Taner Timur

İslam, Laiklik ve Aydınlanma Savaşı



Yordam Kitap

TANER TİMUR • İSLAM, LAİKLİK VE AYDINLANMA SAVAŞI



Taner Timur

1958 yılında AÜ SBF'den mezun oldu. Aynı fakültede asistan olmasının ardından, 1968 yılında doçentliğe, 1979 yılında profesörlüğe yükseldi. 12 Eylül askerî darbesinden sonra görevinden istifa ederek çalışmalarını Paris'te sürdürdü. Eylül 1992'de eski görevine döndü. 2002 yılına kadar bu görevini sürdürdü.

Eserleri: *Türk Devrimi ve Sonrası* (1971); *Osmanlı Toplumsal Düzeni* (1979); *Osmanlı Kimliği* (1986); *Osmanlı Çalışmaları-İlkel Feodalizmden Yarı-Sömürge Ekonomisine* (1989); *Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş* (1991); *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik* (1991); *Küreselleşme ve Demokrasi Krizi* (1996); *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler* (2000); *Sürüden Ayrılanlar* (2000); *Türkler ve Ermeniler* (2000); *Türkiye Nasıl Küreselleşti* (2004); *Felsefi İzlenimler* (2005); *Yakın Osmanlı Tarihinde Aykırı Çehreler* (2006); *Marksizm, İnsan ve Toplum* (2007); *Habermas'ı Okumak* (2008); *Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi* (2011); *Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu* (2012); *AKP'nin önlenebilir Karşı-Devrimi* (2014); *Türkiye, Ortadoğu ve Mezhep Savaşı* (2016); *Devrimler Çağı: 1848, 1871, 1917* (2017).

Yordam Kitap'ta
Taner Timur Kitapları

Marksizm, İnsan ve Toplum
2007, Üçüncü Basım: 2015



Habermas'ı Okumak
2008, Üçüncü Basım: 2017



Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi
2011, İkinci Basım: 2014



Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu
2012, İkinci Basım: 2014

AKP'nin önlenebilir Karşı-Devrimi
2014, İkinci Basım: 2015



Türkiye, Ortadoğu ve Mezhep Savaşı
2016, İkinci Basım: 2017



Mutlak Monarşi ve Fransız Devrimi
2016, İkinci Basım: 2017



Devrimler Çağı
2017, İkinci Basım: 2019



İSLAM, LAİKLİK VE AYDINLANMA SAVAŞI

Taner Timur

Yordam Kitap: 340 • İslam, Laiklik ve Aydınlanma Savaşı • Taner Timur
ISBN 978-605-172-333-4 • *Düzeltme:* Cemre Cemri
Kapak ve İç Tasarım: Savaş Çekiç • *Sayfa Düzeni:* Gönül Göner
Birinci Basım: Nisan 2019
© Taner Timur, 2019; © Yordam Kitap, 2019

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 10829)
Çatalçeşme Sokağı Gendaş Han No: 19 Kat: 3 34110 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: 0212 528 19 10 • **W:** www.yordamkitap.com • **E:** info@yordamkitap.com
www.facebook.com/YordamKitap • www.twitter.com/YordamKitap
instagram.com/yordamkitap

Baskı: İnkılâp Kitabevi Baskı Tesisleri (Sertifika No: 10614)
Çobançeşme Mah. Altay Sok. No: 8
Yenibosna - Bahçelievler / İstanbul
Tel: (0212) 496 11 11

İSLAM, LAİKLİK VE AYDINLANMA SAVAŞI

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 9

GİRİŞ
AYDINLANMA, SINIF KAVGASI VE LAİKLİK 11

İSLAM, DEVRİM VE KARŞIDEVRİM 35

İSLAM'IN DOĞUŞU, "KÜLTÜR DEVRİMİ"
VE AKILCILIĞIN YENİLGİSİ 37
Tevhid Fikri, Hicret ve Medine Vesikası 40
Üretim İlişkileri ve Ekonomik Devrim 42
Eski Yunan Çevirileri, Halife Memun ve Kültür Devrimi 45
Mutezile ve Mihnet Politikası 48
Kuran'ın Statüsü ve Mihnet Politikası 52
El Mütevekkil, Karşıdevrim ve Türk Hegemonyası 54
Akılcılığın Yenilgisi (1): Fıkıh; Ahmed bin Hanbel 58
Akılcılığın Yenilgisi (2): Kelamcılık ve Eşari 61
Akılcılığın Yenilgisi (3): İbn Hallac, Tasavvuf ve Zühd 67
Hilafet, Saltanat ve... Cumhuriyet 73
İslam ve İlk Laik Cumhuriyet Deneyi 77

İSLAM'DA REFORM, BATI VE SÖMÜRGECİLİK 83

1883 AFGANİ-RENAN TARTIŞMASI İZİNDE:
İSLAM, BATI VE DİNDE REFORM 85
Renan, İslam ve Bilim 86
Afgani'nin Tatlı-Sert İtirazları 87
Renan, III. Napolyon ve Sömürgecilik 90
Renan ve Osmanlı Toplumu 91
Renan ve Ulus Kuramı 94
İsa'nın Hayatı ve Seküler Düzen 95
İngiltere, Hindistan ve İslam 97
Seyit Ahmet Han ve İşbirlikçi İslam 99
Sömürge Savaşı ve "Tampon" Osmanlı... 100
Cemaleddin Afgani'nin Sömürgeciliğe Karşı Savaşı 101
Afgani, Osmanlı Devleti ve Mısır 102
Afgani, Sömürgecilik ve İran 105
Afgani, Sultan Hamid ve Kayzer 107

Afgani'nin Üç Yüzü: Mason, İslamcı, Milliyetçi... 111
Afgani ve Abduh İzinde Müslüman Kardeşler... 117

İSLAM, ÜÇ NESİL, ÜÇ DÜŞÜNÜR 123

Namık Kemal: Şeriat, Millet ve Cumhuriyet 125
Tutucu Baba, Devrimci Oğul 126
Yönetici Zümre ve "Ceditciler"... 128
Yeniçeri Kırımı ve Yeni Seçkinler 130
Çağın Sorunları ve Namık Kemal'in Yanıtları 134
Namık Kemal, Adalet ve Terakki... 138
Batı'da "Tezyid-i Servet" ve Osmanlı Sanayisi 140
Kapitalizm, Kültürel Öğeler ve Uluslaşma 143
Dil Birliği, Düşünce Birliği ve Okul 147
Eşit Vatandaş, Eşit Haklar, Eşit Vatan Görevi... 150
Namık Kemal ve "Şark Meselesi" 153
Gelibolu'da Edebiyat, İstanbul'da Siyaset 158
"Vatan", Tiyatro ve Özgürlük Kavgası... 160
Magosa'da Otuz Sekiz Ay: Kitaplık Olan Zindan 163
Kanun-i Esasi, Devrim ve Karşıdevrim... 169
Son Perde: Midilli'de Bir Tarihçi 172
Namık Kemal: Şeriat ve Cumhur 175

Mehmed Akif: Din, Siyaset ve Uygarlık 181

Necip Fazıl Kısakürek, "İslam İnkılâbı" ve AKP 203

Güncel Yazılar

SELEFİLİK, İSLAMOFOBİ VE LAİKLİK 225

Derin Devlet, İslam Devleti ve Abdülhamid'in Gölgesi 227

16 Nisan 2017 Oylaması ve "Başkanlık Rejimi" 235

Deliler, Doktorlar ve Muktedirler... 243

Trump, İslamofobi ve Türkiye 250

Aydınlanma, Çağdaş Dünya ve "Üç Tarz-ı İslam" 261

Dizin 267

Önsöz



Din ve laiklik tartışmaları, AKP iktidarı ile âdeta Türkiye'nin siyasal hayatına damgasını vuran bir konu haline geldi. Ne var ki bu tartışmalar, dar bir çevre dışında, çoğu kez siyaset dilinin geleneksel formül ve klişelerini aşamadı. 21. yüzyılda dinin, bilim, felsefe ve toplumsal ilerlemeyle ilişkisinin ne olduğu ve ne olabileceği fazla irdelenmedi. Bir kısım İslamcı yazar, İslam dünyasını derinden sarsan entegrist (selefi) akımların "gerçek İslam"la ilgisinin olmadığını; bunları adi çıkarlar uğruna emperyalist ülkelerin tezgâhladığını söylemekle yetinirken, başka bir kısım da –içeriği pek de belli olmayan– bir "reform" temennisinde bulunuyordu. Laik cephe ise genellikle bu tartışmaların dışında kaldı.

Tarihçi ve toplumbilimci olarak ve laik perspektifte ben de bu konular üzerinde düşündüm ve bu kitabımda son yıllarda yazdığım bazı makaleleri bir araya getiriyorum. Büyük bir kısmı ilk kez yayımlanan bu yazılar İslam, akılcılık, toplumsal devrim ve karşıdevrim sorunsalları bağlamında bütünleşiyor.

Kitap, uzun bir girişi takip eden dört kısımdan oluşuyor.

İlk kısımda, İslam'ın 7. yüzyılda, Mekke'de, hangi toplumsal ve düşünsel dönüşüm koşulları içinde doğduğunu; Abbasi döneminde eski Yunan felsefesi ve akılcılık ile buluşarak Ortaçağ'da ilk aydınlanma kıvılcımlarını nasıl çaktığını; fakat bir süre sonra da bu ilk "aydınlanma"nın bir karşıdevrimle nasıl bastırıldığını anlatıyorum. İzleyen dönemde ise Sünni İslam üç boyutlu (Fıkıh, Kelam ve Tasavvuf) gelişme çerçevesinde rasyonalizmden kopmuş ve Batı Avrupa, Farabi, İbn

Sina, İbn Rüşd gibi çağlarının ilerisinde düşünürleri de özümleyerek Ortaçağ karanlığını yırtarken, İslam, "akıl ve iman" ikileminde "akıl"ı geri plana itmiş ve karanlıkta kalmıştır. İslam tarihinde genel olarak "içtihat kapısının kapanması" olarak adlandırılan bu hazin gelişme, Müslüman dünyanın neden daha sonra sömürge veya yarı-sömürge statüsüne düştüğünün de anahtarını veriyor. "İslam'da reform" tartışmaları, 19. yüzyılda, sömürgeciliğe karşı savaş ya da sömürgecilikle işbirliği ikilemine dönüşecektir. Bu ikilem, 19. yüzyılda "Şark Meselesi" bağlamında yarı-sömürge haline gelen Osmanlı Devleti'nde *evrimci* çözümü olanaksız kılacak ve Türkiye'de laik Cumhuriyet *devrimci* yöntemle ilan edilecektir.

İkinci kısımda bu tartışmayı Cemaleddin Afgani'nin kozmopolit "anti-kolonyalist" kavgası ile Hindistan'da Seyit Ahmet Han'ın "işbirlikçi reformizmi" bağlamında izliyorum. Oysa aynı dönemde, Tanzimat paşaları ve Yeni Osmanlı aydınları –bu gelişmelere kulak vermiş olsalar da– asıl çözümlerin seküler dönüşümde yattığını anlamaya başlamışlardı. Bu dönemi de üçüncü kısımda, üç ayrı nesli temsil eden ve din, toplum ve siyaset ilişkileri alanındaki tezleriyle çok etkili olmuş üç düşünür (Namık Kemal, Mehmed Akif, Necip Fazıl) çerçevesinde ele alıyorum. Vardığım sonuç da, paradoksal olarak, bunlardan en eskisinin (N. Kemal'in) içlerinde en ileri fikirleri temsil eden düşünür olduğu yönünde şekilleniyor.

