Alevi olarak bildiğimiz grubun tarihinde inanılmaz sayıda isim kombinasyonu ve permütasyonu gerçekleştiğini anlatır. Ama bu tür işlemlerin sınırları vardır, bu sınırları çizen de halihazırdaki isimlerdir. Yeni isimlerin türeyip eskilerinin yok olduğu doğrudur, yine de halihazırda sınırlı sayıda aşiret ismi, sınırlı sayıda din ve mezhep ismi, sınırlı sayıda dil ismi vardır.

Kimlik değiştirmenin sonuçlarından birini, bir ismin, onu sahiplenen için taşıdığı "mübadele değeri" olarak adlandırabiliriz. Bu, söz konusu isimlerin taşıdığı simgesel yükten hayli farklıdır. Bu nokta, Osmanlı tarihi boyunca "Osmanlı" ve "Türk" isimlerinin nasıl çeşitlendiğini ve kimlik gösterenleri olarak taşıdıkları rolü gündeme getiriyor. Göreceğimiz gibi, farklılık bu süreçte merkezî bir rol oynamaktadır.

"Türkler" ve "Türkçe"

Osmanlıların öteki "Türkler"le, yani Türkmen ya da Tatarlarla (Timur'un şahsında) karşılaşmaları pek de hayırlı olmamıştı. Grupları zaman zaman "gerçek" Türklerle örtüşen Moğollarla yaşanan karşılaşma ise daha da beterdi. Osmanlı padişahları –ve kentlileri– için Türk kelimesi unutulması gereken bir kelime haline geldi ve isyancı kavimlerle ya da taşralı görgüsüzlerle özdeşleştirilmeye başlandı. Osmanlı'nın kurucuları, kent kültürünü tanımlayan İslamî sosyal örgütlenme yapısının unsurlarını devralmak istiyorlardı. İslam medeniyetinin damgasını taşıyan kent merkezleri kurmaları için ulema ülkeye davet edildi ve İslam "özel" hukuku erken dönem Osmanlı toplumunda yerleştirildi. Bu, erken dönemlerde imparatorluğa dahil olan toplulukların geçtiği yüzeysel denebilecek İslamîleştirme sürecinin derinleştirilmesiydi. Ama hâlâ varlığını koruyan bir fark vardı: Hem vergiyle ilgili bazı konuları hem de padişahın hizmetlilerinin statüsünü düzenleyen "amme" hukuku, yani Osmanlı "idarî" hukuku, hâlâ "Türkçe"ydi (Moğol sonrası) – bu durum, medreselerde eğitim almış, daha az kültürlü kalem erbabı [clerics] açısından utandırıcıydı.[4] İmparatorluğun kurucu eliti, devraldıkları bu unsurlara koşut olarak, ne zamandır gelişmekte olan Arap-İslam ve Fars-İslam kültürlerinin dil ve edebiyat araçlarından bazılarını da benimsediler. Çoğu Osmanlı kaynağında padişahın tebaasının imparatorluğa atfen kullandığı isim olarak geçen "âl-i Osman" (Osmanoğulları), Arapça bir tamlamaydı. Ancak, bir dönem yıldızı parlayan yeni bir isim ortaya çıktı: Eski Roma (Bizans) impartorluğunun topraklarına atfen "Rum" (*EI*², cilt 8, s. 601-606). Bu isim, Türklerin Roma-Bizans'ın yıkılışından çok önce Balkanlar'a yerleşmiş olduğunu, devlet hizmetlileri-

4 Bkz. "Reisü'l Küttab", *Encyclopedia of Islam*, 2. baskı, cilt 9, s. 671-683.

ni (yeniçeriler vd.) Balkanlar'dan devşirdiklerini, devlet aygıtının Arapları yabancı değilse bile farklı olarak gördüklerini ifade ediyordu. Osmanlıların tamamen ortadan kaldıramadıkları "Türk" kalıntılarından biri, Anadolu köylüleriyle birlikte yaşamaya yollanan Yeniçerilerin hâlâ "Türkoğlanları" diye adlandırılmasıydı ("Ghulâm", *EI²*, cilt 2, s. 1087). I. Selim Mısır'ı fethettiğinde (1516-1517), yeniçeriler yabancı topraklarda gereğinden fazla kaldıkları gerekçesiyle şikâyet etmeye başladılar ve "Rum"a dönmek istediler (Ülkütaşır 1970, s. 275).

Daha sonraları, Osmanlı şairi Baki (1526-1600) kendisinden "Rum şairlerinin" hocası diye bahseder (Nevzat 1963, s. 10), "Osmanlı" edebiyatının tarihi boyunca da bu kullanıma rastlamak mümkündür. Bütün göstergeler, *Rum* kelimesinin, Araplar ve İranlılarla farkı kibarca ifade etmek için kullanıldığına işaret ediyor. Farklılığı daha alttan alta gösteren bir diğer etken de, bizatihi Türkçe'nin devam eden rolüydü. Şimdi bu konuya geçeceğim.

Cumhuriyet Türkiyesi'nde Dil

Günümüz Cumhuriyet Türkiyesi'nde, Türkçe'yi Osmanlı toplumundaki köy ya da halk kökenli bir dil olarak gören Türk "modernleşmecilerinin" öne sürdüğü bir kuram ideolojik olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda, Türklük "özünün" basurıldığı fikri öne sürülür. Bu fikre, Türkçe konuşma dilini yeniden sahiplenmeyi ve "modern" genel kullanımın ve edebiyatın dili haline getirmeyi hedefleyen bir politika eşlik eder. Geçmişte, ciddi ölçüde Arap ve Fars etkisinde olduğu iddia edilen "Osmanlıca"nın kullanılmasıyla ilgili en geçerli resmî açıklama, bunun, bugün divan edebiyatı denen saray edebiyatı ile halk arasında kültürel bir ayrım yaratan monarşik ve elitist bir tasarı olduğudur. Bu basit tab-

lonun, Cumhuriyet Türkiyesi'nde milliyetçi ideolojinin ana hatlarını belirleyen sosyolog Ziya Gökalp'e dayandığı iyi bilinmektedir (bkz. Tanpınar 1962, s. 110). Gökalp'in fikirleri, halk kültüründen yola çıkarak "Türkçe'yi" diriltmeyi hedefleyen Türk Dil Kurumu (1932) gibi resmî kurumların oluşturulmasını teşvik etmiştir. 1944'te, Gökalp'in esin verdiği Cumhuriyet ideolojisini benimseyen Türk edebiyat tarihçisi Agâh Sırrı Levend (1972), imparatorluğun kuruluş döneminde bütünlüklü ve oturmuş bir dil olduğunu varsaydığı sade Türkçe'nin, eski Osmanlı rejiminin kozmopolit ve süslü "Osmanlıca"sına dönüşme tarihini ortaya koyacak kanıtlar toplamaya başlar. Eser 1949, 1960 ve 1972 tarihlerinde üç baskı yapar, bu süre içinde Levend konuya yaklaşımını derinleştirse de eserin ideolojik temeli aynı kalır.

1976'da Levend'in eserinin son baskısı yapıldığında, İstanbul Üniversitesi'den Fahir İz, Osmanlı İmparatorluğu'nda böyle basit bir edebî bölünmenin var olduğu iddiasına çoktan karşı çıkmıştır. İz, Osmanlı nesrinde üç türün var olduğunu gösterir. İlki, "Türkçe"nin, yani "halkın" dilinin kullanıldığı sade nesirdir. İkincisi, daha kıymetli olmakla birlikte yine sarih olan orta nesir; üçüncüsü ise *inşa*'dır (retorik).[5] İz, *inşa*'yı (*EI*², cilt 3, s. 1241-1244), kendi içrek ve edebî dünyalarını yaratan edebiyatların süslü üslubu olarak tanımlar (1996, s. i-xvii). Ayrıca, Osmanlı nesrinin çok büyük çoğunluğunun orta nesir türünde yazıldığını, bunların hiç yok olmadığını gösterir. Tasavvuf edebiyatı, yeniçerilerin manevî eğitiminde kullanılan metinler [*educational fare*] ve popüler ilahiler [*liturgical song*] gibi farklı farklı mecralarda bu türün uzun süre varlığını koruduğunu ortaya koyar.[6]

---

5 Bkz. "Inshâ", *EI*² içinde, cilt 3, s. 1241-1244

6 Egemen siyasî kurum içinde Türkçe'nin kullanılmasıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Öz, 1997, s. 22.

Osmanlıca'nın bazı temel özellikleri de Türkçe'nin varlığını sürdürmesini sağlamıştır. 15. yüzyıldan sonra kibar dilde hâkim olan Arapça-Farsça-Türkçe karışımında, Arapça ve Farsça sözdizimi Türkçe'ninkiyle hiçbir zaman bütünleşmemiştir (Deny vd. 1959, s. 198). Vaktiyle Osmanlı edebiyatının en karakteristik ve önemli "tür"ü sayılan divan, yani saray edebiyatının, kaside ve mesnevi gibi geleneksel birtakım kalıplar çerçevesinde kaleme alınmış şiirlerden ibaret olduğu ortaya çıkmıştır; bu kalıpların hepsi de Arap-Fars edebiyatından devşirilmiştir.[7] Mübalağanın ne kadar incelikli biçimde kullanıldığını sergilemek için bir araç olan bu tür, zamanla, başlı başına bir amaç haline gelir (Holbrook 1994, s. 82) ve Levend'in "Osmanlıca"nın yapaylığı konusundaki görüşleri bu anlamda haklılık kazanır. Ancak, bizzat divan şairleri bile, kibirli yaklaşımlarına rağmen, ulaşılması gereken bir ideal olarak saf "Türkçe" kullanımı hakkında nostaljik imalarda bulunurlar. Tatavlalı Mehmet (ö. 1535) ve Edirneli Nazmi (ö. 1548), bu tür deneylere girişerek divan edebiyatında Türkçe konuşma dilini kullanmaya çalışırlar.[8]

Bazı edebî kaynaklarda Türkçe, Arapça ve Farsça'dan farklıydı ve farklı olarak tanımlanıyordu – *Arap* ve *Fars* adlarının farklı kültürleri ifade etmesi anlamında. Daha önce, bu farklılığa kibar biçimde işaret etmek üzere *Rum* kelimesinin kullanıldığını göstermiştim; bu, yeni bir kimliğe geçiş anlamı taşıyor, İslam meşalesini taşıyanların Osmanlılar olduğunu gösteriyor ve onların Arap olmadıklarını hatırlatıyordu. "Osmanlıca"da, sözdizimi ve kelime dağarcığı düzeyinde ister istemez temel bir Türkçe muhafaza edildi. Osmanlılar, yeni kibar dili geliştirirken Arapça ve Farsça'yı kullanmış olsalar da, bu uyarlama sürecinde karşılarına sürekli ba-

7 Bkz. Holbrook 1994.

8 Bkz. "Othmânlı", *EI²* içinde, cilt 8, s. 213.

zı güçlükler çıkıyordu. Tarihçi İbn Kemal (ö. 1534) Osmanlı hanedanının tarihini (*Tevârih-i âl-i Osman*) yazmaya başladığında, hükümdar II. Bayezid'in (1481-1512) kendisinden hem üst hem de alt sınıfların (*havas ve avam*) anlayabileceği bir dil kullanmasını, açık seçik (*vazıh*) olmasını ve "inşacıların özentilerine rağbet etmemesini" (Bombacci 1965, s. 67-68), yani "Türkçe" yazmasını istediği nakledilir.

Osmanlılarda sadece küçük bir azınlık Arapça İslam klasiklerini okuyabiliyordu, ama bu klasik eserlerin çoğunun Türkçe çevirileri yaygın olarak mevcuttu. Bu ilginç durumla ilgili bir açıklamayı, İslam âlimi İsmail Ankaravî'nin (ö. 1631) biyografisinde bulabiliriz: Torunları, medresede Kazvinî'nin mektup tarzında yazılmış *Telhis*'ini okumak zorundadırlar, ama eseri anlamadıklarından yakınırlar. Ankaravî de eserin tamamını Türkçe'ye çevirir (Ferrard 1984, s. 21).

Öte yandan, Osmanlıların gündelik İslam'ı da konuşma dilinde ifade ediliyordu. En çok sevilen dinî metinlerden olan Süleyman Çelebi'nin *Mevlût*'ü Türkçe yazılmıştı (bkz. McCallum 1943/1957). Keza, halkın yüreğine hitap eden ilahiler de.[9] Alt sınıfların rağbet ettiği dindışı Türkçe metinler daha da boldu (bkz. Boratav 1965, s. 42-67). Bu gelenekte, İslam yazılı kaynaklarından devşirilmiş metinler Türkçe'ye çevrilerek, ilaveler ve sonuçlarla birlikte kendine özgü yeni bir karakter kazanıyordu. Destanlar, kıssalar, latife ya da fıkralar Türkçe konuşma diliyle yazılıyordu. İranlı yazar Sadi'nin öykülerinden derlemeler, Kelile ve Dimne ile *Binbir Gece Masalları*'ndan devşirilen motifler yine bu bağlamda Osmanlı toplumunun sözlü geleneğine girmişti.

Son olarak, Türkçe'nin saray dili olduğuna da şüphe yoktu. III. Selim zamanında (1789-1807) bir saray tarihçisinin Şeyhülislam'ın kullandığı dille ilgili anlatımları buna

9 Bkz. "İlahi", *EI*² içinde, cilt 3, s. 1094a

örnek teşkil etmektedir. Bu önde gelen tarihçi, padişahın başkentte silahlı ve tebdil-i kıyafet gezip istediği yerde rasgele ateş etme alışkanlığından duyduğu endişeyi şu Türkçe cümleyle ifade ediyor: "Şevketlü Efendimiz tebdilde silah ile gezermiş ve hem tüfenk atarmış. Şevketlü Efendimizin vücud-u humâyunu cümlemize lazımdır. ... Söylesen de o sevdadan fariğ olsun."[10] Bugün bile, ilkokul eğitimi almış herhangi bir Türk bu saray Türkçesi'ni anlamakta zorlanmaz. Sarayda kullanılan bu gündelik dil, Osmanlı tarihinin "klasik" çağında hâlâ pek çok katman aracılığıyla canlılığını koruyan Türkçe'nin daha geniş çaplı, gizli ama hegemonik etkisinin bir veçhesidir. Yine de, burada ortaya koymaya çalıştığım tarihte hâlâ eksik olan bir nokta var: Büyük ölçüde "Türkçe" yazılmış olabilecek bir edebiyat, nasıl olup da, Türk kelimesinin hâlâ aşağılayıcı anlamda kullanıldığı bir dönemde kimlik işlevini sürdürebildi? Divan edebiyatını resmî üsluptan ayırt ettiğimizde bu sorunun muhtemel bir cevabı da ortaya çıkıyor. Burada, "Türk" sosyal kimliği sosyal grupların çeperine itildiği zaman bile Türkçe'yi "muhafaza eden" gizli bir etken mevcuttur. Bu etkenin ne olduğu da basittir: Osmanlıların resmî dili, imparatorluktaki diğer bütün dillerle arasında bir farklılığı korumaya devam etmiştir. İdarenin ve hukukî kararların dili olan Türkçe, her ne kadar Arapça ve Farsça'dan alınmış kelimelerle dolu olsa da, Arapça'nın ve Farsça'nın yoğun etkisinde olsa da, Yunanca, Slavca ya da Ulahça olmadığı gibi, Arapça da değildir. Başka türlü söylersek, dil aracılığıyla korunan farklılık, hem gayrimüslimler karşısında yönetici bir Müslüman grubun iktidarını ifade eder hem de bu dili imparatorluğun Arap vilayetlerinde kullanılan dil olarak

10 Akt. Uzunçarşılı 1995, s. 499n. Buradaki dili, Koçi Bey'in 17. yüzyılda Osmanlı'daki çözülüşü anlattığı risalesindeki sarih Türkçe'yle karşılaştırın (Öz, 1997, s. 75).

görülen Arapça'dan ayırır. Bir dönem Arapça'yı Osmanlıların resmî dili haline getirmeyi düşünen II. Abdülhamit, idarenin katmanları arasına nüfuz etmiş bu gizli "Türkçe" yüzünden sonunda bu politikasından vazgeçmek zorunda kalır (Karal 1983, s. 545).

İmparatorlukta konuşulan dilden farklı bir dil olarak Türkçe, Osmanlı tarihi boyunca temelde "canlı" bir "Türklük" katmanının korunmasını sağlamış, Osmanlı entelektüelleri de 19. yüzyılda bu temeli diriltmişlerdir. 20. yüzyılda Türkiye Cumhuriyeti bu dirilişe daha ideolojik bir çerçeve sağlamıştır. Göstergebilim alanındaki daha gözde kuramlara (Kristeva 1984) başvurarak, diyebiliriz ki devletin, hatta bazı divan edebiyatçılarının kullandığı Türkçe'deki farklılığın korunması, asırlar boyu etkili olan "metinlerarası" bir sürekliliktir.

Bir yerli [*vernacular*] Türkçe formunun ortaya çıkabilmesinde, fazla çabaya gerek olmadan Osmanlıca'dan sökülebilmesinde, imparatorluğun değişik modernleşme evrelerinde meydana gelen bazı dağınık sosyal değişimlerin payı olmuştur. Bunlardan biri, 17. yüzyıl Osmanlı şiirinde ortaya çıkan "yerelleşme" olgusudur ki bu konu pek incelenmemiştir; bu değişim, imparatorluğun kentsel yapısındaki bazı değişimleri de yansıtıyor olabilir (*mahallileşme*).[11] Daha bariz ve önemli bir etken de, Osmanlı'ya 1728-1729'da getirilen matbaadır. Bu resmî Osmanlı matbaasında basılan ilk kitap olan *Kitab-ı Lûgat-ı Vankuli*, bir Arapça-Türkçe sözlüktür ("Wankûli", *EI*[2] içinde, cilt 11, s. 138). Osmanlıca hukuk dilinde Arapça köklerin kullanımına dair salt mekanik bilgisi olan kâtiplere Türkçe konuşma dilinin muadili olan Arapça'yı öğretecek bir sözlüğün seçilmiş olması, Türkçe kaynaklarda genellikle doğal bir olguymuşçasına anlatılır, ama bu bilinçli bir seçimdir ve resmî yazışmalarda yaşa-

11 Bkz. *EI*[2], s. 214.

nan ukanıklığın altını çizer. Bu dönemde, Osmanlılar kendi içlerine dönmeye başlayıp, bugünden bakıldığında, Avrupa'daki "matbaa devriminin" etkileriyle rekabet edebilecek bir sosyal iletişim sistemi yaratmalarını sağlayacak araçların aranması olarak yorumlanabilecek politikaları teşvik ederler. Kâtiplerin elindeki belgelerin sayısı arttığı için, söz konusu tıkanıklık resmî yazışmaları da etkilemiş olabilir. Resmî üslupla ilgili el kitapları, anlamın daha mekanik olmakla birlikte daha kesin idrakini sağlayan matbu sözlükler kadar kullanışlı değildir (bkz. Mardin 1960, s. 250-271).

19. yüzyıl ortalarında, Osmanlı kültürünün karmaşıklığına yönelik yaygın bir tepkiye işaret eden bu ilk belirtiler, Osmanlı entelektüellerinin, Batılı ulus-devletlerde konuşma dilinin kullanıldığı eğitimde sekülerleşme programlarının etkililiğini kabul etmeleriyle dönüşüme uğradı (bkz. Mardin 1962a). 1831'de ilk "resmî gazetenin" kurulmasıyla başlayan Türk gazeteciliği, Türkçe konuşma dilinin sistemli biçimde kullanılmasını teşvik etti. 1860'larda özel Türk gazeteciliğini başlatanlar da, ekonomik ve sosyal modernleşme için okur-yazar kesimi seferber etmeyi hedefleyen yeni bir "gazete" dili oluşturdular. Ulusal bir edebiyatın yaratılmasına da aynı grup öncülük etti. Fransa'yla artan temaslar roman gibi türlerin benimsenmesini teşvik etti ve "sade" Türkçe'yle yazılan romanlar büyük rağbet gördü.

1880'ler ile 1890'larda yeni bir ihtilaf çıktı: Bir grup edebiyatçı Osmanlı kültürünün temeli olarak Arapça'nın meşruiyetini reddediyordu (bkz. Kushner 1977). 1908 Jön Türk Devrimi'nden sonra, 1890'lardan itibaren zaten yükselişe geçmiş olan *Türk* ismi, yeni bir pozitif değer kazandı ve "Türkçülüğün" 1920'lerle 1930'larda Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî ideolojisine esin vermesini sağladı. Taşra görgüsüzü olarak Türk imgesi, 1911'de, boğucu yaz sıcağında kapı kapı dolaşıp üzümlerini satan yanık ten-

li, güçlü, mağrur ve sessiz çiftçi resmine dönüşmüştü bile (Hikmet 1911, s. 51). Bir dilin ve bir halkın ismi olarak "Türk" kelimesinin bu olağanüstü karmaşık ve birikimsel canlandırılma sürecindeki son adım, Türk devletinin "Osmanlıca"yı Arapça ve Farsça köklerden "temizlemesi" ve Türkiye Cuhuriyeti'nin resmî "Türk" milliyetçiliğinin tamamlayıcısı olarak "arı" bir Türkçe yaratması oldu (Ülken 1992, s. 461).

"Türkçe"nin bir ana dil sermayesi içerisinden damıtıldığı iddiasını savunurken dört temel yol izledim. Birincisi, Türkçe'nin sözdizimsel özellikleri Arapça ve Farsça'yla kolayca bütünleşmesini engelliyordu. İkincisi, Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı bölgelerinde konuşulan Türkçe'nin çeşitliliği de bu bütünleşmeyi zorlaştırıyordu. Üçüncüsü, saray görevlilerinin kullandığı gündelik dil, Türkçe konuşma diliydi. Dördüncüsü, Türkçe'nin –"Osmanlıca formu" altında bile olsa– egemenlerin resmî dili olmasından ileri gelen örtük hegemonyası, yönetimin temelinde "Türkî" (turcic) bir katmanın bulunmasına neden oluyordu. Bütün bu etkenler, 19. yüzyılda bir Türk kimliğini yeniden ele geçirmeyi kolaylaştırdı. Burada izlenebilecek beşinci bir güzergâh daha var, ama, her ne kadar zengin bir kaynak vaat etse de, Türk dili çalışmalarının şu an bulunduğu aşamada buraya girmek zor: Bir dilin, milliyetçi tarzda yeni kullanımlara alet edildiğinde sahip olacağı "tını"yı anlamak için modern şiirin kaynaklarından daha kapsamlı biçimde yararlanmak. Bununla bağlantılı olarak son dönemde gündeme getirilen bir diğer mesele de, dilin "ilksel" unsurları; bu da, Anderson'ın modelinin dil ile milliyetçilik arasında genel bir açıklayıcı köprü olamayacağını gösteren bir konu.[12]

12 Bkz. Fishman 1997, ayrıca dilin "nesnel bir dünyayı yansıtan simgelerin sözel örgütlenmesi" olarak kavranmaması gerektiği yolundaki daha önceki ifadeleri Bkz. Thiele, 1995, s. 122; Rorty, 1993.

Gizli konuşma dili [*vernacular*] Türkçesi'nin "yeniden ele geçirilmesi", modernist Osmanlı entelektüellerinin çok erken tarihlerde önlerine koydukları bir görevdi. Bu süreç, 19. ve 20. yüzyıllarda birkaç aşamadan geçti, ama bu aşamaların hiçbiri layıkıyla incelenmedi; burada, Türk kültür tarihinin bu eksikliğini gidermeye çalışmak gibi bir niyetim yok. Bu eşiklere değinirken amacım, toplumun, bizatihi Osmanlıca'nın bir dil olarak taşıdığı müphemlikle kurulmuş olduğunun altını çizmek. Ayrıca, yerelleşmenin değişik veçhelerinin neredeyse mekanik denebilecek işleyişinin, moderniteyle bağlantılı sorunlarla kesiştiğinin altını çizmek istiyorum. "Dilde sadeleşme"nin her bir aşaması, dilsel değişimin yeni bir boyutunu gündeme getirmektedir, bu da hikâyenin göz ardı edilmiş yönlerinden biridir.

Aklımdaki tarihsel eşdüzeylemede, karşımıza önce 19. yüzyılda girişilen Batı etkisindeki reformların mimarları, yani Tanzimat'ın kurucuları çıkıyor; 1839-1876 yılları arasında açılan eğitim kurumlarında dil kullanımıyla ilgili meselelere büyük önem verilmiştir. Daha 1850'de, Osmanlı yönetimindeki en kıdemli iki görevli, Darülmuallîm'de kullanılmak üzere bir "Osmanlı dili" grameri hazırlamışlardır;[13] eserin amacı, paradoksal biçimde, kuruma Osmanlıca okuyup yazabilen insanların sayısını artırmak için Türkçe'yi nasıl kullanacaklarını öğretmekti. Bu taktik, modernleşme sürecine vatandaşları da katma çabasının bir parçasıydı. Liberal fikirleri olan yeni bir gazeteci grubunun, daha sade bir dil kullanarak daha geniş bir okur kitlesine ulaşma çabaları da –İbrahim Şinasi, 1862'de kurduğu *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde bunu yapmaya çalışıyordu– aynı amacı taşıyordu. Hemen

13 *Kavaid-i Osmaniye*, geleceğin sadrazamı Fuat Paşa ile Ahmet Cevdet Paşa'nın ortak eseridir. Bkz. *Diyanet Vakfı Islam Ansiklopedisi*, cilt 7, s. 443-450.

hemen aynı yıllarda karşımıza çıkan, Şinasi'nin çağdaşı şair ve liberal önder Namık Kemal'in girişimleri de, olsa olsa ortak bir Osmanlı-Türk "millî" edebiyatı oluşturmak diye tarif edilebilecek bir amaca hizmet ediyordu. Bir süre sonra, Ahmet Mithat'ın kısa öyküleri ile romanlarında, İstanbul evlerinde konuşulan dilin söz varlığından ve ifade biçimlerinden devşirilmiş tabirlerin giderek arttığı gözlenir (Levend 1972, s. 168). Tanzimat'ın mimarlarının bütün imparatorluğa yayılmasını teşvik ettikleri yeni seküler beş-sekiz yıllık okullarda öğretim dili haline gelen "arı" Türkçe'nin hegemonyası böylece daha da artar. Türkçe konuşan Müslümanlar da, farklı anadilleri olan gayrimüslimler de bu okullara kabul edilir, ama 1867'den sonra öğrenci adaylarının Türkçe dil sınavından geçmeleri şartı getirilir (Kodaman ve Saydam 1992, s. 475-496).

1880'lerde ortaya çıkan ve daha önceki aşamaların sonucu ve birikimsel etkisi olarak değerlendirilebilecek üçüncü bir yerelleşme katmanı, yeni üniversitelerde (artık Mülkiye ve Askerî Tıbbiye de bunlara dahildi) eğitim görmüş yeni Türk nesilleriydi. Bu genç erkeklerin bazıları, babalarının kültürel ortamından uzaklaştılar. Bir "Türkçe" edebiyat inşa etme süreciyle yakından bağlantılı olan bu aşama, aynı zamanda İslam'ın büyülü bahçesinden uzaklaşmayı da beraberinde getirdi. Artık onun yerini ya kuşku almıştı ya da dinin rasyonalizasyonu ve deizm.

19. yüzyılda başka bir konuşma dili Türkçesi formu daha ortaya çıktı. Mehmet Emin'in şiirlerinde yeni bir "Türklük" görüşü ve Türk "ırkının" kutsal olduğu anlayışı savunuluyordu. Kısa bir süre sonra, 1910'da, *Genç Kalemler* dergisindeki bir edebiyat manifestosu, okurlarını acilen yerli Türkçe'yi kullanmaya çağırıyordu (Levend 1972, s. 272-299; Arai 1992).[14]

14 Arai'nin baş aşağı ettiği bir eğilimdir bu. Bkz. Arai 1992, s. 3.

1908-1918 Jön Türk Devrimi dönemine, gündelik dilin ne dereceye kadar Osmanlıca'nın yerini alması gerektiği konusundaki hararetli tartışmalar damgasını vurdu. Gelgelelim, tartışmanın odağı, 19. yüzyıldakinden bile daha netti: Artık, imparatorluğun Türkçe konuşan nüfusu için bir kültürel kimlik inşa etme amacı açık açık kendini gösteriyordu. Zaman zaman, Asya'daki Türk gruplarının "Türklük"ü de tartışmalara konu oluyordu; bir yazara göre, mesele, bir gün muhakkak "kendi dili etrafında birleşecek" Türk kavmine ve milletine uygun bir dil meselesiydi (Kadri 1911). Sonraları, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamalarında, yerelleşme meselesinin odağı bir kez daha değişti. Bu kez amaç, Cumhuriyet nüfusunun seferber edilmesiydi – yani Tanzimat'ın hedefinin bir adım daha geliştirilmesi. Arap alfabesi yerine Latin alfabesinin kabulüyle ilgili tartışmaların zuhur etmesiyle birlikte, ciddi bir sorun ortaya çıktı: Latin alfabesinin, Kuran gibi Arapça dinî metinlerin simgesel zenginliğini yansıtmak için yeterli olup olmadığı. 1880'lerdeki tartışmalarda yavaş yavaş su yüzüne çıkan bir mesele, şimdi tartışmaların tam odağına yerleşmişti. Dönemin önde gelen entelektüellerinden Kılıçzâde Hakkı, "Arap harflerini de Cebrail getirmedi ya!" diyordu (Levend 1972, s. 397 n. 49). Kuran'ın "yaratılmışlığı" perspektifinden İslam bağlamında savunulabilir olan bu sav, yine de Türkler nezdinde küfürdü. Türklerin Arapça'yı kullanması, 20. yüzyıldan itibaren hararetle tartışılan Kuran'ın "tercümesi" meselesiyle de bağlantılıydı. Tatar Musa Carullah Bilgi (1875-1949), yüzyılın başında, Kuran'ın Türkçe "tercümesi"nin okur-yazar Türk Müslümanların onu anlaması için şart olduğunu savunmuştu (Ülken 1992, s. 278-281). Jön Türklerin ideoloğu Ziya Gökalp de benzer bir düşüncedeydi. Ama ona göre, konuşma dili Türkçesi, öteki Müslüman kültürlerle ortak bir dinî söylemi paylaşamadığı sürece yeterince zengin olamayacak-

tı. Cumhuriyet'in ilk zamanlarında, Mustafa Kemal'in teşvikiyle harekete geçen bazı entelektüller Kuran'ın Türkçe tercümesine giriştiler. Aralarındaki en etkili isimler, İsmail Hakkı İzmirli ile Mehmet Akif'ti.[15] Ne var ki, Mustafa Kemal, 5 Şubat 1933 tarihindeki bir konuşmasında dinleyenlerine konunun Cumhuriyet kültürü içerisinde hangi açıdan merkezî olduğunu hatırlattı. Ezanın Türkçeleştirilmesine karşı çıkıldığını söyledikten sonra, şöyle dedi: "Mesele, din değil, dil meselesidir. Türk milletinin millî dili ve benliği bütün hayatına hâkim esas kalacaktır" (Özerdim 1966, s. 87-88). 1930'larda hükümet ezanı, namazı ve cuma hutbelerini Türkçeleştirme yolunda çeşitli girişimlerde bulundu. Geniş kesimlerin desteğini bulan tek öneri, hutbelerin Türkçeleştirilmesi oldu.

1930'lu ve 1940'lı yıllarda Kemalist ideologların daha fazla yerelleştirme ve Türkçeleştirme yönündeki girişimlerinin amacı, göründüğü kadarıyla, modern Türkiye'nin Arapça'yla, daha doğrusu genel anlamda İslam kültürüyle sıkı bağlarını koparmak ve bir millî benlik yaratmaktı. Bu eğilimin hem edebiyatta hem de felsefe ve sosyal bilimlerin akademik söyleminde teşvik edilmesi, günümüzde bir tıkanmaya ve bu alanlarda Avrupa dillerinden devşirilmiş teknik terimlerin hâkim olmasına neden olmuştur. 1950'de ezanın Arapça aslına rücu etmesi, Türkiye'de müminler nezdinde İslam adına kazanılmış bir zaferdi. Bu arada, sekülarist entelektüller, Türkçe konuşan çoğu kişinin bilmediği "öz Türkçe" kelimelerle dolu "Türkçeleştirilmiş" bir gündelik dil kullanmaya devam ettiler. Bu, bugün içinde bulunduğumuz aşamadır – gerçi şimdilerde soyut söylemlerde Arapça ve Farsça kökenleri silme konusunda daha esnek bir tavır hâkimdir.

15 Bkz. Kara 1997b, s. 137, 403. Akif'in tercümelerinden sadece birkaç fragman kalmıştır.

Sonuç

Bir dizi uyarlama "oyunu"yla ve hegemonik bir tavrın üzerinin örtülmesiyle bir Türk kimliği oluşturmak için kullanılacak kaynakların nasıl muhafaza edildiğini Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi boyunca görebiliriz. Ancak, bu sürecin en ilgi çekici yanı, modernitenin bu tarz bir "oyunun" imkânlarını artırmak yerine azaltmış olmasıdır. Artık yerelleşme [*vernacularization*] giderek daha da kaçınılmaz bir kuvvet gibi görünüyor, ve bu mekanik kuvvet, Anderson gibi kültürel icat kuramlarını savunanlarının tezlerini çürütüyor. Burada, yerelleşmenin genişlemesine eşlik eden dönüşümün izini sürdüm ve her bir eşiğin beraberinde getirdiği anlam değişimlerinin gayet iyi farkındayım. Ama her aşamada, aktörlerin tavırlarından bağımsız olarak, bu oyunları oynayanlar giderek artan bir şekilde dilin hegemonik, özerk, karşı konulmaz kuvvetiyle yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Modern Türkiye'de, devletin Türkçe'yi "arılaştırma" politikasının hâlâ merkezî önem teşkil eden iki boyutu vardır: İlki, gerektiğinde –yani sık sık– İngilizce'ye başvurmak zorunda kalan entelektüellerin dilindeki fakirleşme; ikincisi, 1930'lardaki halinde, gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen temel bir hakikat olduğu yönündeki Aydınlanma anlayışıyla hatırı sayılır benzerlik taşıyan, bir Türk kültürünü geri getirmek için sürdürülmüş çılgınca girişimlerin kalıntısıdır.

"Playing games with names",
Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey,
ed. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, I. B. Tauris, 2002
[*Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat*,
çev. Zeynep Yelçe, Metis Yayınevi, 2003]
İletişim Yayınları notu: Bu derlemedeki metin ve çeviri farklıdır.

KAVRAMSAL KOPUŞ

Öncelikle, katkıları ve bu toplantıyı mümkün kılan büyük gayreti için konferansın düzenleyicisi, Prof. Gürcan Koçan'a teşekkür etmek isterim. Bu içten şükranlarımı, çağrılarımıza yanıt verip gelen değerli konuklarımıza da iletiyorum.

Sağlık nedenleriyle aramızda bulunamayacak olan Melvin Richter'in yokluğu bir hayalkırıklığı olarak herkesçe hissedilecektir – özellikle de bu konferansın kısmi olarak Türk tarihindeki kavramlar tarihi alanının soracağı sorulara bir yanıt bulma çabasına başlangıç olarak düşünüldüğünü değerlendirdiğimizde. *Begriffsgeschichte*'nın öne çıkan katılımcılarından biri olduğu düşünülürse, rehberliği hepimiz için çok yararlı olacaktı. Profesör Richter'e acil şifalar diliyor, onu, önümüzdeki günlerde sunulacak olan makalelerin çeşitliliği ve alâkalı olmalarıyla onurlandırmayı umuyoruz.

Bu oturumu açmak üzere seçilmiş olmaktan şahsen şeref duyuyorum. Bana tanınan bu ayrıcalığı, Türkiye'deki kavramlar tarihi çalışmasının tarihî bağlamının dikkat çekici özelliklerini belirterek değerlendireceğim.

Batı'nın düşünsel tarihi içerisinde, anahtar kavramların

geçmişini incelemek henüz kısa bir zaman önce ayrı bir araştırma alanı olarak ortaya çıktı (Melvin 1965; Hamsphire-Monk, Tilmans & Van de Vree 1998). Bu alandaki çalışmalar iki düzeyde yürütülüyor. Bunlardan birincisi, Batı kültüründe öne çıkan "özgürlük" gibi fikir ya da "devlet" gibi siyasi kavramları ve bunların zaman içerisindeki değişimini derinlemesine anlamayı amaçlar. Çalışmaların diğer düzeyinde ise bu kavramların Batı'nın "çevre"sine yayılmasının tarihi incelenir. Çevrenin, kendi kavramsal dinamiklerini sunabileceği ihtimali ise seyrekçe ortaya atılan bir husustur. Bu durum *Begriffsgeschichte*'si "oryantalist"lerin emeğine bırakılmış İslam ve Osmanlı tarihi için özellikle geçerlidir. Bu ihmâlden kaynaklanan taşralaştırma ise yapısökümü zaman alacak Batılı hegemonik bir söylemin sadece parçasıdır.

Modern Türk kavramlar tarihini oturtacağımız arkaplanın yalın bir hesabıyla başlayayım: tüm ulusların, öyle ya da böyle, ama bir şekilde kopuk tarihleri olsa da benim ulusumun kopuk yakın geçmişinin sizlerinkinden çok daha kopuk olduğu iddiasında bulunuyorum; "sizler"den kastım, bu konferansa katılan seçkin konuklardır.

Bu makalenin kalkıştığı şey, yerel "çevre" söyleminin ve onun altındaki kavramların kendi tarihlerinin olduğu ve ayrıca, çevrenin modernleşmesini "anlama"nın sadece düşüncelerin Batı'dan yayılma mekanizmalarını değil, kavramsal tarihinin Osmanlı-Türk bileşenlerini de incelemeyi içerdiğinin altını çizmektir. Burada sunulanlar, Osmanlı tarihinin özellikleri ile Türkiye'nin düşünsel tarihi içerisinde sürekli yeniden beliren kavramların bu ülkenin modernitesi tarafından tahsis edilişi arasındaki ilişkiyi anlamaya yöneliktir. Bu yeniden tahsis ediş sürecinin Batılı etkileri kapsadığı fikri de elbette ki doğrudur.[1]

1 Bu etkilerdeki önemli bir basamak için, bkz. Mardin, Şerif, "Ziya Gökalp", *Blackwell Encyclopedia of Sociology*, 2004 (2007) cilt IV, s. 199.

Profesör Prasenjit Duara'nın kuramlarının, mevzubahis yayılma ve yeniden tahsis etme (*re-appropriation*) süreçlerini anlamak için yeni bir damar açtığını düşünüyorum. Burada onlardan yararlandım.

Bu araştırma içerisinde ne kadar vurgulanırsa vurgulansın hâlâ önemini yitirmeyen bir nokta, Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı İmparatorluğu'ndan devraldığı kültürü radikal bir şekilde dönüştürme görevini üstlenmiş olmasıdır. Bunun sonucunda meydana gelen kopuş, bu makalede değinmeye çalışacağım bir başka öğede, modern Türkiye Cumhuriyeti ideolojisinin yavanlığında (*flatness*) kendini gösterir.

Türk *Begriffsgeschichte*'sinin temelinde zorunlu olarak *geschichte*'nin yattığını düşündüğümüz zaman, *geschichte*'yle başlamak, Türk *geschichte*'siyle başlamak anlamlı olacaktır. Benim değinmek istediğim nokta, güncel Türk kültürünün ana hatlarından birini oluşturan kopuş halinde, *Begriffsgeschichte*'nin kuram ve uygulamalarına ne olduğudur. Konuya, modern Türkiye'de örneğine sıkça rastlanılan kültürel uyuşmazlık ve sonuçları hakkındaki iddialarıma eğilen bir örnekle başlayabiliriz. Üniversitede modern Türkiye'de siyasi düşünce dersleri verirken, öğrencilerin bir hareketi çok dikkat çekici geliyor bana: 1923 ile 1928 arasındaki döneme ait bir araştırmaya girişmekten kaçınıyorlar. Aslına bakarsanız, bu altı yıl, şanlı Cumhuriyet'imizin ilk altı yılını oluşturuyor. Dolayısıyla bu dönemin, araştırma konusu olarak öğrencileri itmesi biraz garip gözükebilir ama çok mantıklı bir açıklaması var: 1928, Latin alfabesine geçişin senesidir. Öğrencilerim 1928 öncesi hiçbir şeyi –deyim yerindeyse– "göremiyorlar". Bu öğrenciler, yeni alfabeye sahip dördüncü nesile mensuplar ve Türkçe'yi sadece Latin harfleriyle okuyabiliyorlar. Dolayısıyla, tanıdık olmayan bir alfabeyle uğraşmanın gerektirdiği bilgi onlarda tiksinti hissi uyan-

dırıyor. Günümüz Türkiyesi'nde, ikinci seviye eğitim kurumlarında Arap alfabesini öğretmek yasalara aykırı. İstisnai durumlardan birini, Kur'an'ı özgün dilinde okumak oluşturuyor. Kur'an, onun Allah'ın kendi sözü olduğunu düşündüğümüzde, dar bir anlamda, tercüme edilemez. Kur'an'ın meal adıyla bilinen tercümeleri ve Latin harfleriyle yazılmış versiyonları mevcut olsa da burada önemli olan nokta, öğrencilerimin Türk alfabesinden Latin alfabesine geçişten önceki zengin Türk literatürüne kolay ulaşımlarının olmaması (İz [1964] 1996). Bunun nedeni, öğrenimlerinin içine işlemiş olan egemen ideoloji, modern seküler Türkiye'nin sadık vatandaşları olarak yetiştirilmiş olmalarıdır. Öğrencilerimin üst sınıf kökenleri, onları, Latin harflerine geçişi, modernleşmede büyük bir ileri adım olarak gören Cumhuriyet'in laik kesiminde konumlandırıyor. Öyleyse makalemin kısa ve belki de oldukça sade sonucunu sizle şimdiden paylaşabilirim: Daha sekiz yaşındayken Kur'an kurslarında Kur'an'ı ezberleyen ufaklıklar, Osmanlı kavramsal tarihine girişmek için, yüksek lisans öğrencilerimden çok daha hazırlıklılar.

Cumhuriyet'in mühendisliğini yaptığı bu kültürel gediğin çapı bununla kısıtlı değil. Latin harflerine geçişle aynı sene, 1928'de çıkan bir yasayla, Türklerin konuştuğu Türkçe sistematik bir şekilde barındırdığı Arapça ve Farsça deyimlerden arındırıldı. Bunlar yerine "özgün", "ur" gözüken Türkçe kelimeler seçildi (Levend 1972, s. 76). Bu değişimi siyasetin temel kavramlarında da görebiliriz: *Kanun-i Esasi*, *Anayasa* oldu, *Şura-yı Devlet Danıştay*'a, *Mahkeme-i Temyiz* de *Yargıtay*'a dönüştü. Daha geniş bir alandan, edebiyat ve gündelik hayattan baktığımızda Türkçe'nin "sadeleşmesi" dönemindeki değişimler daha da vahimdir. *Tabiat* aniden *doğa*'ya dönüşmüş ve kelimenin gündelik hayat ve edebiyattaki çağrışımları, yerine başka bir şey konmadan yok olmuştur. Bu lingüistik "sadeleşme"nin bir sonucu, 1920'lerin

edebî Türkçesi ve sembolist şair Ahmet Haşim'inki gibi eserlerin bugünün neslince ulaşılabilirliğini kısıtlamak olmuştur. Verlaine'in şiirinin Fransız kültürünün ufkundan aniden kaybolmasını bir hayal etsenize. Ders verirken, "kadim" deyimlerimi sıkça onlara tekabül eden modern Türkçe kelimelerle değiştirmek zorunda kalıyorum. Bu lingüistik değişim tarihinin bazı öğelerinin Avrupa'da paralellikleri olduğunu biliyoruz.[2] Türkiye'de bu değişim yaşanmadan önceki tartışmalar, bir şekilde, üzerinde pek çalışılmamış, erken 19. yüzyıl Osmanlı matbaa ve gazetecilik devrimiyle ilgilidir. Değişim ve kopuş sürecini, daha önceden gelen "sembolik bilgi"nin dönüşümünü içeren (Olson 1998, s. 162) bu değişim sürecini anlamak istiyorsak, bu Cumhuriyet öncesi yayıncılık tarihinin daha derin yapısal boyutlarına tekrardan vakıf olmalıyız. Her koşulda, bugün, öğrencilerim ne Arap alfabesine ne de "kadim", yani 1928 öncesi, kelime dağarcığına ulaşabilmekte. Dahası, Osmanlı dili ve alfabesi, devletin cumhuriyetçi eğitim kurumlarının bu öğrencilerine, sorgulanmayan bir inanca ve yozlaştırıcı bir kültüre dayalı gerici ve geçmişe ait bir ideolojinin parçası olarak sunuldu. Bunun yanında Osmanlı Türklerinin tarihi, Türklüğün şanı için kelimeler karalayan, dolayısıyla da geçmişimizin İslamî ya da başka bir yönüne değil, Türklüğüne vurgu yapan cesur savaşçıların tarihi olarak tanıtıldı. Bu yaklaşımın barındırdığı doğruluk parçası, yani "Türklüğün" Türk tarihiyle bir ilgisi olduğu fikri, Kemalizm tarafından kolayca yeniden tahsis edilip kullanılmıştır. Öyle ki bu durum, yeni cumhuriyetçi ideolojiye uygun bir formatta, lise ve üniversitelerdeki Türk tarih anlatımının temelini oluşturur.

"Türk" teriminin bulanıklaştırılması ve milliyetçi amaçlar

2 Dile çevresel statüsü dolayısıyla duyulan ilginç ve benzer bazı ilgiler için bkz. *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770-1945)*, Trencsenyi ve Kopecek, 2006/2007.

için kullanılması, meseleye görece daha mesafeli duran gözlemciler tarafından, "resmî tarih"in çerçevelerinin oturtulması olarak (Ersanlı 2003) detaylı bir şekilde anlatılmış olsa da, enine boyuna düşünüldüğünde, "Türklük" fikrinden ve İslam'ın temel kavramlarından da, kendi kavramsal tarihimizi içeren bir alıştırmayla, bizim için yararlı olabilecek bir şeyler çıkartabileceğimizi düşünüyorum; ne de olsa bunlar hâlâ modern Türkiye'deki cumhuriyetçi-milliyetçi ideoloji tarafından kullanılan kavramlar.

Deminki konuma geri dönersem, 1950'ler, 1928 öncesinde ilkokula gitmiş olan araştırmacıların Arap alfabesiyle yazılmış metinleri okuyabildiği son dönemdi. Bugüne döndüğümüzde, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu (1923) hakkında yazan araştırmacıların birçoğu o döneme ait ne kitapları ne de gazeteleri okuyabiliyor. Altını çizdiğim kültürün bu atomizasyonunun sonucunu, kavramlar tarihiyle ilgilenmeyen tarihçiler için bile, tarih mesleğinde bir tıkanma olarak görebiliriz.

Cumhuriyet dönemi boyunca, zorunluluk gereği erken tarihî kaynaklara dönmek zorunda kalmış uzmanların eğitimleri elbette gerçekleştirilmiştir. Kendimden örnek vermem gerekirse, Osmanlı İmparatorluğu'nun 1860'lardaki gelişmelerini araştırdığım zamanlarda, baştan savma bir sınava tabi tutulmuş daha sonra da benim neslime gelinceye kadar tarih olmuş bir dönem hakkında hâkimiyetimi oluşturmak zorunda kalmıştım. Ancak "uzmanlar"ın eğitimlerindeki bu görece ihmalkârlık, Türk tarihinde bulduklarımızla, Rönesans'ı ya da Hegel'i anlamak için eğitilmiş meslektaşlarımızın bulgularını karşılaştırmaya izin verecek tipte bir tartışma ortamı oluşmasını engelledi. Onlar için, Osmanlı kültür dünyası bir şifreydi. Çelişkili olan, bizim de bu şartlarda Türkiye Cumhuriyeti'nin temelleri hakkında bir anlama ulaşamamamızdır. Cumhuriyet, basitçe, yararlı bir sosyo-poli-

tik gelişme olarak görülmüş, meslektaşlarımız, tabii ki daha baştan umutsuz olan bir hamleyle, Türkiye Cumhuriyeti düşünüşüyle Auguste Comte'un fikirleri arasındaki karşılaştırmalara yönelmişlerdir. Bu demek değil ki görüş alışverişleri amaçlanarak herhangi bir diyaloğa girilmemiştir. Böyle diyaloglar gerçekleşmiş olsa da ya iki taraftan da gelen basitleştirici ve yüzeysel genellemelerle doluydu ya da Cumhuriyet'in amaçlarına duyulan duygusal bir bağlılıktan feyz alıyordu. Ancak yine de Cumhuriyet öncesi kültürün son demlerini yakalayabilmiş bazı entelektüeller, kavramlar tarihi alanında kıymetli işler yapmıştır. Mesela, sadece âlimliğiyle değil, aynı zamanda ona özgün özlem ve kinayesiyle de parlayan Ahmet Hamdi Tanpınar'ın 19. yüzyıl edebiyat tarihi bunlardan birine örnektir (Tanpınar 2003).