Nihayet dördüncü ve son kısım ise son yıllarda güncel gelişmeler vesilesiyle kaleme aldığım bazı yazıları içeriyor. Bunlar da daha önce AKP dönemi ile ilgili analizlerimin devamı niteliğinde. Oysa hayat devam ediyor ve hayatla beraber elbette ki eşitlik, özgürlük ve aydınlanma kavgaları da...

İstanbul, Nisan 2019

Giriş

AYDINLANMA, SINIF KAVGASI VE LAİKLİK



Bütün dinlerin ortak özelliği, "kutsal" sayılan bazı "*akide*"lere ("dogma"lara) dayanmalarıdır ve bunlar her türlü tartışmanın üstünde, mutlak itaat isteyen ilkeler teşkil ederler. Batılı dillerde "din" sözcüğü, Latincede "bağlamak" anlamına gelen *religare* sözcüğünden gelir ve "fanatik" sıfatı da yine Latincede "tapınak" anlamına gelen "fanum" sözcüğünden türetilmiştir. Aynı kökten gelen "profane" sözcüğü ise "kutsal" (*sacred-sacré*) olmayan düşünce, duygu ve inanç alanını kapsar.

İslamiyet, sözcük olarak, Allah'ın Kelamı'na, yani Kuran'a "teslim olma"yı ifade eder ve her mümin bu yolla Allah'ın iradesine "teslim" olarak "selamet"e kavuşur. Hristiyanlıkta kutsal-kutsal olmayan (*sacred-profane*) ayrımı İslam'da "helal-haram" ayrımı şeklini almıştır ve tüm Ortaçağ boyunca Batı'da ruhban sınıfı, İslam'da da ulema zümresi dine uygun yaşam alanını (helal), dine aykırı tutum ve davranışlar (haram) aleyhine genişletmeye çalışmıştır.

Hıristiyan dünyada Aquina'lı Thomas'ın 13. yüzyılda kaleme aldığı külliye (*Summa Theologica*), "Hıristiyan yaşam"ı en ince kurallarına kadar düzenliyor ve Thomizm gelecek yüzyıllara da damgasını vuruyordu. İslam'da ise ulema nesilleri, yüzyıllar boyunca kaleme aldıkları "Ahlaknâme", "Nasihatnâme", "Pendnâme", "Siyasetnâme" gibi başlıklar taşıyan eserlerle "helal yaşam"ın kurallarını ortaya koydular. Bunların en ünlülerinden Kınalızade Ali Efendi'nin (1510-1572), günümüz

Müslümanlarına da kılavuzluk yapan "Ahlâk-ı Alâî"sinde "*İslamî hayat tarzı*" en ince ayrıntılarına kadar kurallara bağlanmıştı.[1]

16. ve 17. yüzyıllarda klasik şeklini alan bu anlayış izleyen yüzyıllarda da egemenliğini sürdürdü. Örneğin Kınalizade'den yaklaşık beş yüz yıl kadar sonra, II. Meşrutiyet müderrislerinden Ahmed Naim Hoca, "Ahlak" başlıklı risalesinde, "İslam," diyordu, "helal ile haram arasındaki sınırları belirlemiş; âlemin nizamını koruyan en önemli, en ince ve en yüksek prensiplerden başlayarak, insan yaşayışının en ince teferruatına kadar her şeyi göz önünde tutmuş; şunu yap bunu yapma demiş olan bir dindir".[2] Aslında bu sözleriyle, Naim Hoca, günümüzde tam da "dinî entegrizm" olarak tanımlanan bir din anlayışını ortaya koyuyordu.

***

Elbette ki kutsal inançlar ve taassup dinî öğretilerin tekelinde değildir. Farklı kültürlerde, dindışı öğretiler de zaman zaman "kutsal" duygulara temel teşkil etmiş, farklı inanç sistemlerinin oluşmasında rol oynamıştır. Hatta bilim bile, belli bir aşamada, doğaya egemenliğin en önemli aracı olma niteliği ile "kutsal"laştırılmış ve âdeta dinle rekabet içine girmiştir. Saint Simon tarafından temelleri atılan ve Auguste Comte tarafından geliştirilen pozitivist kuram buna güzel bir örnek teşkil eder. Bunun dışında halkların "kurtarıcı" olarak gördüğü "kahraman"lar da yer yer ilahlaştırılmış ve "kült" ko-

1 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, yayına hazırlayan Mustafa Koç, İstanbul, Klasik Yayınlar, 2007. Eser hakkında karşılaştırmalı bir inceleme için bkz. Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005.

2 Babanzade, Ahmed Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, İstanbul, Bedir Yayınları, 2004, s. 46. Naim Efendi, 1933 Reformu'na kadar Dar'ülfünun'da müderrisliğine devam etmiştir.

nusu yapılmıştır. Hatta Thomas Carlyle gibi, tarihi bu gibi "kahraman"ların yazdığını savunan tarihçiler de çıkmıştır. Gerçekten de her ülkenin kendi imge dünyasında tapınma konusu yaptığı Sezar'ları, İskender'leri ya da Napolyon'ları vardır. Hatta "karizma" adı altında bu kutsallıkları inceleyen Weber, bunların doğuş ve sona eriş şekilleri hakkında tezler de geliştirmişti.[3]

***

Uhrevi ya da dünyevi, tüm kutsallıkların ortak özelliği emredici oluşları, özgür düşünceye ve tartışmaya olanak tanımamalarıdır. Yine de bu iki tür kutsallık arasında önemli bir fark olduğunu gözden kaçırmamalıyız. Dinler için kutsallık ontolojik bir özelliktir, yani kutsallık dinin "olmazsa olmaz"ıdır; kutsal akidelere dayanmayan bir din, din olmaktan çıkar. Buna karşılık dünyevi öğretilerin, kurumların ya da şahısların "kutsallık" kazanmaları, sadece konjonktürel koşulların ürünüdür ve bu koşulların ortadan kalkması ile kutsallık da ortadan kalkar.

Şimdi bütün bu söylediklerimizden şu sonucu çıkarabiliriz: Aslında yüzyıllar boyunca "laiklik" ya da "sekülerizm" başlıkları altında yürütülen kavgalar, düşünceyi kısıtlayan her türlü tekeli yıkarak, gerçek anlamda özgürleşme kavgaları olmuştur. Bu kavgalar, modern çağa girilirken, teoloji-felsefe kavgası olarak yaşanmıştı ve bu aşamada ilhamını doğa bilimlerinden alan felsefe, eski Yunan'da olduğu gibi tabu tanımadan her şeyin özgürce tartışıldığı entelektüel bir alan olarak ortaya çıkmıştı. Ve bu kavga, belli bir coğrafyada ve belli maddi koşullar temelinde, özgür felsefenin zaferiyle sonuçlandı.

3 M. Weber, *Economy and Society* (ed. Gunter Roth ve Claus Wittich), The University of California Press, Berkeley-Londra, 1978. cilt I, s. 241.

Engels, 1840'larda, konu genç Hegelciler arasında yoğun bir şekilde tartışılırken, tüm bu kavgaları özetleyecek şekilde "ilahiyat, zamanla ya özgür bir felsefeye dönüşür ya da kör bir inanç haline gelir" demişti.[4]

***

Bin yıl kadar süren Ortaçağ karanlığından kurtulma ve "aydınlanma" elbette ki sadece düşünce tarihindeki gelişmelerle açıklanabilecek bir evrim değildir. Aslında bu evrimi mümkün kılan maddi koşulları, insanları kırsal alana hapseden ve onları senyörlerle rahiplerin acımasız iradesine mahkûm kılan feodal üretim ilişkilerinin çözülmesinde buluyoruz. Gerçekten de feodal sistem, kuşkusuz farklı şekillerde hem Hıristiyan dünyasını hem de İslam dünyasını çok uzun bir süre düşünce özgürlüğünden yoksun kılmıştır. Buna karşı ilk başkaldırmalara da ticaretin gelişerek Akdeniz kıyılarından Atlantik ötesine uzanmaya başladığı yıllarda tanık oluyoruz. İç savaşlara yol açan bu ayaklanmalar elbette ki, başlangıçta çağdaş anlamıyla "laikleşme" amacı taşımıyordu. Aksine, Martin Luther, 1517 yılında, 95 madde halinde Wittenberg Kilisesi'nin kapısına astığı bildirisinde, Kilise'nin dinden uzaklaştığını söylüyor ve "gerçek Hıristiyanlık"a dönüşü savunuyordu. Ve gerçek Hıristiyanlığın yolu da, yozlaşmış Kilise'yi devreden çıkararak herkesin İncil'i okuyup anlamasıyla açılacaktı. Marx'ın "rahipler laikleşirken, laikler de rahipleşiyordu" dediği Reform süreci böyle başladı.[5]

---

4 F. Engels, *Esquisse d'une Critique de l'Economie Politique*, Annales Franco-Allemandes (Paris, 1844) içinde.

5 K. Marx, *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, Paris, Aubier, 1971, s. 82-83.

***

Ne var ki özgürlüğün karşısındaki en büyük barajlar yıkılmaya başlayınca, kutsal inançların da sınıfsal alana taşınıp ezilenlerin direniş aracı olması doğaldı. Bu işlevi de yoksul köylüleri Kilise ve soylu sömürüsünden kurtulma kavgasına sokan Thomas Münzer ve dava arkadaşları yüklendiler. Böylece, düşünce tarihine "Reform" başlığı altında geçen hareket, yoksul köylülerle soyluları karşı karşıya getiren bir sınıf kavgası şekline büründü. Çok geçmeden Calvin de, yine Protestan bayrağı altında, burjuvaların akıl hocası olacaktı.

Hıristiyanlıkta Reform hareketi sadece bölücü bir rol oynamadı. Kendi diyalektiği içinde Katolik Kilisesi'ni de sarsarak onun bünyesinde de reform arayışlarına yol açtı. Fransa'da Jansenist akım ve Port-Royal Okulu, Cizvitlerin katı uygulamalarına karşı Katolik Kilisesi'nin taze sesi oldular. Bunlar daha çok orta sınıfa ve burjuvalaşmış aristokrasiye dayanıyorlardı ve Pascal, Antoine Arnauld gibi düşünürleri de içeren bu grup Kilise içinde bir çeşit üst "üçüncü zümre" ("*tiers-etat*") teşkil ettiler.[6]

***

Protestanlığın çıkış noktası olan 1517 yılı İslam dünyasında ise tam aksi yönde bir gelişme yaşanıyordu. O yıl Osmanlı Sultanı Yavuz Sultan Selim, Kahire'yi fethediyor ve esir alınmış son halife ile birlikte şehrin ünlü ulemasını da ganimet olarak Dersaadet'e getiriyordu. Bunlar, İstanbul cami ve medreselerinde, Allah'la kul arasına kimsenin giremeyeceği ilkesine dayanan bir dinde, Sünni ortodoksi adına, sosyolojik bir zümre oluşturacaklardı. Tarihçiler, Osmanlı Devleti'nin en

6 Charles-Augustin Sainte-Beuve, *Port Royal, I*, Paris, Hachette, 1867, s. 16.

sofu padişahlarından biri olan Selim'in, Kahire'ye girince başını yere koyarak ağladığını yazarlar.[7]

*
* *

16. ve 17. yüzyıllar gerek Batı'da gerekse İslam dünyasında halk ayaklanmaları ve din savaşları içinde geçti. Batı'da olduğu gibi Osmanlı toplumunda da ağır vergilere ve zulme karşı ayaklanan köylü kitleleri taleplerini genellikle dinî kılıflar içinde sunuyorlardı. Gerçekten Baba İshak'tan Şeyh Bedreddin'e, oradan da Hurufiliğe uzanan mistik ve eklektik öğretiler Anadolu ve Rumeli'de yoksul halkın Osmanlı zulmüne karşı isyanını dile getirdiler.[8] Orta ve Doğu Anadolu'da Türk ve Kürt aşiretleri açısından aynı işlevi Alevilik görmüştü.

Osmanlı vakanüvisleri bu ayaklanmalar dolayısıyla halkı korkunç ve vahşi bir insan yığını şeklinde tasvir ediyorlardı. Yavuz Sultan Selim, İran seferine çıkarken bu ortamda kırk bin kadar Alevi'yi kılıçtan geçirecektir.[9] 19. yüzyılda Fransız tarihçisi Jules Michelet bu kırımla Fransa'daki Protestan kırımı Saint-Barthelemy (1572) arasında bir paralellik kurar.[10]

*
* *

7 J. de Hammer, *Histoire de L'Empire Ottoman*, Paris, cilt IV, s. 347.

8 *Osmanlı Toplumsal Düzeni* (İmge Yayınları, 2010, s. 291) başlıklı çalışmamda işaret ettiğim gibi, "Dinin aristokratlaşmakta olan yönetici zümreye karşı halkın da manevi silahını oluşturması, aynı yapıdaki antik devletlerde de gözlenebilir. Eski Çin'de aristokrasinin ideolojisini oluşturan Konüçyüs'un öğretisine karşı halkçı bir nitelik taşıyan Taoizm gibi, Gılgamış destanında da yeryüzündeki eşitsizlik, tanrısal güçlerin horlanmasıyla birlikte verilir." Bkz. Ion Banu, "La Formation Sociale 'Asiatique' dans la Perspective de la Philosophie Orientale Antique", (*Sur "Le Mode de Production Asiatique"* içinde; Paris, Editions Sociales, 1974, s. 295-305).

9 Halil İnalcık, *The Ottoman Empire, The Classical Age 1300-1600*, Londra, Weidenfeld and Nicolson, 1975, s. 33.

10 Jules Michelet, *Histoire de France, La Réforme*, Paris, 1855, s. 58.

Reform hareketi sınıf kavgaları ve iç savaşlar arasında Batı'da inanç özgürlüğünü genişletirken, düşünce planında da, ilahiyattan felsefeye geçiş şeklinde, laikliğin fikrî temelleri atılıyordu. İngiltere'de erken kapitalizm, sivil toplumun oluşumu ve dinde reform, felsefi gelişmede de ifadesini bulmuş ve materyalizmin ilk temsilcileri Büyük Britanyalı düşünürler arasından çıkmıştır. Marx, *Kutsal Aile*'de "materyalizm *Büyük Britanya*'nın *gerçek çocuğudur*," der ve "henüz skolastik çağda yaşanırken, Duns Scot '*acaba madde düşünemez mi*?' diye soruyordu," diye ekler.[11] Oxford ve Sorbon'da dersler veren bu Katolik rahip, ilahiyatı zorlamış ve doktrinini materyalizmin ilk şekli olan nominalist felsefeye dayandırmıştı. Kaldı ki modern materyalizmin ilk düşünürü de yine Büyük Britanya'dan çıktı ve –yine Marx'ın deyimiyle– "Bacon, İngiliz materyalizminin ve bütün modern deneysel bilimin gerçek atası oldu".[12]

***

İlk taşlar konulmuştu; fakat laikliğin felsefi temelleri, sistemli bir şekilde, asıl 17. yüzyılda atıldı. Bu yüzyılın ortalarında bir deist olan Descartes, Sorbon'lu ilahiyatçılara, Tanrı'ya "vahiy" yoluyla değil, "akıl" yoluyla ulaşılabileceğini anlatmaya çalışıyor; Spinoza ise, kutsal kitapları seküler bir tarih anlayışıyla okuyarak karşılaştığı tutarsızlıkları ortaya koyuyordu.

Yine de bu konudaki asıl gelişme 18. yüzyılda, "Aydınlanma çağı"nda oldu. Zaten "aydınlanma" sözcüğü de Ortaçağ'ın dine ve skolastiğe dayanan karanlığından kurtulma anlamına

11 Marx-Engels, *La Sainte-Famille*, Paris, Editions Sociales, 1972, s. 154. (Marx'ın kaleme aldığı "Mutlak Eleştiri Kampanyası" bölümünden)

12 Aynı eser, s. 154-155. İlginçtir ki Engels, Marx'ın modern materyalizmin ortaya çıkışı ile ilgili yorumlarını tam kırk sekiz yıl sonra, 1892'de kaleme aldığı önsözde aynen alıntılamıştır.

geliyordu. Ve bu bakımdan da son noktayı, yüzyılın sonlarına doğru, Alman filozofu Immanuel Kant koydu. "Yüzyılımız, gerçek bir eleştiri yüzyılıdır," diyordu Kant, "hiçbir şey eleştirinin dışında kalamaz: ne *kutsallığı* dolayısıyla *din* ve ne de *yüceliği* dolayısıyla *yasalar*."[13] Alman filozof Aydınlanma konusundaki ünlü konferansında da aynı noktaların altını çiziyor ve şu tanımı veriyordu: "Aydınlanma'nın temel noktasını, insanların bizzat kendilerinin sorumlu oldukları vesayet durumundan, özellikle de *din konularındaki vesayetten* çıkmalarında görüyorum; çünkü dinî vesayet tüm vesayetlerin hem en zararlısı hem de en onur kırıcısıdır."[14]

Kant, çağdaş felsefenin tüm çıkış ilkelerini içeren Alman idealizminin kurucusudur. İzleyen yıllarda bu felsefe Hegel ile ansiklopedik bir bütünlüğe kavuştu ve dayandığı diyalektik yöntem de tarihî materyalizmin kurulmasına temel teşkil etti.

*
* *

Fransız Devrimi Fransa'da Kilise'nin mülkünü müsadere ederek dinî vesayetin sınıfsal temellerini yok etmiş ve "İnsan ve Vatandaşlık Hakları Bildirisi" ile de tüm dünyaya bir özgürlük dersi vermişti. Daha sonra Restorasyon, 1848 Devrimi ve karşıdevrim hareketleri de hep bu temel üzerinde oluştu. Almanya'da ise durum hayli farklıydı ve Kant'ın öğretisi bir devrimle tamamlanamamış, Hegel bile öğretisini "mistik bir zarf" içinde sunmuştu. Napolyon savaşları küçük Alman devletlerinde devrim ilkelerini yaymış ve bu arada halk kesimlerinde de feodal "tebaa" konumundan "vatandaş" statüsüne geçiş sürecini başlatmıştı.

13 Kant, *Critique de la Raison Pure*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976 (ilk baskı 1781), s. 31, 1 numaralı dipnot. (İtalikler Kant'a ait)

14 Kant, *Vers la paix perpetuelle; Que signifie s'orienter dans la pensée; Qu'est-ce que les Lumières*; Paris, Garnier-Flammarion, 1991, s. 50. (İtalikler Kant'a ait)

1840'ların başlarında genç Marx ile Bruno Bauer din konusunda tartışırken Almanya bu durumdaydı ve laiklik konusunda hararetli tartışmalara yol açan "Yahudi sorunu" da bu bağlamda ortaya çıkmıştı. Mali planda çok güçlü bir konuma gelen Yahudi cemaati artık siyasal haklar da talep ediyor, "din devleti"nin kısıtlamalarından kurtularak Almanlarla eşit statüye kavuşmak istiyordu. Bu istek aslında tüm devrimci Alman aydınlarının da desteklediği bir istekti. Fakat nasıl gerçekleşecekti? Bu konuda en radikal çözüm önerisi Bruno Bauer'den geldi.

Bruno Bauer'e göre din irrasyonel bir ideolojiydi ve Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü* başlıklı eserinde gösterdiği gibi, insanların icadıydı. Üstelik giderek halk kitlelerinin aydınlanmasını önleyen bir "afyon" haline gelmişti.[15] Bu bakımdan "Yahudi sorunu"nu çözmek için yapılacak şey de Almanlarla Yahudileri ayıran iki dini (Hıristiyanlığı ve Museviliği) ortadan kaldırmak olmalıydı. "Eşit vatandaş" statüsü ancak bu yolla kurulabilirdi.

B. Bauer köktenciydi ve sorunu kökten halletmek istiyordu; ne var ki Marx bu fikirde değildi. Bu önerisiyle, Bauer, salt *siyasal* planda kalmış, asıl sorunun *sosyal* olduğunu görememişti. Almanya elbette anayasal planda bir "din devleti" olmaktan çıkmalıydı; fakat bu, inançların yok edilmesi yönünde bir kavgayı gerektirmiyordu. Din devleti olmaktan çıkan bir anayasal yapıda din de siyasal statüsünden kurtulacak ve sivil toplumun bir parçası haline gelecekti. Ve böylece mülkiyet ve sermaye ilişkileri bağlamında diğer sivil toplum

15 Genel olarak Marx'a atfedilen "Din, kitlelerin afyonudur" cümlesi aslında ilk kez Bruno Bauer tarafından söylenmiş (*Der Christliche Staat und unsere Zeit; Hallische Jahrbücher*, 1841) ve Moses Hess de bunun yayılmasında rol oynamıştı. Marx, yukarıdaki satırları yazarken (1843) bu formül çok yaygın bir düşünceyi ifade ediyordu ve bu yüzden Bauer'e gönderme yapmak gereksizdi.

öğeleriyle birlikte ele alınarak değerlendirilecekti. Bu temel fikrini, Marx, "Yahudi Sorunu" başlıklı makalesinde şu cümlelerle ifade ediyordu: "Biz Yahudilere, Bauer gibi '*Jüdaizmden köklü bir şekilde kopmadan siyasal olarak özgürleşemezsiniz*' demiyoruz; onlara daha çok şunu söylüyoruz: Jüdaizmden tamamen ve köklü biçimde kurtulmadan siyasal olarak özgürleşebileceğiniz içindir ki, tek başına siyasal özgürleşme, insanın özgürleşmesi değildir."[16] Kısaca siyasal özgürleşme, gerçek özgürleşmenin sadece ilk adımıydı.

Marx'ın, Yahudiliği finans çevreleri ile bağlantıları çerçevesinde ele alan ve kıyasıya eleştiren çözümlemeleri bu makaledeki anlayışa dayanmaktadır. Aynı bağlamda Marx, ideolojileşmiş bir dinin, toplumsal sınıflaşma temelinde "afyon" işlevi görebileceği gibi, "kalpsiz dünyanın ruhu ve esprisiz bedenlerin esprisi" şeklinde, "yoksulluğa karşı protesto" da olabileceğini söylüyordu.[17] İlginçtir ki bu satırlar yazılırken Osmanlı Devleti de "tebaadan vatandaşa geçiş" sürecinde hayli ürkek ve hesaplı bir adım sayılabilecek Tanzimat Fermanı'nı uygulama çabası içindeydi.