Türkiye'de tarihin yabancı bir ülke olduğu fikrinin aşama aşama değişmesi yenidir. Hâlâ tarihin çöplüğünde tutulan Arap alfabesi, gündelik Türk kültüründe bir seçenek olmaktan çoktan çıkmıştır. Çelişkili bir şekilde, Arap alfabesinin ortadan kalkması, bugün de devam eden, kültürel kökenlerini yeniden bulmaya duyulan güçlü bir isteği beraberinde getirmiştir.

Peki öyleyse, bugün Türkiye'de kavramlar tarihi açısından neredeyiz? Geçmişe dönüp kavramsal dönüşümleri tarihî bir bakış açısıyla ele almayı kendine görev edinmişler kimler? Öncelikle, ayrıcalıklı bir grup, yani Kur'an'ı inançları gereği ezberlemiş muhafazakâr Müslümanlar, Osmanlı çalışmalarında giderek görünür oldu ve dinî ve siyasi kavramların tarihini araştırmayı hemen hemen tek başlarına üstlendiler. Bu gruptan, her anlamıyla mükemmel bazı çalışmalar da çıktı: Mesela, en büyük modernist sosyoloğumuz Ziya Gökalp'te İslamî bir terim olan *fıkıh* ile Durkheim'ın fikirlerinin bütünleşmesini inceleyen Prof. Recep Şentürk'ün çalışmaları (bkz. Şentürk 2006 ve 2002). Ama bu katkılar, as-

lında Türkiye'de çalışmaların iki öfkeli kaplanı andıran iki koldan, aynı anda devam etmesi gerektiği anlayışından kaçınmış olduğumuzu gösterdi bizlere. Bu iki koldan bir tanesi Sokrates, Platon, Aristoteles'le başlayıp Cicero, Aquinas, Hobbes, Rousseau ve Durkheim'la devam eden bir gelenek. Diğeri ise Kur'an'la başlayıp, devamını Osmanlı kültüründeki Türkî, Arap ve Farsî tesirlerin kalıntılarından getiren bir gelenek. Dikkate alınacak üçüncü nokta ise, Osmanlı kültürünün İslam dünyası içerisindeki ayrıcalıklı yeridir. İslam kültürünün başka coğrafyalarıyla karşılaştırdığımızda, Osmanlı'da, bürokratik devlet mekanizmasının; kendi ortodoks Müslümanlığının, heterodoks oluşumların ve birkaç başka müfrit grubun her zaman bekçiliğini yaptığını düşündüğümüzde, Osmanlıların bu "ayrıcalıklığı" oldukça yenilikçiydi. Dolayısıyla, Osmanlı kültür ve altkültürleri, tarihçilerin başlarını döndürecek kadar çetrefilli. Bağlamı biraz zorlamak adına şunu sorabiliriz: Osmanlı klasiklerinin Leo Strauss'a benzer ezoterizmi gibi önemli bir konuyu atlayabilir miyiz? Aslına bakarsanız, fikir tarihimize döndüğümüz zaman, son derece karmaşık sorunlarla karşılaşıyoruz. İki, hatta daha doğrusu, dört kültürün iç içe geçişini hem bir asırdır süren, birinin bir diğerine sezdirilmeden sızdırılması bağlamında, hem de ayrıca yeni bir maşerî kendilik (*collective self*) yaratırken Osmanlı toplumunun bilinçli bir şekilde "öteki"ne dönüştürülmesi bağlamında anlamaya çalışmak zorundayız. Bu dönüştürücü sürecin kendisinde de iki kopuş yaşanmıştır. Bu kopuşlardan ilki, Dr. Haşim Koç'un (2003) göstermiş olduğu gibi, 18. yüzyıl Osmanlı'sının kurumsal değişikliklerle Batı kültürünün temellerinin tanıtılmasını hızlandırdığı erken 19. yüzyıldaki tedricî yaklaşıma tekabül eder. 20. yüzyıla gelindiğinde, Cumhuriyet'in kurulmasıyla, yadsınamaz bir üretkenliğe sahip ikinci değişim yaşandı. Bu duraklardan birincisine verdiğimiz isim Tanzi-

mat'ken, ikinci durak, Kemalizmin baskın ideoloji olarak ortaya çıkışına tanıklık etmiştir.

Begriffsgeschichte açısından baktığımızda, iki kültürümüzün ikiliği gibi kaba ve sade bir fikir bile kafalarda bazı sorular yaratmaya yetiyor: Mesela, yazından yoksun bir cumhuriyetle, ilk matbaa 1727'de çalışmaya başlamışsa ve bunun önündeki kırk senede basılı kitapların pek bir alıcısı olmadıysa nasıl bir modern sivil toplum ya da kamusal alan yaratılabilir ki? Diğer yandan kavramlar tarihinin bakış açısından bir yaklaşıma uygun öyle bir durum var ki oradan Türk tarihî devamlılığına vakıf olmaya başlayabileceğimizi düşünüyorum. Bugüne değişik şekillerde ulaşmış birtakım temel kavramları Türk tarihinde izleyebiliriz. Mesela *devlet*, *millet*, *Türk* gibi kavramlarla onlara eşlik eden takımyıldızlarını incelemek oldukça yararlı olacaktır.

Bunları vurgulamamın sebebi, modern Türk kavramlar tarihinin en ilginç yanlarından birisinin, Cumhuriyet'in yıkıcı ikonoklazmasına rağmen *devlet*, *millet* ve *Türk* gibi bazı eski Osmanlı kavramlarının, günümüz Türk siyasî retoriğini teşkil eden parçalar olarak sıkça önümüze çıkmasıdır. Bunların yaşamlarını sürdürebiliyor olmaları açıklanmaya muhtaç bir şekilde durmakta. Bu noktada, Uzakdoğu tarihçisi Prasenjit Duara'ya başvurmak yararlı olacaktır. Duara, Çin ve Hindistan tarihinden iki katmanlı bir toplumsal yapıyı araştırır. Bunlardan birini, köylüler ya da gizli dernekler gibi dayanışma grupları oluşturur. İkinci katman ise bu toplumsal kurumları temsil eden, onları sembolize eden ya da onları yeniden yaratan kavramdır. Duara, Çin ve Hindistan'daki sözde modernleştirici ideolojilerde bu iki katmanın nasıl yeniden tahsis edildiğini araştırmıştır. Mesela, Çinli modernistler soyların yapısal unsurunu "ırk"ınkine dönüştürmüştür. Bu konu daha ayrıntılı bir şekilde araştırılmayı beklese de sanırım, İslami kelimelerle anılan simgesel unsurların, gü-

nümüz Türk siyasi söyleminde yaşayabilmesinin itici gücünü benzer ilişkiler oluşturuyor. Ama şimdilik, değişim ve yeniden tahsis ediş süreçlerine en azından bir göz atabilmek için seçtiğimiz kavramları irdelemeye geçebiliriz.

Duara'dan almış olduğum fikrin üzerinden bir daha geçmek için, Duara'nın temel savını alıntılamama izin verin:

> İnsanların tarihî olarak kendileriyle özdeşleştirdikleri ve modern ulus içerisinde [bile] özdeşleştirmeye devam edebilecekleri büyük tasavvur ve anlatılar vardı. Elbette modern öncesi siyasî özdeşleştirmeler illaki ya da teleolojik olarak modern zamanların ulusal özdeşleştirmelerine dönüşmezler ve geçmişten dikkate değer kopuşlar yaşanır. Yeni bir kelime dağarcığı ve yeni bir siyasî sistem –ulus-devletlerin oluşturduğu dünya sistemi– eski tasavvuru seçer, uyarlar ve yeniden düzenler ve hatta onu yeniden yaratır (Duara 1995, s. 55-57).

> "Tarih, yabancı bir dildir; ancak bize yine de çevirilebilirlik sunar. Çeviri, kaynağı saf bir şekilde ulaşılabilir kılamaz belki ama dillerin akrabalığı sayesinde, metnin/tarihin şu parçasının, çevirinin/bugünün bu parçasıyla bulunabildiği 'eleştirel düşünce-takımyıldızı'ndan haberdar olmalıdır" (Duara, s. 73 aktarıyor, Nizahajana 1992, s. 117). Yayılma ile, dağılmış anlamları tahsis etmeyi, gizlemeyi ya da onları baskı altında tutmayı amaçlayan bu süreci kavramak çok önemlidir; çünkü ulus-devletin kategorileri dışındaki bir tarih, ancak bu çatışmalı ilişki sayesinde gözümüze ilişebilir...[3]

Başka bir deyişle, aslen yaptığımız şey, güncel ortamımızda geleneği icat etmek değil, daha önceki kültürlerimize te-

3 Duara, 1995, s. 73. Duara'nın yaklaşımına paralel bir tutum Ayşe Saktanber'de görülebilir: Saktanber, Tanpınar'ın *Ankara*'sının hem Osmanlı hem de Cumhuriyetçi rezonansları barındırdığını iddia ediyor. Bkz. Saktanber, 2005, s. 213.

mel olan kavramlara yeni yüzler kazandırmamızdır. Kendini "geleceğin icadı" tezinin tam karşısına konumlandıran bir tespit bu (Hobsbawm 1983). Batılı yorumcuların altını çizmeyi ihmal ettiği önemli bir nokta, Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi boyunca, tüm devlet evraklarında, arındırılmış Arap ve Farsça deyişlerle dolu bile olsa, sadeleştirilmiş karışık bir dil değil, Türkçe olduğu kolayca anlaşılan bir dil kullanıldığıdır.[4]

Duara'nın bu yaklaşımı, içinde Hegel'in, Weber'in, Marx'ın ve onların kavramsal evrenlerinin bulunduğu, karşılıklı beğeni imgesinin dışına çıkarak *Begriffsgeschichte*'yle alakalı bulduğum ve yerel İslamî kelime haznesine dayanan sistematik bir araştırma planı çıkarmama izin veriyor. Mesela, bugünün Türk toplum ve siyasetinde inkâr edilemez, keskin, sivri ve yakıcı akisler taşıyan Türk kavramı, milliyetçi retorikte, Türk tarihinin ezelî ve ebedî çekirdeği olarak sunulmuştur. Milliyetçi söylemdeki Türk'ün "metonimik" bir şekilde bir Türk ulusuyla ilişkilendirilmesi, şimdiki "Türklüğün" icadından önceki Türklerin erken tarihiyle ilgilenen Osmanlı tarihçilerinin anlatılarına tam olarak uymasa da bu kavramın derin etkileri olmuştur. Ama bu, çözmemiz gereken sorunun bir parçası.

Duara'nın daha önceki kültürlerden hayatta kalanları içeren fikriyle kuracağımız ilk bağlantı, Türkiye Cumhuriyeti söyleminde yer alan tüm önemli unsurların, geleneksel Osmanlı-İslamî kökleri olduğunu belirtmektir. *Halk*, *devlet*, *millet*, *ahali*, *hak* (*İnsan Hakları*'ndaki anlamında olduğu gibi), *hukuk*, *vatan*. Türk Kemalist modernleştiriciler tarafından pek bir şaşkınlık duyulmadan kullanılan bu temel kavramların her birinin, Cumhuriyet öncesi bir geçmişi vardır.

---

4 Iz, bu konuyu ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Bkz. Iz [1964] 1996. Dilin tarihine ulaşmaya çalışacak olsam da asıl, güç ile dilin ilişkisi altında yatan derin anlamı ayrıştırmaya çalışan bir araştırmaya girişmek ilginç olurdu.

Bernard Lewis, bize bu durumun güzel bir özetini sunuyor:

> Arap, Türk ve Perslerin hepsi etnik grupları ifade eden kelimeler kullanır. Bu kelimelerin, ortaya yeni çıkmakta olan milliyetçiliğin terminolojisinde yer almamaları manidardır. Bunu yapmak yerine, hem Araplar, hem Persler, hem de Türkler, dinî bir anlamı olan eski bir terimi seçip yeni amaçlarına uygun hale getirmeyi tercih etmişler. Farsça'da da Türkçe'de de "millî" ve "millet" kelimeleri, "dinî-siyasi topluluk" anlamına gelen eski "milla" ya da "milet"ten gelir. Artık seküler bir cumhuriyet olan Türkiye'de bugün bile, *nation*'ı "millet" kelimesi, *nationalism*'i "milliyet" [!] kelimesi ve *nationalist*'i "milliyetçi" kelimesi karşılar. Modern Arapça'da, "milla" ve "millî" tedavülden kalkmışsa da, Arapların uluslarını ifade etmek için kullandıkları kelime, "umma" aynı derecede dinî anlamlarla yüklüdür.

Kemalist ideolojinin, geleneği gizlice yeniden tahsis edişinde açıklanması gereken bir şey olduğu muhakkak. Ama bu açıklamada doldurulması gereken bir boşluk kalıyor (Lewis 1991, s. 41): Türklerin, Arapça yarı-seküler bir kavram olan *dawla*'yı Osmanlı'da devletin hegemonik gücünü anlatmak için kullanması. Türkiye Cumhuriyeti, bu kullanışı devam ettirdi (*a.g.e.*, s. 35-37). Bu konunun özel olarak detaylı incelenmesi gerekiyor. Cumhuriyet'in İslamî temel kavramları benimserken bunların geldiği kültürü silmeye çalışması, bu kavramların sadece güncel kullanımlarından anlam çıkarmaya çalışan herkes için bir çıkmaz yaratıyor. Kemalistler, *insan* kavramını kullanmaktan bir türlü vazgeçmeseler de İslam'dan *ademiyyet* kavramını çıkartıp, bu kavramdan, insan haklarına İslam'dan devşirilme bir evrenselci bakışı yaratmak bir İslamcıya (Recep Şentürk) kalmıştır (bkz. Ersanlı 2003). Buna mukabil, hermenötiğiy-

le sunduğu tüm zorluklarıyla aydınlanmacı *İnsan* kavramı, Cumhuriyet tarafından hiçbir zaman mercek altına alınmamıştır. Cumhuriyet'in sadece epistemik bir kırılmanın mühendisliğini üstenmedeki kararlılığı, terminolojisinin bulanıklığına neden olmuştur. Bunun sonucunda olansa otokratik siyasetten, içi doldurulmamış insan hakları savunuculuğuna dek tüm yönetim biçimlerinin "Kemalist" olmalarıyla haklı çıkarılmalarıdır.

Temel cumhuriyetçi kavramların anlamları hiçbir zaman ciddi bir şekilde tartışılmadığı için, bunların etrafında kurulan ideoloji rahatça bir tür hikâyeciliğe dönüştü. Kemalist-cumhuriyetçi ideolojinin kavramsal çekirdeğini oluşturan şey bu hikâyeciliktir. Böylesi bir hikâyeciliği, özellikle de ideolojik-milliyetçi versiyonlarında, temelde anlamı bulanık olan "Türk" kavramı oluşturur. Günümüz erken Orta Asya tarihçilerinden birini alıntılayarak, yeniden tahsis edişin tarihini ele alma konusunda bir ilerleme sağlayabiliriz:

> Doğu Göktürk devleti yıkılınca, tarihte, Türkçe konuşulan bölgedeki kırsal ve askerî-göçmen toplumun organizasyonunun sağlandığı bir dönem olarak bilinen bu ilk dönem sonlanmış oldu. Bu toplum, kabilesel özelliğine rağmen, monarşik bir güç etrafında bir araya gelmiş toplumsal kurumlar tarafından görece merkezîleştirilmişti. Bahsettiğimiz monarşik gücün ideolojisi, bir yenilik olan resmî yazılı bir dille, Türkle tasdik ediliyordu ("Turk", *EI*², cilt 10, s. 687).

(Burada sözü edilen dönem, MS 7. yüzyıldır.)

Ben bu tasviri, güç yapılarının inşasında dilin (ve Türkçe'nin) oynadığı role bir ima olarak algılıyorum. Böylesine yorumlayıcı bir çerçevenin işlenmesinde yeniden bir araya getirmeye çalıştığım dağılmış öğeler, kavramlar tarihimize Bourdieu'nün *Language and Symbolic Power*'ından (Camb-

ridge, MA, Harvard University Press, 1995) kazandırılabilecek tespitlere dikkat çekiyor.

"Türk" kavramının bir dilin görünümüyle ilintili olduğu ve bu lengüistik öğenin hem Osmanlı hem de modern Türklerin tarihinde defalarca ortaya çıkmaya devam ettiği fikri, Duara'nın ana hatlarıyla anlattığı sürece bir göndermedir.[5] "Türkçe" olarak kabul edilebilecek bir dilde kendilerini ifade eden çeşitli insanların lengüistik kimlik belirleyicisi olarak kullanılagelen "Türk" sözcüğü, 7. yüzyılda ortaya çıktığından beri inişli çıkışlı bir geçmişe sahip oldu. İşe, Arapça-Türkçe sözlük derlemesinde Türkî kültürün üstünlüğünün altını çizen 11. yüzyıl ansiklopedi yazarı Kaşgarlı Mahmud'la başlayabiliriz. Bu, *Şahname*'de Farsça hakkında aynı iddiada bulunarak kültürel bir özellik vasıtasıyla güç ekonomu oturtmaya bir başka örnek daha teşkil eden Farsî şair Firdevsi'ye bir cevap olarak yapılmış olabilir.

Her hâlükârda, 15. yüzyıla gelindiğinde, acemi Anadolu Beylikleri, Türklerin Oğuz boyunun ortaya çıkış mitleriyle onların siyasî hegemonyası arasındaki bağlantıları hanedanın hırsları için metrulaştırıcı bir temel olarak kullanmaya devam ediyordu (Galotta 2000, s. 43). Bunun bir başka biçimi, Türkçe'nin zarif dokusuna ve dilin Farsça'dan üstünlüğüne yapılan bir vurgu, Timur İmparatorluğu'nda devlet adamlığı yapmış şair Ali Şir Nevai'nin (1441-1501) *Muhakemet'ül Lugateyn*'inde (1498) görülür.

"Türk"ün kullanılmasındaki bir kavramsal örtüyü daha kaldırdığımızda, Osmanlı ulemasının (*literati*) "Türkî"ye göre daha felsefî bir dil olan "Farsî"yi kullanışında karşılaştığımız, kavramın önemli bir yönü olan sınıf belirleyiciliğini inceleme fırsatı buluruz. "Türkî"nin avamın dili olarak görüldüğüne, Sultan II. Bayezid'in (1481-1512) tarihçi-

5 Türkiye'de, erbapları tarafından devam edilen Wittgenstein tartışmaları bu bağlantıyı araştırmaya girişmedi.

lerden, Türklerin İslam'la karşılaşmalarını sade ve halk ağzı olan "Türkî"yle kaleme almalarını istediğinde tanık oluyoruz (Bombacci 1965).

16. yüzyılda yaşamış olan Osmanlı tarihçisi Mustafa Âli'nin (1541-1600) yazılarında yeni bir kozmopolitanizmin doğuşunu görürüz: Kendisinin çok kültürlü bir imparatorluk olduğunun daha çok farkında olan bir Osmanlı İmparatorluğu vardır elimizde. Okumuş sınıfın yeni dilinde, Arap, Farsî ve Türkî kökler harmanlanmış ve dönemin Osmanlı uleması kendisini Rum'un sakinleri olarak tanımlamıştır (Fleischer 1988, s. 254). Bunlar, büyük bir olasılıkla Doğu Roma İmparatorluğu'nu anıştırmanın bir yoluydu. Burada ilginç olan, "Türk"ün, ilerleyen yüzyıllarda görgüsüz taşralıyı anlatmak için kullanılmasına rağmen Osmanlı İmparatorluğu'nun "klasik" olarak tanımlanan döneminden (Bombacci 1965) birtakım yazarların gündelik Türkçe'den, çok kültürlü Osmanlı kültürünün karmaşıklığından kurtarılması gereken bir şey olarak bahsedip durmuş olmalarıdır (Lewis 1991 (1988), s. 132, dipnot 29).

Osmanlı İmparatorluğu'nda yine de ne kadar fazla "Türkî" deyişin gündelik hayatta, hatta Saray'ın dilinde bile yer aldığını hatırladığımızda bu durum anlaşılır hale gelir. Her halükârda, bu bir tesadüf gibi durmuyor; 19. yüzyıldaki Osmanlı reformistlerinin, mühendisliklerini yaptıkları birçok kurumsal değişikliklere paralel bir şekilde yenilemeyi amaçladıkları, gündelik dilin tam da bu yanıydı. Çekler ve Macarlar bunu yapmakta Osmanlılardan daha önce davrandılarsa da Osmanlı kültüründeki Türkî kalıntının, diğerlerinden özgün bir şekilde, tasavvuf ve onun halk tarafından algılanışı vasıtasıyla popüler kültürle bağlantıları vardı (Öztürk 2007, s. 487).

Hem Tanzimat döneminin devlet adamları hem de Genç Osmanlılar olarak bilinen bir grup entelektüel, dilin sade-

leştirilmesi işine girişmişlerdir. Bunun 1830'lardaki ilk etabında amaç, bilgili vatandaş yaratmak için bilginin yayılmasını sağlamaktı. Bu gaye, Avusturyalı reformcu II. Joseph'in kameralist herhangi bir danışmanı tarafından rahatça anlaşılırdı.

1860'lardaki ikinci etaba gelindiğinde, Genç Osmanlılar'ın yayınlarında "Türk"ün, kimlik belirleyeni anlamıyla, sistematik olmasa da ilk kullanımıyla karşılaşıyoruz. Bu noktada, Avrupalıların, daha Dördüncü Haçlı Seferi'ndeki Villehardouin ve Joinville'in zamanından beri Küçük Asya'da karşılaştıkları topluluklara "Türkler" diye hitap ettiklerini hatırlamamak mümkün değil (Villerhardouin & Joinville 1963). "Genç"likleri daha şimdiden 19. yüzyıl Avrupası'nın ütreşimlerini taşıyan Genç Osmanlılar için "Türk", aynı zamanda 1856'dan beri "Avrupa Uyumu"na dahil edilen modern bir Osmanlı devletinin sınırlarını çizerken, "millî" kimlik iddialarına yapılan doğal bir geçişti. Tabii ki "Türklük" ve "Osmanlılık" hâlâ farklılaştırılmamıştı. Ama II. Abdülhamid (saltanatı 1876-1909), Jön Türkler ve Türkiye Cumhuriyeti'nden her biri, kendi özgün yöntemiyle "Türk"ün yeniden tahsis edişilişine devam ettiler. Osmanlı reform hareketinin toplumsal sekülerliği ve Avrupa milliyetçiliğine ilgisiyle dikkat çeken bir kitleye hitap eden bir gazeteciliğin gelişmesi, böyle bir eğilimi büyük bir olasılıkla desteklemiştir. 1860'ların yeni entelektüel seçkinleri, Avrupa'ya karşı kendilerini *Jeunes Turcs* olarak tanıtmışlardır. Diğer yandan, Sultan II. Abdülhamid'in önde gelen danışmanlarından, şeriat hukukçusu ve dinî eğitim kurumlarının bir ürünü olan Ahmed Cevdet Paşa da Padişah'a şöyle yazmıştır (1880'ler): "Devlet-i aliyyenin asıl kuvveti Türklerdir" (Özcan 1997, s. 128).

Sanırım şu ana kadar kimse, "Türk"ün anlamıyla oynamış çeşitli değişimleri tarih içerisinde, özellikle de bugünün Milliyetçi Hareket Partisi'nin retoriğinde gördüğümüz güncel

son noktası içerisinde, sistematik olarak incelemedi. Benzer bir dikkatli yaklaşım, Osmanlı kültüründen çekilip alındığını söylediğim diğer modern ana kavramların da değişiklikler içerisindeki devamlılığını ortaya çıkaracaktır.

Geçmişteki bu kavramların bıraktığı ve sürekli yenilenen izler konusunda, bir kez daha Duara'ya dönmek zorundayız:

> Geçmişten kopuşların farkına varmamız ve onları irdelememiz lazımsa da, onların iki farklı düzen arasındaki büyük sistematik ya da epistemik yırtılmalar olduklarını düşünmüyorum. Bu "düzenler", oldukça modern olan milliyetçilik çalışmalarının altında yatan deterministik kavramsal bütünlüklerdir. 20. yüzyılın başındaki bazı gösterenler kendilerinin daha eski anlamlarını silikleştirdi; yine de eski anlamlarla oynamak ve ilintili anlamlar üzerinden bir şey çıkarmak radikal dönüşümlerden çok daha sık görülür olmuştu. Yeni anlamlar, genellikle bir vurgu değişimi ya da daha önceki anlamlarla metaforik ya da metonimik olarak ilintili olma anlamına geliyordu (Duara 1995: s. 234).

Duara sayesinde, kavramsal tarihimizde iki kültürel "rezervuar" –"İslam" ve "Türk"– tespit ettiğimize göre, yapmamız gereken şey, bunların sürekli bağlantılılıkları içerisindeki değişiklikleri, özellikle de tarihimizin son 150 yılı için, anlatmaktır. Bu, hiçbir şey değilse oldukça zahmetli bir görev olsa da Türk modernleşmesi ve kollektif kimliğini aydınlatacaktır.

Bu iki kavramın birlikte ve uyum içerisinde etkin olduğu dönemler var. Ancak tarihe bakıldığında, "Türk"ün bir dil ve toplumsal yansıma olarak güçlenmesiyle ilişkilendirilen sekülerliğe doğru bir kayma fark ediliyor. Daha bu erken etapta bile, "Türk"ün bu işleyiş biçimine izlenimci bir vukuf sağlayan iki örnek verilebilir. Bunlardan ilki, Türkçe ezana halktan gelen protestolara karşı Mustafa Kemal'in verdi-

ği tepkidir: "Bu husus dinî bir husus değildir. Asıl hususun, gelecekteki Türklerin hayatının temeli olacak millî kimlik ve Türk ulusunun millî dili olduğu açıkça anlaşılmalıdır".[6] İkincisi, Dücane Cündioğlu'nun[7] hayat boyu anlamak için araştırarak emek verdiği bir konudur: Orta Asya Türk köklerini ve daha genel olarak dilde sadeleşmeyi kabul etmiş bir toplumda Müslümanların ferdî olarak, Kur'an'ın mesajına bir tür yaklaşımla barışık hale gelirken karşılaştıkları olağanüstü zorluklar.

Sonuç

Bugünün sosyal biliminin büyük bir kısmı, Batılı tarihî söylemdeki bir çarpıklığı kabul etmiş durumda – tek yönlü istikameti. Fakat bu söylemin üstü kapalı durum güdümlülüğünün altını çizmek hâlâ yapılmayı bekliyordu. Büyük uygarlıkların temelleri gibi görünen kavramların modern olarak yeniden uyarlanmasına refaransla P. Duara bize ikinci bir yapısöküm düzeyi veriyor. Modern alanlarda bu kavramların yeniden tahsis edilme yolları ise hâlâ dağınık bir şekilde ele alınıyor ve münasip olan sosyal bilim bu dağınıklıktan hoşlanmaz. Türkiye özelinde ise yapılmayı bekleyen şey, Duara'nın hatırlattığı "yaşam dünyası" türündeki yeniden tahsis edilişlerin detaylı bir şekilde çalışılmasıdır. Kopuk kavramların bolca rastlandığı Türk dünyasında bu, özellikle zor olsa da böylesine ayrıntılı bir fenomenoloji, Türklerin kendilerini tanıması için gerekli bir başlangıç.

Türk tarihinde rol almış temel kavramların karmaşık hikâyesinin izini sürmek, burada yapamayacağım bir iş. Bu

6 Özerdim, 1963, s. 87-88. Bu beyanat, zamanı için o kadar radikal bulunmuştur ki resmî belgelerden silinmiştir.

7 Cündioğlu'na dikkatimi çektiği için Brian Silverstein'e teşekkür ederim. Bkz 2005, s. 134-159.

arayış olsa olsa "programatik" olarak algılanmalıdır. Umuyorum ki bu konferans, Türk tarihinde *Begriffe*'nin [kavramların] dolambaçlı tarihini bulmak ve onun kırık bir aynadan bize yansıttıklarıyla meşgul olacak bir araştırmanın programına doğru götürecektir bizi.

"Conceptual Fracture", *Transnational concepts Transfers and the Challenge of the Peripheries*, ed. Gürcan Koçan, İstanbul Teknik Üniversitesi Yayınları, 2008

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ: SINIFLANDIRMA SİSTEMİNDEN DAYANIŞMA SİSTEMİNE

Burada sunacaklarım Türkiye'nin modernleşme sürecinin anlaşılması için geliştirilebilecek bir çerçevenin taslağıdır. Osmanlı devleti, İslam ve modernitenin atılımı arasındaki ilişkileri incelediğim son elli yılın özeti mahiyetindedir.

Yalnız bu makalenin amacı, hiçbir şekilde, ele aldığım yüzyıllar boyuncaki Osmanlı toplumuyla devlet arasındaki ilişkinin ayrıntılı tarihî muhasebesini yapmak değildir. Birkaç yıl önce, modern Türk siyasetinin anlaşılmasının Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısı hakkında bilgili olmayı gerektireceğini fark ettim. Merkez ve çevreden oluşan iki kutuplu bir yapının altını çiziyordum. Bu o kadar da özgün bir fikir değildi tabii ki: Birkaç tarihçi bir şekilde iki yapısal bileşenle çalışan Osmanlı İmparatorluğu kavramını ortaya atmıştı; askerî ve askerî olmayan (İnalcık, 1994, s. 16-17). Her halükârda iki durumda da iki kutupluluğun üstü örtük, belirtilmemiş, önemli bir yönü gözden kaçmıştır: Osmanlı İmparatorluğu bir toplumsal sınıflandırma sistemi olarak incelenebilir. Bildiğim kadarıyla bu motif hiçbir yerde kullanılmadı.

Osmanlı'da sosyopolitik ilişkiler haritası durgundu durgun olmasına ama yine de bu harita, Türk modernitesini inceleyecek gözlemciye başlangıç için yeni bir alan sağlar. Osmanlı İmparatorluğu'nun kocaman bir sınıflandırma sistemi olarak görülebileceğini öneriyorum. Osmanlı bürokrasisi, hatta ulema için bile, Osmanlı İmparatorluğu'nun kavramsal haritasını yalnızca asker ve reaya değil, toplumsal mevkilerin sınıflandırılması olan birçok diğer küçük özellik de oluşturur. Bu sınıflandırıcı heyulanın bir kısmı, Fatih Sultan Mehmed'in ilan ettiklerine benzer ayrıntılı imparatorluk düzenlemelerine kadar dayansa da bunlar gibi aynı sınıflandırıcı kategoriye giren Osmanlı İmparatorluğu'nun düzenleyici stratejileri İnalcık tarafından ortaya çıkarılmıştır (1994, s. 143). Bu sınıflandırma sisteminin özelliklerini anlamak için, Osmanlı'daki anlayışa göre toplum, sabit temel görevi kendilerini muhafaza etmek olan toplumsal mevkilerden oluşmuş muazzam bir satranç tahtası olarak hayal edilebilir. Bu, satranç tahtasının esnek olmadığı anlamına gelmez. Ancak toplumsal mevkileri, devletin kontrolünde tutma esasına dayanır. Mesela şöyle bir örnekten bahsedebiliriz: Osmanlı sipahileri en başta timar sahiplerinden toplanır (İnalcık, 1994, s. 71). Ateşli silahların kullanılmaya başlanması sipahileri güvenilmez kılar. Sipahiler piyadelerle değiştirilir. Yeniçerilerin aşamalı artışından, piyade sayısının artmasının da güvenilemez olduğu ortaya çıkar. Yeniçeriler ortadan kaldırılır. 19. yüzyıl askerî ıslahatları yeni bir askerî canavar yaratır. 1877-78'deki savaşta bu yeni canavar da – özellikle de subayların eğitimsiz olmasından dolayı– güvenilmez bulunur. Devlet alaylıları saf dışı eder. Alaylılar bu sefer öncekilerden çok daha sistematik bir şekilde mekteplilerle değiştirilir. Tüm bu örneklerde devlet, orduyu kontrolü altında tutan özne konumundadır. Bunu, askerî güçlerin devlet tarafından düzenlediği –bugünlerde "Avrupa'nın as-

kerîleştirilmesi" adı altında incelenen– çok sonraki dönemde karşılaştığımız feodaliteyle kıyaslayın (Geyer, 1989). İstikrar içerisindeki benzer bir değişim hikâyesine mukataaya dönüştürülen (İnalcık, 1994, s. 139) dirliklerde rastlıyoruz (Shaw, 1976, s. 332). Mevki değişkendir ama nasıl değişeceğine devlet karar verir.

15. yüzyıl sonrasında güçlenen Osmanlı merkezî yönetim aygıtı, hayalî temel sosyopolitik haritaya uygun davranan ve onu koruyan dinamiklere daha yakından bakmamızı sağlıyor. Burada, enerjisini uzun vadede Weber'in "değişken tertibat" olarak adlandırabileceği bir şey sayesinde geliştirebilmiş, yeni bir grubun güç iddiasıyla karşı karşıyayız. Tertibatı değiştiren şey imparatorluğun Avrupa'da büyümesidir. Bu noktada Weber'in "aydın"larla "entelektüel"ler arasında gözettiği fark işimize yarayabilir. Weber'e göre entelektüellere kişiliklerini veren "idea" ile "ideoloji" arasındaki sabit gerilimdir. Aydınlarsa tam tersine, "kuramdan çok pratik nedenlerden dolayı, daha az düşünce dolu bir mevkide" bulunurlar (Sadri, 1992, s. 72). Weber'in ayrımı, modern bürokraside aradığımız belirleyici özellikleri geliştirmese de ona benzer yönleri olan bir toplumsal durum geliştirmiş Osmanlı bürokrasisinin resmini çizmemize izin vermesi bakımından önemlidir. Weber bu grupların modern öncesi kültürlerde oynadıkları rolleri anlattığı tasvirlerle ünlüdür.

Weber'in aydınları, Gellner'in kendi sözleriyle "okuryazar uzmanlar sınıfı ya da mertebesi" olarak tanımladığı aydınlar sınıfıdır (Gellner, 1993, s. 8). Gellner'in milliyetçiliğin ortaya çıkışı hakkındaki fikirleri kabaca, modern endüstriyel düzende aydınlar sınıfının düşüşüyle özetlenebilir. Ben Osmanlı İmparatorluğu'nda aydınlar sınıfına başka bir rol atfediyorum.

Osmanlı'daki toplumsal mevkilerin korunmasına yönelik çabanın aksine Avrupa'ya, bu mevkilerin sürekli değiştiği bir

toplumsal düzen hâkimdi ve değişik toplumsal yapısal mevkideki öznelerin birbirleriyle ilişkileri gitgide artmıştı. Burada yaşanan akıl almaz sayıdaki karşılıklı bağlantıyı tek bir cümle özetlemeye yetecektir: *Staatluft macht frei* – yani şehir duvarlarının arkasında iki sene geçirmiş her serf, feodal lordun yükümlülüklerinden muaftır ve lord bu durumu kabullenmek zorundadır. Modernliteyle gelen "toplum", "sivil toplum", "halk", "temsiliyet", "meşrutiyetçilik" gibi kavramlar geç Ortaçağ'daki bu sosyopolitik karşılıklı ilişkilerden doğmuştur. Bunların hepsi birbirleriyle ilişkili ve karşılıklı ilişkilerin yaşandığı toplumsal alanlar ve güç mevkileri olarak görülmelidir. Uzun vadede yarattıkları etki Osmanlı İmparatorluğu'nda var olmayan bir şey ortaya çıkartmıştı: Ötekinin ve onun toplumsal mevkisinin karşılıklı olarak kabul gördüğü, ancak "konsosiyasyon" olarak adlandırabileceğimiz değer. Osmanlı'nın "düşüş"ü olarak görülen şey aslında Osmanlıların –ne kadar esnek olursa olsun– kendi sınıflandırıcı sistemlerinin, kendisiyle beraber kapitalizm, endüstrinin gelişmesi ve meşrutiyetçiliği getiren Batılı-Avrupalı etkileşimli sistemden daha az kullanışlı olduğunu kavramasıdır. Osmanlı devlet adamları, bu Avrupalı kurumların, daha sonra Durkheim'ın kullandığı anlamda bir dayanışmanın tabanını yaratan etkileşimli süreçlerle bağlantılı olduğunu fark etmiştir. Bu "karşılıklı toplumsallık" Montesquieu'nün daha önceki hukukun üstünlüğü fikrinde de bulunabilir. Genç Osmanlıların aktif olduğu 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu siyasî hareketini incelediğimde, Osmanlıların, 16. yüzyılda başlatılan değişik ıslahat hareketlerine rağmen, ancak 19. yüzyıla gelindiğinde katı toplumsal sınıflandırma sistemini değiştirip etkileşimli Avrupa sistemine yanaşmaları gerektiğini yavaş yavaş fark ettiklerini görüyorum. 18. ve 19. yüzyıllarda Osmanlı merkeziyle çevresi arasında gelişen çatışmaların yanı sıra merkezdeki isteksizlik, imparatorlukta toplumsal da-

yanışmanın bir diğer adı olan birliğin olmadığını teyit eder nitelikteydi (Karal, 1958).

Genç Osmanlı Namık Kemal anayasanın nasıl olması gerektiği konusunda yaptığı öneri olan *usul-ü meşverette* İslam'a temel ve neredeyse iyileştirici bir görev atfederek bir ilk adım atar (Mardin, 1962). Ancak aynı zamanda, bundan çok daha ayrıntılı bir şekilde, temsiliyetin ve güçler ayrılığının nasıl düzenlenmeleri gerektiğine kafa yorar. İslam dağınık bir temelin kaynağı olarak kalır. Ayrıca bu karışımda sekülerleşmeye atılmış bilinçsiz bir adım da seçilebilmektedir. Namık Kemal'in genel sistemi içerisine vatan sevgisini ilişkilendirmesi bir yeniliktir mesela.

Namık Kemal böylece Weber'in "entelektüel" rolünü üstlense de, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* kitabımda dikkat çektiğim gibi, getirdiği öneri aslında hâlâ Osmanlı sınıflandırma sisteminin yükümlülüklerini yerine getirmekteydi.

19. yüzyıl Osmanlıcılığı ve geç 19. yüzyıl "Türkçülüğü", Osmanlı geleneksel sınıflandırma sistemini dayanışma sistemiyle değiştirmeye çalışan iki girişimdi. Bir başka deyişle 19. yüzyıl sonlarında Osmanlı toplumunun temeli olarak Türklük fikrinin ortaya atılması –çelişkili bir şekilde Avrupa'da gelişmiş olana benzer– güçlü ama dengeli, üretken ve barışçıl bir toplumun temellerini atmak için, kibirli bir girişimdi. Osmanlı'nın sivillik arayışının sonucu olarak böylesi milliyetçilik öncesi fikirlerin yükselmesi, Avrupa milliyetçilik projesinin çok dar kısıtlamaları ışığında saçma görünebilir. Osmanlı İmparatorluğu'nda milliyetçiliğin, benim ona atfettiğim dayanışma özelliğini nasıl taşıyabildiğini anlamak için Jön Türk Yusuf Akçura'ya dönmeliyiz. Yusuf Akçura imparatorluk için sistematik modern bir siyasi program yazmış ilk yazarlardan biridir ve *Üç Tarz-ı Siyaset*'inde (1904) Osmanlı'nın siyasi sorunlarına üç çözüm seçeneği getirmiş-

tir. İlk olarak, bir tür Osmanlı dayanışması. İkinci olarak İslamî bir dayanışma. Üçüncü olarak da "Türkçü" bir dayanışma. Biliyoruz ki uzun vadede bunlardan sadece biri, "Türkçülük" galip gelmiştir. Şaşırılacak bir şey değil bu – devlet, sınıflandırma sisteminin anahatarı olan egemenliğini bu çözüm seçeneğiyle koruyabiliyordu. Bu farklılaşmanın hikâyesi son zamanlarda çalışılmaya başladı. Yalnız, bu yeni tarihçilerin Akçura'nın aklından geçenin Türkiye'de modern bir toplumsal denge ve "sivil toplum" kurmak olduğunu ne kadar anlayabildiği açık değil. François Georgeon'un çalışması bir istisnadır (Georgeon, 1980). Durkheim'ın Türkiye Cumhuriyeti ideolojisinde oynadığı temel rolü hatırladığımızda Türkleşmenin örtülü, toplumsallaştırıcı yönünün önemi bir kez daha ortaya çıkıyor. Cumhuriyet'in kurucuları nezdinde, Türk milliyetçi kültürün gömülü, hâlâ saklı öğelerinin aranışıyla ortak bir dava arayışında çelişen bir şey yoktur.

Osmanlı sistemini tasvirimde hâlâ eksik kalan bir öğe, tüm bu değişiklikler olurken İslam'ın kendine açtığı yeni alandır. Asıl Osmanlı sınıflandırılmasında İslam iki şekilde bulunur: Devlet İslam'ın evrensel koruyuculuğunu üstlenmiştir ama aynı zamanda başını İslam'ın çektiği kolektif hareketlere de aşırı derecede şüpheyle bakar. Daha önce de belirttiğim gibi Namık Kemal, İslam'ın siyasi rolünü, dinî halk hareketlerinde ona izin verilen ruhani sığınaktan farklı bir şekilde tahayyül ettiği için ilginç bir örnektir.

1895'ten itibaren, Namık Kemal'in Genç Osmanlı meşrutiyetçi-İslami sentezi, dönem Avrupası'nın uluslararası siyasetinin ve Yeni Makyavelistlerin, Michels'in ve Sorel'in fikirleri gibi siyasi kuramların çarpıcılığını yansıtan bir şekilde daha çarpıcı bir öğeyle yer değiştirmiştir.

Avrupa'da sürgünde olan Osmanlı muhalefeti şimdi, gitgide karamsarlaşan Avrupalı entelektüel akımlarca çevrelenmişti. Konuyu Avrupa bağlamında daha geniş olarak ele

alan Zeev Sternhell (1994, s. 9), bu insanların daha önceki ideallerinden sapmalarını iyi bir şekilde anlatmıştır:

> Yeni milliyetçilik, 19. yüzyılın sonundan itibaren Fransız Devrimi ruhuna isyanını daha gür seslendirir olmuştu. Corradini'yi Mazzini'den ya da Barres, Drumont ve Maurras'yı Michelet'den ayıran kırılma Jakoben milliyetçiliğiyle *la Terre et les Morts* (Toprak ve Ölü) arasındaki farkı ortaya koymuştur. Aslında sadece Alman *Blut und Boden*'in (Kan ve Toprak) Fransız benzeri olan Barres'nin bu formülü, toplumun bireylerin birleşiminden oluştuğunu savunan ve Fransız Devrimi tarafından kutsanmış eski kuramın, ulusun doğal birliği kuramıyla yer değiştirdiğini göstermiştir.

Osmanlı sınıflandırma sisteminin üniteryen damarını yeniden üreten ulusun doğal birliği kuramı, "konsosiyasyon" için bir denklem bulma arayışlarına eklendi. Böylece "Büyük Arayış" diyebileceğimiz şeyle eski sınıflandırma sisteminin merkezî öğelerini geri getiren talepler arasında bir iç çelişki yaratılmış oldu. İzini sürmemiz gereken ve Osmanlı'da toplumsal değişimleri incelerken bize yeni boyutlar sunan son bir gelişme İslam'ın 19. yüzyıldaki yeni rolüdür.

Osmanlı yönetimi Avrupa'da olduğu gibi Kilise gibi bir kurumla uğraşmak zorunda kalmadığı için bu yenilenmiş Osmanlı İslamı, yerleşik Osmanlı siyasî oyununun çerçevesinde işlemeye devam etmiştir. Avrupa'da sekülarite ve onun özgürlük vaadi, Kilise'nin gücünün azalması ve ideal olarak da tamamen ortadan kaldırılmasıyla ilişkilendiriliyordu. Göstermiş olduğum gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet İslamı, bir Kilise'yle mücadele etmek zorunda değildi. Aksine, İslam'ın tamamen devlet denetiminden kurtulması, bireylerin Katolik Kilise'den kurtulmalarıyla eş bir durumdu. İslam'ı devlet denetiminden çıkartmak 19. yüzyılda çoğu Müslüman'ın amaçladığı şey olmaya başlamıştı.

Zaten dönemin İslami ıslahat hareketlerinden biri, *salafiya*, dinin devlet tarafından denetiminin karşısına, kendi özerk dinamikleri ve meşruiyet ölçütleri olan yeni bir İslamî birlik fikriyle çıkmıştır. Genç Osman Namık Kemal, 1860'larda bir kez daha bu yönde ilk adımı atmış gibi görünüyor. Her halükârda daha toplumsal bir Osmanlı İslamı için getirdiği öneride bile, dinin devlet tarafından denetimi fark edilebilir halini korur. Türkiye Cumhuriyeti, İslam'ın devlet denetimi altındaki sürekliliğini devralmıştır. Ne yazık ki günümüzün "İslamcılar"ı da "laikler"i de Osmanlı siyasî ve askerî tarihini sistematik olarak yanlış anlayan konumlar almış durumda. Laikler Osmanlı İmparatorluğu'nun tek temel öğesinin İslam olduğunu düşündükleri için ondan korkuyorlar. İslamcılar ise yine Osmanlı İmparatorluğu'nun tek temel öğesinin İslam olduğunu düşündükleri için günümüz Türkiyesi'nde İslam'ın etkisini baskınlaştırmaya çalışıyorlar. Halbuki işin aslında Osmanlı'da en elzem olarak gözetilen, sınıflandırma sistemine girmeyecek İslamî öğelerin sürekli olarak denetlenmesiyle birlikte devletin çıkarlarıdır. Umarım Ahmet Yaşar Ocak'ın Osmanlı İslamı'nı incelerken bu hususları öne çıkardığını söylerken yanılmıyorumdur (Bkz. İhsanoğlu, 1999). Son yıllarda İslamî değerlerle seküler ilkelerin Türkye'deki çatışmasının, modernitenin yeni parametrelerini, kitle iletişimini ve "imanlılar"la onların acayip hayallerini hesaba katan, daha girift bir şekilde ele alındığının da farkındayım. Bu makalede irdelemeye kalkmadığım bir iddia olsa da Türkiye'nin güncel bilmecelerini Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam'ın gerçek ve hayalî toplumsal konumundan başlayarak çözmeye girişmemiz gerektiği konusunda ısrar ediyorum.

Tüm bunlar bizi nereye götürüyor? Neticede anlıyoruz ki Türk milliyetçiliği, dayanışma yaratımının nev'i şahsına münhasır bir halidir. Belki de durumu netleştirmek için, Ba-

ti'nın milliyetçilik deneyimi de Türkiye'ninkiyle karşılaştırmalı olarak irdelenmelidir. Almanya'daki milliyetçiliğe baktığımda her ne kadar Mosse, Nolte ve Bracher (1970) gibi faşizmle ilgilenmiş önemli yazarlar aklıma gelse de asıl olarak Ernst von Salomon'un (2007 [1930]) anılarında yer alan 1918 civarındaki İmparatorluk Almanyası'nın çözülüşünün olağanüstü anlatımını hatırlıyorum. Korkutucu ve ivmeli çözülme durumu 19. yüzyıl Osmanlısı'nın da sorunu olmuştur. Hâlâ araştırılmayı bekleyen gerekçeler yüzünden, 1923'ün cumhuriyetçi yeni giysilerini giymiş Osmanlılar, dağınım-karşıtı bir sınıflandırma sisteminden devlet otoriterliği, değişmezliği, önemi ve şekilciliğini barındıran Osmanlı devlet kalıntılarını taşıyan ancak yine de faşizmin en çirkin özelliklerine evrilmemiş bir rejime geçmişlerdir. "Büyük Arayış"ın hâlâ bir nüfuzu vardı.

Türkiye'deki Cumhuriyet rejiminin tabiatını aydınlatmak için, inanıyorum ki bu karmaşık, tutarsız, fazla iddialı, kendini inkâr eden ve en nihayetinde çelişkili öğelerin peşine düşmeliyiz.

"Turkish Nationalism: From a System of Classification to a System of Solidarity",
Symbiotic Antagonisms: Competing Nationalisms in Turkey,
Ed. Ayşe Kadıoğlu ve E. Fuat Keyman,
University of Utah Pres, 2010

KİTLE TOPLUMUNDA İSLAM: UYUMLA KUTUPLAŞMA KARŞI KARŞIYA

Türkiye'deki modern İslam'ı araştırmayı üstlenen herkes metodolojik bir sorunla karşılaşır: Modern koşullarda işleyen eski kurumların nasıl değerlendirileceği sorunu. İslam, tarihi boyunca birçok değişimden geçmiş olsa da bunlardan hiçbiri 19. ve 20. yüzyıllarda karşılaştıkları kadar çarpıcı değildi. İslam'ın bu durumu Ortadoğu'daki diğer ülkelere nazaran Türkiye için daha da geçerlidir.

Türk toplumunda derin kökleri olan kadim bir kurum olarak İslam, bir taraftan yeniden hatırlama görevi görmüştür. İnananların doğru ya da yanlış olarak İslam'ın değişmez özünün ne olduğunu ortaya koyma anlamında bir yeniden hatırlamadır bu. İslam'ın bu şekillendirilişi şu anda, İslam'ın temel eserlerinin âlimlerce yapılmış tercümeleri ve sürümü bol olan popüler "ilmihaller", ancak bir de İslam'ın mitsel/menkıbevi yönünün gözde olduğu yaygın hayal ürünleriyle (*l'imaginaire sociale* anlamında) çiziliyor.