***

Tanzimat Fermanı da Almanya'daki tartışmalar gibi, din ve ırk ayrılıkları dışında ortak bir vatandaşlık statüsü arayışı içindeydi. Ne var ki Reşit Paşa'nın başlattığı hareket, ileri Batı

16 Karl Marx, aynı eser, s. 34.

17 Aslında genç düşünürün bu makalesi Alman felsefesi ile Fransız devrimi ilkelerini, yani *teori* ile *pratiği* birleştirmek amacıyla Fransa'da çıkaracağı dergi (*Alman-Fransız Yıllığı*, 1844) için yazılmıştı ve aynı dergide yayımlanacak olan başka bir yazısını tamamlayıcı nitelikteydi. Hegel'in hukuk felsefesiyle hesaplaştığı makalesine, genç Marx, şu cümleyle başlamıştı: "Almanya için *dinin eleştirisi* esas itibariyle bitti ve dinin eleştirisi her türlü eleştirinin başlangıcıdır." K. Marx, *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, Paris, Aubier, 1971, s. 51. (İtalikler Marx'a ait)

modelinden iki temel noktada ayrılıyordu. Birincisi, Osmanlı toplumu 19. yüzyıl ortalarında ortak bir vatandaşlığın taşıyıcısı olabilecek devrimci bir burjuvaziden yoksundu. Böylece mevcut boşlukta da Osmanlıların "millet" dediği gayrimüslim din cemaatleri, kendi ticaret burjuvazilerinin ve Batı kamuoyunun desteği ile ulusallaşma ve giderek bağımsızlaşma kavgasına girişmişlerdi. Buna karşılık Osmanlı Devleti yöneticileri, Yeni Osmanlılarla birlikte ortaya çıkan "ittihadı anasır" ve "imtizacı akvam" tartışmalarına rağmen, sonuna kadar "Millet-i Hâkime" saplantısından kurtulamadılar. Bir ara ülkede birleştirici olabilecek Fransız Medeni Kanunu'nu (Napolyon '*Code Civil*'ini) adapte etme tartışmaları yapıldıysa da üretim ilişkilerini aşan bu girişim de sonuç vermedi.[18] Çünkü Osmanlı toplumu, devrimci burjuvazi dışında, Batı'da olduğu gibi bir Aydınlanma felsefesi de yaratamamıştı.

*
* *

Laik vatandaşlık konusunda en radikal adım, Meşrutiyet ile atıldı. Gerçekten de Mithat Paşa ve Namık Kemal'in girişimiyle hazırlanan 1876 tarihli Kanun-i Esasi, "Devleti Osmaniye tabîyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhepten olur ise bilâ istisna Osmanlı tabir olunur" diyen 8. maddesi ile çağdaş laikliğe en yakın ilkeyi formüle ediyordu. Ne yazık ki bu girişim çok kısa ömürlü oldu ve izleyen döneme, Alman İmparatoru II. Wilhelm'in korumacılığı altında, Abdülhamid'in dinci istibdadı ve devrimci bir ayaklanma özellikleri taşıyan 1908 ihtilalinden sonra da din temelli bir milliyetçilik damgasını vurdu.

18 Bu tartışmaları *Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu* (Yordam Kitap, 2012, s. 32-35) başlıklı çalışmamda özetlemiştim.

Türkiye'de gerçek laikliğin hukuki temelleri, Türk Devrimi bağlamında, 1923-1926 yılları arasında saltanat ve hilafetin kaldırılması, eğitimin birleştirilmesi ve Medeni Hukuk'un kabulü ile atılacaktır.[19] Bununla beraber, yukarıda çizmeye çalıştığımız genel tablonun göstermiş olduğu gibi, Batı'da laiklik yüzyıllar süren sınıfsal ve ideolojik kavgaların ürünü olmuştu. Bu temellerden yeterince beslenmeyen laiklik tecrübeleri –son yıllarda Türkiye'de yaşanan krizin de gösterdiği gibi– sağlam temellere oturmuş sayılamaz. Aynı şekilde, sosyal ve felsefi plandaki kazanımlar da pozitif hukukla garanti altına alınmadığı sürece bir ülkede laikliğin gerçekleştirildiği iddia edilemez.

*
* *

Aydınlanma yüzyılında felsefi, 1789 Devrimi'nde de sosyal (sınıfsal) bir zafer kazanmış olan Fransız laikliği, hukuki garantisine ancak 1905 Kanunu ile kavuşmuştur. Bize de ilham kaynağı olduğu için, Türkiye'de sık sık eleştirilen ve katı bir laiklik ("laikçilik") örneği olarak gösterilen bu kanun, aslında devleti tüm dinî inançlar karşısında tarafsız kılıyor ve ona bu inançların özgürce uygulanabilmesi için müdahale olanağı sağlıyordu. Kısaca laiklik konusunda devlete pasif değil, aksine, aktif bir görev veriyor ve iktidarı dinin siyasete karışmasını önlemekle yükümlü kılıyordu. Ne var ki, bizdeki Diyanet İşleri Başkanlığı gibi dev bir kuruma da ihtiyaç duyulmamıştı. Fransa'da inanç özgürlüğü

19 Milli Kurtuluş Savaşı sırasında Mustafa Kemal Paşa'nın, emperyalist kampa karşı halkın dinî inançlarını taktik amaçlarla nasıl seferber ettiğini *Türk Devrimi ve Sonrası* (Ankara, İmge Yayınları, 2013, s. 32-33) adlı kitabımda anlatmıştım. Zaferden sonra hilafetin kaldırılması da Meclis'te hararetli ve düzeyli tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalara temel teşkil eden rapor ve yorumlar için bkz. *Hilafet Sevdası Karşısında Milli Hakimiyet Mücadelesi*, yayına hazırlayan Dr. M. Akif Tural, Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi, 2001.

perspektifinde devlet müdahalesi, geleneksel olarak İçişleri Bakanlığı'nda "Kamusal Özgürlükler Dairesi"ne bağlı küçük bir büro (Bureau central des cultes) tarafından yapılmakta, farklı dinlerin temsilcileri ile temaslar bu büro aracılığıyla yürütülmektedir.

Elbette ki Katolik geleneğin güçlü olduğu ve tutucu partilerin sık sık iktidara geldiği Fransa'da 1905 Kanunu'nun her zaman ruhuna uygun bir biçimde uygulandığı söylenemez ve işte asıl eleştirilmesi gereken de budur. Bizde ise, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kuruluş, birkaç bakanlığın bütçesine eşit dev bütçesiyle, bugünkü gibi İslamcı iktidarlar yönetiminde daha çok laikliğe karşı militanlar yetiştiren bir organ haline dönüşmektedir. İmam hatip okulları ve dinî vakıflar da aynı siyasetin eğitim kolunu oluşturuyor.[20]

***

Türkiye'de din-devlet ilişkileri ve laiklik uygulamaları, özellikle çok partili hayata geçildikten sonra daima sert tartışmaların, hatta bazen de –28 Şubat 1997'de olduğu gibi– darbelerin konusu olmuştur. Din eksenli kutuplaşmada laik cephe genellikle oy toplama kaygılarıyla dinin siyasete alet edilmesine ve şeriatçı özlemlere karşı çıkarken, dinci-muhafazakâr çevreler de Türkiye'de laikliğin daima katı şekilde, "laikçi" bir zihniyetle uygulandığını ileri sürmüş ve içeriği hiç değişmeyen bir "mağduriyet" edebiyatı yap-

20 İren Özgür'ün "İmam Hatip Okulları" başlıklı araştırması bu okulların bir çeşit Türkiye selefiliği yarattığı izlenimi veriyor. "Kuran ayetlerini ezberlemenin bir sonucu," diyor Özgür, "imam hatip öğrencilerinin dini ifadeleri günlük düşünce ve konuşmalarının içine sokmasıdır (..) Konuşmanın konusu ne olursa olsun, rastladığım imam hatip öğrencileri Kuran ayetlerine gönderme yeteneğine sahiptir." İren Özgür, *İmam Hatip Okulları*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2015, s. 80. (Araştırmanın ilk baskısı, 2011'de Cambridge Üniversitesi yayınları arasında çıkmıştır.)

mışlardır. Öyle ki AKP'nin gerek iktidara gelirken, gerekse iktidar yıllarında yaptığı "mağduriyet" edebiyatı, yetmiş yıl önce Demokrat Parti'nin başlattığı kampanyadan hiç de farklı değildi. "Camilerin ahır yapıldığı" iddiasının merkezî bir yer işgal ettiği bu kavgayı burada özetlemeye kalkacak değilim. Bununla beraber, Osmanlı mirasından kaynaklanan ve Türkiye'deki fikir kısırlığında önemli bir rol oynayan bu faktörü anlamamızda yardımcı olacak bazı noktaların altını çizebiliriz.

*
* *

Osmanlı Devleti bir "hilafet devleti" idi ve İslam'la ilişkisi yorum ve yaratıcılıktan çok, hukuk ve örgütlenme alanına yönelmişti. Bazı Batılı gözlemcilerin ifadesiyle, nasıl Araplar İslam'ın Atina'sı olmuşlarsa, Osmanlılar da İslam'ın bir çeşit Roma'sı oldular.

Osmanlıların özgür ve yaratıcı düşünce alanındaki yoksullukları, paradoks gibi görünse de aslında siyasi plandaki başarılarının sonucu idi. Nasıl Roma İmparatorluğu'nda da özgür bir felsefe gelişmedi ve "*Roma Hukuku*" görkemli bir düzenin simgesi olduysa, bu imparatorluğa benzetilen Osmanlı Devleti'nde de "Multeka"da ifadesini bulan Fıkıh'ın üstünlüğü anlaşılmaz bir şey değildir.[21]

Örgütlenme konusunda, Fazlur Rahman, İslam dünyasındaki eğitim örneğini verirken Osmanlı medreselerini şöyle değerlendirmişti: "Örgütlenme açısından bakarsak, medrese sistemi Osmanlı İmparatorluğu'nda en yüksek noktasına ulaştı. Osmanlı İmparatorluğu'nda medreseler, sistemli bir biçimde Şeyhülislam'ın yönetimi altında dikkate değer idari

21 Bu konuda *Osmanlı Kimliği* (İmge Yayınları, 2010) adlı kitabımda ayrıntılı bilgi verdim.

bir beceri ve ustalıkla tesis edildi, yardım gördü ve korundu. Ulema mertebeler halinde teşkilatlandı ve Osmanlı toplumunda hemen hemen bir kast haline geldi. Bu geleneksel öğretim kurumları Türkiye dışında bütün İslam dünyasında hâlâ faaliyettedir."[22]

"Kast"lar, özgür düşüncenin donduğu yapılardır; bu yüzden de Osmanlı medreselerinde okutulan dersler ilhamlarını Osmanlı âlimlerinin geliştirdiği özgün kuramlardan almıyorlardı. Bu medreselerde Kuran, hadis ve içtihatları, esas itibarıyla Platon kozmogonisi, Aristo mantığı ve İskenderiye "sentez"i ışığında yorumlayan Arap ve Fars "klasikleri" çerçevesinde öğretiliyordu. 17. yüzyılın büyük âlimi Kâtip Çelebi'nin, *Mizan al Hakk* başlıklı eserinde çağının en önemli âlimleri olarak saydığı isimlerin hemen hepsi de İranlı düşünürlerdi.[23] Tanzimat'a bir tepki olan Abdülhamid döneminde de Sultan, hilafet siyasetini etrafına topladığı Arap şeyhlerine, özellikle de Zafir Madani ve Suriyeli Ebulhüda es-Seyyadi'ye dayandırmıştı.[24] Sonunda da -düş kırıklığına uğrayana kadar- Cemaleddin Afgani'nin manevi otoritesinden medet ummaya başladı. Bütün bunları göz önünde bulundurarak, Osmanlı'nın son dönemine gönderme yapan Muhammed Arkoun, "Osmanlıların siyasal İslam'ı ile 19. yüzyılda sömürgeleştirilen Müslüman ülkelerin sosyolojik İslam'ı," der, "Batılı emperyalizmin ve Hıristiyan misyonerlerin ortak hedeflerine uygun bir İslam imajının yaratılmasın-

22 Fazlur Rahman, *İslam*, Ankara, Selçuk Yayınları, 1993, s. 256-257.

23 Kâtip Çelebi, *Mizan al-Hakk*, (İngilizce çeviri: *The Balance of Truth*, Londra, 1957, s. 25). Sayılan şahsiyetler, İslam ilminin her dalına hâkim olan İmam Gazali, Fahreddin Razi, Kadı Beydavi, Adud al-Din İci, Saadeddin Taftazani, Seyid ve Şerif Cürcani ve Celaleddin Davvani gibi şahsiyetlerdi.

24 François Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, İstanbul, Homer Kitabevi, 2006, s. 230.

da ağır bastı".[25] İlginçtir ki Arkoun, başka bir eserinde daha da gerilere uzanmış, "İnsan, Türklerin sahneye girmesiyle Taklid'in [İçtihat kapısının kapanmasının -*T.T.*] başlaması arasında bir bağlantı kurmaktan kendini alamıyor," demişti.[26]

Kuşkusuz çok yönlü bir analiz gerektiren bir soruna, İran, Afgan ve Hint Müslümanlığını dışlayarak, etnik önyargılarla yanıt arayan öneriler inandırıcı olamaz. Ne var ki Osmanlıların ilahiyat konusunda yaratıcı olamadıkları, özgür felsefeye geçemedikleri ve egemen İslam anlayışlarını belli bir "yaşam tarzı" kalıplarına uygun "ilmihal"lerle yaymaya çalıştıkları da bir gerçektir. Bu yüzdendir ki, aradan geçen bunca zamana rağmen, bugün Türkiye'de din ve laiklik tartışmaları hâlâ bilim ve felsefedeki gelişmelerin dışında, belli bir "hayat tarzı" etrafında cereyan etmektedir.

Bu bir tarihî zorunluluk muydu? Osmanlı iktisadi ve kültürel mirası böyle bir sonucu kaçınılmaz mı kılmıştı?

***

Aslında Batı'da bilimin önlenemez yükselişi karşısında "*İslam ilimleri*" eski çekiciliğini hızla kaybederken, Osmanlı Devleti'nde de Batı kapitalizmi ile kurulan yeni ilişkilerin zorlamasıyla, felsefi temelden yoksun, pragmatik ve tutarsız bir "sekülerleşme" süreci yaşanıyordu. Bu dönemde modern bilim ve teknoloji Batı'da yükselen burjuvazinin elinde maddi bir güç haline gelmiş ve akıntıya karşı kürek çeken halkları köleleştirmeye başlamıştı. Bu koşullarda dinler tarihi de Avrupa'da çağdaş anlayışla yeniden ele alınıyor ve seküler anlayışla yeniden yazılıyordu. Öyle ki, Atlantik ötesinde bile

25 Muhammed Arkoun, *Islam, Hier Demain*, Paris, Buchet Chastel, 1978, s. 138. M. Arkoun, *Miskaway, Philosophe et Historien*, Paris, Vrin, 1982, s. 163.

26 Aynı eser, s. 163.

George Bush adında bir din adamı *Muhammed'in Hayatı* başlığı altında, Amerika'da ilk kez İslam peygamberinin hayatını anlatan eseri vermişti.[27]

Protestan bir rahip olan George Bush İslam peygamberini elbette gerçek bir peygamber olarak sunmuyordu. Bunu yapması kendi inancının inkârı olurdu. Yine de yazar, bir derleme niteliğindeki kitabında Muhammed'in devlet ve uygarlık kurucu niteliklerini de vurguluyor; onu "dayanılmaz cerbezeli" ("*irresistibly attractive*") ve önemli bir şahsiyet ("*remarkable man*") olarak sunuyordu.

Aslında Princeton'da İlahiyat okumuş bu Protestan rahibin asıl ilgi alanı İslam değildi ve eseri de bu alanda dikkate değer bir katkı sayılamazdı. Bush, İbranice uzmanıydı ve Yahudilerin kutsal topraklara yerleşmesinin de bir çeşit avukatlığını yapıyordu. *Muhammed'in Hayatı*'nın yayımlandığı yıl New York Üniversitesi'ne "İbrani dili ve edebiyatı" profesörü tayin edilmişti. Cezayir gibi Müslüman toprakların sömürge yönetimine geçtiği yıllarda, onun gözlerini -ileride kilit bir bölge olacağını sezerek- Ortadoğu'ya çevirmiş olması, Batı ile Osmanlılar arasındaki farkın sembolik bir ifadesiydi.

Bush'tan dört yıl sonra da, A. de Tocqueville, *Amerikan Demokrasisi* (1835) başlıklı ünlü eserinde aynı konuya eğiliyor ve Müslümanlıkla Hıristiyanlığı karşılaştırarak şu saptamayı yapıyordu: Kuran'da, İncil'in aksine dünyevi yaşamı düzenleyen siyasal, sivil, cezai ilkeler bulunması, bu dinin "aydınlanma ve demokrasi çağında uzun süre egemen olamayacağını ve bu yüzyılda [19. yüzyıl] olduğu gibi gelecek yüzyıllarda da Hıristiyanlığın hüküm süreceğini" gösteriyordu.[28]

---

27 George Bush, *The Life of Mohammed: Founder of the Religion of Islam and of the Empire of the Saracens*, New York, 1831. Yazar, günümüzdeki ünlü başkan ailesinin beş altı nesil önce yaşamış büyük amcaları oluyordu.

28 A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1986, cilt 2, s. 40, 179.

İngiltere'de ise Thomas Carlyle, tarihi "kahraman"ların yaptığı tezine dayanan bir kuram geliştiriyor ve Muhammed'e "Peygamber olarak kahraman" başlığı altında bir bölüm ayırarak İslam peygamberini övgüyle anlatıyordu.[29] Carlyle, Muhammed'in "içtenliğini" övüyor ve -Hegelci anlamda- reformcunun "yirmi yılı bile bulmadan savaşçı aşiretleri ve aylak bedevileri nasıl en güçlü ve uygar ulus haline getirdiğini" anlatıyordu.[30]

***

Osmanlı Devleti'nde modern bilim merakı ve buna uygun bir "yeni hayat" özlemi, II. Meşrutiyet yıllarında, cemaatçi değerlerden ulusçu değerlere geçilirken, bir "*Türk-İslam sentezi*" arayışı içinde ön plana çıkmıştır. Bu süreç içinde çağdaş bilime sırt çeviren medreseler giderek birer tekkeye dönüşmüş, Abdülhamid devrinde bile toplumun en çok ihmal edilen kurumları arasına girmişti. İlginçtir ki Meşrutiyet aydınlarını en çok etkileyen eserlerden biri, bir İngiliz kimyager ve bilim tarihçisi tarafından yazılmış olan *Bilimle Dinin*

29 Türkiye'de de Celal Nuri İleri 1926'da yayımladığı *Türk İnkılabı* başlıklı eserinde Carlyle'ın tezini özetliyor ve düşünürü -ondan farklı bir "kahraman" yorumu yapan Emerson ile birlikte- "büyük hakikatler" ortaya koyan bir filozof olarak övüyordu. İleri'ye göre, İslam'ın doğuş ve yükseliş döneminde "irili ufaklı medeniyetlerin oyun kâğıtlarından yapılmış saraylar gibi birbiri ardına yıkılmasında ... zamanın zeminin kerameti olmakla beraber, bunu zat-ı peygamberinin dehasına atfetmemek de hiçbir müverrihin haddi değildir" Bkz. *Türk İnkılabı*, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2000, s. 98-99.

30 Thomas Carlyle (J. Fraser ile birlikte), *On Heros and Hero Worship and the Heroic in History*, Londra, 1841. Marx ve Engels, yazarın devrimleri övmesini ve yazın alanını burjuvaziyi eleştiren bir yöne dönüştürmesini olumlu bulmakla beraber, devrimleri dinî bir duygusallık içinde tek adamlarla (Cromwell, Danton) özdeşleştiren tavrını da eleştirmişlerdir Bkz. *Neue Rheinische Zeitung Politisch-ökonomische Revue*, sayı 4, Nisan 1850 (Marx-Engels, *Collected Works*, cilt 10, s. 301-310). Carlyle'ın eseri Reşat Nuri Bey tarafından dilimize de çevrilmiş ve 1943 yılında -Hasan Ali Yücel'in sunuşuyla- yayımlanmıştı.

Çatışmaları başlıklı eser olmuştu. Bu eserde, John W. Draper, Carlyle'ın izinde, Muhammed'i bir tarihî lider ve kahraman olarak ele alıyor; İslamiyetin, şanlı döneminde, bilime Katolik Kilisesi'nden çok daha fazla katkıda bulunduğunu ileri sürüyordu.[31]

Eser Ahmet Mithat Efendi tarafından Osmanlıcaya da çevrilmiş ve eleştirici notlarla birlikte yayımlanmıştı. Daha sonra Hollandalı oryantalist R. Dozy'nin İslam tarihi ile ilgili eseri ve Muhammed'i "*tarihî bir kahraman*" olarak ele alan yorumu da Dr. Abdullah Cevdet'in bir sunuşuyla birlikte Osmanlı okuyucularına sunuldu.

Bu görüşler elbette ki Meşrutiyet İslamcılarının inançlarına uygun düşmüyordu. Ne var ki onlar da en az "*Garpçılar*" ve milliyetçiler kadar bu sorunun çilesini çekiyorlardı. Çöken imparatorlukta bilim sorunsalı tüm düşünce akımlarının ortak tutkusu haline gelmişti. Gerçekten de bilim neydi? Nasıl üretiliyordu? Dinle uyuşmazlık içinde miydi? Böylece, bilim, içeriği hakkında fazla kafa yorulmadan, Osmanlı aydınları arasında "kutsal" bir değer haline geldi ve en dogmatik inançlar bile genellikle "bilim" adına savunulmaya başladı. Yusuf Akçura bu "*skolastik zihniyet*"i eleştirirken, eskiden nasıl "münevverlerimiz İmam-ı Ali'den, Muhiddin-i Arabi'den, Hafız veya Sadi'den bir formül alıp, ona istinaden muhakemelerini yürütüyor" idiyseler, "aynı esaretin" yeni aydınlarımızda da olduğunu; "fakat bu defa Şark imam ve müellifleri yerine Garp muharrirleri, feylesofları kaim oldu(ğunu)" ileri sürmüştü. Kısaca, "bu sefer muhakemelerimizin senedi

31 J. W. Draper, *Les Conflits de la Science et de la Religion*, Paris, 1875. Aynı konuyu Draper'den 75 yıl kadar sonra, 1953'te ele alan Bertrand Russel da, eserinin daha ilk sayfasında, "Dinle bilim arasında, son yıllara kadar hep bilimin galip çıktığı sürekli bir çatışma oldu," diyordu. B. Russel, *Science and Religion*, Londra, 1935.

Rousseau, Spencer, Buchner, Demoulins, hatta Gustave le Bon ol(muştu)".[32]

Yeni dönemde "*Yeni Hayat*"ın "normal" değerleri "*Türkçülük*" de olsa "*İslamcılık*" da olsa "*bilim*"e dayanılacaktı. Savaş yıllarında Ziya Gökalp, bazıları militarist bir espriyle yazılmış şiirlerini "Yeni Hayat" başlığı altında toplamıştı.[33] Savaş bittikten ve laik Cumhuriyet kurulduktan sonra, Türk-İslam eklektizmi yerini pozitivist bir bilim anlayışına bıraktı.

Bu ise yeni bir kavganın başlangıcını teşkil ediyordu.