Dahası modern zamanları yaşayan dünyada, yeniden hatırlama amacıyla, yaygın hayal ürünlerinin giderek daha çok kullanıldığı yönünde işaretler var. Bir örnek yeterli olacak-

tır: 6 Ocak 1990 tarihli *The Washington Post*, arınabilecekleri ve "altın kılıç"a uzanabilecekleri Batı'ya seyahat etmeden önce adak adamaları gerektiğine inanan bir tarikat mensuplarınca yapılan toplu katliamı haber ediyordu.

Sırf, Türk İslamı'nın üç düzeyde –ilmî, popüler ve mitsel– tespiti gerekli kılması, İslam'ın sadece verili kaynaklarına bakarak Türk İslamı'nın resmini çizmenin zorluğunu gösteriyor. Ama modern Türk İslamı'nı araştıran kimsenin zorlukları burada bitmez. Modern Türkiye'de dinin oynadığı bir görev de yeni toplumsal koşullara karşı tepkidir: ölçek ekonomisi, çevrenin mobilizasyonu, kitle toplumu, politikleşme. Bu, İslamî hukukun Müslüman toplumlarda nasıl işlediği ve dinin hangi yollarla bireysel değerleri belirlediğinin anlatımını içerir.

İslam'ın Farklı Yüzleri

Ancak İslam'ın toplum üzerindeki en önemli etkisini anlamak istiyorsak, modern sosyologlar tarafından başka toplumları anlamak için kullanılan ve kısa zaman önce İslam çalışmalarında da kullanılabilir hale gelen toplumsal analizin üç boyutunu da işin içine katmak zorundayız. Bunlardan ilki kültürü bir dil olarak görmek; ikincisi Fransız sosyolog Pierre Bourdieu[1] tarafından yaygınlaştırılan *habitus* kavramı; ve üçüncüsü de Michel de Certeau'nun "her gün olan" (*quotidian*) kavramsallaştırmasındaki "olağan" (*alltäglich*) detaylandırmasıdır.[2]

İslam'ın toplumsal etkisinin yaygınlığını daha iyi anlamak için onu bir *üslup* olarak görebiliriz. Üsluptan kastım, dış

1 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambride University Press, 1977.

2 Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press, 1984

dünyadan aldığımız uyarıları bir sisteme göre sınıflandırmamıza yarayan birtakım kavramsal vasıtalardır. Bu sistem aynı zamanda toplumsal ilişkilerimizi giriftleştiren bir sistemdir. Bireysel bir düzeyde, mesela nasıl arkadaş kazanabileceğimizi gösteren bir ipucu olabilirken, kurumsal bir düzeyde de koalisyonların bir araya gelmesinin yolları hakkında fikir verebilir. Bir başka deyişle bu bağlamda din sadece bir kozmoloji olarak değil, aynı zamanda toplumsal strateji ve taktikler topluluğu olarak da kendini var eder: Bir Müslüman beyefendinin her zaman kullanabilmek üzere aklında bulundurması gereken bilgi birikimi olan *adap*, İslam'ın bu biçimde işleyişine güzel bir örnektir. Bourdieu, İslam'ın mekân-zaman yapılanmasının da İslamî kültürün bir parçası olduğuna ve Müslümanların Müslüman bir toplumda nasıl davrandıklarını anlamak istiyorsak bunu yeniden kurmamız gerektiğine dikkatimizi çekmiştir. Son olarak da Certeau tüm kültürlerin, "gündelik kullanım" içerisinde üzerlerine kuruldukları yüksek kültürün soyut biçimini farklı şekillerde yansıtma yollarına sahip olduğunu söyler.

İslam, Türk Müslümanlara bu alanlarda takip edebilecekleri kurallar sunmuştur. Bu da Türk Müslümanların neden İslam'ı önemsediklerinin nedenidir. Kemalist seküler kültür, sadece Batı'yı örnek almaları gerektiğini söyleyen buyruklardan oluştuğu için Türk kültürünün taşıdığı bu birikimin içini boşaltmıştır. Kemalizm, yaygın olan İslamî üslubun yerine koyulabilecek hiçbir şey önermedi; varolan mekân-zaman yapılanmasının ne kadar derinlere kök salmış olduğunu bilemedi; ve kitlelere sunabileceği, her gün olanın (*quotidian*) stratejilerini geliştiremedi.

Türkiye'de polise kamu ahlakını daha sıkı denetleme izni veren, 1986'da geçen yasanın, toplumsal denetlemenin yeniden güçlenmesini isteyen yaygın bir talepten doğduğu düşünebilir. Toplumsal denetlemenin, dinî canlanmanın bir yö-

nü olduğu sekülaristler tarafından sürekli olarak hatırlatılacaktır. Diğer yandan, cami namazlarına katılımın fazla olması, müşterek coğrafya ve mekân-zaman yapılanma biçimlerinin bir sonucu olarak da algılanabilir. Türklerin demokrasiye verdikleri şevkli cevap, başka bir haliyle, Karagöz'ün güzel bir örneğini sunduğu, de Certeau'nun yüksek kültürün çürümüşlüğü stratejilerinin bir devamlılığıyla ilintülendirilebilir.[3] En genel haliyle, İslamî kültürün kaybı, toplumsal ilişkileri şekillendiren bir üslubun kaybı olarak görülebilir.

Seküler-cumhuriyetçi Türkiye'nin bu üslupta bıraktığı boşlukları anlamanın, dinin günümüz ülkesindeki halini anlamanın ilk adımı olacağını düşünüyorum. Ancak bu yine de Türkiye'de İslam'ın yeniden canlanmasının giriftliğini anlamak için sadece bir başlangıç noktası.

Modern Türk İslamı'nın ikinci önemli boyutu, Atatürk'ün seküler reformlarının dinî alanda yarattığı beklenmedik sonuçlarla ilgilidir. Bu çelişkili sonuçlara dikkat çekerken İslamî canlanmanın, fikirlerini ortaya atacak bir ulemanının eksikliğinde gerçekleştiğinin altını çizelim. Ulemanın maaşlarının kesilmesinden bir süre sonra –ulemayı tedavülden kaldıran temiz, tek bir darbe– bağlı bulundukları bakanlığın 1924'te kapatılmasıyla bu dinî görevlilerin görevleri sonlandı. En alt kademedeki imamları ve Şeriye ve Evkaf Vekaleti'ne bağlı çalışanları saymazsak yetkili din adamlarının eksikliği İran'la Türkiye arasındaki önemli bir farktır. Monarşi zamanının İranı'nda bile, ulema, gerek toplumsal mevkilerinin halk nezdinde –hatta resmî– kabûlü olsun, gerek eğitim kurumları olsun, gerek denetim altında tuttukları dindar kuruluşlar olsun, gerekse de "cemaatçiler"inin katkıları olsun, kendi kurumsal desteklerini korumuştur. Türkiye'de

3 Gölge tiyatrosu tiplemesi Karagöz, sokaktaki sıradan –ama kurnaz– adamı temsil eder ve ona caka satan eğitimli Hacivat'la sürekli didişir. Bkz Raphaela Lewis, *Everyday Life in Ottoman Turkey*, New York, Dorset Press, 1971, s. 124-125.

kabul gören bir ulemanın eksikliği, sokaktaki adamın dinî konularda beyanatlarda bulunmasına neden olmuştur. Bu durum aynı zamanda ilmî bilimlerle pek ilgilenmemiş olsa da dinî bilgiye hâkim olduğunu iddia eden adamları din alanına salmıştır. Ayrıca Osmanlı Şeriye ve Evkaf Vekaleti'nin kaldırılmasının ardından da görevlerine devam edebilen bir alt kademe dinî memurlar sınıfı, dinî liderler olarak ortaya çıktı. Osmanlı tarihindeki dinî hiyerarşide alt taraflarda bulunan bu insanlar genellikle kitle önderleri olarak halkın bürokrasiden memnuniyetsizliklerini seslendirmişlerdir. Bu sefer ise, etkin bir şekilde sekülarizasyona karşı bir muhalefet için bu görevi üstlenmişlerdi.

Atatürk'ün reformları ve onun bir cumhuriyet kurmuş olması, 1950'lerin taşralı siyasetçileri için fikirlerini dillendirebildikleri bir platform sunmuştur. Atatürk'ün iktidarda olduğu ve ölümünü izleyen yıllarda demokratik süreç ilkesel olarak meşrulaştırıldığı için bu platformun Ortadoğu'da bir eşi yoktu. 1950'lerde güçlenen bu taşralı siyasetçiler, kültürel birikimlerinde Müslüman değerlerinin yanında –farkında olmadan– bu Kemalist mirası da taşımışlardır.

Yeni vaizlerle yeni siyasi sınıfın etkileşimi, 1950'lerin siyasetçilerine vaizlerin ve kliental çevresini kullanarak kendi kariyer yollarını açma fırsatı tanımıştır. Siyasetçiler bunun ceremesini, din görevlilerinin sayı ve maaşlarının artırılması ve Kur'an öğreniminin örgütlenmesi gibi konuları destekleyerek ödemek zorunda kaldı. Bu noktada, sosyal çevrenin böyle kullanılmasının Türkiye'de 1970'lerden sonra ortaya çıkan inanç odaklı Müslüman partilerin işine gelmediğinin altı çizilmeli. Bu partilerden en başarılı olanlarının bile oy desteği %10-12 dolaylarında seyretmiştir. Tüzel kişilik olarak siyasi partiler, dini Meclis'te yaymakta, şahsi siyasetçilerden çok daha başarısız olmuştur. Ancak bunun tam tersi de aynı şekilde doğrudur: Güçlü inançları olan birçok

Türk, inanç odaklı olmayan partilere destek vermiştir. Öyleyse dinî akımların ana akım Türk siyasetine yerleştirildiğini söylememiz pek yanlış olmayacaktır. Ancak bu akımlar gitgide artan sayıda imam hatip kursları üretmiştir. Bu, politikacıların, muhafazakâr seçmenin desteğine karşılık onları ödüllendirme biçimidir. Burası, Türk *Kulturkampf*'ını daha detaylı bir şekilde irdelememizi gerektiriyor.

Türkiye'de ulemayı etkisiz kılan 1924 mevzuatı aynı zamanda devlete eğitim tekelini vermiş ve medreseleri kapatmıştır. Meclis'te doğan güncel Türk İslamı'nın asıl etkisi daha önceki cumhuriyetçi eğitim rejimini değiştirecek kadar ileri gitmiştir. İlk ve orta okul düzeyindeki eğitime din yeniden sokulmuştur. Bugün, inanılmayacak derecede fazla sayıda olan imam-hatip okulları, Türk orta öğretimin bir parçası haline geldiler. Diğer yandan bu okulların yaygınlaşması sadece inanç odaklı bir komplonun sonucu değildi; ebeveynlerin de desteğini alıyorlardı. Bu popülerliğin nedeni, T. Zeldin'e göre 19. yüzyıl Fransası'nda Katolik okulların yaygınlaşma nedeniyle aynı gibi görünüyor: Okullar, ebeveynlerin gönüllerini rahat ettirecek bir şekilde öğrenciler için bir tür disiplin ve yön mefhumu sağlıyorlardı.[4]

Sivil Bir Din Olarak İslam'a Doğru

1980'lerdeki siyasetçilerin dini siyasete alet ettiği fikri, dolayısıyla, değiştirilmelidir. Her şeyden önce 1983 genel seçimlerinden önceki yıllar, ordunun dinî akımlara sıkı denetim uyguladığı dönemdir. Ama daha da önemlisi, 1980 sonrası Türkiyesi'nin siyasetçileri, sesini duyuran seçmenin gerçek isteklerini karşılamak için ancak bir nebze yol katedebilmiştir. İmam-hatip okullarının hayret verici derecede yaygınlaş-

4 Theodore Zeldin, *France, 1848-1945*, cilt II, *Intelect, Taste and Anxiety*, Oxford Clarendon Press, 1977, s. 147-154

ması çok az bahsedilen bir istatistiğin ışığında değerlendirilmelidir: 1978-1979 ve 1984-1985 yılları arasında imam-hatip okullarında okuyan kızların oranı %0,1'den %15'e çıkmıştır. Kızlarla erkekler ayrı okutuluyor olsun ya da olmasın burada önemli olan bu okullarda verilen seküler eğitimdir.

Ancak Türk eğitiminin 1980'lerdeki etkisi konusunda yapılacak titiz çalışma, erken Türkiye Cumhuriyeti değerlerinden sapmanın altının çizilmesiyle sonlanamaz; burada, genç Türk Müslüman entelektüeller tarafından *seküler söylemin ele geçirilmesi* diyebileceğimiz bir karşı hareket de mevcuttur. Mesela, şair İsmet Özel gibi bir Türk köktenci, otobiyografisine *Waldo Sen Neden Burada Değilsin?* başlığını koymaktan gocunmamıştır.[5] Buradaki "Waldo", Ralph Waldo Emerson'a, cümle ise Amerikan düşünce tarihinden bir öğeye atfen kullanılmıştır. Özel'in, kitabında Marcel Proust'u iki sayfa alıntılaması ise Cumhuriyet'in Türkleri Fransız Edebiyatı'na aşina hale getirme çabalarının gözden kaçmadığına bir kanıttır.

Skalanın diğer ucunda ise popüler liderlerin kaset kayıtlarıyla yaygınlaşan demagojik konuşmaları var. Lakin ne bu liderlik ne de bu liderliğin müşterileri İslam'la bağdaştırılmalıdır. Görünen o ki Müslüman ülkeler Batı Avrupa'nın çok daha önce yaşadığı toplumsal dönüşümü yaşıyor. Orada da kırsal toplumsal yapının harap edilmesi, endüstrileşmenin peşinden gelen toplumsal sorunlar, kitlelerin mobilizasyonu ve aile bağlarındaki değişimler toplumsal düzensizliğin temellerini oluşturuyordu. Türkiye'deki İslamî canlanmanın bir yönünü oluşturan demagoji ve onun yaygın mitsel hayal ürünleriyle bağlantısı birbirlerine eşlik eden Türk ürünleridir.

Bu mitsel hayalî ürünler ne zaman ki hareket halindeki sosyal tabakayla çakıştılar, o zaman özerk bir kimliğin or-

5 İsmet Özel, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin?*, İstanbul, Risale Yayınları, t.y.

taya çıkmasına neden oldular. *Kimlik*ten bahsederken sadece bireylerin bağlanabileceği bir şeyden değil, aynı zamanda bir topluluğu şekillendiren sınır-çizici güçten de bahsediyorum. 1980 sonrası Türkiye'de karşı karşıya olduğumuz şey, siyasetçilerin dini "alet etmeleri"nden öte, bahsettiğim türden bir toplumsallığın oluşturulma adımlarıdır. Eğer durum gerçekten anlattığım gibiyse, sekülerler, 1980 sonrasında arttığına şüphe olmayan, seküler ve dinî güçler arasındaki gerilim hakkında hayıflanacaklarına bu gücü anlamaya çalışmaya –hatta bir ihtimal onunla yüzleşmeye– yönelik bir yöntem geliştirmeliler. İyimser bir bakış açısı, siyasî ve ekonomik alanların gittikçe ayrıştığı her yerde dinin nüfuzunun dönüştüğüne dikkat çekecektir.

1980 sonrasındaki dönemde yaşayan birçok sıradan gencin, Müslüman kültürlerini zenginleştirmek için tefsîrî diyebileceğimiz bir uğraşa girişmeleri ve aynı zamanda Batılı felsefî söylemi ciddiye almaları madalyonun diğer yüzünü gösteriyor. Günümüz Türkiyesi'nde, meşruiyet kazanmış birçok cumhuriyetçi kurumun mirası ve onun toplumsal yapısının devamlılığı, ister istemez dinin genel olarak sekülerleşmesiyle sonuçlanmıştır. Uzun vadede Türk İslamı'nın "sivil din"e dönüşümününden bahsetmek mümkün olabilir.

"Islam in mass society: Harmony and polarization",
Politics in the Third Turkish Republic,
ed. Metin Heper ve Ahmet Evin,
Boulder Co: Westwiev, 1994, s. 161-168

OPERASYONEL KODLARDA SÜREKLİLİK, KIRILMA VE YENİDEN İNŞA: DÜN VE BUGÜN TÜRK İSLAMÎ İSTİSNACILIĞI*

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

Giriş

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

Okuyuculara en yabancı gelecek olan kavram "ifade edilmeyen" değerlerin paylaşılması olacaktır. Bu mefhum, Witt-

(*) Bu makalemdeki fikirleri geliştirmeme eleştirileriyle katkıda bulunan Ayşe Saktanber, Martin van Bruinessen, Armando Salvatore, Nedim Nomer ve Haşim Koç'a teşekkürlerimi sunarım. Makale ilk kez *Doğu-Batı* dergisinin 31. sayısında yayımlanmıştır.

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

2 Teun a. van Dijk, *Ideology: A Multidisciplinary Approach*, Londra vd., Sage Publications (1998) 2000, s. VII-VÜT.

genstein, Polanyi gibi kişilerin altını çizdiği ve Charles Taylor'un modernleşmeyi anlatırken üzerinde durduğu bir kavramdır.

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

Erdoğan, İslam ve Türkiye'nin Tarihi

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

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

Akademik çevrelerden başbakanın kariyerindeki İslam etkisini inceleyen herhangi bir ciddi çalışma çıkmadı. Yeni başbakanın 2002 ve döneminde Amerikan başkanları ve

---

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

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

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

Türk ve –yabancı– sosyal bilimciler için esas mesele, AK Parti olgusunu anlamaya çalışmaktan çok Türkiye'nin modernliğinin laik düzlemdeki meşruiyeti için bir temel bulmaktı. İslamcılar arasında ise laikliğin, madalyonun diğer yüzünde simetrik sayılabilecek bir anlamı üzerinde duruluyordu. Onlar için yeni olan, İslam'ın Türk toplumundaki yeniden entegrasyonunun bir yönüydü.[5] Bu iki grup için de Durkheim, Weber, Wuthnow, Berger ve Luckman, Batı'nın tahlili için "iyi", fakat Türk topluluğu açısından önemsiz kimselerdi. Bu konum, modern zamanlarda dinin dünya ölçeğinde yeniden canlanmasının da reddi anlamını taşıyordu.[6]

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

---

5 Bir istisna için bkz. Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite. Sivil Toplum ve İslam*, 3. baskı, İstanbul-Bursa, Alfa, 2001.

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

7 Din ve sekülarizmin diyalektik yorumlanması yaklaşımım, Olivier Roy'un "İslam'ı din olarak belirli bir kültürden ayrıştırmak" görüşünden farklıdır. Bkz. Olivier Roy, *Globalized Islam*, Londra, Hurst & Co., 2004.

Örneğin, benim burada geliştirmek istediğim bir konu, 18. ve 19. yüzyıllarda gittikçe güçlenen Osmanlı bürokrasisi söyleminin, zaten 19. yüzyılın ortalarındaki Tanzimat[8] reformlarından çok daha önce bir tür "pozitivizm" görüntüsü taşımakta olduğudur. Kısaca, İslam'ın hem kurumları hem de ideolojisinin Osmanlı İmparatorluğu tarihinde sadece egemenlik *momentleri* yaşadığı iddia edilebilir. İleri sürmek istediğim ana tez Osmanlı'da kökeni pek uzaklara giden bir çeşit din-devlet söyleminin devamlı olarak karşımıza çıktığıdır. Bu karışıma Osmanlı-Türk istisnacılığı adını verebiliriz. Osmanlıların bu özelliğini gizleyen öğe ise İslam üzerinde yapılan çalışmaların yüzde doksanının Arap-Selefi İslamı üzerinde odaklaşmış olmasıdır.[9]

"İstisnacılık" konusunu iki seviyede geliştirmeye çalışıyorum: bunlardan ilki, zımnî ve derinlerde gömülü olan Osmanlı "arkaplan anlayışları"dır.[10] Vurgulamak istediğim asıl nokta, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "sektiler" ve "dindar" seçkinlerin devletin sağladığı bir alanı paylaştıkları bir yana, bu paylaşımın "ifade edilmeyenlerine bakıldığında daha da anlam kazandığıdır?"[11] Charles Taylor sosyal yapının bu seviyesini bize hatırlatmışur. Taylor'un ifadesiyle bu zımnî anlayış değerler piramidinin tepesinde ontolojik değeri olan bir "süper-iyi"nin paylaşılmasıdır." Patricia Crone,[12] genel

8 "Tanzimat" *EI*² içinde. Siyasî partiler hakkındaki bilgiler için Ali Eşref Turan'ın *Türkiye'de Seçmen Davranışı*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi, 2004 kitabını kullandım.

9 Örneğin Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities*, Londra, Verso, 1995. Fakat asıl meselc İran-İslamî, Arap-İslamî ve Türk-Osmanlı İslamî kültür kümelerinin inkârına da bağlanabilir.

10 Bkz. Charles Taylor, "Two Theories of Modernity" *Alternative Modernities* içinde, der. Dilip Parameshwar Gaonkar. Durham, Durham, University Press, 2001, s. 186. Burada "arka plan" "zımnî" manasında birçok atıftan özellikle Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, 1996 adlı esere atılla kullanılmıştır.

11 "Hypergood" kavramı hakkında bkz. Charles Taylor, *Sources of the self* Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1989, s. 91.

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

argümanı ortaya koymuşken, Osmanlı İmparatorluğu için daha özel bir uygulama alanı, Tahsin Görgün'ün önemli makalesinde bulunabilir.[13] İki çalışma da İslamî açıdan bakıldığında siyasî ve sosyal yapılanmaların ayrı öğeler olmayıp aynı "kumaştan" oluştuğunu vurguluyor. Bu düşünme tarzı günümüzde dinin ve toplumun ayrı, fakat organik olarak birbirine bağlı seviyelerin organizasyonu olarak düşünülen, post-kartezyen bir düşünce tarzıyla yer değiştirmiştir. Bu son yaklaşım, sorunun "modern" bir sunumudur. İslam'ın kolektif teşkilatlanmaya yaptığı doğrudan vurgu siyaseti ön safa yerleştirmek için çıkarılan bir icazet olarak da kullanılabilirdi. Önceden sofistike bir siyasî kültürü olan bir toplulukta bu icazeti kullanma pekâlâ bir fırsat olarak görülebilirdi. Osmanlı-öncesi, Orta Asya kökenli halkta bu sofistike siyasî kültür mevcuttu. Sonuçta Osmanlılar da bu İslamî öğenin temin ettiği açık pencereden faydalandılar. Biraz abartarak aynı planda ve aynı "kumaş"tan olduğu savını siyasî teşkilatlanmaya verilmiş bir prim olarak yorumladıklarını söylemek mümkündür. Artık bağışlanan iznin bir hayli ötesine gidilmişti. Bu iki öğe –kolektif teşkilatlanma konusundaki esneklik ve Orta Asya siyasî kültürünün devam eden özellikleri– Osmanlı İmparatorluğu'nun paylaşılan zımnî arka planındaki başta gelen kavramlardır. Bu öncüllere bağlı olan makalemin ikinci konusu ise 19. yüzyıldaki Osmanlı reformu ve bürokratik *uygulaması* ve bunun geç 19. yüzyıldaki dönüşümüdür.[14]

---

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

14 Ron Eyerman ve Andrew Jamison'un eseri benim bu konudaki düşüncelerimi gizlice şekillendirdi. *Social Movements: A Cognitive Approach*, Cambridge, Polity Press, 1991. Özellikle 2. ve 3. bölümler, yani s. 45-93 arasındaki "Bilişsel Pratik Olarak Sosyal Hareketler" ve "Bilişsel Pratiğin Boyutları"ndaki 55 ve 56. sayfalar. Ayrıca "arka plana" dair bir başka görüş için bkz. Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore ve Londra, The Johns Hopkins University Press (1987) 1990. Uygulamanın

İslam'ın 19. yüzyıldaki gelişmelerine ilişkin –İslam modernleşmesi çalışmalarının esas çerçevesi olan– *İçtihad/Taklid*[15] konusunu incelememin merkezinde tutmuyorum. Türkiye örneğinde, Müceddidi-Nakşibendi tarikatının örgütsel yeniliğiyle daha fazla yoğunlaşmamız gerektiğine inanıyorum.[16] Yazımdan iki noktanın ortaya çıkacağını umuyorum. Bunlardan birincisi, Osmanlı İmparatorluğu'nda, modernleşme yolundaki öğrenme sürecinin sadece olguların yığılması değil, aynı zamanda yeni bir niteliksel alanın biçimlenmesi, yani, Batı'daki post-kartezyen tarzda üretilen bilginin meşrulaştırılması olduğudur. İkincisi ise, Nakşibendi tarikatının bu yeni bilişsel alanın içine sokan ve oradan da siyasetin içine götüren özerk bir gelişme çizgisinin var olduğudur. Son olarak, makalemin diğer bir argümanı da "çoklu modernliklere" dair yaygın hikâyenin tarihi gelişmelere yöneltilmesi gereken çabayı gizlediğidir.

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

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

---

bir yönü olarak "yapılanma" için ise bkz. Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press, 1984 ve alanın tanımı için Ira J. Cohen, "Theories of Action and Praxis", *The Blackwell Companion to Social Theory* içinde, 2. baskı der. Bryan Turner Londra, Blackwell, 2000, s. 73-111

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

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

'praxis'tir.[17] Osmanlı bürokratlarının "praxis"i kurumlar oluşturmaya odaklanmıştı.

"Sürekliliği", Osmanlı bürokratlarının "praxis"i anlamında kullandım. Bu uygulama bizi Türkiye Cumhuriyeti'ne kadar götürür. "Kırılma" ise tarikatların ve burada özellikle de Nakşibendi tarikatının kendine has "faire"inin bürokratların "faire"iyle karşılaşması anlamına gelir. Bütün diğer İslamî tarikatlarda olduğu üzere Nakşibendiliğin de işler kodu "ağ kurulumudur."[18] "Yeniden inşa" kavramı ile, bu kodların her birinin zamanla değiştiği ve sonunda siyaset alanına dönüştüklerinin altını çiziyorum. "İstisnacılık" ise bu tamamen özel diyalektiğin Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye'de İslam'a vurduğu damgadır.

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

Türk-İslamî İstisnacılığı

İslam ve modernlik üzerine çağdaş literatürde esas –ve gerçekten ezici– olan ses, Arap-Selefi İslamı üzerine yoğunlaşmanın sesidir. Aziz al-Azmeh'in son gelişmelerden haberdar, felsefî değeri yüksek ve sosyolojik bilgileri içeren eseri

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

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

İslamlar ve Modernlikler'i çoğulcu başlığına rağmen Arap İslam'ı üzerine bir yorumdur. Taraf tutma olarak da açıklanabilecek bu seçicilik, Osmanlı örneğini ve modern Türk İslamı'nı –Endonezya, Pakistan ve Balkanlar bir tarafa– hesaba katmaz. Belki de, *İslamlar'ın* yazıldığı dönemde İslam, Türkiye'de basmakalıp kategorilere uymayan saygın bir araştırma umudu vermiyordu.[19] Ancak Türk İslamı'nın bu olağandışı kendine has görünüşü, hâlâ kesinlikle bir açıklama ihtiyacı gösteriyor. Türk İslamı'nın buna zıt[20] ve non-konformist olduğuna inandığım bir görüşünü "Türk istisnacılığı" olarak kategorize edeceğim. Bu sıfatı, Seymour Martin Lipset'in, temel sorunu Amerikan istisnacılığı olan kitabından alıyorum.

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

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

20 "Karşıt" manasında.

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

me, Türkiye'de bir İslamî modernizm araştırmacısının karşı karşıya kaldığı gerçek bir metodolojik engeldir. Çağdaş "politik" İslam çalışmalarının özü olan İslamî "esansiyalizm" kendi tarihimize uymadığı gibi böyle bir basitleştirmeden yola çıkanlar için farkına varmadıkları önemli bir engel oluşturur.[22] Eyerman ve Jamison'un sosyal hareketler konusundaki çalışmalarını kendime rehber alarak, bu engelin üstesinden –hiç değilse kısmen– gelmeye çalıştım.[23]

Anlatımıma giren üç sosyal güç, Osmanlı ve Türk devlet memurlarının söylemi, Müceddidi-Halidi Nakşibendi tarikatının yükselişi ve İslam'dan bir anlam çıkarmaya ve bu anlamı da "medeniyet" olarak bilinen Avrupalıların zihnî kurgusuyla uyumlu hale getirmeye çalışan Osmanlı ve Türk entelektüellerinin sesidir.[24] Osmanlı'nın anlaşılmasına engel olarak bahsettiğim Arap-Selefî İslamı ise sadece bir dil kategorisi değildir. Türk fikir tarihinin bir içeriğidir. Bunu Osmanlı merkez bürokrasisinin Araplara bedevîlik atfetmelerinde, Jön Türklerin Araplar'ın Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılacakları şüphesinde ve Birinci Dünya Savaşı sırasında Arapların "ihaneti" efsanesinde izleyebiliriz. Sürekli olarak teşvik gören bu Cumhuriyet teması Türkiye tarihine ait ders kitaplarının birçoğunda kendine yer etmiştir. Her ne kadar günümüzde İslam'ın klasik metinleri Türkiye'de artan oranda etkiliyse de "Araplar" her şeye rağmen

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

23 12. dipnotu inceleyiniz.

24 Bu kavram için 19. yüzyıl çok satanlarından François Guizot, *The History of Civilization in Europe*, ter. William Harrlitt. Önsöz ve hazırlayan Larry Siedentop, Penguin Books (1846) 1977 kitabına ve Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, 2. baskı, İzmir, Akademi Kitabevi, 1999 kitabına bakınız.

yakın tarihimizde ancak kısa süreli ilham kaynağı olmuşlardır. Seyyid Kutup ve Said Havva '60'larda ve '70'lerin sonunda etkili olmuşlardı. İslam'ın yeniden kurgulanışını çalışan bu iki yazarın Arapça metinleri Türkçe'ye çevrildi ama sonraki sayfalarda da görüleceği üzere Nakşibendilerin yerel eserleri belki de daha etkili oldu. Diğer yandan Arapça'daki çalışmalar da Osmanlı-Türk İslamı'nın kendine haslığını görmezden gelmiştir.

Osmanlı Seçkinlerinin Siyasal Söylemi

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

Bu söylemler arasında bir örtüşme olmuşsa da yine de bürokrasinin –daha "seküler"– söylemini ve ulemanın –daha "dinsel"– söylemini birbirinden ayıran bir çizgi görülebilir. Bürokratik söylemin "sekülerliği"nin bir örneği 17. yüzyıl âlimi Katip Çelebi'nin çalışmasında bulunabilir. Kâtip Çelebi'nin organisist devlet teorileriyle ve devletlerin yükselmesi

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

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

ve ortadan kalkması konusunda Halduncu görüşü daha açık bir biçimde İslamî temele sahip olan Kınalızâde'nin iddialarından, ahlakçı klasik söyleminden farklıydı.[27]

Kâtip Çelebi'nin Osmanlı'nın İslamî dinsel eğitimini eleştirmesine ek olarak, kendi döneminin dinsel çekişmelerinin kötü etkilerini de suçlaması, onu Osmanlı kâtiplerinin söylemi içinde bile özel bir yere yerleştirir. Biz, her ne kadar bu 17. yüzyıl Osmanlı eleştirisinin daha genel sekülarist eğilimlerin habercisi olup olmadığını bilmesek de, 18. yüzyılın, Osmanlı bürokrasisinin söyleminin "sekülarist" yönünü ilerleten ve gittikçe artan değişimlerin izi oldukça açıktır. Bu değişimlerden biri, Batılı devletlerle bütün iletişimin yürütüldüğü yeni bir resmî dairenin (Amedi Odası) ortaya çıkışıdır.[28] Bu dairenin çalışanları, büyük Avrupalı devletler hakkındaki bilgiyi kontrol ediyorlardı ve Batı hakkındaki ilginin buralardan arttığı görülebiliyor.

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

---

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

28 Halil İnalcık, "Reis-ül-Kütüb", *EI*², cilt 9, s. 671-83.

Astronomi rasathanelerinin tablolarının kesinliği onları etkileyenler arasında sayılabilir.

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

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

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

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

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

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

Ebubekir Ratip Efendi, bu ülkenin askerî, ekonomik ve malî örgütlenmesinin görülmemiş bir biçimde ayrıntılı betimlemesini çıkarmayı başarmıştır. Tüm rapor içinde din hakkındaki tek bir ifadede[31] Batı'ya nazaran İslam dininin askerin harekete geçirilmesinde daha üstün olduğu belirtilmiştir.

Kısacası, elçilerin raporları, bürokratların söyleminin üstü örtük öğelerini yeniden yaratan "maddeci" bir niteliğe sahipti. Elbette, bu durumda Tanzimat diye bilinen 19. yüzyıl reform hareketlerinin temelinde, görüşleri daha sonraki pozitivistleri ve Saint-Simoncuları hatırlatan devlet reformcusu, Avusturya-Alman kameralistlerinin teorilerini model alacaklardı. Kısaca, Tanzimat reform hareketinin tamamında, pozitivist "toplum mühendisi" bakış açısını izlemek mümkündür.[32] 1790'larda keza, bu dünya görüşüne geçiş kapısı, askerî eğitimin "pozitivistik" niteliğidir.[33]

Bürokratların hâkim kavramsal duruşu, Sadrazam Mustafa Reşit Paşa'nın (1800-1858) başını çektiği Tanzimat'ın esas mimarlarınca devralındı.[34] Sonraki kuşak içinde (1860'lar) bürokratik tarzın yeni bir yorumunu geliştiren Genç Osmanlıları görürüz: Genç Osmanlılar, İslamî temelli bir anayasa projesi önerirler. Fakat bu yeniliğin sebebi açıktır: Müslüman gruplar arasında, Islahat Fermanı'nda imtiyazlar tanınan Avrupalı güçlere karşı itirazlar başgöstermişti.[35]

---

31 *A.g.e.*, s 36.

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

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

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

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

Burada, ideolojik-dinî yeni bir başlangıcın izi, Nakşibendi cemiyeti üyeleri tarafından padişaha suikast amaçlayan bir komploda (Kuleli Vakası) görülür.[36] Nakşibendiler, anayasal reformu desteklemek uğruna, Genç Osmanlılarla cuma namazlarını kullanmak suretiyle işbirliği yaptılar. Ancak bu işbirliğinin sınırı, Nakşibendilerin Tanzimat reform politikasına karşı nefret ve kızgınlıklarında, Sarıyerli Şeyh Sadık Efendi'nin *Tanzir-i Telemak'ta* dile getirdiği düşmanlıkta görülebiliyordu.[37]

Genç Osmanlılar dinî konuları ele alırken ihtiyatlı oldularsa da, onların döneminde Osmanlı dinî dünya görüşünde, o zamana kadar sadece ulema için meşru olan dinî konulara dair tartışma alanının sıradan insanların eline geçmesi gibi önemli bir gelişme oldu. Bu yeni tartışma alanı, rüştiyeden mezun olmasına rağmen, kendisine dinî bir kişilik imal etmiş sıra dışı bir karakter olan Ali Suavi'nin marifeti sayılabilir. Suavi, bir şarlatan diye Genç Osmanlılar tarafından dışlanırken,[38] İslam'ın bazen yüksek bazen de daha ölçülü çıkan yeni bağımsız sesi, artık dindar olduğu kadar laik entelektüeller tarafından da paylaşılan bir temadır. Çoğu dinî eğitim kurumlarında (medresede) değil de Tanzimat reformlarının bir parçası olarak kurulmuş olan okullarda okumuş yeni entelijansiyanın üyeleri İslam'ı, temel bir sosyal mesele olarak tartışmaya başlıyorlardı. Bu yeni yol ilk kez 1870'lerin başında gözükür. Bu noktada amaç, Müslümanların yeni bir İslam birliği oluşturacak biçimde hare-

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

37 Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan, numara 96.

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

kete geçirilmesi ve buradan ele geçecek dayanışmanın emperyalizme karşı kullanılmasıydı. Daha sonra (1890'larda), entelijansiyanın bir kısmı, İslam'ı ilerleme ve medenîleşmeyi meşrulaştıracak argümanları geçerli kılmaya çalışacaktır. Burada bürokratların daha önceki söylemiyle İslam'ın bu yeni faydacı kullanımı arasındaki örtüşme açıktır. 1870'lerde, Tanzimat'ın Batı tarzında bilgisinin ilk tertipleyicilerinden olan Münif Paşa bile bilimin yayılışı sayesinde dinsel fanatizmin ortadan kalkışından söz eder.

Selim Deringil, İslam'ın devlet merkezli, (batıl korkuların öğeleriyle sulandırılmış) manipülatif kullanımının nasıl Sultan II. Abdülhamid'in İslamî muhafazakârlığının gerçek temeli olduğunu göstermiştir.[39] Yakın tarihli bir doktora tezi de yine Osmanlı entelektüellerinin önce 1890'larda ama daha bariz şekilde 1908 Jön Türk Devrimi'nden sonra Büchner ve Molerschott gibi 19. yüzyıl Alman materyalizminin en çok bilinen iki liderinin materyalizmiyle nasıl hayretten donakaldıklarını göstermektedir. Türklerin hayranlıklarının tek sınırı materyalizmin devletin çıkarlarına zarar verme potansiyeli olduğu anlaşılıyor.[40] Bürokratik söylemin pozitivist unsurunun bu dönüşümü bir kez daha Sultan Abdülhamid'e muhalefetin sürgündeki liderlerinin pozitivist dünya görüşlerinde belirir.[41] Bu süreklilik, kendini daha sonra iktidara gelen Jön Türklerin politikalarında gösterecekti.[42]

Büchner ve Moleschott'un teorilerinin dinî çevreler arasındaki yankısı iki düzeyde izlenebilir: birincisi, iletişim araçla-

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

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

41 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri. 1895-1908*, 2. baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1983.

42 Zafer Toprak, *İttihad-Terakki ve Cihan Harbi*, İstanbul, Homer, 2003, s. XV, s. 68-9.

rı olarak medyanın toplumda yavaş, fakat sürekli nüfuz etmesi, ikincisi de, Hamid döneminde hem Sultan hem de Osmanlı basını tarafından teknolojiye devamlı ilgi gösterilmesinde. Daha az görünür olan fakat aynı derecede önemli bir üçüncü düzey, tanrısallığın yaratıcı gücü üstüne yapılan tartışmaların Tanrı'nın yaratıcı güçlerinin sonsuz çeşitliliğinin tarifinden, Tanrı tarafından yönetilen tabiat güçlerine doğru yön değiştirmesidir. Başka bir çalışmada, kuzey-doğu Türkiye'deki dinî medreselerde yetişen bir Nakşibendi'nin, bu ilgi merkezinin değişmesinde nasıl yararlandığını göstermeye çalışım.[43] İslam'a dair münakaşaların "kamusal alan"a geçmesi olarak nitelendirdiğim şeyin en son versiyonlarını 20. yüzyılın başlarında görebiliriz. Bu söylemin en önde gelen taraftarı şair Mehmed Akif'ti.[44] Mehmed Akif, Türk "istisnacılığının" o dönemde ulaştığı seviyenin örnek temsilcisi sayılabilir. Akif, bir İslamî reformcunun sesini yansıtıyordu, bir Osmanlı vatanseveriydi, Cumhuriyet'in Büyük Millet Meclisi'nde milletvekilliğini yapacaktı ve Cumhuriyet'in millî marşının yazarıydı. Ancak bu sıralarda göreceli olarak sessiz bir hareket olan Nakşibendilik 19. yüzyılın ilk yıllarından itibaren kendisi için de zemin oluşturmaktaydı.

Cumhuriyet döneminin medyası, 20. yüzyılın ilk yıllarında ortaya çıkmış başlıca iki Nakşibendi hareketini tam olarak tanımladı. İlki, Sultan Abdülhamid'in tahttan çekilmesiyle sonuçlanan (askerin) Nisan 1909 Ayaklanması, ikincisi 1925'teki Şeyh Said İsyanı. Günümüze kadar gelen literatürde bu iki hareketin anlatımı, onların "bağnazlıklarına", hainçe ve utanç verici niteliklerine işaret eder. Fakat bu anlatı, Türkiye'deki öneminin, derinliğine anlaşılması gereken bir

43 Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, Albany, State University of New York Press, 1989.

44 Bu fikirler İsmail Kara'nın hazırladığı üç ciltlik bir antolojide bulunabilir, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler-Kişiler*, 3. baskı, İstanbul, Kitabevi, 1997.

"yeniden doğuşçu" hareket olan Nakşibendiliğin gelişmesinin gücünü ve anlamını irdelememiştir.[45] Modern Türk İslam siyasetinin başarılı öğelerinin tamamı, sözü edilen grubun daha sonra oluşan kollarından kaynaklanmaktadır.

Nakşibendiler

17. yüzyılda Hindistan'da bir âlim, Ahmed al Sirhindi (ö. 1624), devlete karşı İslamî bir direniş için potansiyeli olduğunu, hayatının orta yıllarına doğru anlayarak Nakşibendi tarikatını yeniden organize etmeyi sürdürmüştü. Burada, elbette, basit bir iktidar çatışmasından fazlası vardır; onun *Din* anlayışına göre, din hem ontolojik bir durum, hem metafizik bir teori, hem de eleştirel bir tutumdu. Ahmed al-Sirhindi'ye göre, canlanan İslam, Hindistan'ın büyülü bahçelerindeki sarmaşıkların içeriye girmesini önleyen örgütsel bir araçtı; büyük yönetici Ekber tarafından teşvik edilen bu ılımlı politikada, Ahmed yenildi.[46] Sirhindi, 1624'te öldü ancak onun insanları harekete geçirici görüşü, 1800'lerin ilk dönemlerinde Orta, Kuzeydoğu ve Güneydoğu Anadolu'daki Kürtlerin yaşadığı alanlara getirildi.[47] Burada, etkili bir kültür kuruluşuna sahip İslam'ın tam olarak nüfuz etmeyi başaramadığı bir dağlık bölgede, muhtemelen İslamî terbiye temelini yerleştirdiği için patlamaya hazır bir başarı elde etti. Bu hareketin lideri Şeyh ya da Mevlana Halid Bağdadî (1777-1826), zeki bir düzenleyiciydi. Sayesinde, 19. yüzyılda Anadolu'da, Halidi-Nakşibendi etki sahası genişledi.[48]

---

45 Dünyadaki gelişmeler için bkz. *Naqshbandis*, İstanbul-Paris, ISIS, 1990.

46 EI².

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

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

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

> Mevlana Halid, (Pirî) Şah Gulam Ali Dihlevi'den ayrılırken, ona en yüksek hedefinin din uğruna bu dünyayı araştırmak olduğunu söyledi... Halid bu nedenle ona, önemli üyelerin gevşemesi durumunda ibadete ilişkin denetimi geleneklere uygun bir biçimde *müridlere* yükleyen ve her biri dikkatlice tanımlanmış bir sorumluluk alanı içinde olan 116 halifeden daha az olmayan (en az 116 halifeli) bir topluluk kurmanın yolunu gösteren gerçek bir 'kılavuzluk politikasını (*siyasal al-irshad*) ayrıntılarıyla anlattı. Mevlana Halid'in Nakşibendi tarikatının ibadetle ilgili yaşamına katkıda bulunduğu tek yenilik (Şeyh'le manevî bir bağ kurma olan) – *rabıta* uygulaması üzerine daha önce görülmemiş bir vurgu ve onu kendine karşı sınırlama üzerine bir ısrar– mer-

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

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

kezîleşmiş, disipline sokulmuş bir organizasyon olarak Halidi Nakşibendi düzenini bütünleştiren politik bir görünüşe sahip olmasıydı. Osmanlı otoriteleri ve doğruluk yolunda yol gösterici Mevlana Halid arasındaki muğlak ilişkiler, en fazla İstanbul'da belliydi. Mevlana Halid'in ilk temsilcisi, Halidi ritüellerinin gösterisi sırasında bir camiden tarikata mensup olmayanları dışarı atma girişimleri yüzünden Osmanlı başkentinde nefret uyandırdı. Onun yerini alan Abd al-Wahhab as Süsî, daha yapıcı bir rol oynadı ve birkaç dönem Şeyhülislâm olmuş Mekkizâde Mustafa Asım'ı; İstanbul kadısı Keçecizâde İzzet Molla'yı; Gürcü Necip Paşa ve Musa Safveti Paşa da dahil bürokrasi mensuplarını Halidi-Nakşibendi tarikatına dahil etti. Kesinlikle tarikatin bu denli hızlı büyümesi, Sultan II. Mahmud'da, önemli Halidilerin İstanbul'dan ard arda kovulmalarıyla sonuçlanan bir endişeye yol açtı; bunların en kapsamlısı, bütün Halidilerin sürgün edildikleri ve herhangi bir yeni Halidi temsilcinin şehre atanmasına yasak konduğu Nisan 1828'de geldi. Bununla birlikte Halidi etkisi, II. Mahmud'un hükümdarlığının neredeyse tamamı süresince bürokrasinin üst kademelerinde güçlü oldu ve belki, yeniçerileri ortadan kaldırmak ve Bektaşi tarikatının haklarını ellerinden almak için elverişli bir ortam yaratmaya da yardım etti. 1830'ların başında Sultan Mahmud, Halidilere karşı daha yatkın bir hâle geldi ve 1833'te, Mekkizâde (sic) Asım Efendi'yi –Sultan Abdülmecid'in hükümdarlığında da elinde tutmaya devam ettiği– Şeyhülislâm(lık) görevine yeniden atadı.[51]

19. yüzyıl boyunca tüm Anadolu, Nakşibendi ağları tarafından sarılmaya başlamıştı.[52] Bu bölgedeki tarikatların ar-

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

52 Bkz. Marie Luise Bremer, *Die Memoiren* ve Abdurrahman Memiş, *Halidi Bağdadi ve Anadolu'da Halidilik*, İstanbul, Kitabevi, 2000.

tan nüfuzu, Osmanlı İmparatorluğu'nun aşiretler arası sorunlara ve bunlardan doğan anarşiye müdahale edemediği bir dönemde[53] İslam kültür unsurlarının yeni bir zeminde gelişmesine neden oldu.[54]

Bürokrasi İçin Yeni Bir Alan

1890'larda, Tanzimat'ın yapısının kendisi bir değişim süreci geçiriyordu.[55] Bürokrasinin "seküler" söyleminin ideolojik niteliği, kendi amacı tarafından dönüştürülmüştü, örneğin şimdi, Batı'dan gelen etkilerle kurumsal yapılar oluşturmak, bir temel yasa anlayışını yansıtarak şekilleniyordu. Bu kurumlar arasında yerel temsilî kurumlar, belediye yönetimi, tasarruf sandıkları ve devlet bankalarının taşradaki şubeleri gibi, devlet destekli yarı-özerk kurumlar, devletin eğitim kurumları ve halk sağlığını düzenleyen kuruluşlar sayılabilir.[56] Bu açıdan reformcuların "söylemi", seküler hukuk sistem modellerinden esinlenmiş yeni bir operasyonel-kod içerdiği oranda, yeni bir etki alanı kurmuştu. 1890'larda artan "profesyonelleşme", yani kurum oluşturma faaliyetleri, eski bürokratik sınıfın "sekülarizm"inde yeni bir aşama oluşturdu. Bürokrat "takımcılığı" spesifik bir söylemden daha çok bürokratın *rolünde* tanımlandı ve sözü edilen faaliyetlerle bir kamusal alan biçimlendi. Bu alan çoğu zaman gazetecilikle oluşan bir diğer alanla karıştırılır. Ülkemizde bunların da iç içe olduğu sanırım aşağıda belli olacaktır. Mevcut litera-

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

54 Martin van Bruinessen, *Agha, Sheikh and State*, s. 222-30 ayrıca Nakşibendilikteki siyasî liderlik rollerinin kabulünü de anlatıyor.

55 Findley, *Ottoman Civil Officialdom*.

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

tür, 1900'e kadar, kurumsal *praxis*'in Osmanlı İmparatorluğu'nda taşra yaşamının örgütsel özelliklerinden birini oluşturduğunu ve hatta Osmanlı taşrasındaki gündelik yaşamın içine sızdığını ve onu değiştirdiğini gösterir.[57] Bu varoluş ve modernizasyon, Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'ndaki yenilgisinden sonra Anadolu'nun istilasına karşı Türk direnişinin örgütlenmesine katılan Anadolu'nun etkinliklerinden çıkarılabilir.[58]

Bu nedenle Cumhuriyet'in karşı karşıya kaldığı durum üçlü bir meydan okuma şeklindeydi: birincisi, yeni, bilgili taşra ileri gelenlerinin, *eşraf ve* aşiret liderlerinin –her türlü dinî tarikatlarla örtüşerek– yönetimde görev almak (devlete kapılanmak) arzusu, ikincisi sıkı ve ciddi bir biçimde motive olan Anadolu'nun Nakşibendi anti-sekülarizmi ve üçüncüsü reformist İslam'ın devam eden "sesi". Bu güçlerin aralarındaki ilintiler bize o zamanların gerçeğinin –Türk ya da yabancı yazarlarca–[59] iptidaî sınıflandırılmasından daha iyi bir resmini verir. Taşra *eşrafıyla* örtüştükleri bazı yönleri olsa da, Nakşibendiler, ağ (şebeke) kurma prensibinin daha "saf bir şekli olarak nitelendirilebilecek bir *kod*'la çalışıyorlardı. Cumhuriyet rejimi, Anadolu'nun' bu sosyal-yapısal bileşenlerinin her ikisinin de gelişmesini bastırdı. Ama daha fazlasını da yaptı: devlet bu taşra toplumsal bileşiminin değişmesini temin etti. 1930 ve 1980 yılları arasındaki gündelik hayatta çalışma ve Cumhuriyet'in idarî ve iktisadî kuruluşuyla uyumlulaştırma zorunluluğu (bunların hepsinin pozitivist rasyonaliteye dayalı zımnî bir arka planı vardı) Nakşibendileri ve di-

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

58 Bkz. İlhan Tekeli-Selim İlkin, *Ege'deki Sivil Direnişten Kurtuluş Savaşı'na Geçerken*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.

59 Yabancı yazarlar için iyi bir örnek Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2. baskı, Londra, Oxford University, 1988.

ger İslamî muhafazakârları, zamanla, yeni kurulan bir dünyanın çerçeveleri içinde etkin olmaya mecbur etti. Ağ kurma ile rekabetinde araçsal akıl üstünlük elde etti. Araçsal akim kullanımı Cumhuriyet kurumlarının gizli rasyonalitesini takip etmek zorundaydı ve ürünü kişisel fayda ilkesinin belirmesiydi. Cumhuriyet'in sekûler eğitim kurumlarından faydalanılması bunun en iyi örneğidir. Ama bu süreç çift taraflı işliyordu. Uyum süreci tedricî olarak muhafazakârların bilişsel çerçevesini değiştirirken aynı sırada Nakşibendiler (ve her türlü İslamî muhafazakârlar) iktisadî-rasyonel stratejileri teşvik eden pazar ilişkileriyle tanışmışlardı. Pazar ilişkisinin yükselişi yeni bir yapısal olguya, bir sınıf tipinin gelişmesine neden oldu: pazarcılar (esnaf) iş adamı oldu. Bu grup etkisini 1970'lerde Anadolu iş adamı sınıfının ortaya çıkmasında gösterecekti. İlk başarılı "İslamcı" partinin kurucusu Necmettin Erbakan bu gelişmeden yararlananlar arasında olmuştur.[60] Nakşibendi söyleminin 1940'lardan 60'lara kadar olan dönüşümünün diğer bir şekli, bu söylemin Şeyh Abdülaziz Bekkine'nin seçkin Türk milliyetçisi Nurettin Topçu'ya tesiri sayesinde Türk milliyetçi ideolojisiyle karşı karşıya gelmesiydi. Nakşibendilerin modernlikle, ağır olsa da, bütünleşmesini gösteren bir diğer gelişme, Cumhuriyet dönemi sırasında en önemli "modernist" Türk şairlerinden birini, Necip Fazıl Kısakürek'i ele geçirmeleriydi. Necip Fazıl, 1940'lardan itibaren dergilerinde (*Büyük Doğu*) ve kendisini taşradaki şehirlere götüren konuşmalarında, aslında bir kültürel geleneğin savunması olan bir İslamî söylemi geliştirdi. Buradaki İslam ve milliyetçilik arasındaki çizgi, muğlak olsa da cumhuriyetçi milliyetçi gelenekte yetişen yeni nesil için cazip hale geldi. İslam'ın "ses"i değişiyordu.

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

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

Siyasî partilerin oluşumu tasvir ettiğim her iki operasyonel alandaki enerjinin özgürleşmesini sağladı. Bir taraftan oluşmuş yapıların geliştirilmesinde yeteneği olan kişilerin enerjisini canlandırdı. Yerel temsil birimlerindeki resmî daireler, Cumhuriyet'in tek partisindeki yerel seviyedeki taşra elit mensupları, aynı kökenden gelen yerel yönetim görevlileri, devlet bankalarının personeli, avukatlar, hekimler ve devlet eğitim sistemindeki eğitimciler bu alana katılmaya sürüklendiler. Diğer yandan, 1960'larda ağ oluşturmanın ve kurum inşa etmenin *praxis*'i örtüşmeye başladı. Ancak, düzenleme bilgisini haiz insanlar, artık Müslümanları, arkadaş ve akrabaları harekete geçirebilenlere karşı daha avantajlıydılar. Tekrar etmekte bir mahzur görmüyorum: bu sosyal değişim sürecinin karakteristik özelliği, onun bir öğrenim sürecinin sonucu olmasıydı. Özetle, 1910 ve 2000 yılları arasında Nakşibendiler giderek yeni operasyonel kodlarını öğrendiler ve kendilerininkini değiştirdiler.[61] Bu yalnızca gelişigüzel bir olay değildi, itici gücü, basitçe, cumhuriyetçi ideolojinin meşruiyetini bilgi üretim modelinde bulan bir çağa girmiş olmasıydı. Bu değişimin Türkiye Cumhuri-

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

yeti'nin başarılı eğitim seferberliğinin haklı övgüsünün anlatmadığı önemli bir yönü vardı: yeni bir bilişsel *alanın* oluşması. Yeni genel bilgi sistemi ve bu sistemin yeni nesiller üzerindeki etkisi, uzun vadede Türkiye'de her çeşit muhafazakârın uygulama ve dünya görüşlerindeki bilişsel unsur yeni toplumsal örgütlenme şekillerini ön plana getirecekti.

"Ses", Halk ve Medya

Osmanlı İmparatorluğu'nda İslamî teoloji tartışmalarının seküler aydınlarca üstlenmesi Osmanlı İslamı'ndaki temelden değişimlerden olmuştu. Bu gelişme bir oranda İslam dünyasında da görüldü. Ama bu yeni İslamî söylemin özelliği Pakistan, Mısır ve Endonezya'ya nispetle Türkiye'de çok daha açık bir şekilde görüldü.

Ancak, 1890 ve 1908 yılları arasındaki Osmanlı-İslamî yeniden canlanmacı söylemin bir zaafı vardı, o da seçkinci özelliğiydi. Bu seçkinci eğilim daha önce Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal yapısında da görülmüştü. Bu da aşağı seviyede sayıları dahi bilinmeyen cami imamları ile İslam hukuku doktorları arasındaki mesafeydi. Alt seviyedeki din adamları, genelde, toplumsal şikâyetlerden çıkan isyanların liderleri olmuşlar ve bu tip şikâyet 1859'daki Nakşibendi komplosunda da tekerrür etmişti. Sultan Abdülhamid'in tebaası arasında bir vatandaşlık hissiyatı geliştirme politikası birçok kimseye potansiyel olarak aktivist olma imkânı sağladı. Bu rüşeym halindeki vatandaşlık duygusunun toplumsal rahatsızlığa yol açabilecek sonuçları ise Sultan tarafından tahmin edilmemişti. Alt tabaka ulemanın etkileri, Hamid dönemi reformların bir ürünü olan modernleşmiş Osmanlı ordusu gibi yeni ortamlarda görülmeye başlamıştı. Hamid dönemi toplumundaki bu yapısal değişim Sultan'ın tahttan indirilmesiyle sonuçlanan 31 Mart İsyanı'nın dinamiğinin

bir açıklaması olabilir. Asiler İslam hukukuna dönüş talep etmişler ama Jön Türk liderleri ve özel kuvvetlerince bertaraf edilmişlerdi. Hiç şüphe yok ki, Jön Türklerin iktidara gelişinin hemen ertesindeki günlerde eşitlik ve hürriyete dair yüksek sesle ilan edilen fikirler de bu yeni popülist İslamî "ses"in canlanmasında bir rol oynamıştı.

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

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

Said Nursi, Nakşibendi etkisinin Anadolu'daki en önemli vilayetlerinin birinde, Bitlis'te eğitim görmüştü. Fakat onun dile getirdiği konular bu kökleri aştı. Modernliğin güçlerine karşı bilinçli bir bakış açısı ile yaklaşırken, diğer yandan da Müceddidi öğretilerinin özünü canlı tutmaya gayret etti. Cumhuriyet döneminde maruz kaldığı eziyetler, etkisinin sürgün yerinden bütün Türkiye'ye yayılmasının önüne geçemedi. Gizlice dolaşan, el yazması tipografla çoğaltılmış

"mektuplar" büyük bir kitleyi, "laik" cumhuriyetçilerin "bete noire"ları Nurcuları bir araya getirdi.

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

Geç Dönem Nakşibendiler

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

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

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

1960'ların Türkiyesi'ndeki İslam'ın "sesi", Seyyid Kutub ve Havva gibi İslam uyanışının dünyadaki benzeri temsilcileriyle bağlantı kurmaya başladığında, biraz farklı bir süreç de etkinliğini artırıyordu: Nakşibendilik "sivil" alanda etkin olmaya başlamıştı. Bir grup üniversite öğrencisi Kotku'nun etrafında toplanmıştı.[64] Modernleşmenin ve Batı gücünün esasını temsil eden teknoloji bu gençleri derinden etkilemişti. Bunlar, Devlet Planlama Teşkilatı başkanı ve daha sonra ise başbakan olan Turgut Özal'ın gittikçe artan etkisinin sonucunda DPT'de etkin hale geldiler. Kotku, 20. yüzyılın başından beri Said Nursi yoluyla ekonomik, politik ve kültürel sorunlara duyulan ilgiyi geliştirmişti. Müritlerini aynı yolda cesaretlendirdi. Bugün, Türkiye'de ilk önemli "İslamî" parti olan Milli Nizam Partisi'nin ve Milli Selamet Partisi'nin Kotku'nun yardımı ve desteği sayesinde kurulduğunu; ayrıca onun bu partilerin faaliyetlerini denetlediğini de biliyoruz.[65] Seküler Türk Cumhuriyeti'nin ilk parolası olan "millî" kavramının Milli Selamet Partisi'nin adındaki kullanımı ise II. Abdülhamid'den beri inşa edilen –ilkin "Osmanlı" sonra "Türk" olarak– paylaşılan sonra da okumuş taşra halkının kendisini bulmaya yönelik çabalarından oluşan bir kimlik inşasının devamı sayılabilir.

Kotku, devleti mutlak bir düşman olarak görmedi ve bu manada, daha radikal İslamcılara pek itibar etmedi. Bu tavra, bir bilginin "mistik çevrecilik" diye tanımladığı şey de ilave edildi.[66] Milli Nizam (1970), Milli Selamet (1972) ve Refah Partisi (1983) olmak üzere üç "İslamî" partinin kurucusu Profesör Necmettin Erbakan, Kotku'nun siyasette olduğu kadar medya ve endüstri dünyası üzerinde de hâkimiyet kurmak gerektiği yönündeki tavsiyelerinden etkilendi. Erbakan'ın İslamî değer-

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

65 Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, İstanbul, Metis Yayınları, (1990) 1994, s. 22.

66 *A.g.e.*, s. 23.

ler arkaplanında bir "millî" menfaat vurgusu yapması, milliyetçilerle yarışmak zorunda kaldığı bir ortamda taşra gelişmesi olarak tanımladığım süreçle örtüşüyordu.

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

Mühendislik kökenli Turgut Özal 1983 yılında Anavatan Partisi'nin zaferiyle iktidara geldiğinde, Nakşibendiler, seküler Kemalist cumhuriyetçiler, parti politikacıları ve teknolojik bilgi, Cumhuriyet'in sivil ve kamusal alanında buluşmuştu. Bu yeni tasarımın getirdiği vatandaşlık anlayışı hâlâ "İslamî" olarak tanımlansa da temeli yeni ittifakın paylaşılan akılcı-işlevci *praxis* anlayışıydı.

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

67 Ayşe Öncü, "Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial Television", *New Perspectives on Turkey*, Bahar, 1994, no. 10 içinde, s. 13-36.

Erbakan bir kitle partisi kurma noktasında biraz geç kalmıştı.[68]

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

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

---

68 Tanıl Bora-Kemal Can, "Bunalım Dönemine Girerken", *Birikim*, Ocak, 1996, s. 36-42

69 Meliner, *Yemyeşil Şeriat*, s. 367-86.

Recep Tayyip Erdoğan'ın Sahneye Girişi

Recep Tayyip Erdoğan siyasî kariyerine Milli Selamet Partisi'ndeki gençlik hareketlerinin başarılı bir organizatörü olarak başladı. Parti ile olan bağları Kotku'nun halefi olan damadı Esat Coşan'ın çevresine olan bağlılığıyla daha da güçlendi. Ancak, ilk ateşli konuşmaları dikkatlice incelendiğinde İslamcı kimliği aşikâr bu gençlik organizatörünün mesajının İslamcı içeriğini aşan bir aktivizmin temelleri açığa çıkar. Örneğin 1980'lerdeki bir konuşmasında, sonraki kişiliğine ait kimi kökler beliriyor: "Görevimiz basit bir savaş veya dünya fethi değildir; Allah'ın dininin hükmünü yayıp güçlendirmektir. Bu vazifenin ilk şartı da barış ve ahenktir."[70] Bu, 1980 Darbesi'nden sonra kurulan askerî rejimin İslamcı organizasyonları yasaklamasıyla ilgili bir çekingenlik de olabilir.

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

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

70 Bkz. Ruşen Çakır ve Fehmi Çalmuk, *Recep Tayyip Erdoğan. Bir Dönüşümün Öyküsü*, İstanbul, Metis Yayınları, 2001, s. 29.

71 *A.g.e.*, s. 47-8.

hem İslamcı söylemin bir daha siyasîleşmesinin hem de bu söylemin "sivil toplumda" oynanan oyuna dahil edilmesinin başka bir seviyesiydi.

Recep Tayyip Erdoğan, 1994'te İstanbul Belediye Başkanlığını kazandığında "istisnacılık" bir daha değişmişti: siyasî iktidar stratejileri davranışını biçimlendiren temel, köklü öğeler olmuştu. Bu yeni yapılanma Nakşibendiliğin iki yüzyıl boyunca değişen *praxis*'inin en yeni görünümüydü. Dahası da var: 1970'te kurulan İslamcı Milli Nizam Partisi'ni takip eden parti kümesinin programlarını inceleyen araştırmacılar bu kuruluşlarda ilginç bir ikilem keşfetmişlerdir. Bir yandan Mili Nizam, Milli Selamet ve Refah Partisi gibi İslamcı partilerde amaç devleti ele geçirmek ve devleti kullanarak Cumhuriyet'in merkezîliğine uydurulacak değişimlerle sınırlı kalmaktı. Bu üç partiden sonra kurulan Fazilet, Saadet ve AK Parti gibi "İslamcı" partiler ise bu yaklaşımı yıkarak Dünya Ekonomisi ve liberalizm ile daha uyumlu bir duruş sergilemişlerdi.[72] Nihayet, buradaki hadise, ("Nakşibendilik tarafından teslim alınmak"tan çok) Nakşibendiliği *teslim alan* modern yapılanmacı gücün kendisiydi.[73] Tabii ki, AK Parti Türkiye'deki İslamî toplumsal-siyasal hareketlerin potansiyelini bitip tüketmemiştir. Ama gelecekte AK Parti'ye çıkacak herhangi bir İslamî rakip bilgi, medya, teknoloji ve siyasete dayanan benzer yolları kullanmak mecburiyetinde kalacaktır.

---

72 Bkz. Serdar Şen, *Parti Programlarında Milli Görüş: AK Parti Milli Görüşçü mü?*, İstanbul: Nokta Kitap, 2004, s. 12-3.

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

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

Bu yazıdan çıkan bir konu, yeni tip İslamî entelektüeller arasında İslamcı sesin mevcudiyetidir. Bu söylemin güncel versiyonu üzerinde araştırmalar vardır.[74] Ama "İslamî entelektüellik" yalnız güncel bir gelişme değildir. Köklerinin geç 19. yüzyılda yattığı ve 1910-1920 yılları arasında daha da olgunlaştığı söylenebilir. Geçmişteki eğilim ile onun güncel görünümü arasındaki önemli fark, geçmişteki söylemin hâkim yapının parçası olan seçkinlerin söylemi olduğu, günümüzdeki grubun ise daha mütevazı kökenlerden gelen, toplumdaki konumları daha az teminat altında olan kişilerden oluştuğu gerçeğidir.

Türkiye'deki İslamî sesin yaşamı üzerinde birçok açık-

74 Meeker, *a.g.e.*

lama yapıldı: kültür, kurum, inanç, kimlik bu açıklamaların etrafında döndüğü birkaç kutuptan bazısı. Ama can alıcı nokta bu sesin yaşamını sürdürmesinden ziyade devlet alanı içinde iş görebilme yeteneğidir. Bu noktada, Charles Taylor'ın ortak inançların paylaşılan zımnî arka planına yaptığı vurgu son derece önemlidir. İslamî kültür çerçevesinde bu paylaşımın işlerliği Crone ve Görgün'ün çalışmalarında İslam'daki siyasetin, bir ontolojik meşruiyet alanı oluşturduğu tezinde toplanmıştır. Fakat bu meşruiyet iki kökenlidir: biri Orta Asya'ya kadar uzanır.

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

Uzun dönemde İslam'ın Türkiye'deki değişim sürecinde yapısal özelliklerin ötesine geçen bir şeyle karşılaşıyoruz. Bunu sosyal ve siyasî çerçevelerden daha derinde yatan bir temel olarak tasvir edebiliriz. Bu özelliği Taylor'ın *Sources of the Self* [Kendinin Kaynakları] kitabından bir kez daha ilham alarak sorgulayabiliriz. Anlattıklarımızda zamanla, kolektif birliğin ortasından çıkan bir [self] "kendi" kavramının gelişmesini görmemek mümkün değildir. Bireyin din ile bir araya gelerek kendini yapılandırmasında ise acaba "iyi"nin miyarı olarak "tek"in karşısına geçilmez gücü-

nû mû görûyoruz?[75] Başka bir ifade ile "modernleşme" varyasyonları arkasında gizlenen gerçek öğe ve bu modernleşme anlatımının en derindeki sorunu çeşitlilikle ilgili olmayıp aslında "tek"in meşrulaştırma gücüyle mi ilgilidir?

ÇEVİREN Birgül Koçak

"Turkish Islamic exceptionalism yesterday and today: Continuity, repture and reconstruction in operational codes", *Turkish Studies*, yıl 6, sy. 2
["Operasyonel kodlarda süreklilik, kırılma ve yeniden inşa: Dün ve bugün Türk İslami istisnacılığı", çev. Birgül Koçak, *Doğu-Batı*, yıl 8, sy. 31, 2005, s. 29-52]

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

ŞERİF MARDİN İLE "TÜRK SİYASET DÜŞÜNCESİ" ÜZERİNE*

• *Hocam izninizle söyleşimizi üç tema ekseninde yapmak istiyoruz: Birincisi, sizin şahsî maceranız. Sizin çalışmalarınızın Türk sosyal bilimleri içindeki yeri ve seyri. İkincisi, Türkiye'deki ve dünyadaki siyaset bilimi çalışmaları hakkındaki gözlemleriniz. Son olarak ise bugünün Türkiyesi, siyaseti ve toplumu hakkındaki düşünceleriniz. Öncelikle sizin şahsî maceranızdan başlayalım isterseniz. Genel olarak, kitaplarınıza yansıdığı kadarıyla, yaşam öykünüzü hepimiz biliyoruz. Sizin, Türkiye'deki sosyal bilimciler arasında, çok farklı bir duruşunuz var. Bu duruşunuz üzerinde, ABD'de, tam da, sosyal bilimlerin gelişimi ve şekillenmesi açısından çok özel bir dönem olan Birinci Dünya Savaşı sonrasında eğitim görmüş olmanızın bir etkisi var mıdır? Yoksa, mesela, aile geçmişiniz ya da Türkiye'deki eğitiminiz mi etkili olmuştur? Siz bu konuyu nasıl değerlendiriyorsunuz?*

(*) Söyleşiyi yapanlar: Gökhan Çetinsaya (Doç. Dr., İstanbul Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü); Coşkun Çakır (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İktisat Bölümü); Ahmet Okumuş (Arş. Gör., Sabancı Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü); Alım Arlı (Arş. Gör., Pamukkale Üniversitesi Sosyoloji Bölümü).

– Amerika'da öğrenim görmüş olmamın bunda bir rolü var. Çünkü, Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden Maliye hocamız Bedri Gürsoy; Amerika'da ne kadar doktora yapan kişi varsa onların peşine takılmış ve isimlerini almış. Ondan sonra, askerliğimi yapmak için Ankara'da bulunduğum bir sırada, birdenbire beni buldu ve şimdi kapanmış olan pastanelerden birine davet etti. Oturduk konuştuk. "Bize gel," dedi. Ben de "Biz kim?" dedim. Biz, "Siyasal Bilgiler Fakültesi'ndeyiz," dedi. Ben de, o zamanlar, hem Hariciye imtihanına girdim hem de Siyasal Bilgiler Fakültesi imtihanına. Ama Siyasal Bilgiler Fakültesi, bana, biraz tuhaf bir yer gibi geliyordu. Çünkü, orada benim anladığım şekilde bir siyaset bilimi yoktu. Orada siyaset bilimi hukukla eşitti. Benim de Yavuz Abadan'ın asistanı olarak, Yavuz Abadan'ın *Kamu Hukuku* kitabını anlamam gerekiyordu. Halbuki, bu kitabın asıl omurgası, Alman *Staatrecht* teorisi idi. Hukukun en soyut şekli. Bense, hukuk hakkında hiçbir şey bilmiyordum. Bu, engellerin birincisi. İkincisi de, bendeki *"siyaset bilimi"*ydi: tarihe yakın ve tarihle birlikte yürüyen bir siyaset bilimi. Siyasal Bilgiler Fakültesi öğretim üyeleri arasında öyle bir bilimin namevcut olduğu fikri paylaşılıyordu. Ama bunu hiçbir zaman böyle ifade etmediler. Çok kibar bir gruptular; yargılarını, daima, zihinlerinin gerisinde tuttular ve bana gelişme imkânı verdiler. Daha sonra, Turhan Feyzioğlu geldiğinde, onun asistanı oldum. O da bana, ne yapacağımı sordu; "Max Weber'i anlatmaya çalışacağım," dedim. "Tamam, giriş olarak çok iyi," dedi. Ondan sonra da öylece devam ettik.

Fakat bu tutum, esasen, çok toleranslı bir öğretim üyesi birliğinin, "acaba burada neler var" şeklinde uyanan meraklarının izalesi için, bir denek olarak beni izlemelerinden ibaretti. Bu, bir deneydi aslında. Böyle bir siyaset bilimi olup olmadığını anlamak için duruma bakacaklardı. Ama dediğim gibi, fakülteye bir tolerans havası hâkimdi. Bu, "Belki, tuhaf

bir siyaset bilimidir ama hele bir yapsın bakalım, görelim," türünden bir yaklaşım olarak ifade edilebilir. Turan Güneş ve Turhan Feyzioğlu benim çok iyi arkadaşlarımdı (bilhassa Turan Güneş), ama onların siyaset bilimi anlayışı tamamen başka bir planda oluşmuştu. Bunların yanında, bir de iktisatçılar vardı. Aydın Yalçın gibi mesela. Onlar da bir başka dilden konuşuyorlardı. Ama herkes, "Bakalım bu adam neler yapabilir bir görelim," diye beni özgür bıraktı. Bu ortamda, kimse bana engel çıkarmadığı için çok şey yapabildim. O atmosferi de sevdim, bağlandım. O sıralarda *Forum'u* da çıkarıyorduk. O ortamda herkes kendi açısından konuları irdeliyordu. Bize sonradan katılan Coşkun Kırca da bu Amerikan siyaset bilimine katiyen prim vermeyen insanlardan biriydi. Böyle bir ortamda, eksiklerim hiçbir zaman bir çatışmaya dönüşmedi. O yarı-hukuk olan bir Fransız siyaset bilimi, zamanla yerini tarih odaklı "Amerikan siyaset bilimine" bıraktı. Ancak kendi ülkemizi tanımak için bir yasalar birikiminin nasıl çalıştığını bilmenin şart olduğunu anlamıştım.

• *Öyleyse, bu farklılaşmanızın nedeni olarak, sadece doktoranızı değil, siyaset bilimi dalındaki lisans eğitiminizi de ABD'de yapmış olmanızı gösterebilir miyiz?*

– Evet, evet. Doktora çalışmamı yapmak için öyle ilginç bir yerdeydim ki... Bu doktora çalışmalarının, nihaî olarak, bir şahsa münhasır kalması mevzubahis değil. Bir grup, bir yer, bir alan çıkıyor ortaya. İşte, orada da, Hoover Institute diye bir merkez vardı. Kocaman, inanılmaz genişlikte bir kütüphanesi vardı. Siyaset Bilimi alanındaki doktora adayları olarak biz, çalışmalarımızı, bu kütüphanede yürütüyorduk. Orada çok ilginç insanlar vardı. Çoğu Marksist olan... Ya da şöyle söyleyelim: Çoğu, ABD'de, Sovyet Rusya'nın nasıl bir rejim oluşturduğunu inceleyen eski Marksistlerden oluşan bir enstitü. Bir kısmı, Çin'deki rejimin nasıl ge-

lişmekte olduğunu merak eden insanlardı ve o konularda çok büyük projeleri vardı. Örneğin, bu memleketlerde çıkan ana gazetelerin baş makalelerini önceden okumak suretiyle oradaki programları –yani 1940'larda Nazilerin ya da o zaman birinci derecede önemli bir ülke olarak görülen Sovyet Rusya'nın programlarını zaman zaman nasıl değiştirdiklerini– baş yazarların yazılarını incelemek suretiyle anlamaya çalışan bir proje vardı. Bu projenin, Amerikan devletinden fonlarla desteklendiğinden eminim. Fakat ilginç olan, bu araştırıcı grubunun "solcu" olarak tanımlayabileceğimiz bir araştırıcı grubu olmasıydı. Bertram Wolfe adında, *Three Who Made a Revolution* başlıklı bir kitabı da olan bir akademisyen vardı. Haftada bir gelir, bize anlatırdı bu çalışmaları. Benim ilk hocam, çok da hürmet ettiğim Harold Berman, bu kuruma henüz yeni gelmişti ve Sovyetlerin çalışma tarzının medyada duyduklarımızdan çok daha farklı olduğunu söyleyerek, Sovyet Rusya hakkında "objektif" denebilecek dersler yapan birisiydi. Ondan sonra... Stalinist bir iktisatçı olan Paul Baran vardı etrafta. Çok hoş bir insandı. O zamanlar, üniversitede, Amerikan havasını sonradan kaplayacak olan muhafazakârlık hiçbir şekilde ortalıklarda yoktu. Yani bu insanlar, Sovyet Rusya'nın mekanizmalarının nasıl çalıştığını anlamada eski solculuklarının, Amerika'nın o zamanki siyasî amaçları ile örtüştüğü bir noktadan dünyaya bakan kimselerdi. Bunun iki tarafı vardı: Bir tanesi, devlete rapor edilecek olan kısım. Diğeri ise, işin siyaset bilimi ile alakalı yönü. İşte, benim ilgim bu noktada toplanıyordu. Yani Sovyet Rusya, bir elit teorisi olarak mı anlaşılabilirdi yoksa kendi iç tarihinden mi Sovyet Rusya'yı anlayabilirdik? Ya da, orada liberalizmin çok gizli bir şekilde gelişen tohumları mı vardı? Enstitüde, işte böyle sorular etrafında çalışan gruplar da vardı. Hatta Hoover Enstitüsü'nden çıkan ilk kitaplardan birinin adı, hatırladığım kadarıyla, *Marxism is a Huma-*

nism başlığını taşımaktaydı. Yani Marksizm, bu dünyayı anlama kalıbı olarak egemendi. Ben, onlara, biraz kenarından köşesinden katıldım; çünkü benim merak ettiklerim başka şeylerdi. Sonradan, enstitü üyelerinin Marksizm ile ilişkileri yavaş yavaş azaldı. Bir kısmı takibata uğradı, ama, netice itibarıyla, ilginç bir çalışma tarzıydı. Bu durum, sonradan çok değişti. Nixon'dan sonra orasını şöyle bir "temizlediler". Sonradan sağcı bir grup oluşturuldu; fakat doğrusunu söylemek gerekirse, "solcuların" getirdikleriyle kıyaslandığında, zenginliğinden epeyce şey kaybetmişti.

• *Tekrar Türkiye'deki maceranıza dönelim isterseniz. Anlaşılan o ki, 1950'li yıllarda, Türkiye'deki genel sosyal bilim anlayışından bir farklılığınız var. Ama aynı zamanda kendi kuşağınızdaki akademisyenlerle de diyalog halindesiniz. '60'ların ikinci yarısından sonra ve '70'lerin başında SBF'de, Marksizmin belli bir ağırlığı oluşmuş durumda. Bu dönemde siz İstanbul'a taşınıyorsunuz...*

– Evet. 1970'lerin başında. 1969'dan itibaren, Ankara'da akademik faaliyetlerin suyunun ısındığını düşünmeye başladım. Artık, orada yapılabilecek bir şey kalmamıştı. Asistanlar arasındaki çatışmaları falan görüyordum.

• *Marksist olmayanlara karşı bir tavır alış mı vardı?*

– Evet. En azından, yukarıdan bakma gibi bir şey vardı. Benim de, onlarla uğraşacak vaktim yoktu. O polemiklere ve arkadaş gruplarına hiç girmedim. İlişkilerim, idare ettiğimiz *Forum* dolayısıyla idi ve o çerçeveyle sınırlıydı. Fakat *Forum*'un kendisi de, yönetim açısından yavaş yavaş başka biçimler almaya başlamıştı. İdaresinde bir anlaşmazlık vardı. Neyse... Ben, ondan sonra iki buçuk sene Amerika'da kaldım gene. Türkiye'ye 1973'te döndüm ve Ankara'dan bıkmış olarak, o zamanlar Robert Kolej olarak bilinen fakat da-

ha o sırada devlet üniversitesi haline gelmeye çalışan okula geldim. Doğrusu, hakkını vermek lazım, o zamanki rektörümüz mimar Prof. Aptullah Kuran Bey bu işi çok iyi idare etti. Üniversitenin gelişmesi için olağanüstü çaba sarf etti. Bana da, üç aşağı beş yukarı istediğim kişileri çağırma imkânı verdi. Ben de, şurada burada yüksek kalitede olduğunu bildiğim kimseleri çağırdım ki, bir sosyal bilim bölümü meydana getirebilelim. O sıralarda ben, Amerika'da çok standart olan bir dersi geliştiriyordum. Bu, siyasî fikirler tarihinin biraz daha güncel bir şekle sokulma çabasıydı. Siyasal fikirler tarihini incelerken, –Batı'dan Türkiye'ye ciddi ölçüde fikir aktarımının olduğu– Aydınlanma çağının temel fikirlerinin yayılmasını kendi yazarlarımıza kadar getirmeye çalışıyordum. O zamanlar üzerlerinde pek durulmayan bir iki siyasî düşünürü de, önemli insanlardır diye, öne çıkardım ve onların da eserlerini okutmaya çalıştım: Namık Kemal, Ahmet Mithat Efendi, Kemal Tahir'in *Esir Şehrin Mahpusu*'nu, hatta Peyami Safa'yı...

Bu, bir tecrübe idi. Fena da geçmedi. Benim verdiğim dersler, aslında, üniversite camiasını Amerika'da yapılan siyaset bilimi çalışmalarının iki yönüyle ilgilendirmekti: Bir tanesi siyaset biliminin bir bütün olarak ne yaptığı, o sıralarda sosyal bilimlerde farklı disiplinler arasındaki duvarlar kalkmaya başlamıştı, siyaset biliminin sosyolojiyle, tarihle, antropoloji ile olan ilişkileri daha sık olmaya başlamıştı. İkinci amacım; öğrencilerimizin bir kısmını, o havanın içine sokmaya çalışmaktı. Yani enterdisipliner bir sosyal bilim yapmaya çalıştım ve sanıyorum başarılı da oldu. Bu arada, iki sene kadar Oxford'da bulundum. Döndüğüm zaman da, Boğaziçi Üniversitesi'ndeki çalışmalarıma devam ettim. Bütün mesaim, devamlı olarak, buradaki müesseseyi kurmakla ilgiliydi. Aptullah Kuran Bey, bu çalışmalarım sırasında bana çok yardım etti. Yavaş yavaş da hoş bir ortam oluşmaya başladı.

1980'lerin başıydı. Said Nursi konusuna yöneldim. Cemil Meriç'e gitmiştim. Cemil Bey bana, "Bu Said Nursi denen adamı ciddiye almak lazım," dedi. "Eh, peki," dedim ben de, "madem ki ciddiye almak lazım bir bakayım." Ondan sonra, Said Nursi üzerine çalışmaya başladım.

Çok uzun sürdü o çalışma. 1982'den 1989'a kadar. Tespitlerimi sınayacağım kimse de yoktu. Çünkü, yeni materyaller üzerinde yeni bir çalışma tarzına girmiştim. Suat Alkan isimli Nurcu bir arkadaşımız vardı. Bir gün, artık tahammül edemeyecek bir duruma gelmiştim. "Şu Said Nursi'nin yazılarını bir türlü anlayamıyorum," demiştim, "Suat Bey siz bana anlatın, bu nasıl anlaşılır?" Suat Bey de; çok terbiyeli, lise çıkışlı ama son derece kültürlü Denizlili bir arkadaşımızdı. "Siz Rainer Maria Rilke'yi bilir misiniz?" dedi. Bilmiyordum. "E, okuyun. Said Nursi'yi anlamak için oradan geçmenizde bir fayda olabilir," dedi. Böyle bir şey söylemesi bana çok ilginç geldi... Yavaş yavaş çalışmamı geliştirmeye başladım. Ancak, araştırmayı olmasını istediğim gibi yapamadım. Çünkü bu, Said Nursi ile ilgili bilgileri ortaya çıkarmak kendi başına bir çaba gerektiriyordu. Bu konuda daha önce yapılmış bir analiz mevcut değil. Yazılarından hareket etmek lazım. Geldiği bölge hakkında da çok fazla bilgi yok. Her neyse, en sonunda, çalışmayı 1988'de bitirdim. 1989 yılında Suny Press tarafından yayımlandı.

• *Sizin yayın grafiğinize baktığımızda, 1950'lerde ve '60'ların başında siyasal düşünce tarihi üzerine çalıştığınızı ama bunu bir tarihçi titizliği ile yaptığınızı görüyoruz. Bizzat birincil kaynakları okuyarak bulgularınızı bir çerçeveye oturtuyorsunuz. Düşünce tarihine bu şekilde bakabilmek, o dönemde Türkiye'de yetişmiş bir sosyal bilimci ya da Osmanlı tarihçisi tarafından bile yapılamayan bir şey... Çünkü Türkiye'de, bu alan, genellikle edebiyat tarihçileri ve hukuk tarihçilerinin tekelinde kalmış ve*

onlar da, açıkçası, meseleye siyaset bilimcisi gözüyle bakamıyorlar. Daha sonra, tarihî sosyolojiye yöneldiğinizi görüyoruz. Ondan sonra da, din, ideoloji, ve kültür meseleleri ile ilgilendiniz. Modern Türkiye'nin yapısı üstüne çalıştınız. En sonunda da, din sosyolojisi ve Said Nursi... Bunlar bir tesadüfün eseri midir yoksa sizin baştan beri tasarladığınız bir şey miydi?

– Türkiye ile ilgili olarak, benim merak ettiğim bir şey vardı: "Bu modernleşmenin etkileri nedir?" Modern Türkiye'nin nasıl oluştuğunu anlatan mevcut eserler, bana zayıf geliyordu. İnsan, Türkiye'nin dışındaki daha başka bir disiplinle çalışmayı öğreniyor. Bu disiplinin kazandırdığını bir örnekle anlatayım. Stanford'da iken, Levelle adlı bir siyasî fikirler tarihi hocamız vardı. İsmi pek fazla duyulmuş bir adam değildi, ama araştırma yapanlar için çok iyi bir rehberdi. Ona bir çalışma götürdüğünüzde, "Tamam da bir seviyede konuyu anlamışsınız fakat anladıklarınızın arka planında neler görüyorsunuz?" derdi. Gider çalışır, onun arkasındaki şeyi bulur gelirdiniz. Bu sefer, "Peki, onun arka planında ne var?" diye sorardı. Bir şeyin, yalnız bir kere anlatılmasıyla aranılan cevabın ortaya çıkamayacağını çok iyi bilen bir kimseydi ve doğrusu, o zorlamalarla, insanı bu şekilde çalışmaya yöneltiyordu. Hepimiz ondan çok istifade ettik. Onun dışında, oradaki diğer hocaların tecrübesinden de çok istifade ettim. Çünkü, hepsi bu şekilde, hem bilgilerin nasıl toplanabileceğini anlatıyorlardı hem de bir konuyu ortaya çıkarmak için bu işin ne kadar gerilerine gitmek gerektiğini de söylemiş oluyorlardı. Böyle böyle bizi yetiştirerek mezun ettiler. İnsan, güven kazanmış olarak mezun oluyordu oradan.

• *Modern Türkiye nasıl oluştu sorusunun cevabına dönecek olursak...*

– Modern Türkiye nasıl oluştu? Ben, 1950'lilerin başında Hoover Enstitüsü'ndeyken Türkiye'nin İstiklal Harbi hak-

kında küçük bir metin yazmıştım. O zamanlar Enstitü'de bulunan Rusya uzmanı Profesör Fischer, "Sen bu çalışmanı geliştir," dedi. Bu metni geliştirmek için çalışırken, bu olayların arkasında hangi şekillendiricilerin olduğunu merak ettim. Bu merak, daha sonra, "Türkiye'yi demokrasiye götüren ivme nasıl ve nerede başladı?" diye daha da büyük bir merak uyandırdı bende. Doktora tezimin ana hatlarını, Türkiye'ye döndükten sonra 1952-1954 yılları arasında düşünmeye devam ettim. Fakat doktora tezim üzerinde asıl kafa yormam, 1958 yılı Şubatı'nda Amerika'ya gittikten sonra oldu. 3 sene kaldım orada. 1958 sonrasındaki bu dönemde, doktora tezimin konusunu çok geliştirdim ve genişlettim. Princeton'daki kütüphaneden –Osmanlı tarihi üzerine, şahane bir kütüphanesi vardır Princeton'ın– çok istifade ettim. 3 yıl boyunca, sabahtan akşama kadar çalıştım. Sonra da, 1961 yılında Harvard'a gittim. Demek ki 1958'den 1961 yazına kadar Amerika'daydım ve ihtiyacım olan bilgileri çok kolayca toplayabileceğim iki yerdeydim. Böylece de tezimi neşredilebilir bir hale getirdim.

Bazı problemleri halletmişken, tezim dolayısıyla, siyaset bilimine ait olmayan yeni bazı problemlerin ortaya çıktığını görüyordum. O problemler aslında tarihî süreç problemleriydi. Yani, bir grup kişinin ne düşündükleri değil, nasıl düşündükleri ve "bu iş nasıl oldu" şeklindeki bazı yeni sorular belirmişti. Daha Harvard'da iken, Jön Türkler hakkında bir kitap yazmaya başlamıştım. Türkiye'ye döndüğüm zaman, 1961-1962 yıllarında falan, Jön Türkler hakkındaki bu kitabım üzerinde çalışmaya devam ettim. Ama başka meseleler vardı. Mesela, *Forum* vardı. Kendimizi bu çalışmaya vermiştik. O nedenle biraz gecikti. Nihayet bu kitap, 1964'te, benim doçentlik tezim olarak ortaya çıktı. Ondan sonra da, tarihle uğraşmaktan çok, tarihin beraberinde getirmiş olduğu bazı genel konular üzerinde düşünmeye başladım. Bun-

lardan bir tanesi, Türkiye'de siyasî söylemin arka planında her zaman mevcut olan fakat üzerinde durulmayan din alanıydı. Yani, dinî bir yapı, bir memleketin içindeki insanların düşüncesini nasıl ve ne dereceye kadar etkiler? Said Nursi çalışmam onun bir denemesi olacaktı. Toplumsal etkileme şekillerini ortaya çıkarma denemesi olacaktı. Böylece, bu merakım dolayısıyla 1989'a kadar, "Bir dinî kuruluş, insanların düşünce tarzını nasıl etkiler?" sorusunun peşinden gittim. Bayağı da uzun bir zaman olmuş. Hiç farkında değildim, bu kadar uzun olduğunun..

1988'de bir İslam Etütler Kürsüsü olan American University'den beni davet ettiler. Biraz tereddüdüm vardı; nihayet, İslamî araştırmalar uzmanı değildim. Ama sonunda, benim yalnız İslam ile ilgili değil, başka dersler de verebileceğimi keşfettikleri zaman kalmamda ısrar edildi. Fakat ben de, bu arada, "madem, burası bir İslamî kürsüdür, en azından ben de konuya hâkim olmalıyım," diye, İslam hakkındaki bilgilerimi çok ciddi bir şekilde geliştirmeye çalıştım. Yani 1989'da çok hâkim olmadığım bazı konuları geliştirmeye çalıştım. Literatürü inceledim. O konuda dersler vermeye devam ettim ve 1990'dan 1996-1997'ye kadar bu işi yaptım. Fakat bu, bana biraz pahalıya mal oluyordu. Çünkü ne zaman Türkiye hakkında bir ders açsam, bu kürsünün bulunduğu American University'de, iki kişi kayıt yaptırıyordu ve iki kişi ile de ders yapılmıyordu. Ders yapılabilmesi için en az altı kişi olması lazımdı. Ben de vazgeçtim. On sene Türkiye hakkında hiçbir şey yapamadım. Burada bulunduğum sürede, devamlı olarak, İslam'ın modernleşmesi falan gibi dersler verdim. Çok sıkıldım bu işten. Bu arada, Berlin'deki Wissenschaft College'den bir yıl için beni davet ettiler. Ben de "Benim burada yapmak istediğim bir iş var, ancak on seneden beri bu işi yapamıyorum. O zaman Türkiye'ye döneyim," diye düşündüm ve Sabancı Üniversitesi'ne geldim. Sabancı Üniversitesi ile yaptığı-

mız kontrata, "bu öğretim üyesi Sabancı Üniversitesi'ne, Tanzimat dönemi fikriyatı üzerinde çalışacak bir grubun oluşturulması için geliyor" mealinde bir madde konuldu.

Ondan sonra neler oldu? Ben gerçekten de Tanzimat hakkında bir-iki ders vermeye çalıştım. Fakat Türkiye'de Tanzimat'ı öğretmek çok zor; siyaset biliminde derse kabul ettiğiniz öğrenciler eski yazıyı bilmiyorlar. Binaenaleyh, ikincil kaynaklardan faydalanmaya mecburlar. Bu olacak şey değil. Netice itibarıyla, siyaset biliminde de olduğumuz için, öğrencilerin çoğu siyaset biliminin daha pratiğe yakın alanlarını tercih ediyorlardı. Binaenaleyh, siyaset bilimi bölümünde Tanzimat'ı anlatmamın daima çok *ampirist* bir şekli olması zorunluydu. Başka türlü yapamıyorsunuz. Çünkü öğrencileri kaynaklara gönderemiyorsunuz. Onun için, istediğim işi yapamadım. Kaldı ki, idarecilerimizin bir teveccühü olarak açık olan bir kısım derslere beni yönlendirdiler. Ben de "Hayır, yapamam," demedim, o dersleri verdim. Böylece sosyolojiye giriş, siyaset teorisi gibi 20 yıldan beri vermemiş olduğum dersleri üstlendim. Bu arada Sabancı Üniversitesi, başka bir üniversitenin temin etmediği bir imkânı tanıyordu: Araştırma fonları. Bu araştırma fonları sayesinde, Türkiye'de hiçbir zaman anlaşılmamış olan ve hâlâ da anlaşılması mümkün görülmeyen, fakat benim çok önem verdiğim bir konuda küçük bir "workshop" tertip ettim. Konu şuydu: "Tabiat fikrinin Tanzimat düşüncesine girişi". Bu, bence çok önemli bir şey. Çünkü Aydınlanma devriyle ilgili Batı'da yazılanların bir kısmı bildiğiniz gibi "Bilgi Çağı" üzerinde odaklanır. Fakat bu bilginin gelişmesinde de *tabiat* kavramının ne kadar önem taşıdığı anlaşılmıştır. Bu konu ise Türkiye'de merak edilen bir şey değil. Workshop'u Boğaziçi Üniversitesi'nden arkadaşlarla yapmıştık. Bir kısım kişiler bu konuyu ilginç buldular. Her şeyden önce, felsefe bölümünün başında olan Gürol Irzık. Şimdi yavaş yavaş bunu,

Sabancı Üniversitesi ile Boğaziçi Üniversitesi arasında müşterek bir proje haline getireceğiz. Bu tabiat fikrinin düşünce âlemimize girmesi ve bir de, ondan daha basit olarak Batı bilim tarihinin ana hatları diye bazı dersleri gündeme getireceğiz. Benim şimdiki durumum da bu. Daha çok bilim tarihine yöneliyorum, siyasî fikirler tarihi yerine.

• *Sizi iki defa da işin pratiğinde görüyoruz. Birincisi, Hürriyet Partisi, ikincisi, Yeni Demokrasi Hareketi. Hürriyet Partisi'ndeki çalışmalarınız bugün pek fazla bilinmeyen ve unutulmuş bir konu. Hürriyet Partisi ile ilgili çalışmalarda sizin isminiz de ortaya çıkıyor. Hürriyet Partisi macerası hakkında neler söyleyebilirsiniz?*

– Hürriyet Partisi, Türkiye'ye faşizm gelmesin fikrinden ilham alan bir girişimdi. Çünkü, siyaset bilimi öğretimimiz esnasında, dünyanın en büyük düşmanları içinde komünizm ve faşizmin yeri o zamanki siyasî düşünce çalışmalarının odak noktasıydı. O zamanlar, "Menderes Türkiye'ye faşist bir rejim mi getirmek istiyor acaba" şeklinde fikirlerimiz vardı. Basın üzerindeki baskılar da, faşizan bir devletin yapılandırılmasını çok hatırlatıyordu. O nedenle, hepimiz bunu engellemeyi bir görev bildik. Böyle bir durum karşısında insanın savaşmasının ne gibi bir şekil alabileceği üzerinde devamlı tartışmalar vardı. Yedi öğretim üyesi istifaya bir anda karar verdik. Benim de Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden istifa dilekçem o sıralara rastlar. İstifamdaki ifade, istifa etmeyen arkadaşlarımızı çok yaraladı. İstifa ettikten sonra Amerika'ya gittim, döndüm ve Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne bir daha girdim. Gene bu vesile ile kendilerini biraz da tenkit etmiş bir öğretim üyesine ne kadar anlayışlı davrandıklarını gördüm. İşe alma sürecinde beni ciddi bir sınamadan geçirdiler ve asistanlık kademelerinin her birinden yeniden ayrı ayrı sınava aldılar.

• *Burada Turan Güneş'in hayatınızın dönüm noktalarında bir etkisi oldu mu?*

– Turan Güneş. Ben her zaman ilham aldım Prof. Turan Güneş'ten. Çünkü Turan Güneş inanılmaz derecede hem zeki hem de zekâsını Türkiye ile ilgili olarak kullanmayı bilen bir insandı. Ona çok kıymet verir, görüşlerine çok güvenirdim. Prof. Turhan Feyzioğlu'na da hürmet ederdim, çünkü çok bilgili bir adamdı. Fakat Turhan Feyzioğlu'nun yazdığı yazılara baktığınızda onun ne kadar müstereddit bir kişi olduğunu görebilirsiniz. Mesela, şöyle bir metinde şu kadar bir silinti vardır, sonra oradan tek bir cümle çıkar. Yani, o yazıları gören insan onun ne kadar müstereddit bir insan olduğunu bilir. Bu da onun, gerçek bir hususiyeti idi. Turan Güneş, kendini işine çok daha fazla veren bir kimseydi. Ondan sonra, yanlış yaptıysa geri çekilmesini bilirdi; yani böyle korkusuz bir insandı. Özgüveni yüksek. İşte zekâsından çıkarıyordu bütün bunları. Çok yazık oldu erken ölümü.