***

Gerçekten de tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonra, Kemalist dönem, "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir" cümlesiyle özetlenen bu pozitivist anlayış yüzünden sık sık eleştirilmiştir. Hatta A. Adnan Adıvar gibi çağdaş bir bilimadamı bile "pozitivizm"in Cumhuriyet Türkiyesinde "eskiden İslami dogma nasıl empoze ediliyorsa öyle empoze edildiğini" yazmaktan kendisini alamamıştı.[34] Üstelik bu görüş yerli ve yabancı birçok yazar tarafından da paylaşıldı ve çok partili hayata geçildikten sonra da birtakım vülger sloganlar altında Demokrat Parti'nin propaganda malzemesi oldu.

Gerçekten de Adıvar bu itirazında haklı mıydı?

Aslında pozitivist özenti genç Türkiye Cumhuriyeti'ne özgü bir şey değildi. Brezilya'dan Japonya'ya kadar uzanan

32 Muallim Cevdet naklediyor. *Mektep ve Medrese*, İstanbul, Çınar Yayınları, 1978, s. 163.

33 Ziya Gökalp 1915 ile 1917 arasında yazdığı şiirleri topladığı bu kitabında bir şiiri yüzünden dinsizlikle de suçlanmıştır. Bkz. Turgut Akpınar, "Ziya Gökalp Hakkında Dinsizlik İddiaları ve Nedenleri", *Tarih ve Toplum*, 1989, Ocak, sayı 61. Yazarın belirttiğine göre "Meşihat" şiiri, Enver Paşa'nın emriyle *Yeni Hayat* kitabının tüm nüshalarından çıkarılmıştı.

34 A. A. Adıvar, *Interaction of Islamic and Western Thought in Turkey*, (Near Eastern Culture and Society içinde, Ed. T. Cuyler Young, Princeton, 1951) s. 128.

bir coğrafyada modernleşme çabası içinde olan tüm halkların umut bağladığı bir manevi araç olmuştu. Gerçekten de 19. yüzyıl ikinci yarısında Auguste Comte'un "*Düzen ve İlerleme*" (*Ordre et Progrès*) sloganı Brezilya bayrağına yazılıyor; Japon düşünürü Nishi Amane Japonya'ya, Lübnanlı Sibli Sumayyil de Arap dünyasına pozitivizmi sokmaya çalışıyordu.[35] Modernleşme çabasında olan ülkelerdeki bu ikinci dalga pozitivizmi Brezilyalı iktisatçı F. H. Cardoso şöyle özetlemiştir: "Pozitivizmin 20. yüzyılda Marksist sınıf kavgası konusundaki küçümseyici tutumu yüzünden kazandığı tutucu anlam, Latin Amerika'da çok değişti. Güney Amerika çevresi ve ona özgü toplumsal ve kültürel ilişki biçimleri ekonominin ve toplumun giderek artan rasyonelleşmesine engel oluyordu. Öyle ki sonuçta çok daha sempatik ve 'ilerleme' anlamına gelen bir pozitivizm şekli doğdu."[36]

Türkiye'de ise, pozitivist tercih, Jöntürk dönemindeki atılımdan sonra, Cumhuriyet döneminde Atatürk kültü ile örtüşmüş ve "anti-pozitivizm" maskesi altında devrim düşmanlarının hedefi haline gelmişti. Oysa Weber'in "*geleneksel dönemlerde büyüleyici özellik (karizma) büyük bir devrimci güçtür*" sözleri konuyu daha açıklayıcı bir anlam taşıyordu. Nitekim başka bir devrimci güç olan *ratio* (akıl) nasıl hayat koşullarını rasyonelleştirerek, *dışarıdan* yaşamı değiştiriyorsa, karizma da, "*içeriden*, heyecan veya zorunluluğun doğur-

35 Nishi Amane için bkz. Thomas R.H. Havens, *Nishi Amane and Modern Japanese Thought*, Princeton University Press, 2015. Pozitivizm, Osmanlılarda olduğu gibi Arap dünyasında da bir "Aydınlanma" aracı olmuştu. İlk Arap pozitivisti olan Sibli Sumayyil, tıpkı Jöntürkler gibi, L. Büchner, E. Haeckel, H. Spencer gibi düşünürlere ilgi duyuyordu. Majid Fakhry'nin yazdığına göre, 20. yüzyılın başlarında, Arap dünyasında pozitivizm hiç bilimsel formasyonu olmayan çevrelerde bile yayılıyordu ve bunlar "tüm sosyal ve siyasal değişimleri Avrupalı modellerden esinlenen, esas itibariyle laik çizgilerde savunuyorlardı" Majid Fakhry, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris, Cerf, 1989, s. 388.

36 F. H. Cardoso, *Les Idées à leur Place*, Paris, Ed. Métailié, 1984, s. 19.

duğu bir güçle tüm özel hayat koşullarına ve dünyaya karşı yepyeni bir tavır alış, genel olarak olguların, düşüncelerin ve yönün değişmesi" anlamına geliyordu.[37]

Bizde de Atatürk karizmasının bu koşullarda "*devrimci bir karizma*" olarak doğduğu söylenebilir.[38] Karizma ve kültlerin doğuş şeklini olduğu gibi, sona eriş şekillerini de inceleyen Weber, bu konuda en doğal sürecin de bunların "rutinleşerek" ortadan kalkmaları olduğunu anlatmıştır. Oysa bizde Atatürk, böyle bir süreç içinde "kült" konusu olmaktan çıkarak tarihe mal olurken, devrim düşmanlığının hedefi haline gelince, tam aksi yönde bir tepki doğdu ve her 10 Kasım'da milyonlarca insan Anıtkabir'e akmaya başladı. Cumhuriyet'in 100. kuruluş yıldönümü yaklaşırken, sanırım karşıdevrim cephesinin üzerinde en çok düşünmesi gereken husus da budur.

37 M. Weber, *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971. s. 252.

38 Bu konuyu "Kurtuluş Savaşı, Devrim ve Atatürk Kültü" başlıklı makalemde ayrıntılı olarak ele almıştım. Bkz. T. Timur, *Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu*, İstanbul, Yordam Kitap, 2012.

İSLAM, DEVRİM VE KARŞIDEVRİM



İslam'ın Doğuşu, "Kültür Devrimi" ve Akılcılığın Yenilgisi



İslamiyet, 7. yüzyılın ilk yarısında Arap yarımadasında, Mekke'de doğdu; Medine'de yayılmaya başladı. Her iki şehrin de o çağın koşullarında ilahi bir çağrıya elverişli özellikleri vardı.

Mekke, tarıma elverişsiz, çöllük, yüksek dağlarla çevrili bir şehirdi ve savunmasını kolaylaştıran dar geçitlere sahip bir vadide kurulmuştu. Bu haliyle "yağmacıların ve hırslı fatihlerin açgözlülüklerinden" korunmuş oluyordu. Coğrafi konumun yarattığı güvenlik duygusu, Mekkeli tüccarları Bizans ile İran arasındaki rekabetten en çok yararlanacak duruma getirmişti. Çöl hayatı ise zaman, mekân ve sonsuzluk konularında meditasyona yol açıyor ve putperestliğin hâkim olduğu bir toplumda tek bir "Yaratıcı" özlemi doğuruyordu.[1]

Aslında bu duygu çok eskiydi; kaynağı tek tanrılı dinlerin babası sayılan Hazreti İbrahim'e kadar uzanıyordu. Tevrat'ın ilk kitabında (Tekvin), İbrahim'in, Allah'ın emriyle evinden ayrılan eşi Hacer ve oğlu İsmail'e üzülmemelerini, kendilerini "Allah'ın rahmetine ve meleklerinin gözetimine emanet ettiği"

1 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi ve Eseri*, İstanbul, Beyan Yayınları, 2004, s. 40.

yazılıydı.[2] İsmail, annesi ile beraber zahmetli bir yolculuktan sonra Mekke'ye varıp da susuzluktan kavrulmaya başlayınca, yine Allah imdadına koşmuş ve bu kez topuğunun bastığı yer yarılarak oradan su (Zemzem suyu) fışkırmaya başlamıştı.

Ömrünün sonlarına doğru, İbrahim de Mekke'yi ziyaret fırsatı buldu ve bir Kuran ayetine göre oğlu İsmail'e Allah'ın kendilerine su fışkıran noktayı bir ibadet yeri olarak işaret etti. Kâbe başlangıçta böyle inşa edilmiş ve doğu köşesine de semavi bir taş (Esved) yerleştirilmişti. Ne var ki başlangıçta bembeyaz olan kutsal taş zamanla kabile kavgaları, ahlaki çöküntü ve işlenen günahlar nedeniyle kapkara olmuştu. Yine de bu haliyle yüzyıllarca tüm inançların ibadet mekânı oldu.

İslamiyetin doğuşundan önceki durum buydu. Mekke anarşi içindeydi ve bu durum artık devam edemezdi. Mekkeli kabileler bu koşullarda önce Kâbe'nin yenilenmesi için anlaştılar. Şehir Meclisi de kararı onaylayınca yıkım başladı ve yıkım, "Peygamber İbrahim'in ilk inşaat sırasında koymuş olduğu yeşil renkli temel taşlara ulaşılıncaya kadar" devam etti.[3] Genç Muhammed'in kendisi de taş taşıyarak inşaata katılmıştı ve yeni Kâbe ile birlikte, şehir, "*Mekke-i Mükerreme*" adını alıyordu.

Muhammed Mustafa Mekkeli, orta halli, putperest ve "kutsal Zemzem suyunu hacılara dağıtmak" gibi kamusal bir görevle yükümlü bir aileden geliyordu.[4] Kendisi ticaretle uğraşıyordu ve Kâbe'nin inşasından sonra da M. Hamidullah'ın ifadesiyle, "ruhsal ve manevi bir bilinçlenme" duygusuna kapılmıştı.[5] Ve bu ruh haliyle, sükûnete varmak için, tıpkı es-

2 Martin Lings (Müslüman adıyla Ebu Bekir Siraceddin), *Hazreti Muhammed*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2017, s. 10-11.

3 M. Hamidullah, a.g.e., 73.

4 Aynı eser, s. 75.

5 Aynı eser, s. 76.

kiden dedesinin yaptığı gibi bir mağaraya sığınmaya başladı. Artık her Ramazan ayında, Nur tepesinde Hira mağarasına yerleşiyor, bütün ayı "zühd ve tefekkürle" geçiriyordu. Kuran'ı oluşturacak ayetler de kendisine bu inziva günlerinde inmeye başladı. Semavi dinlerin son halkası doğmaktaydı ve doğuş koşulları ile de yeni din Hıristiyanlıktan bazı önemli noktalarda ayrılıyordu.

Aslında semavi dinler Yaratıcı ile yaratılanlar arasındaki ilişkileri düzenlerler. Ne var ki Hıristiyan inanca göre, Yaratıcı, İsa'nın şahsında "insanlaşarak" yeryüzüne inerken, İslam, duyularımızla algılayamayacağımız soyut bir Allah inancına dayanıyordu. Aynı bağlamda, Hıristiyanlıkta Kilise Yaratıcı'nın yeryüzü saltanatını devam ettiren bir kurum sayılırken, İslam'da böyle bir kurum yoktu. Müslüman toplumlarda Cami, cemaatteki yeri ve işlevi itibarıyla Kilise'nin karşılığı değildi. Uleması, fukahası (hukukçuları) ve şeyhleri ile diğer semavi dinlerdekine benzer bir "ruhban sınıfı"nın ortaya çıkışı, İslam'da toplumsal evrimin bir ürünü olmuştur.