• *İlk çalışmalarınızdan itibaren, Yeni Osmanlılardan Jön Türkler'in Siyasi Fikirleri'ne, Din ve İdeoloji'den Said Nursi'ye kadar olan çalışmalarınızda, daha çok, hem fikrî anlamda hem de kurumsal anlamda, tarihin taşıyıcı unsurlarını çok ciddî bir şekilde tespit ettiniz. O anlamda, bu çalışmaları yaparken, hem bilgiye ulaşma anlamında hem de teorik zorluklar taşıması açısından, çalışılmasının çok zor olduğunu düşündüğünüz bir alana işaret edebilir misiniz? Burası hâlâ tam anlamıyla aydınlanmamıştır ya da üzerinde daha çok çalışılması gerekir dediğiniz bir alandan bahsedebilir misiniz?*

– Fikirle eylem arasındaki ilişki, kaypak bir şey olduğu için bu ilişkiyi saptamak çok zor. Fikir nedir, eylem nedir? Mesela, Namık Kemal'in Aydınlanma'dan etkilenmiş bir kişi olduğu muhakkak. Ama nasıl etkilenmiş? Ne dereceye kadar etkilenmiş? Ayrıca, İslamî bir temeli de var. Peki, bütün bun-

ları yan yana nasıl koymuş? İslamî temeliyle Aydınlanma'yı yan yana nasıl getirebilmiş? Bugün bir Türkiyeli'nin en büyük arzusu, bir sentez yapmak. Çünkü, hepimiz "Batı'dan bunu muhakkak almamız gereklidir" şeklindeki bir düşünceden hareket ediyoruz. Peki ama, bu Batılı unsurları kendi kültürümüzle nasıl bitiştireceğiz? Bu iş üzerinde kafa yormak ecdadımızın çok vaktini aldı. Kısacası, Türklerin bütün amacı, bu unsurları nasıl bitiştirebileceğini belirleyebilmekti. Bence bu, çok saygıdeğer bir çaba idi ama, bunu illa da bir sentez şeklinde ortaya çıkarmaya gerek yoktu, aslında eklektizm kendi merkezî sistemlerinde mevcuttur. Dolayısıyla, benim için en zor şeylerden biri, bu kişilerin eylemleriyle kafalarında olan şablonların ilişkisini kurmak oldu. Jön Türklerle ilgili olarak bir şey biliyorum: Onların düşünceleri bir hayli sathî idi. Ama bu tespiti yapınca da, başka bir hususun daha izah edilmesi gerekiyordu: Niçin onların kafasındaki sathîlik Yeni Osmanlılarda yoktu? Ben bu sorunun cevabını şimdiye kadar bulamadım. Çünkü bu Jön Türkler gerçekten akıllı ve vicdanlı insanlar ama Fransızca tabiri ile *kültive* insanlar değillerdi. Bu durum, tıbbiyeden ve askerî okullardan gelmelerinden mi kaynaklanıyor yoksa başka bir şey mi var? Birisinin bu konu üzerinde çalışması lazım. Bir aile meselesi mi? Yeni Osmanlılar Tanzimat aristokrasisinin içinden, elit kimselerdi. Pek tabii ki, o aristokrasinin içindeki eski kültürü edinmişlerdi. Bu aristokratik tablo Jön Türklerde yok. Jön Türkler, daha çok, halktan insanlar. Böylece Tanzimat aristokrasisinin özel, sentez şeklindeki kültürünün ortadan kalktığını görüyoruz. Bu durum, Jön Türklerde olduğu gibi, sonra da devam ediyor. Mesela, Enver Paşa, Mustafa Kemal çok zeki, çok terbiyeli insanlar, çok nazik insanlar. Batı'yı da çok iyi biliyorlar. Ama onlarda da, Yeni Osmanlılarda olan bilgi derinliği –eskisiyle ve yenisiyle– o kadar yok. Belki de faydalı bir durum. Çünkü fazla bilgi birikimi olduğu

zaman, insanın eyleme karşı isteği daha az oluyor. 1890'ların insanları, çok daha çabuk aksiyona giriyorlar. O nedenle, belki de bu bilgi birikimi eksikliği, onlar için faydalı oldu. Yani o zengin potadan istifade edemeyişleri onlar için faydalı olmuş olabilir. Öyle tahmin ediyorum.

• *Bir tarafta bir subay, bir asker; diğer tarafta bir edebiyatçı, bir şair...*

– Yalnız şair değil de, bir şairler grubu. Yani İstanbul'da, birbirlerinin salonlarına giden gelen; sonra, sosyal bakımdan oldukça açık bir muhit. Jön Türkler zihin olarak da, yaşayış tarzı olarak da daha "taşralı" aslında. Tanzimat aristokrasisinin, ortadan kalkmasının yerine gelen yeni bir "elit". Amaç bu Tanzimat aristokrasisinin ortaya çıkarmış olduğu birikimden daha ileri gitmek fakat "derinliği" ve Osmanlı ile sentez yapma çabasını bir yük olarak görmek. Onun da şöyle bir temelinin olduğunu sanıyorum: Avrupa'da 19. yüzyılın sonu, liberalizmin artık revaçta olmadığı bir dönem. Her şey aksiyona, istikbale bağlı olmaya başlıyor. Yani o dönemin Pareto, Sorel gibi sosyal bilimcilerinin bütün düşüncelerinin temelinde, aslında, "bir şey yarat" prensibi var. Bu yeni yönelim açık; artık Rousseaularla falanlarla filanlarla çok fazla uğraşmak gerekli değil. Çünkü zaten, Avrupa'da herkes, 19. yüzyılın sonunda ve bilhassa Birinci Dünya Savaşı sonrasında Rousseau'ya bir tekme atmış. John Stuart Mill'in de pabucu dama atılmış. Tamamen yeni bir hayat tarzı sunuyoruz şeklinde bir düşünce tarzı belirmiş. Bu da çok iyi. Çünkü, böylelikle etraf da fikrî engellerden temizlenmiş oluyor. Hatta bu dönemde bizde "Putları Kırıyoruz" başlıklı bir makale serisi var. 1926'da falan yayımlanmış. O dönemin Nâzım gibi genç edebiyatçılarının meşhur şair ve yazarlara yönelik putları kırıyoruz şeklinde eleştirileri var. Bu, o zamanın esprisini çok iyi anlatıyor. Mesele putları kır-

mak ve bu şu anlama geliyor: Artık Rousseau yok, John Stuart Mill yok, orta zamanlardaki birçok başka düşünür yok. Liberal düşünce ortadan kalkıyor, yerleşmiş toplum şekillerini ve anayasalarını çok katı birer enstrüman olarak, bir engel olarak gören kimselerin fikirleri revaçta. Çok daha derine giden bir siyaset bilimi yok. Bizimkiler, bu durumdan istifade ettiler gibi geliyor bana. Yani, Jön Türkler ve sonrasında da Kemalistler, alanı boş bulmaktan çok istifade ettiler. "İleri!" şeklindeki bir emir, siyasî fikrin teamülü haline gelmişti. Avrupa'da 1920'lerin fikriyatı buydu.

• Jön Türklerin Siyasi Fikirleri *adlı kitabınızın ikinci baskısına yazdığınız önsözde, "19. yüzyıl düşünce tarihinden bahsetmek mümkün değil, ancak bir düşünce sosyolojisinden bahsedebiliriz," demiştiniz. Şimdi anlattıklarımızla da bu tablo tamamlanmış oldu. Peki, 20. yüzyılda neler oluyor?*

– Valla 20. yüzyılda çok iyi bir şey oluyor: Bir tanesi, son on yıl. Son on yıldan önce, Türkiye'de, iyi niyetli, fakat çok derine gitmeyen birtakım müfessirler var. Ama son on yılda, çok sayıda tercüme yapılıyor, çok kitap okunuyor Türkiye'de. Bu, yeni nesilde, kendini çok ilginç ve biraz çarpık bir şekilde gösteriyor. Bunu geçen gün birisine anlatırken, biraz kaba bir şekilde, şöyle ifade ettim: Birçok Türk sosyal bilimcisinin yaklaşımı, "Benim Derrida'm senin Derrida'nı döver," şeklindedir. Onların yaptıkları sosyal bilim, bazı şablonları öne çıkarmaya dayalı. Bu gibi başlangıç noktalarından hareket etmeye tabii ki ihtiyacınız var. Çünkü Batı'yı bilmeden tabii ki ilerleyemeyeceğiz. Ama Türkiye'de son moda fikirlerin bir kullanılma şekli var ki, o da, "Ben bunu senden daha iyi biliyorum," şeklinde tezahür ediyor. Önemli olan o değil. Önemli olan şudur: Türkiye'nin bugünkü durumu için bu ileri sürülen şablonların anlamı nedir? Bunu kimse yapmıyor. Herkes, "Bak, ben bu konuları ne kadar iyi

biliyorum," diye ortaya çıkıyor. Bu işler, birtakım prestijli dergilerde bile yapılabiliyor. İnsanlar nadiren "Neden bir sürecin incelenmesini konu alacağız?" diye soruyor. Mesela, insan "Bu Cumhuriyet'in kuruluşunda bir toplum anlaşması diye bir şey var mıydı?" diye merak edebilir. "Şu konuyu bir inceleyeyim, hakkında bir kitap yazayım," şeklinde bir istek, bir gayret yok. Şimdi Taha Parla bu konuda iyi şeyler yazıyor. Onun bir kitabı çıkacak sanıyorum yakınlarda. Solidarizmin Cumhuriyet fikriyatında ne kadar önemli bir yeri olduğunu anlatıyor. Fakat ona benzer çok az şey görüyorum. Kemalizmin en derinindeki şekillendiricilerinin neler olduğu irdelenebilir. Kemalist kadro hakkında ilginç araştırmalar yapılabilir. Atatürk'ün etrafındaki insanlar kimlerdi? Ne getirmişlerdi? Tartışılan konular nelerdi? Hatta, Meclis'in yapmış olduğu çalışmalar incelenebilir. Mesela, Meclis'in kabul etmiş olduğu kanunların bir dökümünü yaptığımız zaman, ortaya neler çıkıyor? O kanunlar nasıl bir temel fikrin ürünü? 1923-1950 arasında çok faydalı işler yapmış olduğumuzdan eminim. Biz, şimdilik, yalnızca, iyi işler yaptığımızı söylüyoruz. Güzel. Ama, o yapılmış olan iyi işlerin bir karakterinin de olması gerekir. O karakter, bu kanunların araştırılmasından çıkarılabilir. Kastettiğim, devrim kanunları falan değil. 1923'ten ya da 1924'ten beri çıkarılan kanunların tümü. On senelik bir devre içinde çıkarılan kanunlar, hangi konuları kapsamaktadır? Bu kanunlar aracılığıyla neler yapılmıştır? İnsanın aklına, işte böyle şeyler geliyor. Siyaset biliminde birisine de "Sen böyle bir çalışma yapar mısın?" dediğin zaman, "Hocam, ben o zamanki yazıları okuyamam," diyor. Haklı da. Eski yazıyı okuyamama, ciddi engeller ortaya çıkarıyor. Öğrencilerin de okuyacakları veya yazacakları veyahut da halledildiğinde ilginç sonuçlar çıkabilecek konular çok, ama bahsedilen problemler yapılacak işlerin sayısını azaltıyor. Yazık aslında.

• *En son yazılarınızda da değiniyorsunuz. Bu söylediğiniz sorunlar bağlamında, Türk tarihini, Batı'da ortaya çıkan kuramsal okumalar içinden okuma sorunu önemli bir handikap oluşturuyor. Batı'da geliştirilen teorileri bilmemiz lazım; ama, bir yazınızda sizin de belirttiğiniz gibi, Türk tarihini kendi sorunlarımız etrafında okumak çabasını geliştirmek gerekiyor belki de.*

– Evet. Ama o da çok zor bir problem aslında. Çünkü, felsefî bir problem. Batı'nın toplumu kavramlaştırma öğelerine paralel olarak, başka bir kavramlaştırma sistemi olabilir mi? Olursa, nereden çıkaracağız? Kim yapacak? Toplumu kavramlaştırma sisteminde üretilecek paralel bir kavramlaştırma tipi veya sistemi, Batı'nın ortaya koyduğu kavramlaştırma sisteminin dışında bir örüntü olabilir mi? İkinci bir sistem olup olmadığını araştıracak olan kimse var mı? Bu çok felsefî planda bir konu. Bence şurada da bir eksik var: Biz bir toplumu anlamak ve anlatmak için çok standart teorileri kullanıyoruz. Eskiden Marksizm vardı. Şimdi Marksizm ortadan kalktı. Ne var şimdi? Üç-dört tane moda sosyal bilim teorisi var. Fakat, Batı'da çok büyük bir birikim var aslında. Mesela Türkiye'de hiç kullanılmayan, Husserl diye bir düşünür mevcut. Husserl'in kavrayışlarından ve anlayışlarından hareketle bir iş yapmak mümkün olurdu, ama biz, çok standart birkaç tane Batı analiz aracını kullanmakla yetiniyoruz. Diğer taraftan, kimse, "Biz kendi analiz aracımızı geliştirebilir miyiz", yani "Kendi kelimelerimizle Batılılara paralel ama işe yarayan bir analiz aracı geliştirebilir miyiz?" diye düşünerek, kimse böyle bir şeye soyunmadı benim bildiğim kadarıyla. Bu bir korkudan mı kaynaklanıyor? Korku tabii ki; çünkü zor bir felsefî problem. Fakat en azından şunu söylemek lazım: Descartes, Hume, Kant gibi bir üçlünün felsefî problemleri irdelemek için öne çıkardıkları epistemolojik âlemin sınırlılığı konusunda pek çok araştırma var

Batı'da. "Bu adamların, problemlerini ortaya koyuş tarzları, belki kendileri için yeterli olabilir; ama bu, meselenin nihaî ortaya konuş tarzı değildir. Başka epistemolojiler de düşünülebilir," diye dünya kadar çalışma var Batı'da. Fakat bu çalışmalar, bize tam bu şekilde intikal etmiyor. İki şekli var bunun. Batı'da Descartes, Hume ve Kant hakkında yapılmış çalışmalar vardır; örneğin, Kant'ın epistemolojilerinin doğru olmadığını anlatan yeni felsefecileri biliyorum. Bu bir. İkincisi, bunu biliyorsam eğer, bu bildiğim şey bize ne anlatır? Her zaman, bu noktaya gelmekte bir gecikme yaşıyoruz. Mesela, İslamî sosyal bilim diye bir şey çıkmış ortaya. Ben bunun çok kuvvetli bir analiz olduğuna katiyen inanmıyorum. Bir epistemoloji değil o. Ya da geliştirilmesi lazım.

• *Türkiye'de siyaset düşüncesi birikiminden ya da siyaset felsefesinden söz ederken, kuşkusuz, bunların çok derinlikli olmadığını da biliyoruz. Ama biraz önce, gerek Siyasal Bilgiler Fakültesi'ndeki siyasal tartışmalar bağlamında zikrettiğiniz gerekse oranın dışında hepimizin bildiği ideolojik yönelişler, arayışlar ve bu arada ortaya çıkan ürünler ve şahıslar var. Bu durum, Türk siyaset düşüncesi birikimine nasıl bir etkide bulunmuştur? Genişletici mi yoksa daraltıcı mı? Ya da her ikisi bir arada mı? Bir dönem milliyetçilik olmuş, uzunca bir dönem Marksizm olmuş, son yıllarda da İslamcılık olmuş. Yani böyle, daha az "bilimsel" –belki terim çok doğru değil ama– daha çok ideolojik. Sizin yazılarınızdan da hatırlıyoruz, 1970'li yılların Marksist yönelişi, iktisat tarihinde bir taraftan zenginleştirici ama diğer taraftan da tıkayıcı etkide bulundu... Bunun siyaset düşüncesindeki izdüşümü, nasıl olmuş?*

– Marksizm, bize çok faydalı oldu bir kere. Çünkü, tabu olan birtakım konuların gerçekten konuşulması gerektiğini ortaya çıkardı ve tarihî bilginin derinleştirilmesini sağladı. Ama ne Marksizm, ne milliyetçilik, ne de İslamcılık; en-

telektüel bir muhalif zümre çıkararak, kendi kendine bakıp da, bunun nasıl bir şey olduğunu merak edip de, gerçek temel kritiğini derinliğine yapmaya cesaret etmiştir. Muhalefet varsa kritikleri daima bir çeşit sen-ben çerçevesinden kaynaklanmıştır. Bunun kısa ifadesi şudur: Bu fikirlerin üçü de sathî bir şekilde ifade edilmiştir. Bunu söylediğiniz zaman da, yine sathî bir şey söylemiş oluyorsunuz. Çünkü, "Marksizm Türkiye'de niçin sathî?" diye soracaklar size. O zaman, Marksizmin Hegel'e giden, hümanizme giden bir tarafı olduğunu anlatmak lazım. Bu konular, Türkiye'de hiçbir zaman irdelenmemiştir.

Milliyetçilik ise; kendi oturduğu yerin, kendi oturduğu ideolojik alanın bir zorunluluğu olarak, kendisini çok fazla kritiğe imkân veren bir şey değil. Çünkü belki orada da insanı korkutan şeyler çıkacak. Dolayısıyla, milliyetçi, kendi milliyetçiliğini çok fazla analiz etme imkânı bulamaz. Yahut da milliyetçi fikirler, milliyetçiliği ifade eden liderlerin milliyetçiliğinin çok fazla kazılmasına imkân vermeyen fikirlerdir. Dışarıdan bakan birisi, milliyetçiliğin derinliklerinde yatanları ve milliyetçiliğin içindeki mekanizmaları bulmaya çalışabilir. Ama milliyetçiliği ifade eden kimse bunu yapamaz. Türkiye'de bu dışarıdan bakanların sayısı oldukça az. Bizim bildiğimiz milliyetçilik, o milliyetçi önderlerin ortaya çıkardıkları şekiller. O önderlerin fikirlerinin de çok derine gittiği söylenemez. Çünkü, adamın milliyetçiliği çok derin bir şey değil.

İslam'ın da, aslında, üzerinde durulması gereken fakat durulmamış olan yine öncekilere benzer yönleri var. Bir kere İslam'ın diskur olarak bir mevcudiyeti var. Doğrudan doğruya bir müdafaa, İslam'ın müdafaası. Bir müdafaa, bir müdafaadır netice itibarıyla. Çok derine gitmez. Bir de İslam "arayışları" var. O, çok daha enteresan aslında. Fakat tuhaf bir şekilde, bu İslamî arayışlar birbiriyle bağlantılı değil. Ya-

ni ortaya bir şey çıkarmıyor. Ben her yerden çeşitli konferanslar hakkında bilgi alıyorum. Ama bu konferansları düzenleyen insanlar yan yana gelmiyorlar. Burada birçok İslamî araştırma merkezi var. Birbirleriyle rakipmişler gibi geliyor bana. Çünkü, birinde bulunan bir şey öbürü tarafından tartışılmıyor. Yani bunlar çok ayrı gruplar olarak çıkıyor. İslamcılar arasında, aslında, çok şey tartışıldı. Ama her grubun kendine göre bir doğrusu var. Bu da, İslam'ın bir iç siyaset yönünün hâlâ çok fazla olmasından kaynaklanıyor. Yani Fethullahçıların teorilerinin, enine boyuna ve iyi niyetle tartışıldığı bir yer görmedim şimdiye kadar. İslamî düşünce sahiplerinin birbirleriyle bir yerde birleşip de bir sentez çıkarmaya çalıştıklarını görmedim. Belki biraz sert ama tekrarlayayım, bütün bu çalışmalar, birbirine rakip grupların çalışmaları gibi geliyor bana. O rekabet, aslında, biraz da hüsnüniyet konusudur. Yani, yenilik ve henüz bu işin başında olmanın getirdiği bir durumdur. Herkes, benimki daha iyi diye ortaya çıkıyor. Ama ümit ediyorum ki, uzun vadede bir araya gelirler. Çünkü çok entresan çalışmalar var. Bana her gün başka başka yerlerden kitaplar geliyor. İnsanlar, bir ara kocaman bir konferansta bir araya gelsinler demiyorum, ama bu işlerin başkaları tarafından ciddiye alındığı bir arena olsun. Bütün bu çalışmalar ve ürünler o arenada bir araya gelsinler ve oradan çıkanlar da insanlar tarafından tartışılsın. Türkiye'de henüz böyle bir şey olmadı. Uzun vadede böyle bir şeyin olabileceğini ümit ediyorum. Rekabet, şimdilik, bir müddet için daha kalabilir; ama, bir müddet sonra, bu durum, belki de, İslamî düşünceyi sınırlandıracak bir şey haline gelir. Örneğin, Batı'da, bir Rus Ortodoksu olan düşünür Berdiaev herkes tarafından tartışılmış ve Berdiaev'in düşünceleri kamu malı haline gelmiş. İslam düşüncesinin ürünlerinin de, bir kamu malı olarak tartışılmaya başlanması lazım.

Bu durumun bir sebebi var elbette. Düşünce ürünlerinin kamu malı haline gelmesi, Avrupa'da geçmişten gelen ve yavaş yavaş gelişmiş olan bir şey. "Republic of letters" diye bir şey var Avrupa'da. Birbirleriyle konuşan, tartışan ve haberleşen aydınların meydana getirdikleri bir birikim. Bu birikim, bizde henüz oluşmadı. Bu da biraz bizim karakterimizden kaynaklanıyor. Böyle sert söylüyorum, ama bu hususu daha yumuşak bir şekilde söylemek imkânı vardır belki de. Fikir sahibi olan kişi, karşısındakine bunu bir silah olarak doğrultuyor. Batı'da bu yok mudur? Bir dereceye kadar var, ama paylaşma da var. Yani yeni bir düşünce üretmiş bir kişinin, bu fikri, bir silah olarak kullanmaması lazım. Bu, Türkiye'de fikirle siyasetin çok iç içe ve yan yana şeyler olmasından ve birinin diğerinden çıkmasından dolayı böyledir sanıyorum. Hepimiz öyleyiz aslında. Yani ortaya bir fikir çıkarıyorsunuz, bir nevi hodri meydan der gibi. Dediğim gibi, bu tamamen yok değildir Batı'da. Var ama bizde olan şey, daha çok, yeni tip bir fikri olan kimsenin, bu düşünceyi, bir silah olarak kullanmaya meyyal oluşudur. Bunu yapmamak lazım.

• *Siz bu durumu, bazı konuşmalarınızda "kritik düşünme geleneği"nin bulunmayışına da bağlıyorsunuz.*

– Kritik düşünme, yalnız tenkit yapmak ya da derin analiz yapmak ile ilgili bir şey değildir. Kritik düşünme, aslında, insanların birbirleriyle tartışmalarından ortaya çıkan bir ortak sonuca doğru varmanın ifadesidir. Yani, bu noktada, kritiği biraz geriye çekelim, ortak çalışmayı da öne çıkaralım. Çünkü kritik, kendini ancak o şekilde buluyor.

• *Araştırdığı konulara samimiyetle ve iyi niyetle yaklaşan insanlar için de durum böyle. Hele bu konular Türkiye'de hassas addedilen konularsa, bu insanlara yönelik olarak hemen*

karalamalar başlıyor. Hatta bir nebze, sizin çalışmalarınıza yönelik yaklaşımlarda da böyle bir tutum görülüyor...

– Evet, biliyorum onu. Yani, Türkiye'de insan düşmanlıkla karşılaşmadan herhangi bir şey yapamıyor. Onun için, tabiî olarak, biraz kendi içine çekiliyor.

• *Sizin deneme mahiyetinde yazdığınız şeylerin bir meydan okuma gibi algılanması, dostlarınızın düşmanlarınızın o oranda artmasına neden oluyor belki de?*

– Oysa, ben tam tersine şöyle diyorum: Bakın, burada bir şey var. Bu konuda siz ne dersiniz? Kullanın bunu. Açıklayın. Ben yanlış yapmış olabilirim, yanlışlarımı bana söyleyin. Ama böyle bir talep pek karşılık bulamıyor Türkiye'de.

• *Son üç-beş yıldır düzenli olarak toplanan Abant Platformu diye bir çalışma var. Üzerinde durduğunuz diyalog bağlamında, bu faaliyeti nasıl değerlendiriyorsunuz?*

– Bana da davet geldi. Çok güzel bir düşünce, ama oraya davet edilen insanlar da, yine belirli bir halkanın içindeki kimseler.

• *Temsil kabiliyeti mi sınırlı?*

– Evet, temsil kabiliyeti sınırlı. Biraz da birbirleriyle anlaşan insanlar. Ama ben bunu anlıyorum. Daha önce sözünü ettiğim o "workshop"u yaptığım zaman, benim de üzerinde en çok durduğum kriterlerden bir tanesi, davet edeceğimiz kişilerin anlaşabilecek kişiler olması idi. O nedenle, bu durumu gayet iyi anlıyorum. Fakat bu, aslında, Marksçı bir kavramı kullanacağım, bilimin *infantile* bir yönüne delalet eder. Yani bunun paylaşılamaması, bir kamu malı olarak tartışılamaması, yeni bir bilim tipinin daha başlangıcında olduğunu anlatıyor.

• *Bir paradigma öncesi dönem gibi mi algılamamız gerekiyor?*

– Bu yavaş yavaş olacaktır; ama şu anda, bence, söz konusu iletişimin azlığından dolayı Türkiye çok şey kaybediyor.

Biraz da İslamî düşünce kâfi derecede paylaşılmıyor Türkiye'de. Kemalistler paylaşmıyorlar bu düşünceyi. Tamam, bunu anlıyoruz. Ama İslamî düşünürler arasında da bu üretimin daha çok paylaşılması lazım. Aksi takdirde, bu kadar çabaya çok yazık olacak.

• *Yazdığınız makalelerde genellikle iki mesele var ki, tekrar tekrar gündeme geliyor Türkiye'de. Biri merkez-çevre meselesi, diğeri de sivil toplum meselesi. Merkez-çevre meselesine ilişkin makalenizi yazalı yaklaşık 30 yıl geçti. 30 yıl sonra, geriye baktığınızda ne görüyorsunuz?*

– Bu teorinin kimsenin anlamadığı asıl önemi, modernite'ye doğru gidişte Batı'nın sosyal, siyasî ve iktisadî yapılarının entegrasyon şekliyle, bizim benzer yapılarımızın entegrasyon şeklinin farklı oluşuna işaret etmesidir. Bu, özünde toplumsal değişmenin şekilleriyle ilgili bir savdır. Batı'da bu değişim sonucunda sivil toplum öğeleri orta zamanlarda doğmuş bir iç gerilim örüntüsüne dayanarak ortaya çıkmıştır. Bizde ise bu temel gerilimler farklıdır ve şekil değiştirmiş olsalar da bugün hâlâ siyasî yapıda yankılanmaya devam etmektedir. Bu nedenle, bir metafor olarak merkez-çevreyi önerdim. Bunu, genel olarak çizilmiş hakikî bir çerçeve olarak aldılar. Sınırları keskin hatlarla çizilmiş bir çerçeve olarak kabul ettiler. Oysa benim yaklaşımım bu değildi. Hatta şunu diyorum: Böyle çok yumuşak bir metafor olarak ortaya konduğu zaman, tabii ki zamana göre içi doldurulacak. Bu modelin içinin bugünün şartlarında doldurulması ile 20 yıl öncenin koşullarında doldurulması ayrı şeylerdir. Ama bir ana öğe olarak fena değildir. Önemini hâlâ muhafaza edi-

yor. Ama dediğim gibi, bu ana öğe nasıl doldurulacak, yani içine ampirik bilgileri nasıl koyacağız? Yeni ampirik bilgiler koyduğumuz zaman esniyor mu? Üç aşağı beş yukarı tutuyor gibi. Ampirik bilgilerin türünün de son 20 yıl içinde çok değiştiğini belirtmek lazım. Bu nedenle o açıklama biçiminin hâlâ geçerli olduğuna inanıyorum.

• *AKP ile ilgili olarak kamuoyuna, "AKP Kemalizmin zaferidir" şeklinde bazı değerlendirmeleriniz yansıdı. Bu konuyu biraz açabilir misiniz?*

– Şöyle açıklayayım: "Kemalizmin zaferi" kavramından yola çıkmak Cumhuriyet'in "süreçlerini" çok ilginç bir şekilde anlatıyor. Cumhuriyet birtakım araçlar ortaya çıkardı. İnsanların kullanabilecekleri imkânlar ortaya çıkardı. Modern okullar açtı. Vatandaşlık kavramını geliştirdi. İlmiye sınıfını ortadan kaldırdı. Birtakım yeni iktisadî imkânlar açtı ve yeni iktisadî değerler getirdi. AKP, bunların hepsinden istifade etti. Cumhuriyet'in okullarında okudu, iyi sonuçlar aldı. Vatandaşlığın kendisine hukuken vermiş olduğu imkânları kullandı, bir vatandaş olarak. İlmiyenin ortadan kalkmasıyla birlikte, uzmanların din hakkındaki tartışma tekelinin de kalkmış olması, onların, din hakkında birçok şey söyleyebilmelerini sağladı. Ondan da istifade ettiler. Yani kendilerini meşrulaştırabilecek bir duruma geldiler. En çok da, Cumhuriyet'in getirmiş olduğu iktisadî değerleri kullandılar. Servet yaptılar, banka kurdular vb. gibi. Demek istediğim şu: Şayet bunlar olmasaydı; yani, okula gidemeselerdi, vatandaşlık haklarını kullanamasalardı, AKP ortaya çıkmazdı. Bu ilginç bir şekilde, Türkiye'de onlara verilmiş olan modern imkânları kullanmış olmalarından ileri geliyor.

• *Belirttiğiniz bu husus, akıllara, II. Abdülhamit'in yarattığı imkânların Jön Türk neslini ortaya çıkarmasını getiriyor.*

Cumhuriyet'in imkânlarının AKP'yi ortaya çıkarması, aslında Kemalizmin bir paradoksu değil mi?

– Gayet tabii, evet. Ben bu konuyu derslerimde böyle anlatıyorum. Duyduklarında çok şaşırıyorlar. Benim, daha önce, "mahalle seviyesindeki İslam" diye bir ifadem vardı. Çünkü dünya ile, kainatla ilgili genişliği çok, yansıması çok olan bir İslam var. Bir de günlük praksisle ilgili olan bir İslam var. Bugünkü İslam'ın üzerinde durduğu –beni de biraz tedirgin eden– şeylerden bir tanesi, mahalle ile ilgili olan tarafı. Bu nokta, biraz önce sözünü ettiğim araştırma merkezlerinde üzerinde durulan bir husus değil. Şöyle diyeyim: Çok *ampirist* ve çok püriten bir İslam anlayışı ortaya çıkmaya başlıyor. Osmanlılar katiyen püriten insanlar değildir. Bu püritenlik; bence, hem geleceği hesap etmek zorunluluğunun hem de devamlı yeni ve daha büyük bir ivmeyle iş çıkarma zorunluluğunun getirmiş olduğu şeylerden bir tanesi. Müslümanlar da; kendi insanlarının başarılı olabilmesi için İslam'ın da yapıcı, yaratıcı ve iktisadî değer yaratıcı bir unsur olması lazım geldiğini anladılar. Burada; böyle bir uğraş insanlara başka şeyler için zaman bırakmayacağından, sen kendini bu işlere hasret ve eğlence falan gibi şeyleri unut, türünden bir düşünce varmış gibi geliyor bana. Bu, tamamen kapitalizme uymaya çalışmaktan kaynaklanan özelliklerden bir tanesi. Günlük problemleri açısından mahallede İslam'ın bu şekilde intibakı beni hayrette bırakmıyor. Sebebi de şu: İslam'ın en ince, en nezih, en hoşgörülü, en sofistike şekilleri, eskiden, İslamî bir elit (ulema ve ulemanın üst tabakalarında olanlar) tarafından ortaya çıkarılmıştı. Bu işi nasıl yapıyorlardı?

Ebu'l-ûla Mardin Bey benim büyük amcam. Ebu'l-ûla Bey, İsviçre Medenî Kanunu'nu neden öğretsin? Kendisi doğrudan doğruya fıkıhla, şeriatla ilgili düşünceye hâkim bir kimse. Ama anlatmış. İsviçre Medenî Kanunu'nu başka kimsenin anlatamayacağı bir açıklık ve fasîhlikle anlatmış. Ben o

zaman çok merak ettim. Çok mümin olan bir adam aynı zamanda kendi dinî kültürünün içinden değil de bambaşka bir yerden gelmiş olan bir kanunu anlatmak durumunda kalmış ve bunu fevkalade iyi bir şekilde yapmış. Bunu kendisine nasıl yedirmiş, sonradan anladım.

Tasavvufî açıdan bakarsanız, Allah'ın isimlerinin ve dünyadaki şeklinin aksetmesinin muhtelif biçimleri var. Onlar da şu: En yüksek seviyede, şeriat var. Ama bu demek değildir ki, insana, dünyaya Allah'ın göndermiş olduğu nur, yalnızca orada duruyor. Bu hak-hukuk ve adalet ile ilgili nurlar, evet, belirli bir seviyede şeriatta ve fıkıhta kendini gösteriyor; ama aynı zamanda, farzedelim Pasifik adasındaki yerliler arasındaki hak-hukuk anlayışında da bu nurun bir başka şekli var. Binaenaleyh, Pasifik'teki balıkçının hak-hukuk anlayışında doğrudan bir yansıma varsa, pek tabii ki, İsviçre Medenî Hukuku'nda da o nurun başka türlü, belki daha da üst seviyede bir yansımasını insan görüyor. Sanıyorum o nedenle, Ebu'l-ûla Bey, bu işi, büyük bir ruh huzuruyla yaptı. Çünkü, bu yansımaların dereceleri var. İlahiyatçı bir meslektaşa sordum, o da "Evet doğru, bu bir derecelenme konusu," dedi. Allah'ın nuru arzın merkezine kadar gidiyor.

İkincisi, Ebu'l-ûla Bey bunu niçin yapabildi? Çünkü Ebu'l-ûla Bey, kendi İslamî inançlarına o kadar bağlı bir adam ki, kendinden emin bir insan. Kendinden emin bir insan ve bu düşünce tarzını kafasında yerleştirerek, kolayca, İsviçre Medenî Hukuku'nu verebilecek duruma geçecek olan bir kimse. Bu, aynı zamanda, çok iyi eğitim görmüş olan bir kimsenin, İslam'ı yorumlamasıdır. Mahallede o sofistikasyon ve eğitim yok. Binaenaleyh, ben mahalle seviyesinde, insanların Ebu'l-ûla Bey gibi düşünmeyeceklerini tabii sayıyorum. Ama orada bir tehlike var. Çünkü, Ebu'l-ûla Bey'in bu sofistike, çok yüksekte olan düşüncesinden, mahalleye doğru geldiğiniz zaman; İslamî kültürün bütününün artık bu-

lunmayışı ve birtakım fırsat peşinde koşan demagogların da oralarda kolayca bulunmaları gibi nedenler dolayısıyla, bu işin –affedersiniz– cılkının çıkmış olduğu gibi bir intiba hasıl oluyor. O nedenle, problem budur. O alt seviyede, sofistikasyonunu kaybetmiş olan, temsilinde çok kaba olan halk tefsirinin vardığı noktalar bazen insanı korkutuyor. Mesela, bu namus cinayetleri falan gibi şeyler bu kaba temsilden kaynaklanıyor. Bunun İslam'la hiçbir ilgisi yok. Yaşadığımız 20. yüzyılda öyle bir süreç var ki, mahalle seviyesinde gelişmiş İslam'ın kendine mahsus, biraz da sert bir yönü oluşmaya başladı. Mahallede; İslam'da bir temeli bulunmayan bazı giysi tipleri ile, davranış tipleri ile ve en korkuncu da bu namus cinayetleriyle ilgili olarak kendi başına pişen bir şeyler var. Bu kaba tefsir, mahalleden çıkarılıp atılabilir mi? Bu, nasıl mümkün olabilir? Çok zor. Hemen şunu da söylemek lazım: Yarı-okumuş insanların sayısının çoğalması ile birlikte din anlayışının sofistikasyonunu kaybetmesi, bütün ülkelerin dinî kuruluşlarında görülen gelişmelerden bir tanesi. Mesela, ABD'de, daha fazla sayıda kimse kiliseye gidiyor; fakat onların anlattıkları ve düşündükleri, en ince Katoliklik ya da en ince Protestanlık yorumu değil. Binaenaleyh burada, İslam'ın bir kabahati yok. Kabahat, sosyal yapının. Bunun karşısına nasıl geçilir? Çok zor. Günümüzde, ezilmiş olduklarına inanan insanların bulunduğu alt sınıfların, ki burada çevre de var, İslam'ı, kendi kendilerine ve kendi eğitim seviyelerine uygun olarak tefsir etmelerine nasıl mani olacaksınız? Çünkü bu sınıfların duydukları ezikliğin de bu tefsirin bir parçası. Şöyle anlatayım: Ezilmiş olan adam, biraz nefes aldığı zaman, yaptığı ilk şeylerden bir tanesi; "İslam'ı bana şu şekilde empoze etmeye çalıştılar. Hayır efendim. Ben, İslam'ı kendi istediğim gibi tefsir edeceğim," demek oluyor. Bu, aslında, onun için bir hürriyet öğesi. İslam'ın mevcut "yol"u ona şahsiyetini ifade etmesi için bir

kapı açıyor. Sebebi de, mahallenin, bu karışık şeylerin hepsinin birden gerçekleştiği bir yer olması. Bu durumu nasıl halledeceğiz? Bana biraz zor bir şeymiş gibi geliyor.

• *Bu değerlendirmeleriniz günümüzdeki bazı gelişmeleri anlamaya da ışık tutuyor galiba?*

– Tabii tabii.

• *Geçenlerde Tülin Bumin'in bir mülakatı yayınlandı ve bayağı da tartışıldı. Bu biraz da, Türkiye'de kadının dine dönük gelişimini betimleyen bir mülakattı. O mülakatta ifade edilenlerin, sizin söylediklerinizi çağrıştıran bir yansısı var. Tülin Bumin, özetle, "Eski kadın cahil tamam, Cumhuriyet kadını modern; fakat türban takan kadınlar ultra-moderndir. Çünkü, eski kadın, 'Din bunu der'; modern kadın, 'Din bunu diyor, ama ben bunu yapmıyorum,' der gibiydi; fakat günümüzdeki kadın, o kadar modern ki 'Din şunu diyor ve ben de bunu diyorum' demek suretiyle, hem dini benimsiyor hem de 'benim anladığım din' anlayışını öne çıkardığını vurguluyor," diyor. Şimdi, yukarılarda etkin bir ulema sınıfının olduğu bir yerde, bir kızcağızın çıkıp da bu sözleri diyebilmesi mümkün mü? Örneğin, Ebu'l-ûla Mardin'in olduğu bir ortamda, bir kadının bu konuda görüş bildirmesi oldukça zor olurdu herhalde.*

– O tipteki insanların sayısı azaldı. Ama bu durum yalnızca İslam düşünce dünyasında karşımıza çıkmıyor. Bütün düşünce dünyasında bu tip çok bilgili sofistike insanların sayısının azaldığını biliyoruz. İnsanlar kendi mesleklerinin uzmanları oldular. Herkes, belli bir şeyi çok iyi, çok derinliğine, fakat çok dar bir şekilde biliyor. Biz, böyle bir dünyada yaşıyoruz. Bu süreç, her memlekette yaşanıyor.

• *Yani, artık Türkiye'de, biraz da kitapların yaygınlaşması ile birlikte, herkesin belli bir din anlayışı var ve "Ben bunu an-*

lıyorum," deyip işin içinden çıkıyor. Kimsenin şu âlimi, bu profesörü filan pek umursadığı yok galiba...

– Tam da burada birtakım handikaplar var gibi geliyor bana. Herhalde ilahiyat fakültesinden mezun olan kimselere, "Sen bunu bilmiyorsun," diyemeyiz. Bu meselelerin tartışılmasını onlara bırakacağız. Ama aşiret seviyesinde böyle bir anlayışın gelişmesi çok tehlikeli.

• *Belki, az önce değindiğiniz merkez-çevre bağlamında sormak daha uygundu, ama çok da uzak değil. Öteden beri çok dikkatleri çeken bir düşünceniz daha var: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişle birlikte, Cumhuriyet'in yaşadığı temel problemlerden bir tanesinin de, İtalyan tarihçisi Ferrero'ya atıfta bulunarak, otoritenin meşruiyeti problemi olduğunu yazıyorsunuz. Ferrero 19. yüzyılla ilgili olarak bunu söylüyor, yani 19. yüzyılın üzerinde dolaşan hayalet, Marksist tartışmalarda olduğu gibi, kaynakların dağıtılması ile ilgili bir problem değil, daha çok, eski rejimin kilise, monarşi ve aristokrasi ekseninde şekillenmiş meşruiyet sistemi yerine yeni bir meşruiyet sisteminin ikame edilemeyişi ile ilgili. Cumhuriyet'in yaşadığının da, biraz böyle bir problem olduğunu söylüyorsunuz. Yani Cumhuriyet'in, eski düzenin etik tabanı yerine, yeni bir etik taban oluşturamadığına; insanların gündelik hayatına sirayet edebilecek bir alternatif etik oluşturamadığına işaret ediyorsunuz. Fakat, Türk siyasetine baktığımızda, Türkiye'de, genelde, merkez-çevre ilişkisi bağlamında, daha çok, periferal unsurların meşruiyeti tartışılıyor. Bu, halen devam edegelen, belki, AKP meselesine kadar varan bir şey. Ama siz yaptığınız o tespitte, tam da merkezin meşruiyet sorununa işaret etmiş oluyorsunuz. Bu tespitinize bugünden baktığımızda, kuruluşunun üzerinden 80 yıllık bir sürenin geçen Cumhuriyet, meşruiyet problemi açısından nerede duruyor? Bugünden baktığımızda, bu hususu nasıl değerlendiriyorsunuz?*

– Evet. Bence bu durum, devam ediyor. Bir etiğin geliştirilmesi temin edilemedi. Ama bunun da, aslında çok zor bir problem olduğunu söylemeliyim. Çünkü, Rawls, Dworkin, Walzer, McIntyre, Taylor gibi çok büyük siyaset bilimi düşünürleri, hâlâ birbirleriyle kavga ediyorlar. Bu durumu nasıl açıklayabiliriz, nasıl çözebiliriz diye. Bu konuda Rawls'un bir teklifi var, Dworkin'in başka bir teklifi var, Sandel'ın daha da başka bir teklifi var. Netice itibarıyla, bu konu, filozoflar arasında hâlâ bir çatışma konusu. Bütün bunlardan da kolayca anlaşılacağı gibi, bu, içinden kolayca çıkabileceğimiz bir mesele değil. Modern siyaset bilimi dersi verecek olan insan ne yapar, o çatışmadan bahseder öğrencilerine. Bütün bir sömestr o çatışmayı okurlar bir bakıma. Konunun oldukça zor bir mesele olduğu oradan anlaşılıyor.

• *Sivil toplum kavramı açısından baktığımızda, Türkiye'nin şu andaki durumunu nasıl değerlendiriyorsunuz?*

– Sivil toplum ve Türkler. İngiltere eğitim sisteminde, bir not vardır. Aynı zamanda böyle bir komikliktir de. *Efor effort.* Hani a, b, c, d, e var ya... Efor için ona bir "e" verelim. Bizim sivil toplumdaki durumumuz da buna benziyor. Harcanan efor için bir "e" verelim. Sebebi de şu: Şimdi sivil toplumun ne olduğunu anlamak; Avrupa'nın orta zamanlar tarihinin birtakım gaddar baronların serflerinin kafalarını çivilemesinden ibaret olmadığını anlamaktan geçer. Evet, birtakım baronlarla serfleri arasında toprak meselesi ile ilgili olarak bir sömürme falan var. Fakat orta zamanların bir sosyal konumu ve bir hukuksal konumu da var. Türkiye'de hiç kimse bunlardan bahsetmiyor. İlk dönemlerinden başlayarak bilhassa 12. yüzyıla doğru gelindiğinde... Başka bir örnek vereyim, mesela 14. yüzyılda Fransa topluluğunun nasıl bir topluluk olduğunu araştırdığınız zaman, karşınıza, binlerce mukaveleden meydana gelen bir topluluk çıkıyor. Senyör

serfiyle mukavele yapıyor. Niçin? Çünkü arazisini geliştirmek için, o serfe ihtiyacı var. Kralın bir köprü başında duran adamla, o köprü başında duracak olan adamın alacağı vergi ile ilgili bir kontratı var. Bazı kilise büyüklerinin, bazı şehirlerde idarî görevleri üstlerine alabileceklerine dair bir mukavele yapılmış. Yani orta zamanlar, bir mukavele kumkuması, bir mukavele örüntüsü aslında. Bu çok önemli; çünkü, mukavele fikri orta zamanlarda yaşıyor. Montesquieu gibi kimseler "Bu mukavele o kadar kötü bir şey değil. Reform yapalım, ama bu binlerce mukaveleden meydana gelen ve o şekilde pekişmiş olan şeyi değiştirmeyelim," diyorlar. Hatta Hegel de "Endüstriyel toplumun, bu binlerce mukaveleden meydana gelen o pekişmiş sistemi tamamen ortadan kaldırdığını ve şimdi artık sömürünün var olduğunu" söylüyor. Hegel bile bunu söylüyor. Avrupa'daki anayasaların içinde bulunan zımnî mukavelenin ta orta zamanlardan gelen mukavele fikrinin bir müessese haline gelmesinin bir sonucu olduğunu da bilmek lazımdır. Binaenaleyh, sivil toplum fikri yeni bir fikir değildir, bir orta zamanlar fikridir. Orta zamanlarda Avrupa'nın teşkilatlanmış olmasının bir parçasıdır.

Türkiye'de sivil toplumdan bahsettiğimiz zaman, bunun hup havadan kapıp sivil toplumun kurulmasının mümkün olmadığını bilmek lazımdır. Çünkü her şeyden önce, mukavele ve hukuk, 13. yüzyıldan bugüne, yani yedi yüzyıl boyunca işlemiş Avrupa'da. Yavaş yavaş değişmiş, yeni hukukî düzenlemeler yapılmış; ama hepsinin kökü orta zamanlardan geliyor. Bizimkiler bunu bilmedikleri müddetçe, pek tabii ki onlara da kusur yüklemek doğru değil, kendilerine göre bir sivil toplum fikriyle hareket edecekler. Bu noktada yaptıklarına, gene de şapka çıkartmak lazım. Çünkü, nihayetinde, 700 yıl sonra gelmişler ve iyi niyetle sivil toplumu gerçekleştirmek istiyorlar. Bravo. Ama bunu anlamak için biraz da Avrupa'nın eskiden beri ne menem bir şey oldu-

ğunu anlamak lazım. Hukukî anlaşmaların, Avrupa'da 700 yıllık bir süreçte perçinlenmiş olduğunu anlamaları lazım. Türkiye'de hiçbir hukukî anlaşmanın herhangi bir perçini yoktur. Yani insan notere gidip, yûz tane imza koyuyor gene de çalışmıyor, gene de sahtekârlık var. Avrupa'da ise, artık, noterin bastığı damganın dışında, topluluğun içinde bir hukukî anlaşmanın derinliği ve kalıcılığı konusunda içgûdüsel bir şey var ve bu durum, günümûze kadar gelmiş. Bir noterin damga basmasıyla her şey bitmiyor ki.

Meselenin iki yönünü de sôylemeye çalıştım. Bir taraftan sivil toplum iyi bir şeydir. Aldık. Bravo. Gerçekleştirmeye çalışıyoruz. Buna şapkamızı çıkaralım. Fakat bu işin hukukî yönünün ne kadar önemli olduğunu da anlatalım. Bu, yalnızca para kazanmak için yapılmış bir yarış değildir. Bu, aynı zamanda bir hukuk sisteminin içine girmek için yapılmış bir çabadır. Bu hukuk sistemi çok mûhim. İnsanların içinde bir ukde haline gelmiş. Bizde işler henüz o seviyede değil. Bizim uygulamamızda, kanun çıkarmakla her şeyin hallolacağı sanılıyor. Olmaz.

• *Söylediklerinizden şöyle bir şey çıkıyor: Yarınların Türkiyesi'ne, yani 21. yüzyılın Türkiyesi'ne bakıldığında, eğer Doğu Doğu Batı da Batıysa, tarihsel olarak böyle bir ayrım varsa, o zaman, biz mevcut sorunlarımızı hiçbir zaman aşamayacağız. Zaten yaşadığımız sorunların sebebi de bizler değiliz o zaman. Hep bu problemleri yaşamaya devam mı edeceğiz yoksa tarihin bir aşamasında bu sorunlar çözülecek mi?*

– İşte yavaş yavaş oluyor yani. Olmaz değil, ama şöyle bir şey var: Bazı kimseler bir şeyin suretini aldıkları zaman sîretini de aldıklarını sanıyorlar. Böyle yapmasınlar. Formunu aldıkları zaman, formunun kendi başına yeterli olmadığını da düşünsünler. O kadarını yapsınlar yeter. Kısacası meselenin bu yönünün farkında olsunlar.

• Jön Türkler hakkındaki çalışmanızın temel sonuçlarından bir tanesi de, bir bürokratik muhafazakârlık olgusunun varlığıydı. Tespit ettiğiniz bürokratik muhafazakârlık olgusu; Türk siyasî düşünce tarihi yazarları açısından şu andaki anlamını, bürokratik muhafazakârlığın Türkiye'deki siyaset düşüncesini etkileme biçimlerini ve Türk modernleşmesi açısından –genel modernleşme tartışmalarını da hatırlayarak– nasıl bir işlev görüyor ya da hâlâ görüyor mu? Bu konuyu nasıl değerlendiriyorsunuz?

– Bence Türk bürokratları, Tanzimat'tan beri bayağı büyük adımlar attılar. Yalnız bürokrasi bir ara Türkiye'de bir ideoloji idi. Bir ideoloji olduğunu söyleyince, bürokratların devlet içinde özel bir yerleri ve özel birtakım kaynaklardan istifade etme yollarının bulunduğunu kastediyorum. Bunun böyle olmaması, başka bir söyleyişle, bürokrasinin salt bir bürokrasi olabilmesi için, çalışılması lazım. Bürokrasi konusunda Weber, bazı ana çizgilerden söz ediyor. Elbette, bu da bir şablondur ve yerine göre değişir. Ben de şunu diyorum: Türkiye'de o anlamda, üç aşağı beş yukarı o çizgilere uyan bir bürokrasi şarttır. Başka türlü, iş yapılamaz. Ama böyle bir bürokrasiye gelmek; Cumhuriyet ideolojisinin bir parçası olmuş olmalarının bürokratlara özel olarak verdiği imtiyazların yavaş yavaş geri alınmasıyla mümkün olacak. Bürokrasinin, her şeyden önce, kendi tabiatı itibarıyla sahip olduğu birtakım imtiyazlar var. Ben, onları kastetmiyorum. Türkiye'de bürokrasinin, bir devlet mekanizması ve bir ideolojinin bir parçası haline gelmiş olması nedeniyle, bürokratlara tanınmış olan imtiyazların onlardan alınmasıyla, bu işin pekâlâ halledileceğine inanıyorum. Çünkü, Türkiye'de bürokrasi, Tanzimat'tan beri büyük adımlar attı. Çok iyi, çok vicdanlı bürokratlarımız var. Bütün mesele, bürokratların hâlâ mevcut otorite alanlarını statülerini, gereken oranda onlardan ayırabilmekte.

• *Şu anda, zaten, küreselleşmeyle beraber, devlet söyleminin ve teşebbüsünün gerilediği bir tarihsel süreç söz konusu. Bürokrasi, birçok imtiyazını pratikte zaten kaybediyor. Türkiye'deki kamusal alan tartışmalarında devlet söyleminin ve bürokratik muhafazakârlığın ağırlığı ile –sizin merkez-çevre açıklamanızla da bağlarsak– bu periferal unsurların karşılaşmasını nasıl görüyorsunuz? Kamusal alan tartışması özgürleşmeyle de ilişkili ve hürriyetler sizin üzerinde çok durduğunuz bir konu. Nasıl görmemiz gerekiyor bütün bu ilişkileri?*

– Bu kamusal alan denen şeyin aslında mevcudiyeti yok. Herkes, kendi istediği gibi bir kamusal alan tayin ediyor. Kamusal alan, kanunlarda nasıl tayin edildiyse; bir avukat ya da bir hâkim, kamusal alanı nereden çıkarabildiyse kamusal alan o kadardır. Bu da bir hukuk meselesi bence. Çünkü ben kanunları ve kamusal alanın nasıl tespit edildiğini bilmediğim için, o meseleyi hukukçulara bırakıyorum.

• *Kendisine, kamusal alanla ilgili soru sorulan bir anayasa hukuku profesörü, "Bu hukuksal bir konudur ve hukuka bakmak lazım. Bununla ilgili iki kavram var: Biri kamu yararı, diğeri de kamu hizmetidir. Hukukta kamusal alan diye bir kavram yoktur," diyor. Tartışmanın, kamu hizmeti ve kamu yararı etrafında yoğunlaştırılması gerektiğine ilişkin bir görüşü vardı.*

– Evet, demek ki doğru yoldaymışım.

• *Şöyle bir sonla bağlayalım isterseniz. Biz sonuçta bir literatür dergisiyiz. Konuşmanın çeşitli yerlerinde değindiniz ama, Türk siyaset düşüncesini göz önüne getirdiğinizde ne yaptık, ne yapamadık? Bir de Osmanlıca bilmesini arzu ettiğiniz gençlere ne öğütlersiniz, hangi yolları, hangi istikametleri?*

– Şimdi, eski Yunanlıların bir sözü var: Kendini bil. Bir araştırma alanıdır bu. Bizim ne olduğumuzu, bizzat kendi-

mizi, daha iyi anlamamız lazım, bunun ilk plana çıkarılması lazım.

• *Tek cümlede özetlediniz... Son bir soru: Türkiye için iyimser misiniz? Yani, bütün bu konuşulanları göz önünde bulundurduğunuzda, geleceğe dönük olarak iyimser olabiliyor musunuz?*

– Uzun vadede iyimserim. Kısa vadede iyimser değilim. Çünkü devamlı problemler var ve bunlar, çorap söküğü gibi devam edecek. Türkiye'nin özelliği bu. Bundan kastım da, Türkiye'nin özel problemleridir. Yani; sekülarizm, laisizm, devlet, merkez-çevre vs. gibi meseleler işte. Türkiye'nin kendine has problemlerinden bahsediyorum. Halletmeye çalışacağız. Dünyadaki her memleketin, az çok böyle problemleri var. Örneğin, Belçika'nın *Wallon-Flaman* problemleri var. Ama bunu yumuşak bir şekilde halletmeyi bilmişler. Belki biz de, bir gün, bu duruma gelebiliriz. Yumuşak bir geçiş. Ama bu, kısa vadede olacak şey değil.

• *Hocam çok teşekkür ederiz.*

– Rica ederim. Ben teşekkür ederim.

Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,
cilt 2, sayı 1, 2004, s. 357-381

ŞERİF MARDİN İLE MERKEZ-ÇEVRE ANALİZİ ÜZERİNE*

• *Sizin temel araştırma ve ilgi alanlarınızdan birisi, İslam'ın, Türkiye'de geçerli olduğu formla tanımlanması, kavramsallaştırılması, sorunsallaştırılması. 70'lerden bu yana "araştırma nesnenizdeki" dönüşümleri nasıl değerlendiriyorsunuz? Bu dönüşüm sizin araştırma programınızı nasıl ve hangi biçimlerde etkiledi? Bu araştırmada, en azından önceleri, merkez-çevre paradigmasını çok işlevsel bulmuştunuz. Şimdi yine aynı fikirde misiniz, hem bir toplumsal yapı analiz aracı olarak hem de kavramsal olarak?*

– Önce, merkez-çevre kavramının soyuttan somuta doğru ilerleyebilen, genişleyebilecek bir kapsamı olduğunu hatırlamamız gerekir. Edward Shils ve Polanyi kavramı daha soyut şekliyle anlamlandırdılar. Bir toplumsal analiz aracı olarak sunduğu imkânları S.N. Eisenstadt geleneksel imparatorlukların siyasi özünü anlatmak üzere 1963'te geliştirdi. Bu çok yönlü aracın kendi imparatorluğumuzun hem düşünce hem de toplumsal yapısını incelemek için bir

(*) Söyleşiyi yapanlar Ahmet Çiğdem, Fethi Açıkel, Necmi Erdoğan, Tanıl Bora

imkân sağlayabileceğini düşünmüştüm. Konunun özü merkezin çevreyi kontrol altına almak için sarf ettiği çabadır. İslamî toplumsal-siyasal yapılarının da aynı problemle karşılaştığı söylenebilir. Ancak İslam araştırmalarının çekirdeği (iman-yapı sorunu) merkez-çevre söyleminin dışında kalır.

• *Cumhuriyet* logos'u *ve mahallenin* ethos'u *arasında öne çıkardığınız çelişkilerin, günümüzdeki görünümleri hakkında neler söyleyebilirsiniz? Bu çelişkilerin sınıfsal temsiliyeti konusunda neler düşünülebilir?*

– "Mahalle" *ethos*'unun bilimsel bir yaklaşımla irdelenmesini temsil edecek bir çalışma daha ortada yoktur. İslam'ın araçsal rolünü ve tarikatların yapısal özellikleriyle örtüşen yönlerini *Doğu-Batı* dergisinin ideoloji ile ilgili sayılarından birinde açıklamaya çalıştım. Türkiye'de "çevre"nin İslam'la örtüşen yönü, yeni sınırlar çizmeye başlaması, sekülerleşme süreciyle belirginleşir. Merkez-çevre yaklaşımı, aslında kavramsal bir ilk adım olarak görülmelidir. Mikro seviyedeki özellikleri tarihî süreç içinde tespit edilince bu ikiliğin çeşitliliği ortaya çıkacaktır. Bugün merkez-çevrenin sınırlarının ne oranda "yumuşadığını" daha tam olarak bilmiyoruz.

Cumhuriyet'in kendine özgü itici gücüne bir *logos* denilebileceğini sanmıyorum. *Logos* insan iradesinin fevkinde gelişen bir yönelimdir. Araçsal bir biçimlendirme, bana Cumhuriyet tarihimiz için daha anlamlı bir etken gibi geliyor. Cumhuriyet tarihimizin müphemliği biraz da bu açıdan anlaşılabilir.

• *Merkez-çevre ilişkisi Türkiye'de daha ziyade din ve kültür sosyolojisi açısından ele alındı. Acaba Türk milliyetçiliğinin gelişimi açısından bakıldığında nasıl bir tablo görüyorsunuz, merkez-çevre ilişkilerinin dönüşümü açısından? Milliyetçilik, merkez-çevre kopukluğunun giderilmesi ve emsalsiz kitle*

mobilizasyon dinamikleri yaratması açısından böyle bir teoride nasıl bir yere oturur?

– Türk milliyetçiliğinin gelişimi kuşkusuz bir veya birkaç grubun işi. Bu gruplar entelijansiyanın türevleri olarak tanımlanırsa "merkez"den çıktıkları düşünülebilir. "Çevre" ise, milliyetçiliğin çok daha müphem bir seviyede, toplumun alt katmanlarındaki grupların itici gücünü anlatmaya yarayan bir kavram olabilir. Biz milliyetçiliğin portresini çizdiğimizde bu iki katmanın etkisini hâlâ birbirinden ayıramıyoruz. Ülkemizde alt katmanların etkisi hakkında (*subaltern* studies konusunda) çok az şey biliyoruz. Bu da, tabii, milliyetçiliği inceleyenlerin kavramsal "blokaj"larından, bazı varsayımların ötesine geçememelerinden ileri geliyor.

• *Merkez-çevre analizine, ekonomik ve sınıfsal süreçleri dahil etmediğinize dair bir eleştiri getirilegelmiştir. Bu eleştiri karşısında ne düşünüyorsunuz? Sınıfsal-iktisadi bir analizin nokta-i nazarı hesaba katılacak olduğunda, merkez-çevre paradigması içinde hangi noktalara bakmak, hangi soruları sormak* anlamlı *olurdu sizce?*

– Türkiye'de, birtakım istatistikî verilerin gruplaştırılması dışında sınıfsal süreçlerin –bana göre daha gerçek grup niteliklerinin– incelenmiş olduğuna kani değilim. Marx'ın da bildiği gibi, "sınıf", istatistiklerin ötesinde, karşılıklı etkileşimden oluşan bir toplumsal kümeleşmedir. Bizde tespit ettikleri bu istatistikî grupların çatışmasını incelemiş olduklarına inananlar vardır. Ancak, bu grupların birbirine ters düşen *amaçlarını* incelemek çatışma örüntüsünü tespit etmek değildir.

• *Merkez-çevre ekseninin/çelişkisinin devleti bağımsız, kendi kendisinden neşet eden bir iradeye ve güce sahip bir "şey", iktidarı da sıfır toplamlı bir oyun olarak gördüğü yönündeki eleşti-*

riler yapıldı bir de... Bu eleştirileri nasıl karşılıyorsunuz? Devlet merkezli bir analiz bugünkü Türkiye toplumunu anlamak için ne ölçüde uygun bir perspektif sunuyor?

– Eleştirenler, "merkez-çevre"nin bir metafor olarak kullanılması gerektiğini, kavramı anlamlı kılacak olanın, zamanla toplumumuz hakkında yapılan kapsamlı araştırmaların birleştirilmesinden ortaya çıkacak bir sonuç olduğunu fark etmiyorlar.

• *Merkez-çevre paradigmasına yöneltilen eleştirilerden biri de, oryantalizm ve Avrupa-merkezciliğin sorgulanmasına dayanıyordu. (Aslında, Osmanlı-Türk modernleşmesini yorumlamayı deneyen hemen bütün modellere yöneltilen bir eleştiri bu!) Bu eleştiri ışığında, söz konusu analizin verimlerine ve zaaflarına ilişkin nasıl bir muhasebe yapardınız?*

– Merkezin çevre ile kurmaya çalıştığı ilişkinin, zorlukların, bunların üstesinden gelmek için geliştirdiği stratejilerin oryantalizmle hiçbir ilgisi yoktur. Fransız monarşisinin gelişme sürecini ve merkeziyetçiliğini inceleyen, oryantalist midir?

• *Yakın dönem Osmanlı literatürü/tarihyazımını merkez-çevre ekseninde analizinize göre nasıl değerlendiriyorsunuz? Merkez-çevre ekseni açısından ve bu literatürün "paradigmatik" konumu açısından. Bugün Osmanlı nasıl okunuyor, nasıl okunmalı?*

– Ülkemizde yapılan tarihî araştırmaların büyük bir kısmının değeri yadsınamaz. Ancak bu araştırmaların iki özelliğine de değinmek gerekir. Birincisi, araştırmaların bir kısmının bulduklarının *anlamı* üzerinde durmamaları, özetle "kuru" bir tarihçilik. İkincisi, entelektüellerimizin *anlam* üzerinde duranlarının moda paradigmalara hayranlıkları. Başka bir ifade ile bu paradigmaların kendi tarihimiz için ne ifade

edebileceklerini düşünmeden "şık" atıflarda bulunarak Batı'nın kendi tarihi için çıkardığı kavramları kendi tarihimizi anlama yolunda kullanmak.

• *Geç-modern ya da post-modern bir evreden geçtiğimize dair tartışmalar ışığında ve bu bağlam içinde, merkez-çevre paradigmasının hâlâ geçerliliğini koruduğu coğrafyalardan söz edilebilir mi?*

– Özgünlüğü şüpheli birtakım "global" analizler dışında "post-modernizmin" *Türkiye'nin şartlarında* neler ifade edebileceğini iletişim alanında çalışan bir-iki kişi incelemiştir. Fakat ülkemiz açısından post-modernizmin gerçek "yapısal" bir incelemesini hâlâ özlemle bekliyoruz.

• *Slovenya'dan bir adam (Žižek), bugün sosyal bilimler pratiğiyle biraz ilgilenen biri için tanıdık bir isim, kitapları, düşünceleri birçok kişi tarafından tartışılıyor, hakkında yazılar yazılıyor, kitaplar çıkarılıyor. Türkiye'den birçok kişi yurt dışında doktorasını yapıyor, hem de iyi üniversitelerde. Birçoğunun dil sorunları da yok. Ama birkaç kişi hariç, "global" sosyal bilimler pratiğinde öne çıkan ve sınırlı bir ilginin ötesine hitap edebilen düşünce insanları ve akademisyenler yok Türkiye'den. Bunu neye bağlıyorsunuz? Bir tür "taşralaşma", marjinalleşme mi? Modernleşme süreciyle ilgili bir yarımlık, "eksiklik" mi?*

– Çok doğru bir gözlem. Bunun temelinde, sanırım düşüncemizde saklı olan felsefi engeller çok yer tutar. İç içe olan bu engellerin arasında en önemlisi kendi düşüncesini devamlı olarak sınamanın eksikliği, kritik düşünce fakirliğimizdir. Bir diğer engel ise eğitimimizde Batı'dan gelen düşünceyi bir bütün olarak kabul edip (onun da zaaflarını bir propaganda vesilesi yapmadan) yapısının daha derine giden özellikleri üzerinde durmamak, kısaca, Batı'yı sathi bir şekilde okumaktır. Bir diğer etken Türkiye'de herke-

sin bir "ekol" kurma isteğidir. Belirli bir konuyu nicelemeye adanmış bir seminer yirmi yıl içinde birikiminin ürünü bir "ekol" yaratabilir, ancak "ekol" irade ile yaratılmaz. Büyük "ekol"ler (Marx, Freud, Durkheim) kendilerine sunulan klasik bilgilerin zaaflarını inceleyerek, bu teorilerin eleştirilmesi gereken varsayımlarını ortaya çıkaran araştırmalarla şekillenmiştir.

• *Demin üzerinde durduğumuz sorunun akademinin sorunlarıyla bağıntısına da bakmalı... Türkiye'de üniversitelerin örgütlenme biçimi ve burada geçerli sosyal bilim ya da genelde bilim anlayışı konusunda neler söylenebilir? Hangi genellemelere gidilebilir? Sizin Ankara'da Siyasal'da, sonra ODTÜ'deki tecrübelerinizle bugünkü gözlemlediklerinizi kıyasladığınızda, ne gibi süreklilikler, ne gibi –olumlu ve olumsuz– kopuşlar görüyorsunuz?*

– Bu da doğru. Burada, galiba, tarihin ivmesi bize bir oyun oynadı (Bu konuda *Essai sur l'Acceleration de l'Histoire*'ı hep hatırlarım). Örneğin Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde asistanlığımda siyaset biliminin hukukla ilgisinden yola çıkan Fransız kaynaklı bir siyaset bilimi yöntemi üzerinde durulurdu. Bizim kuşağımız bu öğretiyi yerinden oynattı. "Amerikan" siyaset bilimini getirdi. Hukuk-siyaset geleneğinin gelişmesine engel olduk denebilir. Halbuki hukuk-siyaset ilişkisi kendi başına Türkiye için önemli bir konudur, zamanla derinleştirilebilirdi. "Zamanın ivmesi", başka bir ifadeyle genel değişme süreci, yöntemin gelişmesini sağlayacak imkânı yok etti.

"Şerif Mardin'le merkez-çevre analizi üzerine",
Toplum ve Bilim, 105, Birikim Yayınları, 2006, s 7-10

28 Mehmed Çelebi. 1981. Le *Paradis des Infidèles* Çev., notlandıran, eklerle yay. haz. Gilles Veinstein. Paris: Maspero.

Abadan, Nermin. 1963. "Values and Political Behavior of Turkish Youth " *Turkish Yearbook of International Relations* 4: 81-102.

Abu Lughod, Janet. 1987. "The Islamic City: Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance." *International Journal of Middle East Studies* 19:155-76.

—. 1989. *Before European Hegemony*. New York: Oxford Univ. Press.

Abu Manneh, Butrus. 1979. "Sultan Abdülhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadı." *Middle Eastern Studies* 15:131-53.

—. 1982-1984. "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyyah in the Ottoman Lands in the Early 19th Century." *Die Welt des Islams* 22:1-36.

Adelkhah, Fariba. 1995. "Quand les impôts fleurissent à Teheran: Taxes municipales et formation de l'espace public." *Les Cahiers de CERI*, no 12.

Adıvar, Abdülhak Adnan. 1943. *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Maarif Matbaası. (1982 baskısına da bkz.).

[Adıvar], Halide Edib. 1926. *Memoirs of Halide Edib*. New York: Century Press.

—. 1928. *The Turkish Ordeal* New York: Century Press.

—. 1963. *Mor Salkımlı Ev*. İstanbul: Atlas Kitabevi.

Adorno, Theodore W., E. Frankel-Brunswik, D. Levinson, ve R. N. Sanford. 1950. *The Authoritarian Personality*. New York: Harper.

Ağaoğlu, Ahmet 1933. *Devlet ve Fert*. İstanbul: Sanayii Nefise Matbaası.

—. 1949. *Serbest Fırka Hatıraları* İstanbul: Nebioğlu Yayınevi. (2 baskı , Baha Matbaası, 1965).

Ahmad, Akbar S. 1980. *Millennium and Charisma among the Pathans: A Critical Essay in Social*

Anthropology. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Ahmet Cevdet Paşa. *See* Cevdet Paşa

Ahmet Midhat [Efendi]. 1293/1876.*Menfa*. İstanbul: Kırk Anbar Matbaası.

—. 1296/1878. *Sevda-yi Say'ü Amel*. İstanbul: Kırk Anbar Matbaası.

—. 1966. *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*. ed. Sack Erkan. Istanbul: Yurttaş Kitabevi (ilk baskı 1875).

Ahmet Rıza. 1891. "Le Positivisme et L'Islamisme."*La Revue Occidentale*, 2. seri, 3, no. 1:114-18.

—. 1312/1894-1895, *Vatanın Haline ve Maarif-i Umumiyenin Islâhına Dair Sultan Abdülhamid Han-ı Sani Hazretlerine Takdim Kılınan Layihalar Hakkında Makam-ı Sadarete Gönderilen Mektup*. Cenevra.

—. 1312/1895. "İcmal-i Ahval."*Meşveret* (28 Cemaziyülahir).

—. 1896a. "Le Calife et ses Devoirs."*La Revue Occidentale*, 2. seri, 13:93-98.

—. 1896b. „Les Positivistes et la Politique Internationale." *Meşveret* (15 Eylül).

—. 1896c. "Tolérance Musulmane." *La Revue Occidentale* 19: 304-17.

. 1897. *Tolérance Musulmane*. Paris: Clamaron-Graff.

—. 1900a. "A Propos du Jubilé "*Meşveret* (1 Ekim).

—. 1900b. "Le Congrès."Mefverer (1 Kasım).

—. 1905. "Le Sultan etles Princes." *Meşveret* (1 Eylül).

—. 1906. "Confession Publique." *Meşveret* (1 Ocak).

—. 1922. *La Faillite Morale de la Politique Occidentale en Orient*. Paris: Picart.

Ahmet Saip. 1320/1902-1903. *Vak'a-yi Sultan Abdülaziz*. Cairo: Matbaa-i Hindiye.

Ahmet Şerif. 1923. *Sanayi Projeleri Layihası*. İstanbul

Akalın, Şehabeddin. 1955."Nasuh Paşa'nın Hayatına ve Servetine Dair." *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 8, nos. 11-12:201-8.

Akarlı, Engin. 1978. "From Bazaar to Market Economy." Preliminary paper for conference State, Society and Economy in Nineteenth Century Iran and the Ottoman Empire" Babolsar, Iran.

Akçam, Dursun. 1977. *Kan Çiçekleri*. İstanbul: May Yayınları

Akdağ, Mustafa. 1949. "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadî Vaziyeti I." *Türk Tarih Kurumu Belleten* 13, no. 51:497-571.

—. 1950. "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadi Vaziyeti II " *Türk Tarih Kurumu Belleten* 14, no. 55:319-418.

—. 1958. "Celâli Fetreti." *Anhara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 16, nos. 1-2: 53-107.

—. 1963. *Celâli isyanları (1550-1603)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

—. 1971. *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi*, cilt 2. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Akı, Nıyazi. 1960. *Yakup Kadri Karaosmanoğlu: İnsan, Eser, Fikir, Üslûp*. İstanbul: İstanbul Matbaası.

Aksût, Ali Kemah. 1939. *Koçi Bey Risalesi*. İstanbul: Vakit.

Aktan, Reşat. 1966. "Problems of Land Reform in Turkey." *Middle East Journal* 20:317-34.

Aktaş, Cihan. 2000. "Kamusal Alanda İslamcı Kadın ve Erkeklerin İlişkilerindeki Değişim Üzerine: Bacıdan Bayana." *Birikim* 137 (Eylül).

Aktepe, M. Münir 1958 *Patrona İsyanı. 1730*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

—. 1964. "Nevşehirli İbrahim Paşa." *İslâm Ansiklopedisi* 9:234-39.

Akyüz, Kenan. 1964. *Ziya Paşa'nın Amasya Mutasarrıflığı Sırasındaki Olaylar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

—. 1965. "La Littérature Moderne de Turquie." *Philogiae Turcicae Fundamenta*, ed. Louis Bazin, Tayyib Gökbilgin, ve Alessio Bombaci vd., 2:465-634. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Alangu, Tahir. 1968. *Ömer Seyfettin, Ülkücü Bir Yazarın Romanı*. İstanbul: May Yayınları.

Algar, Hamid. 1990. "A Brief History of the Naqshbandi Order." *Naqshbandis: Proceedings of theSèvres Round Table*, ed. Marc Gaborieau, Alexandre Popovic ve Thierry Zarcone. İstanbul: İsis.

Alp, Tekin. *bkz.* Tekinalp.

Alphand, Hervé. 1928. *Le Partage de la Dette Ottomane et son Règlement*. Paris: Les édition internationales.

Alptekin, Turan. 2001. *Ahmed Hamdi Tanpınar: Bir Kültür Bir İnsan*. İstanbul: İletişim.

[Altınay], Ahmet Refik. 1930. *Hicrî Onikinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200)*. İstanbul: Devlet Matbaası

Altuğ, H., vd. 1970. *Öğrenci Hareketlerinin Bilimsel Yönden Araştırılması*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

—. 1972. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim Durumlarına İlişkin Anket*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londra: Verso [*Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis Yayınları, 2004].

Anderson, O. 1964. "Great Britain and the Beginnings of the Ottoman Public Debt (1854-55)." *Historical Journal* 7: 47-63.

Andrews, Walter. 1985. *Poetry's Voice, Society's Song: Ottoman Lyric Poetry*. Seattle: Univ. of Washington Press [*Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı*, çev. Tansel Güney, Istanbul, İletişim Yayınları, 2000].

Arafatoğlu, Mustafa. 1983. "Üstadın Ardından. .." *Mavera* 7, no. 80, 81, 82, Temmuz-Ağustos-Eylûl: 181-86.

Arai, Masami. 1992. *Turkish Nationalism in the Young Turk Era.* Leiden, New York, Kobenhaun, ve Cologne: E. J. Brill [*Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, çev. Tansel Demirel, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994].

Aral, N. Z. 1965. "Türkiye'de Ziraî Kredi ve Müesseseleri" *İktisadi Kalkınmanın Ziraat Cephesi, ed.* Ekonomik ve Sosyal Etudier Konferans Heyeti, 174-96. İstanbul: Sermet Matbaası.

Arar, İsmail, ed. 1968. *Hükûmet Programları, 1920-1965.* İstanbul: Burçak Yayınevi.

Aras, A. 1956. *Güneydoğu Anadolu'da Arazi Mülkiyeti ve İşletme Şekilleri.* Ankara: Ankara Üniversitesi Yayını.

Arat, Yeşim. 1995. "Feminism and Islam: Considerations on the Journal *Kadın ve Aile.*" *Women in Modern Turkish Society*, ed. Şirin Tekeli, 66-78. Londra: Zed Books.

Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition.* Chicago: Univ. of Chicago Press [*İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003].

Aristotle. 1946. *Politics.* Ed. Ernest Barker. Oxford: Clarendon Press.

Aron, Raymond. 1967. *Les étapes de la pensée sociologique.* Paris: Gallimard. "Artuklds." *EI*, 1:662-67.

"Ashraf Oghullari." *EI*, 1:702,704.

Aşçidede İbrahim. 1960. *Geçen Asrı Aydınlatan Kıymetli vesikalardan bir Eser Hatıralar.* İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyatı kollektif Şirketi.

Ashtor, Eliyahu. 1976. *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages.* Berkeley ve Los Angeles: Univ. of California Press.

"Askari." EI, 1:712.

Atasagun, Y. S. 1939. *Türkiye'de Zirai Kredi.* cilt 1. T. C. Ziraat Bankası, 1888-1939. İstanbul: Kenan Basımevi.

—. 1940. *Türkiye'de Zirai Kredi.* cilt 2. İstanbul: Kenan Basımevi.

Atatürk, Mustafa Kemal. 1954-1959. *Söylev ve Demeçler.* 2 cilt Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayını.

—. 1990. *Atatürk'ün Kültür ve Medeniyet Konusundaki Sözleri.* Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.

Atay, Falih Rıfkı. 1963. *Batış Yılları.* İstanbul: Varlık Yayınları.

—. 1966. *Atatürkçülük Nedir?* İstanbul: Baha Matbaası.

Atay, Hüseyin. 1983. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi.* İstanbul: Dergâh.

Atsız, Nihal, ed. *1970.Aşıkpaşaoğlu Tarihi.* İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları.

"Ayan." EI, 1:778.

Ayata, Sencer. 1988. "Kentsel Orta Sınıf Ailelerde Statü Yarışması ve Salon Kullanımı." *Toplum ve Bilim* 42: 5-25.

Aybar, Celâl. 1939. *Osmanlı İmparatorluğu Ticaret Muvazenesi*. Ankara: İstatistik Umum Md.

Aydemir, Şevket Süreyya. 1931. *Cihan İktisadiyatında Türkiye* Ankara: Millî İktisat ve Tasarruf Cemiyeti Neşriyatı.

—. 1940. *Türkiye Ekonomisi* Ankara: Halk İçin İktisadi Bilgiler, I.

—. 1967. *Suyu Arayan Adam*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aydın, Mehmet. 2000. *İslamın Evrenselliği*. İstanbul: Ufuk.

Babinger, Franz Carl Heinrich. 1919. *Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert*. Leipzig: Deutscher Verein für Buchwesen und Schriftium.

Baer, Gabriel. 1967. "Guilds in Middle Eastern History." *Studies in the Economic History of the Middle East: From the Rise of Islam to the Present Day*, ed. M. A. Cook, 11-30. Londra: Oxford Univ. Press, 1970.

—. 1970. "The Administrative, Economic and Social Functions of the Turkish Guilds." *International Journal of Middle East Studies* 1 (Ocak): 28-50.

Bailey, Frank Edgar. 1942. *British Policy and the Turkish Reform Movement, 1826-1853*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

Bakhun, Mikhail. 1965. *Rabelais and His World* Cambridge: MIT Press.

Balcı, Bayram. 2001. "Les écoles privées de Fethullah Gülen." The Institute of Political Studies, Grenoble'da sunulan doktora tezi, Eylül [*Orta Asya'da İslam Misyonerleri: Fethullah Gülen Okulları*, çev. Ali Berktay, İletişim Yay., 2005].

Balkır, S. Edib. 1968. *EskiBir Öğretmenin Anıları, 1908-1940*. İstanbul: Arı Kitabevi.

Barber, Bernard. 1957. *Social Stratification: A Comparative Analysis of Structure and Process*. New York: Harepurt Brace.

Barda, Süleyman. 1954. *Altın Meselesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi.

Barkan, Ömer Lütfi. 1938. "Türkiye'de Toprak Meselesinin Tarihî Esasları." Pts. 1-3. *Ülkü* 11, no. 61 (Mart): 51-63; no. 63 (Mayıs): 233-40; no. 64 (Haziran): 339-46.

—. 1940. "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) tarihli Arazi Kanunnamesi" *Tanzimat: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle*. İstanbul: Maarif Matbaası.

—. 1942a. "XV Asrın Sonunda Bazı Büyük Şehirlerde Eşya ve Yiyecek Fiyatlarının Tesbit ve Teftişi Hususlarını Tanzim Eden Kanunlar " *Tarih Vesikaları* 1, no. 5 (Şubat): 326-40.

—. 1942b. "Osmanlı İmparatorluğu'nda bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler. I. İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler." *Vakıflar Dergisi* 2: 279-304.

—. 1943. *XVinci ve XVI ıncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirai Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları*. İstanbul: Burhaneddin Matbaası.

—. 1949-1950. "Osmanlı İmparatorlugu'nda bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler." Kısım 1. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 1,no. 1-4: 524-61.

—. 1953-1954a. "Osmanlı İmparatorluğu'nda bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler." Kısım 2. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15, no. 1-4:209-37.

—. 1953-1954b. "Hicri 933-94 (1527-1528) Mali Yılına Ait Bütçe Örneği." *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15, no. 1-4:251-329.

—. 1963. "Şehirlerin İnkişaf ve Teşekkül Tarihi Bakımından Osmanlı İmparatorluğu'nda İmaret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Ait Araştırmalar." *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 23, no. 1-2: 239-96.

—. 1964. "16. Asrın İkinci Yarısında Türkiye'nin Geçirdiği İktisadî Buhranların Sosyal Yapı Üzerindeki Tesirleri." *İktisadi Kalkınmanın Sosyal Meseleleri*. İstanbul Ekonomik ve Sosyal Etudier Konferans Heyeti.

—. 1970. "Research on the Ottoman Fiscal Surveys." *Studies in the Economic History of the Middle East: From the Rise of Islam to the Present Day*, ed. M. A. Cook, 163-71. Londra: Oxford Univ. Press.

—. 1972. *Süleymaniye Cami ve İmareti İnşaatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu. 2 cilt.

—. 1975. "Feodal Düzen ve Osmanlı Timarı." *Türkiye İktisat Tarihi Semineri*, ed. Osman Okyar, 1-32. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Barker, J. M. 1951. *The Economy of Turkey: An Analysis and Recommendations for a Development Program*. Baltimore: International Bank for Reconstruction and Development Publications.

Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Cultural Differences*. Oslo: Scandinavian Univ. Press.

Bartol'd, Vasilii Vladimirovich. 1935. *Zwolf Vorlesungen tiber die Geschichte der Türken Mitte-lasiens*. Berlin: Deutsche Gesellschaft fur Islamkunde.

Başar, Ahmet Hamdi. 1931. *Para ve İnkılâb*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.

—. 1945. *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye*. İstanbul: Tan Matbaası.

—. 1966. "Hatıralar: Meşrutiyetten Cumhuriyete Kadar." *Barış Dünyası* 5.

Başgöz, İlhan. 1968. *Izahlı Türk Halk Edebiyatı Antolojisi* İstanbul: Ararat Yayınevi.

Basiretçi Ali Efendi. 2001. *İstanbul Mektupları* Ed. Nuri Sağlam. İstanbul: Kıtabevi.

Bayar, Celal. 1966. *Ben de Yazdım. Milli Mücadeleye Giriş*. İstanbul: Baha Matbaası.

—. 1969. "Başvekilim Adnan Menderes." *Hürriyet* (29 Haziran).

Baykal, Bekir Sıtkı. 1964. "Âyânlık Müessesesinin Düzeni Hakkında Belgeler." *Türk Tarih Belgeleri Dergisi* 1 (Haziran): 221-25.

Baymur, Feriha. 1961. *Lise ve Dengi Okullara Devam Eden Öğrencilerin Problemleri*. Ankara: M. E. B. Test ve Araştırma Bürosu.

Baysal, Jale. 1968. *Müteferrika'dan Birinci Meşrutiyet'e Kadar Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar*. İstanbul: (özel Yayın) Edebiyat Fakültesi Basımevi.

Baysun, M. Cavid. 1957. "Müsadere." *İslâm Ansiklopedisi* 8:669-73.

Bayur, Hikmet. 1971. "Yeni Belgelerin Işığında Kâmil Paşa'nın Siyasal Durumu." *Belleten* 35 (Ocak): 60-117.

Beck, Robert H. 1965. *A Social History of Education*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Behram, Nihat. 1977. *İbrahim Kaypakkaya'nın Hayatı ve Mücadelesi*. İstanbul: May Yayınları.

Belin, Francois Alphonse. 1931. *Türkiye İktisadî Tarihi Hakkında Tetkikler*. İstanbul: Devlet Matbaası.

Belin, M. 1868. "Bibliographie Ottomane." *Journal Asiatique*, 6 seri, 11 (Nisan-Mayıs): 465-91.

—. 1877. "Bibliographie Ottomane." *Journal Asiatique*, 7. seri ,9 (Şubat-Mart): 122-46.

Bellah, Robert N. 1957. *Tokugawa Religion: The Values of Pre-industrial Japan*. Glencoe, Ill.: Free Press.

—. 1975. *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial*. New York: Seabury Press.

Bendix, Reinhard. 1960. *Max Weber. An Intellectual Portrait*. Garden City, N.Y.: Doubleday.

—. 1964. *Nation-Building and Citizenship: Studies in Our Changing Social Order*. New York: John Wiley.

—. 1966. "Social Stratification and the Political Community." *Class, Status and Power: Social Stratification in Comparative Perspective*, ed. Reinhard Bendix ve Seymour Martin Lipset, 73-86, New York: Free Press.

Bendix, Reinhard, J. Bendix, ve N. Furniss. 1987. "Reflections on Modern Western States and Civil Societies." *Research in Political Sociology*, 3:1-38. Connecticut: JAI Press.

Bendix, Reinhard, ve Seymour Martin Lipset. 1966. "Karl Marx's Theory of Social Classes." *Class, Status and Power: Social Stratification in Comparative Perspective*. ed. Reinhard Bendix ve Seymour Martin Lipset, 6-11. New York: Free Press.

Benedict, Peter. 1974. *Ula: An Anatolian Town*. Leiden: E. J. Brill.

Benhabib, Şeyla. 1986. *Critique, Norm and Utopia*. New York: Columbia Univ. Press [*Eleştiri, Norm ve Ütopya*, çev. İsmet Tekerek, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005].

Berger, Morroe. 1957. *Bureaucracy and Society in Modern Egypt*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Berger, Peter, Brigitte Berger, ve Hansfried Kellner. 1974. *The Homeless Mind*. New York: Vintage Books.

Berkes, Niyazi. 1962. "İlk Türk Matbaası Kurucusunun Dini ve Fikri Kimliği." *Belleten* 26, no. 104: 715-37.

—. 1964. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill Univ. Press.

—. 1969-1970. *100 Soruda Türkiye İktisat Tarihi*. cilt 1-2. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

—. 1978. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.

Berman, H. J. 1983. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

Bernstein, Richard J. 1971. *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.

Beşikçi, İsmail. 1969. *Doğu Anadolu'nun Düzeni*. İstanbul: E. Yayınları

Béteille,André. 1977'. *Inequality among Men*. Oxford: Blackwell.

Beydilli, Kemal. 1984. "Ignatius Mouradgea d'Ohsson (Mouradcan Tosunyan). İstanbul *Üniversitesi Edebiyat Fakultesi Tarih Dergisi* 34:247-314.

—. 1995. *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne Matbaası ve Kütûphanesi*. İstanbul: Eren Yayınları.

Bianchi, X. 1860. "Bibliographie Ottomane." *Journal Asiatique* 4, no. 16 (Ekim/ Kasım): 323-46.

Bilkur, Şefik. 1949. *National Income of Turkey (and Family Expenses in Country and Towns), Estimates (1927-1945) Forecast (1948-1952)*. Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları.

—. 1951. "Türkiye'de Millî Gelir Tetkiki ve Tahminlerin Islahına Dair Yeni Tedbirler." *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 12:101-19.

Bilmen, Ömer Nasuhi. 1951. *Hukuk-u Islamiye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 cilt İstanbul: Bilmen Yayınları.

Birand, Orhan. 1933. *Le Développement de la Turquie et ses Richesses Minières*. İstanbul: Rızzo.

Bjorkman, Walther. 1965. "Die Klassisch Osmanische Literatür." *Philologiae Türcicae Fundamenta*, ed. Louis Bazin, Tayyib Gökbilgin ve Alessio Bombaci vd., 2:427-65. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Blaisdell, Donald C. 1929. *European Financial Control in the Ottoman Empire. A Study of the Establishment, Activities and Significance of the Administration of the Ottoman Public Debt*. New York: Columbia Univ. Press.

Bombacci, Alessio. 1965. "The Turkish Literature." *Philologiae Turcica Fundamenta*, ed. Pertev Naili Boratav, cilt 2. Wiesbaden: Steiner.

Bora,Tanıl, ve Kemal Can. 1991. *Devlet, Ocak, Dergah*. İstanbul: İletişim.

Boran, Behice. 1945. *Toplumsal Yapı Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Boratav, Korkut. 1963. "Gelir Dağılımı ve Tüketim Eğilimi." *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 18, no. 1:15-61.

—. 1966. "Türkiye'de Kişisel Gelir Dağılımı 12 Eylül'den 1990 'lara Ülkücü Hareket ve Planlama Teşkilatının Bir Araştırması." *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 21, no. 4:45-102.

—. 1969. *Gelir Dağılımı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

—. 1974.*100 Soruda Türkiye'de Devletçilik* İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Boratav, Pertev Naili. 1945. *Folklor ve Edebiyat*. cilt 2. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi.

—., ed. 1965. *Philologiae Turcica Fundamenta*. cilt 2. Wiesbaden: Steiner.

Boroujerdi, Mehrzad. 1996. *Iranian Intellectuals and the West*. Syracuse: Syracuse Univ. Press. Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Braudel, Fernand. 1949. *La méditerranée et le monde: Méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Lib. Armand Colin.

Bruner, Jerome S. 1990. *Acts of Meaning*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

Bulaç, Ali. 1988. *Gündemdeki Konular*. İstanbul: Akabe.

—. 1992. *Din ve Modernizm*. İstanbul: Beyan Yayınları.

—. 1993. *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*. İstanbul: Beyan.

—. 1998. "Yeni bir Yönetim İçin Teorik Taslak." *Sözleşme*, no. 3 (Ocak): 5-9.

Bulut, Faik. 1997. *Tarikat Sermayesinin Yükselişi*. Ankara: Doruk.

Bulutay, Tuncer vd. 1971. *Türkiye'de Gelir Dağılımı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

—. 1974. *Türkiye'de Milli Gelir (1923-1948)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Bulutoğlu, Kenan. 1970. *100 Soruda Türkiye'de Yabancı Sermaye*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

—. 1971. *Türk Vergi Sistemi*. İstanbul: Fakülteler Matbaası.

Burke III, Edmund. 1986. "Understanding Arab Protest Movements." *Arab Studies Quarterly* 8: 333-45.

Bursa İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi, ed. 1973. *Türkiye Ekonomisinin Elli Yılı. Seminer Tebliğleri*. İstanbul: Sermet Matbaası.

Busbecq, Ogier Ghislain de. 1927. *The Turkish Letters of Ogier Ghislain de Busbecq, Imperial Ambassador at Constantinople, 1554-1562*. çev. Edward S. Forster. Oxford: Clarendon Press.

Büyük Haydar Efendi. 1966. *Usul-i Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Üçdal Neşriyat.

Cahen, Claude. 1953. "L'évolution de l'Iqta du IX au XIII Siècle." *Annales* (Economies-Sociétés-Civilization) 1:25-52.

—. 1960a. "Réflexions sur l'usage du mot 'Féodalite.' "*Journal of the Economic and Social History of the Orient* 3 (Nisan): 2-20.

Çakır, Ruşen. 1994. *Ayet ve Slogan*. İstanbul: Metis.

—. 2001. *Derin Hizbullah*. İstanbul: Metis.

Çakır, Ruşen, ve Çalmuk, Fehmi. *2001. Recep Tayyip Erdoğan: Bir Dönüşümün Öyküsü*. İstanbul: Metis.

Cambridge Economic History of Europe. 1941-1989.8 cilt Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Can, Eyüp. *1996. Fethullah Gülen Hocaefendi ile Ufuk Turu*. İstanbul: AD Yayıncılık.

Carleton, Alfred. 1937. "The Millet System for the Government of Minorities in the Ottoman Empire." Doktora tezi, Hartford Seminary Foundation.

Castoriadis, Cornelius. 1987. *The Imaginary Institution of Society* Çev. Kathleen Blamey. Cambridge: Polity Press [*Toplum, İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?*, cilt 1: *Marksizm ve Devrimci Kuram*, çev. Hülya Tufan, İstanbul, İletişim, 1997; cilt 2: *Toplumsal İmgelem ve Kurum*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İletişim, 2011].

Caussat, P., D. Adamskin, ve M. Crepon. 1996. *Le langage source de la nation: Messianismes séculiers en Europe centrale et Orientale du XVIIIau XIXsiècle*. Paris: Madariaga.

Çavdar, T. 1970. *Osmanlıların Yarı-Sömürge Oluşu*. İstanbul: Ant Yayını.

—. 1971. *Millî Mücadele Başlarken: Sayılarla Vaziyet ve Manzara-i Umumiye*. İstanbul: Milliyet Yayını.

—. 1973. "Cumhuriyet Devri Başlarken Türk Ekonomisi." *Türkiye Ekonomisinin Elli Yılı: Seminer Tebliğleri, ed.* Bursa İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi, 11-165 İstanbul: Sermet Matbaası.

Çelik, Hüseyin. 1994. *Ali Suavi ve Dönemi* İstanbul: İletişim.

Çerman, Osman Nuri. 1959. *Modern Türkiye için Dinde Reform* İstanbul. Tan Matbaası.

Cevdet, Abdullah. 1905a. "Dr. Gustave Le Bon "*İçtihad* (Temmuz).

—. ['A. C." imzasıyla]. 1905b. "Fas Hükümet-i İslâmiyesinin İnkırazı." *İçtihad* (Nisan): 70-72.

—. 1905c. "Une Profession de Foi." *İçtihad* (Mayıs) 87-90. (ayrıca bkz. "Teselsül-i Saltanat Meselesi, s. 86-90, aynı kaynak).

—. 1905d. "Rusya'da Müsülmanlar "*İçtihad* (Mart): 6-11.

—. 1906a. "Rêve Réalisable." *İç tihad* (Haziran): 179-82.

—. 1906b. *İhi Emel* Cairo: Matbaa-yi içtihad.

—. 1906c. *Fünun ve Felsefe*. Cairo: Matbaa-yi İçtihad.

—. 1906d "Emile Boutmy." *İçtihad* (Nisan): 165-66.

Cevdet Paşa, Ahmet. 1309/1893-1894. *Tarih-i Cevdet*, 12 cilt, 2. baskı cilt 9. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye.

— 1953. *Tezâkir 1-12. ed.* Cavid Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—. 1960. *Tezâkir 13-20. ed.* Cavid Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu. (ayrıca bkz. 2. baskı. Ankara [1965.]).

—. 1967. *Tezâkir 40-Tetimme. ed.* Cavid Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Cezar, Mustafa. 1965. *Osmanlı Tarihinde Levendler*. İstanbul: Çelikcilt Matbaası.

Cheradame, André. 1903. Le *Chemin de Fer de Baghdad* Paris: Plon-Nourrit.

Ch'ü, Tung-tsu. 1957. "Chinese Class Structure and Its Ideology." *Chinese Thought and Institutions, ed.* John K. Fairbank, 235-50. Chicago Univ. of Chicago Press.

Cin, Halil. 1969. *Miri Arazi ve Bu Arazinin Mülk Haline Dönüşümü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.

—. 1992. "Tanzimat Döneminde Osmanlı Hukuk ve Yargılama Usulleri." *150. Yılında Tanzimat, ed.* Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Clark, Edward C. 1974 "The Ottoman Industrial Revolution." *International Journal of Middle East Studies* 5:65-76.

Clergé, Henry. 1898. *Meşveret* (15 Nisan).

Clough, Shepard B. 1959. *The Economic Development of Western Civilization*. New York: McGraw-Hill.

Cohen, Anthony P. 1989. *The Symbolic Construction of Community*. Londra: Routledge.

Conker, Orhan. 1937. *Redressement économique et industrialization de la nouvelle Turquie*. Paris: Librairie du Recueil Sirey

Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Cook, M. A. 1974. "Economic Developments." *The Legacy of Islam, ed.* J. Schacht ve C. E. Bosworth, 210-43 Oxford: Clarendon Press.

Coulson, N.J. 1964. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press. (tekrar baskı 1999).

Courteline, Georges (pseud.). 1910. *Les Ronds de Cuir*. Paris: Charpentier et Fasquelle.

Cuceloglu, Doğan, ve Don I. Slobin. 1976. "Effects of the Turkish Language Reform on Person Perception." *Working Papers of the Language Behavior Research Laboratory*, no. 47. Berkeley ve Los Angeles: Univ. of California.

Cuisenier, J. 1966. "Affinités entre système économique et système de parenté: La Turquie des villages d'aujourd'hui." *Études Rurales* (Kasım): 22-26,219-42.

Cündioğlu, Dücane. 1966. "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' bağlamında İslam-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı." *Divan* 2:1-94.

—. 1998. *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*. İstanbul: Kitapevi.

Cvetkova, Bistra A. 1960. "L'évolution du regime féodal Turc de la fin du XVe jusqu'au milieu du XVIIIe siècle." *Etudes Historiques* 2:171-206

—. 1967. "Les Celep et leur rôle dans la vie économique des Balkans à l'époque Ottomane " Economic History of the Middle East konferansında sunulan tebliğ, School of Oriental and African Studies. Londra Univ., 4-6 Temmuz.

Danışman, Zuhuri, ed. 1965-1967. *Naîmâ Tarihi. 2 cilt* İstanbul, Zuhuri Danışman Yavınevi.

Darkot, B. 1968. *Türkiye İktisadi Coğrafyası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayım.

Davis, Kingsley 1949. *Human Society*. New York: Macmillan.

Davison, Roderic H. 1963. *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*. Princeton: Princeton Univ. Press

de Jong, Frederick, ve Bernard Radtke. 1999. Introduction to *Islamic Mysticism Contested, ed.* Frederick de Jong ve Bernard Radtke. Leiden, Boston ve Cologne: E. J. Brill.

Deleuze, Gilles, ve Felix Guattari. 1987 A *Thousand Plateaus*. Londra: Athlone Press.

Delilbaşı, Nizamettin. 1946. *Canlı Tarihler*. 6 cilt İstanbul: Türkiye Yayınevi.

Demirel, Süleyman. 1967. *Kongre Konuşmaları*. Ankara: Doğuş Matbaacılık.

Deny, Jean, Kaare Grombech, Helmuth Scheel, ve Zeki Velidi Togan. 1959. *Philologiae Turcicae Fundamenta*. cilt 1. Wiesbaden: Steiner.

Derin, Haldun. 1940. *Türkiye'de Devletçilik*. İstanbul: Çituri Biraderler Matbaası.