İslam ve Hıristiyanlık, doğuşlarına olanak sağlayan sosyolojik koşullar itibarıyla da farklı bir görünüm arz ederler. Hıristiyanlık, bir "ezilenler hareketi" olarak doğmuştu ve başlangıçta "kölelerin, azat edilmişlerin, yoksulların ve Roma'nın boyunduruk altına aldığı ve dağıttığı halkların dini" oldu.[6] Buna karşılık ilk Müslümanlar arasında yoksulların, kölelerin sayısı azdı ve Muhammed'in tebliğine ilk iman edenler daha çok Mekkeli tüccarlar arasından çıktı. Zaten Muhammed'in kendisi de tüccardı ve daha ilk eşi Hatice ile evlenmeden, onun vekili olarak kervanlarla Suriye ticaretine başlamıştı.

6 Friedrich Engels, "Contribution à l'Histoire du Christianisme Primitif" (*Sur La Religion* içinde, Paris, Editions Sociales, 1968, s. 310).

Hicaz'da ticaret en önemli geçim kaynağıydı ve tüccarlar tarım ve zanaatla uğraşanlardan farklı ve hareketli bir hayat yaşıyorlardı. Devamlı seyahat eden, yeni düşüncelere açık, seçkin bir zümre idiler. İslamiyetin doğuş koşullarını inceleyen tarihçiler Mekke'yi yeni bir dinin merkezi yapan sosyolojik öğeler arasında şehrin bir ticaret merkezi oluşuna özel olarak dikkati çekmişlerdir.

Tevhid Fikri, Hicret ve Medine Vesikası

Aslında Araplar arasında tek tanrı fikri daha Müslümanlık doğmadan da mevcuttu. 5. yüzyılda Mekkeliler, Yemen'le ticaret yaparken o bölgedeki zengin sınıfın tek tanrıya inandığını görmüş ve Süryani dilindeki "Hanif" sözcüğünü bu anlamda kullanmaya başlamışlardı.[7] Buna karşılık insanla tanrı arasında aracılık yaptığına inanılan putlar da artık daha çok gelenek şeklinde varlıklarını sürdürüyorlardı. Mekke ve Medine'de her inançtan insanlar âdeta yeni bir peygamber bekler hale gelmişlerdi.[8] Siyasal ve toplumsal istikrarsızlık da bu duyguyu güçlendiriyordu. Özellikle milenyum (yeni bin yıl) beklentisi içinde olan Museviler arasında bu duygu kuvvetliydi ve bazı tarihçilere göre bizzat Muhammed de Medine'de peygamberlik iddiasında olan kimselerle karşılaşmış olabilirdi.[9]

O yıllarda Bizans ve İran imparatorlukları arasındaki rekabetten yararlanacak durumda olan Arap tüccarlar kendi aralarında da rekabet, hatta yer yer çatışma içindeydiler.

---

7 Şaban Kuzgun, "Hanif" maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt 16, s. 34. (Kuzgun bu bilgi için A.F.L. Beeston ve A. Rippin'in çalışmalarına gönderme yapıyor.)

8 Martin Lipps (Müslüman adıyla Ebu Bekir Siraceddin), *Hazreti Muhammed*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2017, s. 28-33.

9 Jonathan P. Berkey, *The Formation of İslam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*, Cambridge University Press, 2003, s. 52.

7. yüzyılın başlarında Mekke'de hızla gelişen ticaret "en zengin ve en güçlü"lerden oluşan bir üst tabaka yaratmıştı ve bu yeni tabaka "neredeyse tümüyle Hz. Muhammed'e karşıydı".[10] Peygamberin Medine'ye göçmesinin ve orada –gayrimüslimleri de kapsayan– yeni bir cephe oluşturmasının başlıca nedeni de bu oldu. Bu cephenin oluşmasını tarihte "*Medine Vesikası*" diye anılan bazı anlaşmalar sağlamıştı.

Muhammed ve "Muhacir"lerin Yahudi topluluğuyla anlaşmasına temel teşkil eden "*Medine Vesikası*" aslında aralarında tutarsızlıklar da bulunan birtakım anlaşmalardan oluşuyordu.[11] Yine de –taktik nedenlerle de olsa– Müslümanlarla gayrimüslimleri birleştiren bu belge, içerdiği hoşgörü ilkesi nedeniyle daha çok *demokratik* bir referans sayılmıştır.[12]

İslamiyet Mekke, Medine ve civarında egemen inanç sistemi haline geldikten sonra, Arap aşiret dayanışmasını ilahi bir öğretiyle pekiştiren, fakat aslında evrensel bir çağrı olan içeriğiyle hızla çevreye yayılmaya başladı. Yüz yıl içinde Arap yarımadasında, Mezopotamya'da, Kuzey Afrika'da hâkimiyet kurduğu gibi, İspanya'yı da egemenliği altına almıştı. Fransızlar kuzeye yönelerek kendi ülkelerini de tehdit eden cihatçı orduları ancak Poitiers'de durdurabildiler (732) ve Paris'i işgalden

10 W. Montgomery Watt, *Hazreti Muhammed*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 50.

11 J. P. Berkey, belgeyi "gelişmekte olan İslam Ümmeti'nin siyasi şeklini tasarlayan Medine Anayasası" olarak niteliyor ve belgede bir yandan "müminler birliği", öte yandan da "onların kendi dinleri, Müslümanların da kendi dinleri vardır" gibi çelişik ifadeler bulunduğuna dikkati çekiyor. A.g.e., 64.

12 M. Hamidullah'ın "yeryüzünde bir devletin ortaya koymuş olduğu ilk yazılı anayasa" dediği ve "adaletin dağıtım ve uygulanması konusunda gerçek bir devrim" olarak nitelediği (A.g.e., s. 167-169) *Medine Sözleşmesi* hakkında, İlahiyatçı Profesör Hayrettin Karaman şu hükme varıyor: "Demokrasinin oturduğu zihniyette, felsefi temelde beşerin Yaratan'a denkliği, üstünlüğü veya bağımsızlığı vardır. Burada [Sözleşme'de –*T.T.*] insan Allah'tan bağımsızdır. Demokrasinin esası budur ve bunun İslâm ile katiyetle bağdaşmayacağı kanaatindeyim." "İslam, Demokrasi ve Medine Vesikası", *Yeni Şafak*, 29 Mayıs 2014.

kurtardılar. Bu da bin yıl kadar sonra Osmanlıların Viyana kapılarında durdurulması gibi, bir dönüm noktası oldu.

Üretim İlişkileri ve Ekonomik Devrim

Fetihlerle Mezopotamya, Mısır ve İran'a hâkim olan Araplar, kervanlarla Akdeniz'le Hindistan'ı birleştirerek dünya ticaretinde yeni bir çığır açtılar. Böylece, bin yıl önce Büyük İskender'in fetihlerinde olduğu gibi Doğu ile Batı tekrar bütünleşiyor ve bu kez bu buluşma daha da uzun süreli oluyordu.

Bu gelişimin temelinde toprak mülkiyeti ve tarım teknolojisinde gerçekleşen devrimci bir dönüşüm vardı. Bu dönüşümün ticareti de canlandıran etkileriyle Hindistan ile Doğu Akdeniz arasındaki sınırlar ortadan kalkıyor ve çeşitli bitki türleri, baklagiller ve meyveler Güneybatı Asya ile Akdeniz'e düzenli bir şekilde ithal edilmeye başlıyordu. Aynı şekilde yeni tarım teknikleri, yoğun çiftçilik yöntemleri ve tam kapasite amacına yönelik nadas usulleri de batıya aktarılıyordu.[13] Sonuç olarak bu tarım devrimi ticaretin yanı sıra tarımda da zengin bir sınıf yarattı.

İslam topraklarında tarım devrimi Emevi döneminde başlamıştı. Bu gelişmeyi ayrıntılı bir şekilde inceleyen A. Watson, Arap fetihlerini izleyen ilk iki yüzyılda "geçmişle keskin bir kopuş yaşandığını" saptamıştır.[14] Devrimin temelinde toprağın kullanım şeklindeki değişiklikler bulunuyordu.

Aslında dinî anlayışa göre toprak mülkiyeti Allah'a ve onun yeryüzündeki temsilcisine aitti; fakat pratikte özel mülkiyet mevcuttu ve toprak, miras hakkı, satış akdi gibi yollarla el de-

13 D. Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2003, s. 24.

14 Andrew M. Watson, *Agricultural İnnovation in the early Islamic World*, Cambridge University Press, 1983, s. 113. İzleyen bilgileri bu temel kaynağa borçluyum.

ğiştiriyor, kiraya da verilebiliyordu. Köy komünlerinde ortak kullanıma açık meralar olmadığı gibi, toprağın aileler arasında dönemsel taksimi gibi bir uygulama da yoktu. Watson, başlangıçta işletme büyüklükleri hakkında fazla bilgi bulunmadığını, fakat fetihlerin işletmelerin küçülmesi yönünde etki yaptığını ileri sürüyor.[15] Böylece işletmeler daha verimli ve pazara dönük üretim yapan birimler haline geliyordu. Bu süreç içinde topraklar da "tamamen pazarlanabilen mal" haline dönüşüyor ve bu da toprağın onu en iyi kullananlar ve en çok vergi verenlerin eline geçmesini sağlıyordu.[16] Fetih, müsadere, satın alma, bağışlama gibi yollarla devlet elinde toplanan toprakları da halifeler keyfi şekilde kullanıyor ve uygun gördükleri hallerde bireylere mülk şeklinde ihsanlar yapıyorlardı.

Tarım devrimi ve bunun ticareti yaygınlaştıran etkileri Emevi döneminde devleti merkezîleştiren önlemlerle birlikte gerçekleşmişti. Yol yapımı, kervan menzilleri ve posta hizmetlerindeki gelişmelerin yanı sıra hukuk, para sistemi ve ölçü birimlerinde de farklı uygulamaları ortadan kaldırma ve bütünleşme yolunda adımlar atılıyordu. Bu erken ticari kapitalizmin gerekli kıldığı siyasi iktidar modeli de Sasani Devleti olmuş, oradan ilham alınmıştı.[17]

Ne var ki bu başarılara damgasını vuran Emevi halifelerinin (661-750) despotik yönetimi, Arap olmayan Müslümanları "mevali" sayarak ağır vergilere tabi tutması ve giderek dünyevi zevklere dalması ayaklanmalara yol açmış, ülkeyi yönetilemez hale getirmişti.[18] Bu koşullar Irak'ta sade bir şekilde yaşayan

15 Aynı eser, s. 112.

16 Aynı eser, s. 113.

17 Aynı eser, s. 96.

18 Yaşamının son döneminde din konusunda nüfuz edici analizler yapan Engels, İslam tarihine damgasını vuran bu ayaklanmaların temelinde ticaret ve zanaatla uğraşan şehirli Araplarla yoksul bedevi Araplar arasındaki anlayış

ve katı ahlaki ilkelere bağlı olan Haricilerin ayaklanmalarına ve ayaklanmanın da hızla yayılmasına yol açtı. Bu da hanedan için sonun başlangıcı oldu.