Deringil, Selim. 1999. *The Well-Protected Domains*. Londra ve New York: I. B. Tauris [*İktidarın Sembolleri ve İdeoloji. II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, çev. Gül Çağalı Guven, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002].

Derrida, Jacques. 1984. *Margins of Philosophy*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Derviş Mehmed Efendi. 1755. "Relation de l'Ambassade du Dervich Mehemmed Efendi à Peters-bourg en 1168 de l'hégire (J.C. 1754 *sic*) extrait des annales de l'empereur Ottoman de Vasif efendi et traduite en Turc par f. du Moret." *Journal Asiatique* 8 (Şubat 1826): 118-25.

d'Eschavannes, E. 1852. "Académie des Sciences de Constantinople." *Revue de l'Orient de l'Algérie et des Colonies* 12: 363-64.

Deutsch, Karl W. 1966. *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*. Cambridge, Mass. MIT Press.

Devereux, Robert. 1979. "Süleyman Pasha's 'The Feeling of the Revolution.' " *Middle Eastern Studies* 15, no. 1 (Ocak): 3-35.

"Devshirme." *EI²*, 2:210-13.

Dhu'l Kadr. *EI²*, 2:239-41.

Divitçioğlu, Sencer. 1967. *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi.

Djandorli. *EI²*, 2:444b.

Dorsey, John T, Jr. 1962. "An Information-Energy Model." *Papers in Comparative Public Administration*, ed. Ferrel Heady ve Sybil L. Stokes, 37-57. Ann Arbor: Institute of Public Administration, Univ. of Michigan.

Doyle, William. 1990. *The Old European Order, 1660-1800*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Duara, Prasenjit. 1995. *Rescuing History from the Nation. Questioning Narratives of Modern China*. University of Chicago Press.

Dubetsky, A. R. 1977. "Class and Community in Urban Turkey." *Commoners, Climbers and Notables*, ed. C. A. O. Van Nieuwenhuijze, 360-71. Leiden: E. J. Brill.

Ducruet, Jean. 1964. *Les capitaux Européens au Proche-Orient*. Paris: Presses Universitaires de France.

Dunn, John. 1980. *Political Obligation in Its Historical Context: Essays in Political Theory*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Duru, Kâzım Nami. 1959. *Arnavutluk ve Makedonya Hâtıralarım*, İstanbul: Sucuoğlu Matbaası.

"Düstur." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10:48-49.

du Velay, A. 1903. *Essai sur l'histoire financiere de la Turquie*. Paris: Arthur Rousseau.

Earle, M. E. 1924. *Turkey, the Great Powers and the Baghdad Railway: A Study in Imperialism*. New York: Macmillan.

Efe, Mehmet. 1993. *Mızraksız İlmihal*, İstanbul: Yerli Yayınları.

Effimianidis, Yorgala. 1936. *Cihan İktisadî Buhranı Önünde Türkiye, cilt* 2. İstanbul: Kağatçılık ve Matbaacılık A O.

Egesoy, M. 1962. "Cumhuriyet Devrinde Vasıtalı Vergiler." Mikrofilm. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayını.

Ehre, Milton. 1970. "The Fiction of Ivan Goncharov." Doktora tezi, Columbia Univ.

Eickelman, Dale. 1974. "Is There an Islamic City? The Making of a Quarter in a Moroccan Town." *International Journal of Middle East Studies* 5:274-94.

Eisenstadt, Shmuel Noah. 1963. *The Political Systems of Empires*. New York: Free Press of Glencoe.

— 1969. *The Political System of Empires*. New York: Collier, Macmillan.

—. 1971. *Political Sociology*, ed. New York: Basic Books.

—. 1973a. *Traditional Patrimonialism andModern Neopatrimonialism*. Beverly Hills: Sage.

—. 1973b. *Tradition, Change and Modernity*. New York: John Wiley.

—. 1978. *Revolution and the Transformation of the Societies*. New York: Free Press.

Eldem, Vedat. 1970. *Osmanlı İmparatorluğunun İktisadi Şartları Hakkında bir Tetkik*. Ankara: İş Bankası Yayını.

—. 1973. "Mütareke ve Millî Mücadele Yıllarında Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomisi."

Economic History of Turkey seminerinde sunulan tebliği, Hacettepe ve Boğaziçi üniversiteleri. (1994'te Ankara. Türk Tarih Kurumu Yayınlarından yayımlandı).

Eliot, Sir Charles. 1965. *Turkey in Europe*. Londra: Frank Cass.

Elliot, Sir Henry G. 1888. "The Death of Abdul Aziz and of Turkish Reform." *Nineteenth Century* 23: 276-96.

Elwert, George 1997. "Switching of We-Group Identities: The Alevis as a Case among Others." *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, ed. Krisztina Kehl-Brodogi, Barbara Kellner-Heinkele ve Anke Otter-Beanjean. Leiden: Brill.

Emin [Yalman], Ahmet. 1914. *The Development of Modern Turkey as Measured by Its Press*. New York: Columbia Univ.

— 1930. *Turkey in the World War*. New Haven: Yale Univ. Press.

—. 1970. *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim, cilt* 1, 1888-1918. İstanbul: Yenilik Basımevi

Encyclopaedia of Islam. 1938.1. baskının eki.

Encyclopaedia of Islam. 1960-1993. yeni seri, cilt 1-10. Leiden: E. J. Brill.

Engelhardt, Edouard. 1880-1882. La *Turquie et le Tanzimat*. 2 *cilt* Paris: Cotillon.

Ennen, Edith. 1979. *The Medieval Town*. Çev. Natalie Fryde. Amsterdam: North-Holland Pub. Co.

Erbil, Haşim Nahid. 1941. *Avrupa Buhranının Psikolojik Sebepleri* İstanbul: Recep Ulusoğlu Basımevi.

Erdem, Sami. 1966. "Cumhuriyet'e geçiş sürecinde hilafet teorisine alternatif yaklaşımlar: Seyyid Bey örneği (1922-1924)." *Divan* 2:119-46.

Erdoğan, Lütfi. 1997. *Fethullah Gülen "Küçük Dünyam."* İstanbul: AD Yayıncılık.

Eren, İsmail. 1965. "Tuna Vilayeti Matbaası ve Neşriyatı 1864-1877." *Türk Kültürü* 3 (Ocak): 311-18.

Ergang, Robert E 1967. *Herder and the Foundations of German Nationalism*. New York: Columbia Univ. Press.

Ergil, G. 1975. *Değişen Toplum Yapısında Küçük Üretici. Sanatkârın Uyumu ve Sosyo-Ekonomik Değişimi*. Ankara: Devlet Planlama Teşkilâtı-Sosyal Planlama Dairesi.

[Ergin], Osman Nuri. 1995. *Mecelle-i Umûr-u Belediye. cilt* 1. İstanbul. Büyükşehir Belediyesi.

Erikson, Erik H. 1950. *Childhood and Society*. New York: W. W. Norton.

—. 1972. "Reflection on the Dissent of Contemporary Youth." *Daedalus* 99:154-78.

Ersoy, Osman. 1959. *Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Esad, Mehmed [Sahhaflar Şeyhi-zâde Seyyid Mehmed Es'ad] 2000. *Vak'anüvis Esad Efendi Tarihi*. *ed.* Ziya Yılmazer. İstanbul: OSAV.

Evans-Pritchard, E E. 1940 *The Nuer*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Evliya Çelebi. 1834-1850. *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa in the Seventeenth Century*. Çev. Joseph Von Hammer. 3 cilt. Londra.

—. 1896-1938. *Seyahatname*. İstanbul: İkdam Matbaası I-VI; Maarif Matbaası VII-X.

"Ewrenos." *EI*², 2. 720a.

Eyüboğlu, Cemal R. 1945. "Toprak Kanunu Tasarımız ve Toprak Meselelerimiz." *Türk Ekonomisi* 2, no. 23:283-86.

Fakhry, Majid. 1983. *A History of Islamic Philosophy*. New York ve Londra: Columbia Univ. Press and Longman.

Fallers, Llyod A. 1963. "Equality, Modernity, and Democracy in the New States." *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, *ed.* Clifford Geertz, 158-219. New York: Free Press.

Fallers, Llyod A., ve Margaret C. Fallers. 1976. "Sex Roles in Edremit." *Mediterranean Family Structures*, *ed.* J. G. Peristiany, 243-60. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Farley, James Lewis. 1862. *The Resources of Turkey Considered with Especial Reference to the Profitable Investment of Capital in the Ottoman Empire*. Londra: Longman, Green, Longman, and Roberts.

— 1872. *Modern Turkey*. Londra: Hurst and Blackett.

Faroqhi, Suraiya. 1984. *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia*. Cambridge: Cambridge Univ. Press [*Osmanlı'da Kentler ve Kentliler Kent Mekanında Ticaret, Zanaat ve Gıda Üretimi (1550-1650)*, çev. Neyyir Kalaycıoğlu, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1993].

Febvre, Lucien, ve Henry Jean Martin. 1997. *The Coming of the Book*. Çev. David Gerard. Londra ve New York: Verso.

Fekete, Lajos. 1955. *Die Siyaqat Schrift*. 2 cilt Budapest: Akademiai Kiadó.

— 1961. "Macaristan'da Türklerin Mülk Sistemi." *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 12, no. 16 (Eylül): 17-42. ["Török Birtokrendszer a hodolt Magyarországón." *Ergetezek, A történe tiládomanyok körebol* 25. Budapest (1940)].

Ferrard, Christopher. 1984. "The Development of an Ottoman Rhetoric up to 1882." Kısım 1, "The Medrese Tradition." *Journal of Ottoman Studies*, no. 3-4. ,

"Feyzullah Efendi." *İslam Ansiklopedisi* 4: 593-600.

Field, Gary Robert 1964. "Political Involvement and Political Orientation of Turkish Law Students." Doktora tezi., Univ. of Oregon.

Fındıkoğlu, Z. F. 1933. *Türkiye'de Kooperatifçilik*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayını.

Findley, Carter. 1980. *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922*. Princeton: Princeton Univ. Press [*Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Bâbıâli (1789-1922)*, çev. İzzet Akyol ve Latif Boyacı, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994].

—. 1995. "Ebu Bekir Ratib's Vienna Embassy Narrative: Discovering Austria or Propagandizing for Reform in Istanbul." *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 85:41-80.

"Firman." *EI²*, 2:804-5.

Fishman, Joshua. 1997. *In Praise of the Beloved Language: A Comparative View of Positive Ethno-linguistics*. Berlin ve New York: Mouton de Grutyer.

Fleischer, Cornell H. 1986. *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*. Princeton: Princeton Univ. Press [*Tarihçi Mustafa Ali*, çev. Ayla Ortaç, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008].

Fliedner, Stephan. 1990. *Ali Mubarak und Seine Hitat*. Berlin: Klaus Schwartz.

Frey, Frederick W. 1965. *The Turkish Political Elite*. Cambridge: MIT Press.

Frey, Frederick W., vd. 1966. "Preliminary Report." *Rural Development Research Project*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, Center for International Studies.

Friedmann, Yohannan. 1971. *Shaykh Ahmad Sirhindi*. Montreal: McGill-Queen's Univ. Press.

Friedrich, Carl Joachim. 1952. *The Age of the Baroque, 1610-1660*. New York: Harper.

—. 1963. *Man and His Governments. An Empirical Theory of Politics*. New York: McGraw-Hill.

—. ed. 1966. *Revolution*. New York: Atherton Press

Gaboriau, Marc, Alexandre Popovic ve Thierry Zarcone. 1990. *Naqshbandis*. Istanbul ve Paris: Isis.

Galland, Jean-Claude (1757-1981). Relation de L'Ambassade de Mehmed Efendi à la Cour de France écrite por lui-même et traduite du Turc." *Mehmed Efendi le Paradis des Infidèles*, ed. Gilles Veinstein. Paris: Maspero.

Ganem, Halil. 1896. *Meşveret* (Kasım 15).

Gardet, Louis. 1954. *La Cité Musulmane*. Paris: J. Vrin.

Gauchet, Marcel 1997. *The Disenchantment of the World: A Political History of the Religion*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Geertz, Clifford. 1964. "Ideology as a Cultural System." *Ideology and Discontent, ed.* David Apter, 47-76. New York: Free Press.

—. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale Univ. Press.

—. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

—. "The Integrative Revolution." *Old Societies and New States, ed.* Clifford Geertz, 105-57. Glencoe, Ill.: Free Press.

Gellner, Ernest. 1969. *Saints of the Atlas*. Londra: Weidenfeld and Nicolson.

Genç, M. 1975. "Osmanlı Maliyesinde Malikâne Sistemi." *Türkiye İktisat Tarihi Semineri, ed.* Osman Okyar, 231-96. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Gerçek, Selim Nüzhet. 1928. *Türk Matbaacılığı*. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya.

—. 1931. *Türk Gazeteciliği, 1831-1931*. İstanbul: Devlet Matbaası.

Gerth, H. H., ve C. Wright Mills, eds. 1938. *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford Univ. Press.

"Ghàzī." EI², 2:1043b.

"Ghulām." EI²,2:1087

Gibb, E. J. W. 1900-1909. *A History of Ottoman Poetry*. 6 cilt. Londra: Luzac.

Gibb, H. A. R. 1962 "The Evolution of Government in Early Islam." *Studies on the Civilization of Islam, ed.* Stanford Shaw ve William R. Polk, 34-46. Londra: Routledge.

Gibb, H. A. R, ve Harold Bowen. 1950-1967. *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*. Londra: Oxford Univ. Press.

Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity*. Stanford: Stanford Univ. Press.

Giddens, Anthony ve David Held. 1982. *Classes, Power, and Conflict: Classical and Contemporary Debates*. Berkeley: Univ. of California Press.

Gildea, Robert. 1996. *Barricades and Borders: Europe, 1800-1914*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Gillis, John R. 1970. "Political Decay and the European Revolutions, 1789-1848." *World Politics* 22 (Nisan): 344-70.

Giraud, René. 1960. *L'empire des Turcs Célestes: les Règnes d'Elterich, Qapghan etBilgâ (680-734)*. Paris: Adrien-Maisonneuve.

Gluckman, Max. 1965. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. New York: Mentor Books.

Goffman, Erving. 1962. *Asylums Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Chicago: Aidine.

Gökaçtı, Mehmet Ali. 2005. *Türkiyede Din Eğitimi ve İmam Hatipler*. İstanbul: İletişim.

Gökalp, Ziya. 1918a. *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

—. 1918b. "İktisadi Vatanperverlik." *Yeni Mecmua*, no. 43:322-23.

—. 1959. *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*. Ed. Ve çev. Niyazi Berkes. New York: Columbia Univ. Press.

Gökçe, Cemal. 1967. "Edirne Âyânı Dağdeviren Mehmed Ağa." *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, no. 22:97-110.

Gökyay, Orhan Şaik, ed. 1968. *Kâtip Çelebiden Seçmeler*. İstanbul: M. E. B. Devlet Kitapları.

—. 1986. *Kâtip Çelebi*. Ankara: İş Bankası Yayını.

Göle, Nilüfer. 1992. *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis.

Gölpınarlı, Abdülbaki. 1945. *Divan Edebiyatı Beyânındadır*. İstanbul: Marmara Kitabevi.

Good, Harry G., ve James D. Teller. 1969. *A History of Western Education*. 3d ed. Londra: Macmillan.

Goodman, Dena. 1994. "The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment." *History of European Ideas* 13:183-99.

Goubert, Pierre. 197'O.Louis *XIVand Twenty Million Frenchmen*. Çev. Anne Carter. New York: Pantheon Books.

Gourevitch, A. J. 1983. *Les catégories de la culture médiévale*. Paris: Gallimard.

Govsa, İbrahim Alaettin. 1946. "Süleyman Sudi Efendi." *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*. İstanbul: Yedigün Neşriyatı.

Göymen, Korel. 1973. "The Nature and Practice of Turkish Etatism." Doktora tezi, Leeds Univ. Grinaschi, Mario. 1967. "Les guerriers domestiques dans la féodalité turque." *VI. Türk Tarih Kongresi*, 206-30. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Grosvenor, Edwin A. 1895. *Constantinople*. Boston: Roberts Brothers.

Grubelier, Maurice. 1976. *Histoire culturelle de la France: XIXe-XXe siècle*. Paris: A. Colin.

Güçer, Lütfi. 1949-1950. "XVIII. Yüzyıl Ortalarında İstanbul'un İaşesi için Lüzumlu Hububatın Temini Meselesi." *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi* 11, no. 1-4: 397-416.

—. 1964. "XVI-XVIII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler." *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 23: 81-144.

Guha, Ranajit, ed. 1982. *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society* New York: Oxford Univ. Press

Günay, Unver. 1974 "La vie sociale et religieuse à Küre." Doktora tezi, Université de Paris, Sorbonne, École Practique des Hautes Études, Vie. Section, Paris.

Gündüz, İrfan. 1984. *Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin*, İstanbul: Safa Neşriyat.

Güngör, Erol. 1983. *İslamın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken.

— 1992. *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. 8. baskı İstanbul: Ötüken

Günteкin, Reşat Nuri. 1966. *Anadolu Notları*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri.

[Gürpınar], Hüseyin Rahmi. 1964. *Şık*. İstanbul: Pınar Yayınevi. (Birinci baskı 1888.).

— 1965. *Şıpsevdi*. İstanbul: Atlas Kitabevi. (Birinci baskı 1909.).

Guyau, Jean-Marie. 1885. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Paris: Fayard.

—. 1887. *L'irréligion de l'avenir: Etude sociologique* Paris: F. Alcan.

—. 1889. *Éducation et hérédité: Etude sociologique*. Paris: F. Alcan

Györffy, G 1960. "Die Rolle des Buyruq in der Altürkischen Gesellschaft." *Acta Orientalia* (Budapest) 9:169-79.

Habermas, Jürgen. 1970. "Towards a Theory of Communicative Competence." *Inquiry* 13: 360-75.

Hahn, Walter. 1926. *Die Verpflegung Konstantinopels durch staatliche Zwangswirtschaft*. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Halbwachs, Maurice. 1925. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: F. Alcan. Hale, William M 1981. *The Political and Economic Development of Modern Turkey*. Londra: Croom Helm.

—. 1994. *Turkish Politics and the Military*. Londra: Routledge.

Halil İbrahim, Aşçıdede. 1958. *Die Mémoires des Aşçıdede İbrahim*. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi.

Halsey, A. H., Jean Floud ve C. Arnold Anderson, eds. 1961 *Education, Economy and Society: A Reader in the Sociology of Education*. New York: Free Press.

Hammer, J. de [Joseph, Freiherr von Hammer-Purgstall]. "Liste des Ouvrages Imprimés à Constantinople dans le cours des années 1863 et 1844." *Journal Asiatique*, 4. seri, cilt 3.

"Hamza b. Abd al Muttalib." *EI*², 3:152-54.

Handler, Richard. 1994. "Is 'Identity' a Useful Concept?" *Commemorations: The Politics of National Identity, ed* John R. Gillis. Princeton: Princeton Univ. Press.

Hanioğlu, Şükrü. 1995 *The Young Turks in Opposition* New York: Oxford Univ. Press.

Hanna, Nelly. 1998. *Making Big Money in 1600: The Life and Times of Isma'il Abu Taqiyya, Egyptian Merchant.* Syracuse: Syracuse Univ. Press.

Hansen, Bent. 1973. *An Economic Model for Ottoman Egypt or the Economics of Collective Tax Responsibility.* Berkeley: Institute of International Studies.

Harmatta, J. 1952. "The Dissolution of the Hun Empire." *Acta Archeologica* 2, no. 4:277-304.

Hartner, Willy. 1957. "Quand et comment s'est arrêté l'essor de la culture scientifique de l'Islam." *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam. Actes du Symposium International d'histoire de la civilisation musulmane, Bordeaux 25-29 juin 1956,* 367-75. Paris: Besson, Chantemerle.

Hatipoğlu, Şevket Raşit. 1936. *Türkiye'de Ziraî Buhran.* Ankara: Yüksek Ziraat Enstitüsü Yayını.

Hayward, J. E. S. 1959. "Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France." *International Review of Social History* 4, no. 2:261-84.

—. 1961. "The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism." *International Review of Social History* 6:19-48.

Hecquard, Charles. 1901. *L'empire Ottoman: La Turquie sous Abdulhamid II: Exposé fidèle de la gérance d'un empire pendant un quart de siècle.* Brussels: H. Lamertin.

Hegel, G. W. F. 1929. *Hegel. Selections. ed.* J. Loewenberg. New York: Scribners.

Hekimoğlu Ismail (takma isim). 1983. *Minyeli Abdullah.* 34. baskı. Istanbul: Timaş Yayınları.

Helle, Horst J. ve S. N. Eisenstadt, ed. 1985. *Micro-Sociological Theory: Perspectives on Sociological Theory.* 2 cilt. Beverly Hills: Sage.

Hermann, Rainer. 1996. "Fethullah Gülen - Eine muslimische Alternative zur Refah Partei?" *Orient* 37, no. 4:619-45.

Hershlag, Zvi Yehuda. 1968. *Turkey: The Challenge of Growth.* Leiden: E. J. Brill.

Hess, Andrew C. 1970. "The Evolution of the Ottoman Seaborne Empire in the Age of the Oceanic Discoveries, 1453-1525." *American Historical Review* 75, no. 7:1892-1919.

Hetmanek, Allen. 1990. "The Political Face of Islam in Tajikistan: A Review of Muriel Atkin's *The Subtlest Battle.*" *Central Asian Survey* 9, no. 3:99-111.

Heyd, N. 1936. *Histoire du Commerce du Levant.* Amsterdam: A.M. Hakkert.

Heyd, Uriel. 1953. "Language Reform in Modern Turkey." *Middle Eastern Affairs* 2:402-9.

—. 1973. *Studies in Old Ottoman Criminal Law.* Oxford: Clarendon Press.

Hikmet, Ahmet. 1911. "Üzümcü." *Türk Yurdu* 1:3-7.

Hines, W. D., vd. 1938. *Türkiye'nin İktisadi Bakımdan Umumi bir Tetkiki, 1933-1934.* 3 cilt. Ankara: Köy Öğretmeni Basımevi.

History of the Chester Project. 1920. Seri C, no. 52, Turkiye no. 3. Ekim.

Hobbes, Thomas. 1983. *De Cive. ed.* Howard Warrender. Oxford: Oxford Univ. Press.

Holbrook, Victoria Rowe. 1994. *The Unreadable Shores of Love: Turkish Modernity and Mystic Romance*. Austin: Univ. of Texas Press [*Aşkın Okunmaz Kıyıları*, çev. Erol Köroğlu ve Engin Kılıç, İstanbul, İletişim Yayınları. 1998].

Hourani, Albert H. 1957. "The Fertile Crescent in the Eighteenth Century." *Studia Islamica* 8: 91-118.

— 1968 "Ottoman Reform and the Politics of Notables." *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century, ed.* William R. Polk ve Richard L. Chambers, 41-68. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Howard, Harry N. 1931. *The Partition of Turkey: A Diplomatic History, 1913-1923*. Norman: Univ. of Oklahoma Press.

Humboldt, Wilhelm von. 1988. *On Language*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Hüseyin, Kazım Kadri. 1989. *Ziya Gökalp Tenkidi. ed.* İsmail Kara. İstanbul: Dergah Yayınları.

Ilgar, İhsan. 2000. *Yeryüzünde Türk Mührü: Şehitlerimiz*. İstanbul: Yağmur Yayınları.

"İnshâ'." *EI²*, 3:1241-44.

International Encyclopaedia of the Social Sciences. 1968 New York: Macmillan and Free Press.

Issawi, Charles, ed. 1966. *The Economic History of the Middle East, 1800-1914* Chicago: Univ. of Chicago Press.

"İbrahim-Müteferrika", *EI²*, 3:996-98.

İbrahim Temo. 1939. *İttihad ve Terakki Cemiyetinin Teşekkülü ve Hidematı Vataniye ve İnkılâbı Milliye Dair Hatıratım*. Mecidiye, Romanya: [y.y.]

İhsanoğlu, Ekmeleddin. 1987. *Osmanlı İlmi ve Mesleki Cemiyetleri* (1. Milli Türk Bilim Tarihi Sempozyumu Bildiri Kitab). İstanbul: IRCICA.

—. 1992. Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı. *150. Yılında Tanzimat*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.

"İlâhi." *EI²*, 3:1094a.

İlkın, Selim. 1972. "1920-1960 Döneminde Türkiye'deki İktisat ve Ticaret Eğitimi ile İlgili Kuruluşların Gelişimi ve Tarihi Üzerine bir Deneme." *Türkiye'de Üniversitelerde Okutulan iktisat Üzerine, ed.* Fikret Görün, 3-38. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi.

"İlmiyya.", *EI²*3:1152-56.

"İmtiyâzât." *EI²*, 3:1178-95.

[İnal], İbnülemin Mahmut Kemal. 1930-1942. *Son Asır Türk Şairleri*. 11 cilt İstanbul: İstanbul Orhaniye Matbaası.

İnalcık, Halil. 1943. *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

—. 1954. *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

—. 1955."Land Problems in Turkish History."*Muslim World 45*:221-28.

—. 1958a. "Osmanlı Hukukuna Giriş." *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 13 (Haziran): 102-26.

—. 1958b. "Osmah Padişahı." In *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 13 (Aralık): 68-79.

—. 1964a. "Reis ülKüttab." *İslam Ansiklopedisi*, 9:671-83.

—. 1964b. "The Nature of Traditional Society: Turkey." *Political Modernization in Japan and Turkey, ed.* Robert Ward ve Dankwart Rustow, 42-63. Princeton: Princeton Univ. Press.

—. 1964c. "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri." *Belleten* 28: 623-90.

—. 1965. "Adâlet-Nâmeler." *Belgeler* 2:49-145.

—. 1966 "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri." *Reşid Rahmeti Arat İçin*, 19:259-71. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Dizisi. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

—. 1969. "Capital Formation in the Ottoman Empire." *Journal of Economic History* 29 (Mart): 97-140.

—. 1970a. "The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy." *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day*, ed. M. A. Cook. Londra: Oxford Univ. Press.

—. 1970b. "The Rise of the Ottoman Empire." In *The Cambridge History of Islam, ed.* P. R. Holt, Ann K. S. Lambton ve Bernard Lewis. cilt 1, *The Central Islamic Lands*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

—. 1971. "Imtiyazat, the Ottoman Empire." *Encyclopaedia of Islam*, 3:1179-89.

—. 1973. *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*. çev. Norman Itzkowitz ve Colin Imber. Londra: Weidenfeld and Nicolson.

—. 1984. "The Nature of Traditional Society, Turkey." *Political Modernization in Japan and Turkey, ed.* Robert E. Ward ve Dankwart Rustow. Princeton: Princeton Univ. Press.

İnalcık, Halil ve Donald Quataert, ed. 1994. *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

İnan, Abdülkadir. 1931. "'Orun' ve 'Ülüş' Meselesi." *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, no. 1: 121-33.

—. 1968. *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

İnönü, İsmet. 1933. "Partimizin Devletçilik Vasfı." *Kadro* 22:4-6.

—. 1946. *Söylev ve Demeçler*. İstanbul: Türk İnkılâbı Tarihi Enstitüsü Yayını.

İnönü Ansiklopedisi. 1943. Ankara: Maarif Matbaası.

İskit, Server. 1939. *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine bir Bakış*. İstanbul: Devlet Basımevi.

—. 1943. *Türkiye'de Matbuat İdareleri ve Politikaları* İstanbul: Tan Basımevi

—. 1952. "İlk Müstakil Gazetenin Tarihini Açan Agâh Efendi ve Gazetesi Tercüman-ı Ahval." Resimli *Tarih Mecmuası* 26 (Şubat): 1272-75. *İslâm Ansiklopedisi*. Çeşitli ciltler İstanbul.

İz, Fahir. 1964 *Eski Türk Edebiyatında Nesir*. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası.

—. 1996. *Türk Edebiyatında Nesir*. Ankara: Akçağ Yayınları.

İz, Mahir 1990. *Yılların İzi*. İstanbul: Kitabevi

Jaffa, Harry V. 1973. "Aristotle." *The History of Political Philosophy*, *ed.* L. Strauss ve J. Cropsey, 64-129.. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Jakobson, Roman 1963. *Essais de linguistique générale* Paris: Editions de Minuit.

Jäschke, Gotthard 1965. *Die Türkei in den Jahren, 1952-1961*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz.

—. 1972. *Yeni Türkiye'de islamlık*. Çev Hayrullah Örs. Ankara: Bilgi Yayınevi. ["Der Islam in der Neuen Türkei." *Die Welt des Islams*, n.s., 1 (1951)]

Johansen, Baber. 1999. *Contingency in Sacred Law: Legal and Ethical Norms in Muslim Figh* Leiden: Brill

Johns, Adrian. 2000. "The Physiology of Reading." *Books and Sciences in History*, ed. Marina Frasca-Spada ve Nick Jardine. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Johnson, Chalmers. 1966. *Revolutionary Change*. Boston: Little, Brown.

Juchereau de Saint-Denys, Antoine de. 1819. *Révolutions de Constantinople en 1807 et 1808: Précédees d'observations générales sur l'état actuel de l'Empire Ottoman. 2 cilt* Paris: Brissot-Thivars.

Kabaklı, Ahmed. 1965-1966. *Türk Edebiyatı*. 3 cılt İstanbul: Türkiye Yayınevi.

"Kâdı."EI, 4:373-75.

Kadri, Hüseyin Kâzım. 1327/1911. *İçtihad* (15 Eylül/28 Kasım).

—. 1972. *Sosyal Değişmenin Psikolojik Boyutları*. Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği.

—. 1973. *Gençlerin Tutumları: Kültürler Arası Bir Karşılaştırma* Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi.

—. 1989. *Ziya Gökalp Tenkidi ed.* İsmail Kara. İstanbul: Dergah Yayınları.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem. 1970. "Social Norms and Authoritarianism: A Turkish-American Comparison." *Journal of Personality and Social Psychology* 16:444-51.

—. 1972. *Sosyal Değişmenin Psikolojik Boyutları: İzmir Lise Öğrencilerinin Üzerinde Bir İnceleme*. Ankara: Sosyal Bilimler Derneği

—. 1973 "Psychological Aspects of Modernization in Turkey." *Journal of Cross-Cultural Psychology* 4:157-74.

Kalberg, Stephen. 1994. *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Kamen, Henry A. F. 1972. *The Rise of Toleration*. New York: McGraw Hill.

Kamenka, Eugene. 1966. "The Concept of a Political Revolution." *Revolution*, *ed.* Carl J. Friedrich, 122-35. New York: Atherton Press.

Kanat, Kılıç Buğra. 2005. "Islam and Post-Modern Communication."

Kanbolat, Kalecki. 1967. "Observations on Social and Economic Aspects of Intermediate Regimes." *Coexistance* 4:1-5.

Kandiyoti, Deniz. 1995. "Patterns of Patriarchy: Notes for an Analysis of Male Domination in Turkish Society." *Women in Modern Turkish Society, ed.* Şirin Tekeli, 306-18. Londra: Zed Books.

"Kanunnâme " *EI*^{2},4:562-66.

Kaplan, Mehmet. 1948. "Tanzîr-i Telemâk." *Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 3 (Kasım): 1-20 İstanbul Üniversitesi.

—. 1961. "Nabi ve Orta İnsan Tipi." *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 11:25-44.

—. 1976. *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar. cilt* 1. İstanbul: Dergâh.

Kara, İsmail. 1986. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi. cilt* 1. İstanbul: Risale.

—. 1988. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* cilt 2. İstanbul: Kitapevi

—. 1994. *İslamcıların Siyasi Görüşleri.* İstanbul: İz Yayıncılık.

—. 1997a. "İslam modernizmi ve Akif'e dair birkaç not." *Dergâh* 86.

—. 1997b. *Türkiyede İslamcılık Düşüncesi.* 3. baskı İstanbul. Kitabevi.

—. 1998. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi. cilt* 3., 3. baskı İstanbul: Kitabevi.

Karadeniz, Harun. 1975. *Olaylı Yıllar ve Gençlik.* İstanbul: May Yayınları.

Karal, Enver Ziya. 1938. *Fransa-Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu. 1797-1802.* İstanbul: Millî Mecmua Basımevi.

—. 1940. *Selim III'ün Hatt ı Hümayunları-Nizâm-ı Cedit, 1789-1807.* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—. 1941. "Tanzimat Devri Vesikaları: Rüşvetin Kaldırılması İçin Yapılan Teşebbüsler." *Tarih Vesikaları* I (Haziran): 45-65

— 1962. *Osmanlı Tarihi VIII. Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri, 1876-1907.* 8 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—. 1983. *Osmanlı Tarihi VIII.* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Karaman, Hayreddin."Efgani Cemâleddin." *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* 10 456-66. Karamürsel, Z. 1940. *Osmanlı Mali Tarihi Hakkında Tetkikler.* Ankara: Türk Tarih Kurumu. [Karaosmanoğlu], Yakub Kadri. 1330/1914. *Bir Serencam.* İstanbul: Tüccarzade İbrahim Hilmi.

—. 1934 *Ankara.* Ankara: Akba Kitabevi.

—. 1968. *Politikada 45 Yıl.* Ankara: Bilgi Yayınevi.

—. 1970. *Kiralık Konak.* Gözden geçirilmiş 5. baskı, İstanbul: Remzi Kıtabevi. (ilk baskı 1922.).

Karatay, Fehmi Ethem. 1956. *İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Basmalar Alfabe Katalogu 1729-1928.* 2 *cilt* İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

Kazamias, Andreas. 1966. *Education and the Quest for Modernity in Turkey.* Londra: Allen and Unwin.

Keane, John, "The Origin and Development of the Distinction Between Civil Society and the State, 1750-1850." *Civil Society and the State, ed.* John Keane, 35-71. Londra. Verso

Kearney, Richard. 1995. "Narrative Imagination Between Ethics and Poetics." *Philosophy and Social Criticism* 21, no. 5-6 (Eylül-Kasım): 173-90.

Keddie, Nikki R. 1963. "Symbol and Sincerity in Islam." *Studia Islamica* 19:27-63.

Kehl-Brogodi, Krisztina, Barbara Kellner-Heinkele ve Anke Otter-Beanjean, ed. 1997. *Syncretistic Religious Communities in the Near East*. Leiden: E. J. Brill.

Kelly, Michael. 1990. "The Gadamer/Habermas Debate Revisited: The Question of Ethics." *Universalism vs Communitarianism, ed.* David Rasmussen, 139-59. Cambridge: MIT Press.

Kératry, Emile de, Count. 1878. *Mourad V. Prince-Sultan-Prisonnier d'État (1840-1878): D'après des témoins de sa vie, etc.* Paris: E. Dentu.

Kerwin, R. W. 1950. "Etatism and the Industrialization of Turkey: A Study of Turkish National Economic Policies and Attitudes, 1933-1950." Doktora tezi, Johns Hopkins Univ.

Keskioğlu, Osman. 1970. "MuhammedAbduh." Ankara *Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi* 18.

Keyder, Çağlar. 1977. "The Definition of a Peripheral Economy: Turkey, 1923-1929." Doktora tezi, Univ. of California at Berkeley.

Khadduri, Majid. 1984. *The, Islamic Conception of Justice*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.

Khuri, Richard K. 1998. *Freedom, Modernity, and Islam: Toward a Creative Synthesis*. Syracuse: Syracuse Univ. Press.

Kıray, Mübeccel. 1964. *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce bir Sahil Kasabası*. Ankara: Devlet Planlama Teşkilatı.

—. 1976. "The New Role of Mothers: Changing Intra-familial Relationships in a Small Town in Turkey." *Mediterranean Family Structures, ed.* J. G. Peristiany, 261-71. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Kısakürek, Necip Fazıl.,1978.O *ve Ben*. 3. baskı, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

Kıvılcımlı, Hikmet. 1935. *Türkiye İşçi Sınıfının Sosyal Varlığı*. İstanbul: Bozkurt Matbaası.

Kirshoff, Paul. 1959. "The Principles of Clanship in Human Society." *Readings in Anthropology, ed.* Morton H. Fried, 259-70.2 cilt New York: Crowell.

Kissling, Hans Joachim. 1956. "The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire." *Studies in Islamic Cultural History, ed.* Gustave E. von Grünebaum, 125-35. American Anthropologist Memoir no. 76.

Kluckhohn, Clyde. 1962. *Culture and Behavior: Collected Essays*. New York: Free Press.

Koç, Vehbi. 1973. *Hayat Hikâyem*. İstanbul: Vehbi Koç Vakfı.

Kocatürk, Utkan. 1973 *Atatürk ve Türk Devrimi Kronolojisi*. Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü.

Koçi Bey. 1303/1885-1886. *Koçi Bey Risalesi. ed.* Ebüzziya. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya.

Kodaman, Bayram ve Abdullah Saydam. 1992. "Tanzimat Devrinde Eğitim Sistemi." *150 Yılında Tanzimat*, ed. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Kömürcan, K. 1948. *Türkiye İmparatorluk Devri Dış Borçlar Tarihçesi*. İstanbul: Yüksek Ekonomi ve Ticaret Okulu Yayını.

Kongar, Emre. 1976. *İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*. İstanbul, Cem Yayınevi.

Köprülüzâde [Fuad], Mehmed. 1929. *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans. Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stamboul*. Nouvelle Série 1 İstanbul: Imp. Zellitch Frères

—. 1941. "Orta Zaman Türk-İslâm Feodalizmi." 5, no. 19: 319-34.

—. 1964. "Partiler ve Millî Birlik." *Demokrasi Yolunda*, ed. Tibor Halasi-Kan. The Hague: Mouton.

—. 1966. *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Kornhauser, William. 1960. *The Politics of Mass Society*. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Kortepeter, Carl Max. 1966. "Ottoman Imperial Policy and the Economy of the Black Sea Region in the 16th Century." *Journal of the American Oriental Society* 86: 86-113.

—. 1968. "The Origins and Nature of Turkish Power." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi* 6, no. 10-11:241-85.

—. 1991. "Ottoman Military Reform During the Late Tanzimat: The Prussian General von der Goltz and the Ottoman Army." *The Ottoman Turks Nomad Kingdom to World Empire*, ed. Carl M. Kortepeter, 247-60. İstanbul: Isis Press.

Krader, Lawrence. 1958-1959. "Feudalism and the Tartar Polity of the Middle Ages." *Comparative Studies in Society and History* 1:76-99.

—. 1963. *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*. The Hague: Mouton.

Kreşevlakoviç, Hamdi. 1960. *Çengiç Beyleri: Osmanlı Devrinde Bosna-Hersek Feodalizmi Hakkında bir Etüd*. Hırvatça'dan çev. İsmail Eren. İstanbul: Şehir Matbaası.

Krieger, Leonard 1977. "The Idea of Authority in the West." *American Historical Review* 82: 249-70.

Kristeva, Julia. 1984. *Revolution in Poetic Language*. New York: Columbia Univ. Press.

Kuntay, Midhat Cemal. 1944 - 1956. *Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*. 2 *cilt*. İstanbul: Maarif Matbaası.

Kuper, Leo. 1974. *Race, Class and Power* Londra: Duckworth.

Kuran, Ahmed Bedevi. 1957. *Harbiye Mektebinde Hürriyet Mücadelesi*. İstanbul: Çeltüt Matbaası.

—. 1959. *Osmanlı İmparatorluğunda İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele*. İstanbul: Çeltüt Matbaası.

Kurmuş, Orhan. 1974. *Emperyalizmin Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: Bilim Yayınları

Kushner, David. 1968. "Expressions of Turkish National Sentiment During the Time of Sultan Abdülhamid II, 1876-1908." Doktora tezi, Univ. of California at Los Angeles.

—. 1977. *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*. Londra: Frank Cass.

Küyel, Mubahat. 1956. *Üç Tehafut Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Coğrafya Fakültesi.

Kuyucak, H. A. 1939. "Ecnebi Müesseseleri, Ecnebi Sermayesi." *Ulus*, 5 Şubat.

La Grande Encyclopédie. 1971-1976.20 cilt Paris: Larousse

Lambton, Ann. K. 1962. "The Merchant in Medieval Islam." *A Locust's Leg: Studies in Honor of S. H. Taqizadeh*, ed. W. B. Henning ve E. Yarshater, 121-30. Londra: Percy Lund, Humphries.

Lamouche, Léon. 1895. *L'organization militaire de l'Empire Ottoman*. Paris: Baudouin.

Landau, Jacob M. 1974. *Radical Politics in Turkey*. Leiden: E. J. Brill.

Landes, David S. 1958. *Bankers and Pashas: International Finance and Economic Imperialism in Egypt*. Londra: Heinemann.

LaPalombara, Joseph G. ve Myron Weiner. 1966. "Conclusions: The Impact of Parties on Political Development." *Political Parties and Development*, ed. Joseph G. La-Palombara ve Myron Weiner. Princeton: Princeton Univ. Press.

Lapidus, Ira M. 1967. *Muslim Cities in the Middle Ages*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

—. 1969. "Muslim Cities and Islamic Societies." *Middle Eastern Cities: A Symposium on Ancient, Islamic, and Contemporary Middle Eastern Urbanism*, ed. Ira M. Lapidus, 47-79. Berkeley ve Los Angeles: Univ. of California Press.

—. 1988. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge Univ. Press [*İslâm Toplumları Tarihi*, cilt 1, çev. Yasin Aktay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002; cilt 2, çev. Mevlüde Ayyıldızoğlu-Aktay ve Yasin Aktay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010].

Lasswell, Harold D., vd., ed. 1979. *Propaganda and Communication in World History*. cilt 1. Honolulu: Univ. Press of Hawaii.

Leder, Arnold. 1979. "Party Competition in Rural Turkey: Agent of Change or Defender of Traditional Rule?" *Middle Eastern Studies* 15: 82-103.

Le Goff, Jacques. 1985. *L'imaginaire médiéval*. Paris: Gallimard

Lemercier-Quelquejay, Chantal. 1983. "Sufi Brotherhoods in the USSR: A Historical Survey." *Central Asian Survey*, no. 4 (Aralık): 1-35.

Lerner, Daniel. 1958. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. Glencoe, Ill.: Free Press.

Levend, Agâh Sırrı. 1941. *Divan Edebiyatı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

—. 1960. *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

— 1965. *Ahmet Rasim*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

—. 1968. "Halk ve Tasavvuf! Halk Edebiyatı." *Türk Dili* 19 (Aralık) : 171-85.

—. 1972. *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*. 3. baskı Ankara: Türk Dil Kurumu.

Levin, Harry. 1963. *The Gates of Horn*. New York: Oxford Univ. Press.

Levine, Ned. N.d. *Study of Middle East Technical University Activists*. yayımlanmamış rapor.

Lewis, Bernard. 1963. *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*. Norman: Univ. of Oklahoma Press.

—. 1968. *The Emergence of Modern Turkey* Oxford Oxford Univ. Press.

Lipset, Seymour M. ve Stein Rokkan. 1967. "Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignment: An Introduction " *Party Systems and Voter Alignment: Cross-National Perspectives, ed.* Seymour M. Lipset ve Stein Rokkan. New York: Free Press.

Locke, John. 1967. *Two Treatises of Government. ed.* Peter Laslett. Londra: Cambridge Univ. Press.

Loğoğlu, Osman Faruk. 1970. "İsmet İnönü and the Political Modernization of Turkey, 1945-1985." Doktoraz tezi, Princeton Univ.

Lowry, Heath W. 1992. *Studies in Defterology: Ottoman Society in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. Analecta Isislana Series. cilt 4. İstanbul: Isis Press.

Lukes, Steven. 1975. *Emile Durkheim, His Life and Work. A Historical and Critical Study* Londra: Allen Lane.

Lûtfi, Ahmed. 1999. *Ahmed Lûtfi Efendi Tarihi*. cilt 2-3. İstanbul: Tarih Vakfı.

Machiavelli, Niccolò 1961. *The Prince*. Harmonsworth, England: Penguin Books.

MacFarlane, Charles. 1829. *Constantinople in 1828*. 2 cilt. Londra: Saunders and Otley.

MacIntyre, Alasdair C. 1981. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press.

MacPherson, C. S. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Makdisi, George. 1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.

Mamboury, Ernest. 1925. *Constantinople: Tourists' Guide*. İstanbul: Rizzo and Son.

Mandeville, Jon. 1975. Middle East Studies Association konferansında sunulan tebliğ, Louisville, Kentucky.

Mandrou, Robert 1964 *De la culture populaire aux 17e et 18e siècles* Paris: Stock.

Mann, Michael. 1970. "The Social Cohesion of Liberal Democracy." *American Sociological Review* 35:423-39.

Mannheim, Karl. 1936. *Ideology and Utopia*. Londra: Kegan Paul.

Ma'oz,Moshe. 1968. *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840-1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society*. Oxford. Clarendon Press.

Mardin, Şerif. 1961. "Some Notes on the Modernization of Communications in the Ottoman Empire." *Comparative Studies in Society and History* 3:250-71 ["Türkiye'de İletişimin Modernleşmesinin Erken Safhası Üzerine Bazı Notlar", çev. Gökhan Çetinsaya, *Türk Modernleşmesi*, Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (der.), İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s. 143-176].

—. 1962a. *The Genesis of Young Ottoman Thought*. Princeton: Princeton Univ. Press [*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. M. Türköne, F. Unan ve İ Erdoğan, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996].

—. 1962b. "Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi." Mikrofilm. Ankara: S. B. E Maliye Enstitüsü (*Siyasal ve Sosyal Bilimler*, Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (der.), İstanbul, İletişim Yayınları, 1990, s. 51-118).

—. 1964. *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri: 1895-1908* İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983).

—. 1967. "Historical Determinants of Stratification: Social Class and Class Consciousness in Turkey." *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 22, no. 4: 111-42 ["Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (der.), İstanbul, İletişim Yayınları, 1990, s. 77-117].

—. 1969a. *Continuity and Change in the Ideas of Young Turks*. School of Business Administration and Economics, Robert College. İstanbul

—. 1969b. "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire." *Comparative Studies in Society and History* 11, no. 3:258-81.

—. 1971. "Ideology and Religion in the Turkish Revolution." *International Journal of Middle East Studies* 11, no. 2:197-211 ["Modern Türkiye'de Din", çev. Gülşat Aygen Tosun, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (der.), İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s. 146-169].

—. 1973 "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?" *Daedalus* 102 (Aralık): 169-91 ["Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Çevre-Merkez İlişkileri", çev. Şeniz Gönen, *Dün ve Bugün Felsefe Dergisi*, sayı 1, 1985].

—. 1974. "Super-Westernization in Urban Life in the Last Quarter of the Nineteenth Century." In *Turkey: Geographical and Social Perspectives*, ed. Peter Benedict vd., 403-45. Leiden: E. J. Brill.

—. 1977. "Religion in Modern Turkey." *International Social Science Journal* 29, no. 2:279-97 ["Modern Türkiye'de Din", çev. Hasan Ünal, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (der.), İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s. 81-113].

—. 1978. "Youth and Violence in Turkey." *European Journal of Sociology* 19:229-54 ["Türkiye'de Gençlik ve Şiddet", çev. Mustafa Erdoğan, *Türk Modernleşmesi*, Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (der.), İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s. 251-289].

—. 1979. "The Modernization of Social Communication." *Propaganda and Communication in World History, ed.* Harold D. Lasswell, Daniel Lerner, ve Hans Speier, 1. 381-443. Honolulu: Univ. Press of Hawaii.

—. 1980. "Turkey: The Transformation of an Economic Code." *The Political Economy of Income Distribution in Turkey, ed.* Ergun Özbudun ve Aydın Ulusan, 23-53. New York ve Londra: Holmes and Meier [*"Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü*, çev. Levent Köker, *Türk Modernleşmesi*, Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (der), İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s. 195-228].

—. 1983a. "L'aliénation des Jeunes Turcs: Essai d'explication partielle d'une conscience révolutionnaire." *Économie et sociétés dans l'Empire Ottoman, ed.* J. L Bacqué-Grammont ve P. Dumont, 157-65. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.

—. 1983b. "Religion and Politics in Modern Turkey." *Islam in the Political Process*, ed. James P. Piscatori, 138-59. New York: Cambridge Univ. Press ["Modern Türkiye'de Din ve Siyaset", çev. Mustafa Erdoğan, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (der), İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s. 114-145].

—. 1988. "Freedom in an Ottoman Perspective." *State, Democracy and the Military Turkey in the 1980s, ed.* Metin Heper ve Ahmet Evin, 23-35. New York: Walter de Gruyter ["Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet", çev. Mehmet Özden, *Türk Modernleşmesi*, Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (der), İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s. 103-122].

—. 1989a. "The Influence of the French Revolution on the Ottoman Empire." *International Social Science Journal* (Şubat): 17-31.

—. 1989b. *Religion and Social Change in Modern Turkey* Albany: SUNY Press [Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim, çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 1992].

—. 1991. "The Just and the Unjust." *Daedalus* 120:113-29

—. 1993a. „Sivil Toplum." *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, cilt* 7. İstanbul: İletişim.

—. 1993b. "Ideology, Student Identity and Professional Role. Istanbul, 1889." "National Identity in the Ottoman Empire During the Hamidian Era, 1876-1909." başlıklı, Ruhr Universität tarafından düzenlenen Bad Homburg Workshop'ta sunulan tebliğ, Bochum and Bosphorus University, İstanbul.

—. 1994. "Cultural Change and the Intellectual: A Study of the Effects of Secularization in Modern Turkey." *Cultural Transitions in the Middle East, ed.* Şerif Mardin, 189-213. Leiden: E. J. Brill.

—. 1995. "Civil Society and Islam." *Civil Society; Theory, History, Comparison*, ed. John A. Hall, 278-300. Cambridge: Polity Press.

—. 1997. "Some Notes on Normative Conflicts in Turkey." *The Limits of Social Cohesion. Conflict and Mediation in Pluralist Societies, ed.* Peter L. Berger, 207-32. Boulder: Westview Press.

—. 2002. "Playing Games with Names." *Fragments of Culture, ed.* Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, 115-27. Londra: I. B. Tauris.

Markoff, Irene. 1994. "Popular Culture, State Ideology, and National Identity in Turkey: The Arabesk Polemic." *Cultural Transitions in the Middle East, ed.* Şerif Mardin, 225-35. Leiden: E. J. Brill.

Marsh, Robert M. 1961. *The Mandarins: The Circulation of Elites in China, 1600-1900*. Glencoe, Ill.. Free Press.

Martin, B. G. 1972. "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes." *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, ed. Nikki R. Keddie, 275-306 Berkeley ve Los Angeles: Univ. of California Press.

Martindale, Don A. 1961. *The Nature and Types of Sociological Theory*. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. N.d. *On Colonialism*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Masters, Bruce. 1990. "The 1850 Events in Aleppo: An Aftershock of Syria's Incorporation into the Capitalist World System." *International Journal of Middle East Studies* 22:3-20

Matthews, A. T. J. 1955. *Emergent Turkish Administrators*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

McCallum, Lyman. 1943/1957. *The Mevlidi Sheriff of Süleyman Chelebi*. Londra: John Murray.

McCarthy, Justin. 1983. *Muslims and Minorities: The Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire*. New York: New York Univ. Press.

McClelland, J. S. 1996. *A History of Western Political Thought*. Londra: Routledge.

McGowan, Bruce. 1997. "The Age of the Ayans, 1699-1812." *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 2. cilt, 1600-1914*, ed. Suraiya Faroqhi, Bruce McGowan, Donald Quataert, ve Şevket Pamuk. Cambridge: Cambridge University Press, 637-758.

Mears, Eliot Grinnell. 1924. *Modern Turkey: A Politico-Interpretation, 1908-1923*. New York: Macmillan.

"Medjlis-i Wâlâ." EI, 6:972-73.

Meeker, Michael. 1975. "Mounted Pastoralisin, the Genres of Heroism, and the Turkish and Arab Ethnic Presence in the Near East." L'Acculturation Turque dans L'Orient et la Mediterranée-Emprunts et Apports konferansında sunulan tebliğ. Paris, 20-23 Ekim.

—. 1997. "Once There Wasn't: National Monuments and Interpersonal Exchange." *Re- thinking Modernity and National Identity in Turkey*, ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba Seattle: Univ. of Washington Press

—. 2002. *A Nation of Empire. The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*. Berkeley: Univ. of California Press.

"Mehmed Münib Ayintâbî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4:245-46.

Mehmet, Mustafa A. 1960. "De certains aspects de la société Ottomane à la lumiere de la legislation du Sultan Mahomet II (1451-1481)." *Studia et Acta Orientalia* 2:127-60.

Mert, Nuray 1994. *Laiklik Tartışmasına Kavramsal bir Bakış*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Meservey, Sabra F. 1965. "Feyzullah Efendi: An Ottoman Şeyhülislâm." Yayımlanmamış doktora tezi, Princeton Univ.

Messick, Brinkley. 1993. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley ve Los Angeles: Univ. of California Press.

Metiner, Mehmet. 1998. "İran Modelinden Hareketle İslamî Devlet' Tartışmaları." *Sözleşme* (Haziran): 57-66.

—. 2004. *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi*, İstanbul: Doğan Kitap.

Meyer, Hermann Julius. 1892. *Türkei und Griechenland*. 4. baskı, 2 cilt. Leipzig: Bibliographisches Institut.

Milbank, John. 1994. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford ve Cambridge: Blackwell.

Miller, Barnette. 1941. *The Palace School of Muhammed the Conqueror*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

Millî Eğitim Bakanlığı Din Eğitimi Genel Müdürlüğü. 1970. *Grafiklerle Din Eğitimi Okulları 1951-1970*. Ankara: Ajans-Türk Matbaacılık Sanayii

Millî İktisat ve Tasarruf Cemiyeti. 1930. *Sanayi Kongresi*. Ankara: Millî iktisat ve Tasarruf Cemiyeti Umum Merkezi.

—. ed. 1931. *Birinci Ziraat Kongresi*. Ankara: Millî İktisat ve Tasarruf Cemiyeti

Milliyet. 23 Eylül 1977.

Minnes, Mattison. 1975. "Islamization and Muslim Ethnicity in South India." *Man*, no. 70: 404-19.

Montesquieu, Charles de Secondât, baron de. 1803. *De l'Esprit des Lois*: Édition stéréotype, d'après le procedé de Firmin Didot. Paris: Pierre Didot et Firmin Didot, an XII.

Moore, Barrington. 1966. *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Boston: Beacon Press. Morawitz, Charles. 1902. *Les finances de la Turquie*. Paris: Guillaumin

Mordtmann, Andreas D. 1925. *Anatolien: Skizzen undReisebriefe aus Kleinasien (1850-1859), ed.* Franz Babinger. Hanover: Orientbuchhandlung H. Lafaire.

Morris, Richard T. ve Raymond J. Murphy. 1966. "A Paradigm for the Study of Class Consciousness." *Sociology and Social Research* 50:297-313.

"Mulkiyya." *EI*², 7.547

Mumcu, Ahmet. 1963. *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*. Ankara: Ajans-Türk Matbaası.

—. 1969. *Osmanlı Devletinde Rüşvet*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi.

Mundy, John H., ve Peter Riesenberg. 1958. *The Medieval Town*. Princeton: J.Van Nostrand. Murad, Mizancı Mehmed. 1305/1888. "Avrupa'dan İlk Sadalar." *Mizan* (12 Ramazan/23 Mayıs): 531-32.

—. 1308/1890-1891. *Devr-iHamidtAsarı*. İstanbul: Matbaa-yı Osmaniyye.

Mustafa Sabri. 1341/1969. *Dini Müceddidler*. İstanbul: Sebil.

Mutluay, Rauf. 1970. *100 Soruda XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi. Naima, Mustafa. 1863. *Tarih-i Naima*. 6 cilt İstanbul: Tabhane-yi âmire.

"Nakshbandiyya." *EI²*, 7:934-39.

Nalbantoğlu, H. Ünal. 1975. "Osmanlı Toplumunda Tarım Teknolojisi, Artı-Ürün ve Kent Ekonomisi." *Türkiye İktisat Tarihi Semineri, ed* Osman Okyar, 33-70. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Namık Kemal. 1969. *İntibah*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri. (İlk baskı 1876.).

Nâzmı, Nâbizâde. 1960. *Zehra. ed* Aziz Behiç Serengil. Ankara: Dün-Bugün Yayınevi. (İlk baskı 1896.).

Neale, Walter C. 1957. "Reciprocity and Redistribution in the Indian Village." *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory, ed.* Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg ve Harry W. Pearson, 218-36. Glencoe, 111.: Free Press.

"Nefes." *EI²*, 8:2.

Nenner, Howard. 1977. *By Colour of Law: Legal Culture and Constitutional Politics in England, 1660-1689*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Nesimi, Abidin. 1940. *Türkiye'nin Tekâmül Hamlesinde Ziya Gökalp*. İstanbul: Sebat Basımevi.

Nesin, Aziz. 1966. *Böyle Gelmiş, Böyle Gitmez*. İstanbul: Düşün Yayınevi.

Nevzat, Yesirgil. 1963. *Bakî: Hayatı, Sanatı, Şiirleri*. İstanbul: Varlık

New York Times, 14 Şubat 1993.

Nieuwenhuijze, C. A. O.Van. 1977. *Commoners, Climbers and Notables*. Leiden: E. J. Brill.

Nisbet, Robert. 1961. *Community and Power*. New York: Oxford Univ. Press. (ilk baskı) *The Quest for Community*. New York: Oxford Univ. Press, 1953.

—. 1964. "Kinship and Political Power in First Century Rome." *Sociology and History: Theory and Research, ed.* Werner J. Cahnman ve Alvin Boskoff, 257-71. New York: Free Press.

—. 1966. *The Sociological Tradition*. New York: Basic Books.

Niyazi, Resneli. 1909. *Khawatir Niyazi*. Çev. Valiye Addin Yakn. Mısır: Ali Sukkar Ahmad.

Nur, Rıza. 1967. *Hayat ve Hatıratım*. 4 cilt İstanbul: Alınndaş.

Okay, M. Orhan. 1969. *BeşirFuad, İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*. İstanbul: Hareket Yayınları.

—. 1987. *Necip Fazıl Kısakürek*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Ökçün, Gündüz., ed 1968. *Türkiye İktisat Kongresi 1923 - İzmir: Haberler, Belgeler, Yorumlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayını.

—. 1969. "XX. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Maden Üretiminde Türk, Azınlık ve Yabancı Payları." *Abadan'a Armağan*, 801-95. Ankara: Sevinç Matbaası.

—. 1970. *Osmanlı Sanayii 1913, 1915 Yılları Sanayi İstatistikleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyâsâl Bilgiler Fakültesi.

—. 1971. *1920-1930 Yılları Arasında Kurulan Türk Anonim Şirketlerinde Yabancı Sermaye Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayını.

—. 1972. "XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında İmalât Sanayii Alanında Verilen Ruhsat ve İmtiyazların Ana Çizgileri." *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 27, no. 1: 135-66.

—. 1973. "1909-1930 Yılları Arasında Türkiye'de Bankacılık Alanında Kurulan Anonim Şirketler." Hacettepe ve Boğaziçi Üniversiteleri tarafından organize edilen Türkiye'nin Ekonomik Tarihi hakkındaki seminerde sunulmuştur.

—. 1975. "Osmanlı Meclis-i Meb'usanında Bağdat Demiryolu İmtiyazı Üzerine Yapılan Tartışmalar." *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 25, no. 2:15-56.

Okyar, Osman. 1965. "The Concept of Etatism." *Economic Journal* 75:98-111.

—. ed. 1975. *Türkiye İktisat Tarihi Semineri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Olson, David R. 1996. *The World on Paper: The Conceptual and Cognitive Implications of Writing and Reading*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Onur, Necdet. 1974. *Erbakan Olayı [Dosyası]*. İstanbul: M. Yayınevi.

Oral, M. Zeki. 1959. "Anadolu Köylerinde Gençler Derneği Yahut Ahiliğin Devamı." *Türk Etnografya Dergisi* 3: 60-66.

Orhonlu, Cengiz. 1967. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbent Teşkilâtı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası.

"'Othmânlı." *EI*, 8:190-231.

"Ottoman History in Perspective." 1968. Konferans. Robert College, İstanbul, Türkiye. 6 Mayıs. "Ottoman Turkish Literature." *EI*[1],4:938-59.

"Ottoman Turks, History." *EI*[2], 4:959.

Öz, Mehmet. 1997. *Osmanlıda "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumları*. İstanbul: Dergâh Yayınları. Ozankaya, Özer. 1966. *Üniversite Öğrencilerinin Siyasal Yönelimleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi.

—. 1971. *Köyde Toplumsal Yapı ve Siyasal Kültür*. Ankara: Sevinç Matbaası.

Özcan, Azmi. 1997. "Sultan II. Abdülhamid'in Panislam Siyasetinde Cevdet Paşa'nın Tesiri." *Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Özdoğan, Günay Göksu. 2001. *"Turan"dan "Bozkurt"a*. İstanbul: İletişim.

Özek, Çetin. 1962. *Türkiye'de Laiklik*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.

—. 1964. *Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü*. İstanbul: Varlık Yayınevi.

Özel, İsmet. 1984a. *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*. İstanbul: Dergâh.

—. 1984b. *Zor Zamanda Konuşmak*. İstanbul: Dergâh.

—. 1990-1992. *Cuma Mektupları*. İstanbul: Dergâh.

Özelli, M. T. 1970. "The Estimates of Private Internal Rates of Return on Educational Investment in the First Turkish Republic, 1923-1960." *International Journal of Middle East Studies* 1 (Nisan): 154-76.

Özerdim, Samim 1966.. *Atatürk Devrimi Kronolojisi*. İstanbul: Varlık Yayınevi.

Özervarlı, M. Sait. 1998 *Kelâmda Yenilik Arayışları*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Özön, Mustafa Nihat. 1936. *Türkçede Roman Hakkında bir Deneme*. İstanbul: Remzi. (. ed. Alpay Kabacalı, *Türkçede Roman*. İstanbul: İletişim, 1985.)

—. 1964. "Türk Romanı Üzerine." *Türk Dili* 13:575-91.

Öztürk, Kâzım. 1969 *Cumhurbaşkanlarının Türkiye Büyük Millet Meclisini Açış Nutukları*. İstanbul: Ak Yayınları.

Öztürk, Yaşar Nûri 1996. *Yeniden Yapılanmak: Kur'an'a Dönüş*. İstanbul: Yeni Boyut.

Padel, Wilhelm ve L. Steeg. 1904. *De la législation foncière Ottomane*. Paris: A. Pedone.

Pakalın, Mehmet Zeki, 1946-1956. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* 3 cilt İstanbul: Millî Eğitim Basımevi. (ayrıca bkz. 1971 baskısı).

Palmer, R. R. 1959. *The Age of Democratic Revolution*. cilt 1. Princeton: Princeton Univ. Press. Parlatır, İsmail. 1987. *Tanzimat Edebiyatında Kölelik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Parsons, Talcott, ed. 1947. *The Theory of Social and Economic Organization*. Çev A. M. Henderson ve Talcott Parsons. New York: Oxford Univ. Press.

— 1960. *Structure and Process in Modern Societies*. New York Free Press.

Parsons, Talcott, ve Edward A. Shils, eds. 1951. *Toward a General Theory of Action*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

Patai, Raphael. 1962. *Golden River to Golden Road*. Philadelphia: Univ of Pennsylvania Press. Payaşlıoğlu, Arif. 1961. "Türkiye'de özel Sanayi Alanındaki Müteşebbisler ve Teşebbüsler." Mikrofilm. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayını. Pears, Edwin. 1917. *Life of Abdülhamid*. Londra: Constable.

Pech, Edgar. 1911. *Manuel des Sociétés Anonymes Fonctionnant en Turquie*. 5. baskı Constantinople: Imprimerie Gerard Frères.

Peker.R. 1931. *Cumhuriyet Halk Programının İzahı*. Ankara. Hakimiyet-i Milliye Matbaası

Pen, Jan. 1971. *Income Distribution: Facts, Theories, Policies* Baltimore: Penguin.

Peters, E. 1967. "Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouins of Cyrenaica." *Africa* 37:260-82.

Peters, R. 1987. "The Battered Dervishes of Bab Zuwelyla: A Religious Riot in Eighteenth Century Cairo." *Renewal and Reform in Islam*, ed. Nehemia Levtzion ve John O. Voll, 93-115 Syracuse: Syracuse Univ. Press.

Petrosyan, Yuri A. 1958. *Noviye Osmanii I Borba za Konstitutsiu 1876 g. v Turtsii*. Moscow: Vos-tocnoy Literaturi.

Petry, Carl F. 1981. *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages* Princeton: Princeton Univ. Press.

Pines, S. 1970. "Philosophy." *The Cambridge History of Islam, ed.* P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, ve Bernard Lewis, 2 780-823. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Pocock, F. G. A. 1989. "Civic Humanism and Its Role in Anglo-American Thought." *Politics, Language, and Time*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Poggi, Gianfranco 1978 *The Development of the Modern State* Stanford: Stanford Univ. Press.

—. 1990. *The State: Its Nature, Development, and Prospects*. Stanford. Stanford Univ. Press.

Polanyi, Karl. 1957 *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press [*Büyük Dönüşüm*, çev Ayşe Buğra, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000]

Poliak, A N 1936. "La Feodalité Islamique" *Revue des Etudes Islamiques*, Cahier 3:247-65. Paris. Librairie Orientaliste Paul Geuthner

Polkinghorne, Donald. 1988. *Narrative Knowing and the Human Sciences*. Albany SUNY Press Porath, Yehoshua. 1966. "The Peasant Revolt of 1858-61 in Kisrawan." *Asian and African Studies* 2 77-157.

Porter, James 1854. *Turkey Its History and Progress*. 2 cilt Londra: Hurst and Blackett.

Price, Martin. 1983 *Forms of Life, Character, and Moral Imagination in the Novel*. New Haven: Yale Univ. Press

Pulleybank, F. G 1958. "Review of K. A. Wittfogel's *Oriental Despotism*." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 21:657-60

Quataert, Donald. 1978 "An Inquiry Concerning the Commercialization of Agriculture in OttomanTurkey, 1800-1914." State, Society and Economy in Nineteenth Century Iran and the Ottoman Empire," Babolsar, Iran'da sunulan tebliğ

—. 1979. "The Economic Climate of the Young Turk Revolution in 1908." *Journal of Modern History* 51, no. 3:1147-61

Radloff, Wilhelm [Radlov, Vasilii Vasil'evich], ed. 1891-1910 *DasKudatku Bilik des JusufChass-Hadschib aus Balasagun*. 2 cilt St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.

—. 1893. *Aus Sibirien: Lose Blätter aus meinem Tagebuche* 2 cilt. Leipzig: TO. Weigel Nachfolger.

Rahman, Fazlur 1974. "Islam and the Problem of Economic Justice" *Pakistan Economist* (24 Agustos): 14-21

—. 1979. *Islam*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

—. 1982. *Islam and Modernity*. Chicago: Univ of Chicago Press.

Ramsay, William M. 1897. *Impressions of Turkey During Twelve Years' Wanderings* Londra: Hod-der and Stoughton.

— 1917. "The Intermixture of Races in Asia Minor: Some of Its Causes and Effects." *Proceedings of the British Academy, 1915-1916*. Londra: H. Millford.

Ravndal, Gabriel Bie. 1926. *Turkey. A Commercial and Industrial Handbook*. U.S. Bureau of Foreign and Domestic Commerce (Department of Commerce) Trade Promotion Series, no. 28. Washington, D C.: U.S Government Printing Office.

Raymond, André. 1985. *Grandes Villes Arabes à l'Epoque Ottomane*. Paris: Sindbad

Recaizâde, Mahmut Ekrem. 1963. *Araba Sevdası* Yeniden yay. Haz. Fazıl Yenisey. İstanbul: Kanaat Yayınları. (1896 ve 1940 baskılarına da bakınız).

Redfield, Robert. 1956. *Peasant Society and Culture*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Redfield, Robert, ve M. Singer. 1954. "The Cultural Role of the Cities." *Economic Development and Cultural Change* 3:53-73.

Reed, Howard A. 1951. "The Destruction of the Janissaries by Sultan Mahmud II in 1826." Doktora tezi, Princeton Univ.

—. 1957. "The Faculty of Divinity at Ankara II." *Muslim World* 47 (Ocak): 22-35.

"Reis al Kuttab." *İslam Ansiklopedisi* 9: 671-83.

"Religious Specialists." *International Encyclopedia of Social Sciences*, 437-43.

Richter, Melvin. 1966. "Tocqueville's Contribution to the Theory of Revolution." *Revolution, ed.* Carl J. Friedrich, 75-121. New York: Atherton Press.

Rıfat Paşa, Mehmed Sadık. 1325. *Ahlâk Risaleleri*. İstanbul: Ahmet Kâzım Matbaası.

Riggs, Fred W. 1964. *Administration in Developing Countries*. Boston: Houghton Mifflin.

Ritzer, George. 1992. *Contemporary Sociological Theory*. 3. baskı New York: McGraw-Hill.

Rodkey, F. S. 1958. "Ottoman Concern about Western Economic Penetration in the Levant, 1849-1856." *Journal of Modern History* 30:348-53.

Roos, Leslie L., Jr., Noralou P. Roos, ve Gary R. Field. 1969. "Students and Politics in Contemporary Turkey." *Students in Revolt, ed.* Seymour Martin Lipset ve Philip G. Altbach, 257-82. Boston: Houghton Mifflin.

Roos, Leslie L., Jr., ve Noralou P. Roos. 1971. *Managers of Modernization Organization and Elites in Turkey (1950-1969)*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

Rorig, Fritz. 1967. *The Medieval Town*. Berkeley ve Los Angeles: Univ. of California Press.

Rorty, Richard. 1993. "Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language." *The Cambridge Companion to Heidegger, ed.* Charles Guignon. New York: Cambridge Univ. Press.

Rosenthal, Erwin I. J. 1958. *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Rosenthal, Franz. 1970. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: E. J. Brill.

Rougon, Firmin. 1892. *Smyrne: Situation commerciale et économique des pays compris dans la circonscription du consulat général de France*. Paris: Berger-Levrault.
"Rum." *EI²*, 8: 601-6.

Runciman, W. G. 1963. *Social Science and Political Theory*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Sabrı, Mustafa. 1969. *Dinî Müceddidler*. İstanbul: Sebîl Yayınevi.

Sacks, D. H. 1989. "Celebrating Authority in Bristol, 1475-1640". *Urban Life in the Renaissance, ed.* Susan Zimmerman ve Ronald F. E. Weissman, 187-223. Newark: Univ. of Delaware Press.

Said Paşa, [Küçük]. 1327/1911. *Gazeteci Lisanı*. İstanbul: Sabah Matbaası.

—. 1912. *Said Paşanın Hatıratı*. İstanbul: Sabah Matbaası. 2 cilt.

Saka, Remzi. 1943. *Türkiye'de Kooperatifçilik Siyaseti*. İstanbul: A. Halit Kitabevi.

Saktanber, Ayşe. 1994. "Becoming the 'Other' as a Muslim in Turkey: Turkish Women vs. Islamist Women." *New Perspectives on Turkey* 11 (Güz): 98-134.

Samatar, Said S. 1982. *Oral Poetry and Somali Nationalism: The Case of Sayyid Muhammed 'Abdille Hasan*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Samipaşazâde Sezai. 1305/1887-1888. *Sergüzeşt*. İstanbul: Kitapçı Arakel.

Sarç, Ömer Celâl. 1966. "Tanzimat ve Sanayimiz." *Tanzimat: 100'üncü Yıldönümü Münasebetiyle* (İstanbul, 1941).

—. 1970. *Yeni Bir Gelir Dağılımı Araştırması*. İstanbul: Türkiye İktisadi-Sosyal Etüdler Konferans Heyeti.

—. 1972. "Gelir Dağılımı Dışarda ve Türkiye'de." *Ekonomi ve İktisat Gazetesi* 24, Şubat.

Sarıbay, Ali Yaşar. 1985a. *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikaları*. İstanbul: Alan Yayınları.

— 1985b. "Türkiye'de Siyasal Modernleşme ve İslam." *Toplum ve Bilim* (Bahar-Yaz): 29-30,45-64.

—. 1994. *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*. İstanbul: İletişim.

—. 2001. *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*. 3. baskı İstanbul ve Bursa: Alfa.

Say, Jean Baptiste. 1853. *A Treatise on Political Economy; or, The Production, Distribution, and Consumption of Wealth*. Philadelphia: Lippincott, Grambo.

Sayarı (Toprak), Binnaz. 1979. "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi." *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 33, no. 1-2:173-85.

—. *1981 Islam and Political Development in Turkey*. Leiden: E.J. Brill.

Sayılı, Aydın. 1961. "Üçüncü Murad'ın İstanbul Rasathânesindeki Mücessem Yer Küresi ve Avrupa ile Küresel Temaslar." *Belleten* 25, no. 99:406-26.

Schacht, Joseph. 1974. "Law and Justice." *The Legacy of Islam, ed.* J. Schacht ve C. E. Bosworth, 392-403.. Oxford: Clarendon Press.

Schama, Simon. 1989. *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*. New York: Knopf.

—. 1995. *Landscape and Memory*. New York: Vintage.

Scheler, Max. *1973. Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values*. Çev. Manfred S. Frings ve Roger L. Funk. Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Press.

Schiffauer, Werner. 2000. *Die Gottesmänner*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam* Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press.

Schluchter, Wolfgang. 1996. *Paradoxes of Modernity*. Çev. Neil Solomon Stanford: Stanford Univ. Press. Schutz, Alfred. 1982. *Collected Papers*. cilt 6. Boston: Kluwer.

Sebîlürreşad. 1953.6:145 (Şubat).

Selek, Sabahattin. 1963. *Millî Mücadele I: Anadolu İhtilali*. İstanbul. Sıralar.

Selik, M. 1961. "Türkiye'de Yabancı özel Sermaye, 1923-1960." Mikrofilm. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayını.

Semin, Refia. 1968 *Gençlerimizin Psiho-Sosyal Problemleri*. İstanbul. İstanbul Üniversitesi. Sertel, Zekeriya. 1968. *Hatırladıklarım (1905-1950)* İstanbul: Yaylacık Matbaası.

Sevük, İsmail Habib. 1931-1932. *Edebi Yeniliğimiz*. 2 cilt İstanbul Devlet Matbaası.

—. 1942. *Edebiyat Bilgileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

—. T.y. *Eski Nesirde Saf Türkçe*.

Shankland, David. 1993. *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. Londra: Routledge Courzon.

"Shari'a." *EI²*, 9:321b-28.

Shaw Stanford J. 1965. "The Origins of Ottoman Military Reform: The Nizam-i Cedid Army of Sultan Selim III." *Journal of Modern History* 37 (Eylül): 291-306.

—. 1969. "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, 29-39 Chicago: Univ. of Chicago Press.

—. 1970. "The Central Legislative Councils in the Nineteenth Century Ottoman Reform Movement Before 1876." *International Journal of Middle East Studies* 1:51-84.

—. 1971. *Between Old and New: The Ottoman Empire under Selim III, 1789-1807* Cambridge: Harvard Univ. Press.

"Shaykh al-Islam." *EI²*, 9:399-402.

Shiller, Arthur A. 1958. "Jurist's Law." *Columbia Law Review* 58, no. 8 (Aralık): 1226-38.

Shils, Edward. 1961. "Centre and Periphery." In *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi on His Seventieth Birthday, 11 March 1961*, 117-30. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Shorter, Frederick, ve Belgin Tekçe. 1974. "The Demographic Determinants of Urbanization in Turkey, 1934-1970." *Turkey. Geographical and Social Perspectives, ed.* Peter Benedict, Erol Tümertekin, ve Fatma Mansur, 281-94 Leiden: E. J. Brill.

Simsar, Muhammad Ahmed, ed. 1940. *The Waqfiyah of Ahmed Paşa [Ahmet Paşa Hersekzadeh]* Philadephia: Univ. of Pennsylvania Press.

Sitembölükbaşı, Şaban. 1991. *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Sıyavuşgil, SabriEsat. 1950. "Ahmed Midhat Efendi." *İslâm Ansiklopedisi* 1:184-87.

Slade, Adolphus. 1867. *Turkey and the Crimean War*. Londra: Smith, Elder.

Smiles, Samuel. 1860. *Self-Help. With Illustrations of Character and Conduct*. Yenilenmiş baskı New York: Harper.

Smith, Anthony D. 1991 *National Identity* Londra: Penguin.

Smith, J. C, ve D. N. Weisstub, eds 1983 *The Western Idea of Law*. Londra: Butterworth.

Smith, Wilfred Cantwell. 1962. "The Historical Development in Islam of the Concept of Islam as a Historical Development." *Historians of the Middle East, ed.* Bernard Lewis ve P. M. Holt, 484-502. Oxford: Oxford Univ. Press.

Somar, Ziya. 1948. *Bir Şehrin ve bir Adamın Tarihi, Tevfik Nevzat İzmir'in İlk Fikir ve Hürriyet Kurbanı*. İzmir: Ahenk Matbaası.

Sönmez, Emel 1970 "Turkish Women in Turkish Literature of the 19th Century." *Hacettepe Bulletin of Social Sciences and Humanities* 2:17-47.

Soufhgate, Horatio. 1840. *Narrative of a Tour Through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia*.2 cilt New York. D. Appleton

Spencer, Edmund. 1851. *Travels in European Turkey in 1850*. 2 *cilt*. Londra: Colburn

Spuler, Bertold 1962. "The Evolution of Persian Historiography." *Historians of the Middle East, ed.* Bernard Lewis ve P. M. Holt, 126-32. Londra: Oxford Univ. Press.

Stirling, Arthur Paul. 1960. "A Death and a Youth Club: Feuding in a Turkish Village." *Anthropological Quarterly* 33, no. 1: 51-75. [*Peoples and Cultures of the Middle East: An Anthropological Reader, ed.* Louise E. Sweet, 2:169-92. Garden City, N.Y.: Natural History Press (1970)].

—. 1965 *Turkish Village*. New York: Wiley.

Strayer, Joseph R. 1970. *On the Medieval Origins of the Modern State* Princeton Princeton Univ. Press.

Şükran Vahide. 1992 *Bediuzzaman Said Nursi: The Author of the Risale-i Nur*. İstanbul. Sözler Yayınları.

Suleyman Paşa. 1288-1289/1871-1872. *Mebani ülinşa*. 2 *cilt* İstanbul. Mekteb-i Fünûn-i Har-biye-yi Hazret-i Şâhâne Matbaası.

—. 1293/1876 *Tarih-i âlem: Eser-i Süleyman Hüsnü*. İstanbul. Sahaf-ı Askeri.

—. 1910. *Hiss-i İnkılâb, yahut Sultan Abdülaziz'in Hali ile Sultan Murad-ı Hamisin Cülusu* İstanbul: Tanin Matbaası

Süleyman Paşazade Sami, ed. 1912. *Süleyman Paşa Muhakemesi* İstanbul Matbaa-yi Ebüzziya.

Sümer, Faruk. 1959. "Oğuzlar'a ait Destanî Mahiyette Eserler." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 17 (Temmuz-Aralık): 359-456.

—. 1960. "Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?" *Belleten* 24 (Ekim): 567-78.

Sümer, Nurullah Esat. 1945 *Muasır İktisat Nizamı*. Ankara: [y.y]

Sungu, İhsan. 1938. "Tevhid-i Tedrisat." *Belleten* 2:397-431.

—. 1944. "Galatasaray Lisesi'nin Kuruluşu." *Belleten* 8, no. 28: 315-47.

—. 1955. "Ahmed Midhat Efendi'nin hayatı üzerine İhsan Sungu'nun konferansı." *Ahmed Midhat'ı Anlıyoruz. Bir Jübilenin İntiba'ları, ed.* Hakkı Tarık Us, 28-71. İstanbul: Vakit.

Sussnitzki, A. J. 1966. "Ethnic Division of Labor." In *The Economic History of the Middle East, 1800-1914*, ed. Charles Issawi 14-25. Chicago: Univ. of Chicago Press. ["Zur Gliederung wirtschaftlicher Arbeit nach Nationalitäten in der Türkei." *Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient* 2 (1917): 382-407.]

Szücs, Jenö. 1988. "Three Historical Regions of Europe." *Civil Society and the State: New European Perspectives, ed.* John Keane, 291-332. Londra: Verso.

Szyliowicz, J. S. 1970. "Students and Politics in Turkey." *Middle Eastern Studies* 6:150-62.

Szyliowicz, Joseph L. 1971. "Elite Recruitment in Turkey: The Role of the Mülkiye." *World Politics* 23 (Nisan).

Şahiner, Necmeddin. 1974. *Bilinmeyen Taraftarıyla Bediüzzaman Said Nursî*. 3. baskı İstanbul: Yeni Asya Yayınları.

Şanda, Hüseyin Avni. 1935. *1908'de Ecnebi Sermayesine Karşı İlk Kalkınmalar*. İstanbul: Akşam Matbaası.

—. 1970. *Reaya ve Köylü*. İstanbul: Habora Kitabevi.

Şanda, Hüseyin Avni, ve Halit Güleryüz. 1937. *Türkiye'de Sanayiin İnkişafı*. İstanbul.

Şehbenderzade, Ahmed Hilmi. *Âmâk-ı Hayal*. ed. Sadık Albayrak. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.

Şinasi. 1279/1863. "Payitaht." *Tasvir-i Efkâr*. 21 Şubat.

T. C. Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilâtı. 1971. *Esnaf ve Sanatkârların Sosyal ve Ekonomik Sorunları Araştırması*, no. 975. Ankara.

T. C. Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilâtı Sosyal Planlama Dairesi. 1976. *Yüksek Öğrenime Başvuran Öğrenciler, 1974-1975*. Ankara.

Tachau, Frank. 1977. "Social Backgrounds of Turkish Parliamentarians." *Commoners, Climbers, and Notables, ed.* C. A. O. Van Nieuwenhuijze, 293-313. Leiden: E. J. Brill.

Tachau, Frank, ve Mary D. Good. 1973. "The Anatomy of Political and Social Change: Turkish Parties, Parliaments and Elections." *Comparative Politics* (Temmuz): 551-73.

Tanör, Bülent. 1996. *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri, 1789-1980*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. 1956. *XIX' uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi.

— 1988. *19 Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.

— 1995. *Yahya Kemal*. İstanbul: Dergâh.

Tansel, Fevziye Abdullah, ed. 1952. *Ziya Gökalp Külliyatı. cilt* 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

—. 1953. "Arap Harflerinin Islahı ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri."

Belleten 17, no. 66 (Nisan): 223-49.

Tarhanlı, İştar B. 1993. *Müslüman Toplum, "Laik" Devlet*. İstanbul: Afa Yayınları.

Tayanç, Tunç. 1973. *Sanayileşme Sürecinde 50 Yıl*. İstanbul: Milliyet Yayınları.

Taylak, Muammer. 1969. *Saltanat, II. Meşrutiyet ve I. Cumhuriyet'te Öğrenci Hareketleri*. Ankara: Başnur Matbaası.

Taylor, George V. 1967. "Non-capitalist Wealth and the Origins of the French Revolution." *American Historical Review* 72 (Ocak) 469-96.

Tekeli, İlhan, ve Selim İlkin. 1974. *Savaş Sonrası Ortamında 1947 Türkiye İktisadi Kalkınma Planı*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi.

Tekeli, Şirin. 1995. "Introduction: Women in Turkey in the 1980s." *Women in Modern Turkish Society, ed.* Şirin Tekeli, 1-21. Londra: Zed Books.

Tekinalp. 1918. "Yeni İktisadiyat." *YeniMecmua* 2, no. 37 (Mart) 28:205-7.

Tekindağ, M. C. 1964. "Şemsüddin Mehmed Bey Devrinde Karamanlılar." *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 14 (Mart): 81-98.

Tevetoğlu, Fethi. 1988. *Süleyman Paşa: Hayatı ve Eserleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Tevfik, Ebüzziya. 1298/1881. "*Etcal-iMemsiye*" *Mecmua-i Ebüzziya* 19:577-608.

Tezcan, Mahmut. 1972. *Kan Gütme Olayları Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi.

Tezel, Yahya Sezai. 1975. "Turkish Economic Development, 1923-1950: Policy and Achievements." Doktora tezi, Cambridge Univ.

Thieck, Jean-Pierre. 1992. *Passion d'Orient*. Paris: Editions Karthala.

Thiele, Leslie Paul. 1995. *Timely Meditations: Martin Heidegger and Postmodern Politics*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Thompson, E. P. 1971. "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century." *Past and Present* 50: 76-136.

Thrupp, Sylvia Lettice. 1948. *The Merchant Class of Medieval London, 1300-1500*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Tilly, Charles. 1964. *The Vendée*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

—. 1984. *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York: Russell Sage Foundation.

Timur, Taner. 1971. *Türk Devrimi ve Sonrası, 1919-1946*. Ankara: Doğan Yayınları.

Tiryakian, Edward A. 1978. "Emile Durkheim." *A History of Sociological Analysis, ed.* Tom Bottomore ve Robert Nisbet, 187-236. Londra: Heineman.

Tocqueville, Alexis de. 1967. *L'ancien régime et la révolution, ed.* J. R Mayer. Paris: Gallimard.

—. 1981. *De la démocratie en Amérique*. ed François Furet. 2 cilt Paris. Gallimard.

Toderini, Giambattista. 1789. *De la littérature des Turcs*. 3 cilt Paris: Chez Poinçot, Libraire.

Todorov, Nikolai. 1967-1968. "19 Yüzyıl'ın İlk Yarısında Bulgaristan Esnaf Teşkilâtında Bazı Karakter Değişmeleri." *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 27, no 1-2. (Ekim-Mart): 1-36.

[Tokgöz], Ahmet İhsan 1930 *Matbuat Hatıralarım*. cilt 1. İstanbul: Ahmet İhsan Matbaası

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

Toprak, Zafer. 1977a. "II. Meşrutiyet'te Solidarist Düşünce: Halkçılık." *Toplum ve Bilim* 1 (Bahar) 92-123

—. 1977b. "Türkiye Sosyalist Fırkası'nın bir Risalesi: Sosyalistlik Nedir?" *Toplum ve Bilim* 1 (Bahar): 124-26

Tott, François Baron de. 1785. *Memoirs of Baron de Tott*. 2 cilt. Londra: G. G. J and J. Robinson. (1973 baskısına da bakınız).

[Tökin], İsmail Hüsrev. 1934. *Türkiye Köy İktisadiyatı* Ankara: Kadro Yayını.

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

Tuksal, Hidayet Şefkati. 2000. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümü*. Ankara: Kitabiyat

Tuna, O.1950 *İstanbul Küçük Sanayii ve Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: İktisat Fakültesi Neşriyatı. Tunaya, Tarık Z. 1952 *Türkiyede Siyasî Partiler, 1859-1952*. İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları.

Tunçay, Mete. 1981 *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*. Ankara: Yurt Yayınları.

Tuncer, Hadiye 1948. *Osmanlı İmparatorluğunda Toprak Taksimi ve Aşar*. Ankara: Güney Matbaası

Turhan, M 1950 "İkta" *İslâm Ansiklopedisi*, 5:949-59

"Turks" *EI²*, 10:686-736.

Turner, Bryan S. 1974. *Weber and Islam. A Critical Study*. Londra: Routledge. Turner, Victor W. 1967. *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell Univ Press.

—. 1969 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aidine.

—. 1974. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell Univ. Press.

Türkeş, Alparslan. 1975. *Millî Doktrin Dokuz Işık*. İstanbul: Kutluğ Yayınevi.

Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi 1.29/6-7-1336, Latın harfli seri, cilt 2-3.

Tyler, M. W. 1925. *The European Powers and Near East (1875-1908)*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

Ubicini, Jean Henri Abdolonyme. 1856 *Letters on Turkey: An Account of the Religious, Political, Social, and Commercial Conditions of the Ottoman Empire*. 2 cilt Londra: John Murray.

Ubicini, Jean Henri Abdolonyme, ve Pavet de Courteille. 1876. *Etat présent de l'Empire Ottoman*. Paris: J. Dumaine.

Uluçay, M. Çağatay. 1944. *XVII. Asırda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri*. İstanbul: Resimli Ay Matbaası.

—. 1946. *Manisa Ünlüleri*. Manisa: Lise Matbaası.

—. 1955. *18. ve 19. [i.e. Onsekiz ve Ondokuz] Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri*.

"Umma." EI, 10: 863

Unat, Faik Reşit. 1940. "Ahmet III Devrine ait bir Islahat Takriri Muhayyel bir Mülakatın Zabıtları." *Tarih Vesikaları*. 107-21.

—. 1964. *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*. Ankara: Müh Eğitim Basımevi. (1968 baskısına da bakınız)

—. 1968. *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*. Yay. Haz. Bekir Sıtkı Baykal. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ülgener, Sabri F. 1949-1950. "14. Asırdanberi Esnaf Ahlâkı ve Şikâyeti Mucip Bazı Haller." *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11.no. 1-4:388-96.

—. 1951. *İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası.

Ülken, Hilmi Ziya. 1939. "Türkiye'de Pozitivizm Temayülü." *İnsan* 2 (Nisan): 849-53.

—. 1992. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. 3. baskı İstanbul: Ülken.

Ülkütaşır, M. Şakir. 1970. "İbn Kemal." *Türk Kültürü*, no. 8 (Şubat): 39-43.

Ünlü, Mahir, ve Ömer Özcan. 1988. *20. Yüzyıl Türk Edebiyatı II*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Van Bruinessen, Martin. 1992. *Agha, Sheikh, and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*. Londra ve Atlantic Highlands, N.J.: Zed Books [*Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Banu Yalkut, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003].

—. 1997. "Aslını İnkâr Eden Haramzadedir." *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, ed. K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele, ve A. Otter Beaujean, 1-23. Leiden: Brill [*Birikim*, sayı 88, çev. Özgür Gökmen].

—. 1999. *Türklük, Kürtlük, Alevilik*. Çev. Hakan Yurdakul. İstanbul: İletişim.

Vassif, Clician. 1909. *Son Altesse Midhat-Pacha, Grand Vizir*. Paris: Societé Anonyme de l'Imprimerie Kugelmann.

Veinstein, Gilles. 1981. *Le paradis des infidèles. Relation de Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi, ambassadeur Ottoman en France sous la Régence*. Paris: Maspero.

Vergin, Nur. 1973. "Industrialisation et changement social: Etude comparée dans trois villages d'Ereğli." Doktora tezi, Université René-Descartes.

Viner, Jacob. 1991. "Man's Economic Status." *Essays on the Intellectual History of Economics*, ed. Douglas A. Irwin, 277-302. Princeton: Princeton Univ. Press.

Volkan, Vamık. 1973. "Externalization among Cypriot Turks." *World Journal of Psychosynthesis* 5: 24-30.

—. 1974. "A Psycho-political Laboratory: Cyprus." American Psychoanalytic Association'ın yıllık toplantısına sunulan tebliğ, von Grunebaum, Gustave E. 1946. *Medieval Islam.* Chicago: Univ. of Chicago Press.

—. 1961. *Islam.* Leiden: E. J. Brill.

von Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr. 1835-1843. *Histoire de l'Empire Ottoman.* Çev. J. J. Heilert. 18 cilt Paris: Bellizard, Barthès, Dufour ve Lowell.

—. 1836-1838. *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst bis auf Unsere Zeit.* 4 cilt Pesth: C. A. Hartleben.

—. "Liste des Ouvrages Imprimés à Constantinople dans le cours de l'année 1842." *Journal Asiatique* 3, seri. 4:211-24.

—. 1963. *Geschichte des Osmanischen Reiches.* (yay. Haz. Herbert W. Duda, cilt 7. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.)

Von Moltke, Helmuth Graf. 1969. *Moltke'nin Türkiye Mektupları.* Çev. Hayrullah Örs. İstanbul: Remzi Kitabevi. [*Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei aus den jähren 1835 bis 1839.* (Berlin: E. S. Mittler, 1841)].

Vryonis, Speros. 1971. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Is-Lamization from the Eleventh through the Fifteenth Centuries.* Berkeley ve Los Angeles: Univ. of California Press.

Wallace, Anthony F. C. 1956. "Revitalization Movements." *American Anthropologist* 58:264-81. Walzer, Michael. 1968. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics.* New York: Athenaeum. (ayrıca bkz. 1965, Harvard Univ. Press).

"Wānkulī."EI, 11:138.

Watt, IanTT963. *The Rise of the Novel: SJudtesin Defoe, Richardson, and Fielding.* Harmondsworth, England: Penguin Books.

Watt, W. Montgomery. 1961. *Islam and the Integration of Society.* Londra: Routledge and Kegan Paul.

—. 1968 (1998). *Islamic Political Thought.* Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.

Webber, Sabra J. 1993. "On Canonicity, Literacy and Middle Eastern Folk Narrative." *Edebiyat* 4: 35-48.

Weber, Max. 1947 *The Theory of Social and Economic Organization.* Çev. A. M. Henderson ve Talcott Parsons. Ed. ve giriş Talcott Parsons. New York: Oxford Univ. Press.

—. 1958a. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Çev. Talcott Parsons. New York: Scribner.

—. 1958b. *The City.* New York: Free Press.

—. 1961. *General Economic History.* Çev. Frank H. Knight. New York: Collier Books.

—. 1966. "Class, Status and Party." *Class, Status and Power: Social Stratification in Comparative Perspective, ed* Reinhard Bendix ve Seymour Martin Lipset, 21-28. New York: Free Press.

—. 1968. *Economy and Society*. ed. Guenther Roth ve Claus Wittich. 3 cilt New York: Bedminster Press.

Webster, Charles K. 1951. *The Foreign Policy of Palmerston, 1830-1841 Britain, the Liberal Movement and the Eastern Question*. 2 cilt. Londra: G. Bell.

Weiker, Walter F. 1973. *Political Tutelage and Democracy in Turkey. The Free Party and Its Aftermath* Leiden: E. J. Brill.

Weinstein, Fred, ve Gerald M. Piatt. 1973. *Psychoanalytic Sociology: An Essay on the Interpretation of Historical Data and the Phenomena of Collective Behavior*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.

Werner, Ernst. 1966. *Die Geburteiner Grossmacht. die Osmanen (1300-1481)*. Berlin: Akademie-Verlag.

Wilson, Howard E., ve İlhan Başgöz. 1968. *Türkiye Cumhuriyetinde Millî Eğitim ve Atatürk*. Ankara: Dost Yayınları.

Wittek, Paul. 1938 "De la défaite d Ankara â la prise de Constantinople." *Revue des Etudes Islamiques* 12:1-34.

—. 1958. *The Rise of the Ottoman Empire*. Londra: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. (İlk baskı 1938.).

Wittfogel, Karl A. 1957. *Oriental Despotism*. New Haven: Yale Univ. Press.

Woodhead, Christine 1988. "Ottoman Insha' and the Art of Letter-Writing..." *Journal of Ottoman Studies* 7-8:143-59.

Wuthnow, Robert. 1976. "Recent Patterns of Secularization: A Problem of Generations?" *American Sociological Review* 41: 850-67.

Yalçın, Hüseyin Cahit. 1934. "Meşrutiyet Anıları." *Yedigün Dergisi*.

—. 1935 *Edebî Hatıralar*. İstanbul: Akşam Kitaphanesi.

Yalçın-Heckmann, Lale. 1991. *Tribe and Kinship among the Kurds*. Frankfurt ve New York: Peter Lang [*Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*, çev Gülhan Erkaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002].

—. 1995. "Gender Roles and Female Strategies among the Nomadic and Semi-nomadic Kurdish Tribes of Turkey." *Women in Modern Turkish Society*, ed Şirin Tekeli, 219-31. Londra: Zed Books.

Yalçınkaya, Alaeddin. 1990. "Cemaleddin Efgani ve Türk siyaset hayatına etkileri." Doktora tezi İstanbul: İ. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yang, Martin C. 1965. *A Chinese Village, Taitou, Shantung Province*. New York ve Londra.

Yavuz, H. F. 1931. *Köylerimizin Tarihi*. İstanbul

Yazgıç, Kâmil. 1940. *Ahmed Mithat Efendi: Hayatı ve Hatıraları*. İstanbul Tan Matbaası.

Yeniay, İ. Hakkı. 1964 *Yeni Osmanlı Borçları Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi.

Yerasimos, Stefanos 1974 *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye* cilt 1 İstanbul Gözlem Yayınları

Young, George. 1905-1906. *Corps de Droit Ottoman*. Oxford: Clarendon Press. 7 cilt.

Yücekök, Ahmet N. 1971. *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı, 1946-1968*. Ankara: Sevinç Matbaası.

Yücel, Hasan Âli. 1932. *Türk Edebiyatına Toplu bir Bakış*. İstanbul: Remzi Kitaphanesi.

—. 1957. *Edebiyat Tarihimizden*. cilt 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. (yeni baskı İstanbul: İletişim, 1989.)

Yücel, Yaşar. 1987. "Açış Konuşması." *Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Zarcone, Thierry. 1993. *Mystiques, philosophes et Franc-Maçons en islam*. Paris: Maisonneuve.

Zilfi, Madeline C. 1987. *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema, 1600-1800*. Chicago: Bibliotheca Islamica.

Ziya Paşa. 1868. "Şiir ve İnşa." *Hürriyet* (7 Eylül).

Zürcher, Erik Jan. 1994. *Turkey: A Modern History*. Londra ve New York: I. B Tauris [*Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, İstanbul, İletişim Yayınları, 1995].

3 9 5 0 0
320.9561 MAR 2012

ve

Sekülarizm

Dinin toplumsal hayatta oynadığı rol, dinî kurumların Cumhuriyet döneminin modernleşme perspektifiyle yaşadığı gerilimli ilişki, toplumbilimleri açısından çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Şerif Mardin'in bu kitapta bir araya getirilen makaleleri, 19. yüzyıldaki siyasal tartışmalardan AKP'ye uzanan gerilim hatlarının siyasal düşüncede ve siyaset sahnesinde nasıl bir rol oynadığını inceliyor

İLETİŞİM 1651
ŞERİF MARDİN BÜTÜN ESERLERİ 10

ISBN-13: 978-975-05-0945-2
9 789750 509452