750 tarihinde Abbasi ordusu Emevileri ağır bir bozguna uğratınca, İslam'ın ağırlık merkezi de Suriye'den Irak'a, Şam'dan Bağdat'a geçiyordu. Böylece İspanya'dan daha önce kovulmuş olan Emevi hanedanı, merkezde de iktidarı kaybetmiş oldu. Bu dönüşüm, tarımdaki gelişmelere eşlik eden siyasal bir devrim özelliği taşımaktadır. Nitekim Abbasi iktidarında asıl kurucu sayılan ikinci halife Mansur'un (754-775) ve onu izleyen Mehdi'nin (775-785) ilk ve en önemli icraatları arasında mukaseme usulü, vergileri hafifletmek ve mevali uygulamasına son vermek gibi önlemler görüyoruz.[19]

Arap klasik çağı da diyebileceğimiz erken Arap dönemi, kültürel sonuçları çok uzun süreli olmasa da uygarlık tarihinde çığır açıcı bir dönüşüme öncülük etmiştir. Bu dönüşüm yoksulların (çöl ve bedevi hayatının) varsıllara (şehir ve şehirli hayatına) isyanı ile başladı ve fikrî ve siyasi olmak üzere birbirini besleyen iki akımda ifadesini buldu. Fikrî planda buna zemin hazırlayan en önemli unsurlar da Eski Yunancadan yapılan çeviriler olmuştu.

---

ve çıkar çatışmasını görüyordu. (*Sur la Religion*, s. 311) Emevi hanedanının çöküşüne yol açan El Velid II hilafeti bu görüşün somut bir örneğidir. Engels, bu şemanın kendi zamanındaki son halkası olarak da 1880'lerde, "Hartum Mehdisi" adı altında İngiliz sömürgecilere karşı Sudan'da ayaklanan ve onları bir süre oradan kovan Muhammed Ahmed'in örneğini veriyor. W. M. Watt da, Engels'ten yaklaşık 80 yıl sonra kaleme aldığı eserinde, "İslam'ı ortaya çıkaran asıl şartlar, Mekkelilerin göçebe dünya görüşü ve tutumlarıyla kendilerini içinde buldukları yeni maddi (ya da iktisadi) ortam arasındaki zıtlık ve çatışmadır," demektedir. W. M. Watt, a.g.e., s. 61.

19 A. M. Watson, a.g.e., s. 115. Mansur döneminde verginin toprak büyüklüğüne göre değil de işletme şekli ve verimine göre alınması esasını getiren "mukaseme usulü" hakkında bkz. Ahmet Güzel, *Abbasi Halifesi Mehdi b. Mansur*, İstanbul, Dünya Kitabevi, 2012, s. 114.

Eski Yunan Çevirileri, Halife Memun ve Kültür Devrimi

Aslında fikrî uyanış daha İslamiyet doğmadan başlamış olan, fakat Abbasiler döneminde yoğunluk kazanan eski Yunan çevirilerinden kaynaklanıyordu. Bu etkinlikler, İslam'ı, "insanlık için, Doğu'da ve Batı'da kendinden önce yaşanmış tüm kültürlerin katkılarını özümleyen yeni bir fikrî yaşam ocağı" haline getirdi.[20] Kültürel bir mayalanma içinde antik klasikler Yunancadan Süryaniceye, Süryaniceden Arapçaya ve Arapçadan da Latinceye çevrildiler.[21]

Çeviri etkinlikleri siyasal gelişmelere koşut olarak iki döneme yayılmıştı. İlk dönemi 5.-7. yüzyıllar arasında yapılan çeviriler, ikinci dönemi ise 8.-11. yüzyıllar arasında yapılan çeviriler teşkil ettiler.[22] Kuşkusuz asıl önemli dönem Abbasi devrimine eşlik eden bu ikinci dönemdi. 12. yüzyılda ise, Toledo'lu çevirmenler sayesinde, Antik Yunan düşüncesi tüm Batı Avrupa'ya yayılıyor ve Ortaçağ karanlığında ışıltılı pencereler açılıyordu.

---

20 Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris, Gallimard, 1964, s. 30-40.

21 Düşünce ve uygarlık tarihinde son derece önemli bir halka teşkil eden bu konudaki aydınlatıcı araştırmasında, Dimitri Gutas, şu temel sorgulamayı da yapıyor: "Anadili Süryanice olan Hıristiyanların çeviri hareketinde temel bir rol oynadıklarından kuşku duymuyoruz; çevirmenler tamamen değilse bile çoğunlukla onlar arasından çıkıyordu. ... Ama yine de Süryani Hıristiyanların niçin bu kitapları çevirdikleri, hareketi destekleyenlerin neden bu kitapların çevrilmesi için Süryani Hıristiyanlara yüklü paralar ödedikleri ya da Peygamber'den sadece birkaç kuşak sonra gelen Kureyş kökenli Arap halifelerinin Yunanca kitapların çevirisiyle neden ilgilendikleri bugüne değin çok az sorulmuş sorulardır ve bu sorular neredeyse hiç yanıtlanmamışlardır." D. Gutas, a.g.e., s. 17. Yine de söz konusu "soru"lara, bu alanda oluşan ve kuşkusuz Gutas'ın da katkıda bulunduğu bilgi birikimi içinde, farklı bakış açılarından, farklı yanıtların verildiği de yadsınamaz.

22 Gérard Troupeau, *Arabica*, 1991, sayı I, s. 1-10.

Çevirilerde ilk kıvılcımı ateşleyen bilgeler, Bizans İmparator'u Justinianus'un 529 yılında "*Atina Okulu*"nu kapatması üzerine ülkelerini terk ederek İran'a sığınan bilginler olmuştu.[23] Mezopotamya'da Harran'a yerleşen bu bilginler – İran'da sadece üç yıl kalmış olsalar da– ileride Yunan felsefesi ile İslam'ın buluşmasını sağlayacak ilk taşları döşediler. Yetiştikleri "Atina Okulu" 4. yüzyılın ortalarında kurulmuş ve daha çok Platon'un düşüncelerine teolojik bir boyut kazandırmış bir kültür ocağıydı.

Bizanslı bilgeleri yerli çevirmenler izledi. Onlar da iki gruptan oluşuyordu.[24] Bunlardan birincisi Sasani İmparatorluğu'nun Güney ve Batı'sında yaşayan Arami bilginlerdi.[25] Aristoteles'in mantıkla ilgili eserleri ile Galenus'un tıbbi yazıları bu bilgelerin temel ilham kaynakları oldu ve daha çok tıp ve felsefe alanında çeviriler yaptılar.[26]

İkinci grup çevirmenler ise Sasani İmparatorluğu'nun Doğu sınırlarında "*Doğu Grek*" geleneğini yaşatanlar arasından çıktı ve bunların çalışmaları da felsefenin yanı sıra doğa bilimleri, ilmi simya (*alchimie*) ve ilmi nücum (*astrologie*) gibi

23 H. Corbin, a.g.e., s. 32.

24 Aynı eser, a.g.e, s. 31.

25 Aramiler MÖ 10. yüzyıldan itibaren Ortadoğu'da küçük krallıklar kurmuş Asur, Babil, Kalde vb. gibi halk gruplarından oluşan bir topluluktu. Hiçbir zaman birleşip ortak bir devlet yaratamadılar, fakat dilleri (Aramca), tıpkı Ortaçağ Latincesi gibi, birçok dil ve lehçeye analık yaptı. Doğulu Süryanice de (G. Troupeau, "Urfa Süryanicesi" diyor) bunlardan biriydi ve çağdaş "Arami"ler kimliklerini daha çok Süryani sözcüğü ile ifade ediyorlar. Bkz. Herbert Niehl, *The Aramaeans in Ancient Syria*, Leyde, Brill, 2014; Françoise Briquel-Chatonnet, *Le Monde Syriaque*, Paris, Belles Lettres, 2017.

26 Galenus (MS 129-199) Bergama'da doğmuş, ilk tıp bilgilerini İzmir ve civarında edinmiş, daha sonra da Roma'ya yerleşerek "*otorite*" olmuş bir hekimdi. Temel felsefesi, kökenini Hipokrat'ta bulduğu, Evren'in dört maddeden oluştuğu inancına dayanıyordu. Bu maddeler toprak, hava, su ve ateş idiler ve insan vücudunda bulunan dört unsur ("*hılt*") da bu doğal doku ile karşılıklı ilişki halindeydi.

alanlarda yoğunlaşmıştı. Çeviriler Abbasi döneminde, ikinci halife Mansur'un hilafet yıllarında yaygınlaştı ve 9. yüzyıl başlarında bir iç savaşla iktidara gelen Memun döneminde de bir kültür devrimine dönüştü.

Abbasiler iktidara İranlı aşiretlerin de yer aldığı bir cephe birliği ile gelmişlerdi. Oysa o tarihlerde İran halkının çoğunluğu hâlâ İslam'a değil, Zerdüşt dinine inanıyordu. Bu durumun iktidar için zorunlu kıldığı uzlaştırma politikası ise etnik ve kültürel farklılıkları aşan "emperyal" bir devlet ideolojisini zorunlu kılıyordu. Devlet bütünlüğü içinde İslam birliği de ancak böyle bir ideoloji ile sağlanabilirdi. Böylece ilk Abbasi halifeleri, bir yandan Peygamber soyundan geldiklerini söyleyerek Sünni-Şii uzlaşması sağlamaya çalışırken, öte yandan da "Babilliler'den Sasaniler'e kadar Irak ve İran'daki tüm eski imparatorlukların mirasçısı" olduklarını iddia ediyor ve bir emperyal bütünlük sağlamak istiyorlardı.[27]

Bu politika ikinci Abbasi Halifesi Mansur'la başlamıştı. 754 tarihinde iktidara gelen Mansur, Bağdat'ın da gerçek kurucusu oldu. Süryaniceden –daha az olarak da eski Yunan ve Fars dillerinden– Arapçaya çeviriler onun zamanında başladı. "El Mansur," diyor D. Gutas, "Arap dili yazarları tarafından genel olarak çeviri hareketini başlatan ve yaygınlaştıran kişi olarak kabul edilir."[28]

İlginçtir ki bu ikinci çeviri dalgasında "*İlm-i nücum*" en önemli ilim dallarından biri haline gelmişti ve Halife Mansur'un kendisi de bu ilme özel bir ilgi duyuyordu. Bu ilgi "Sasani kültür kalıplarının özümsenmesi" ile başlamış ve "zamanla Arap yöneticilerinin günlük yaşamının bir parçası" haline gelmişti.[29] Endülüslü âlim Muhammed el-

27 D. Gutas, a.g.e., s. 39.

28 Aynı eser, a.g.e., s. 39.

29 Aynı eser, s. 40, 42.

Ahbari'nin tanıklığına göre, Mansur, "müneccimleri el üstünde tutan ve yıldızlardan edinilen kehanetlere göre hareket eden ilk halife" idi.

Bu dönemin en önemli ürünü, doğal olarak, Ptolemaios'un (Batlamyus) ünlü eseri *Almagest*'in (*el-Mecisti*) Arapça çevirisi oldu. Ne var ki Batlamyus'un eseri Arap düşünce âleminde astronomi alanında bir uzlaşma sağlayamamış, aksine, bir ayrışma yaratmıştı. Böylece katı İslam geleneğine bağlı "kelamcılar" ile Batlamyus'u izleyen "alimler" arasında coğrafya ve haritacılık konularında bir kopukluk ortaya çıktı.

Kelamcılar için coğrafya ve haritacılıktan beklenen, her şeyden önce, Kıble'nin belirlenmesi, ay takvimi hesapları, namaz zamanları gibi konularda yardımcı olmasıydı. Oysa Batlamyus'un öğretisi bu beklentilere yanıt vermiyordu. Bu konuyu özel olarak incelemiş olan David A. King'in ifadesiyle, "Batlamyus coğrafyasında kullanılan çok sofistike harita teknikleri Arap kültürüne kazandırılmış olsalar da bunlar İslam haritacılığında sistemli olarak kullanılmıyorlardı. Bunun çok basit bir nedeni vardı: Bunlar Kıble tayininde yol gösterici olmuyorlardı."[30]

Mutezile ve Mihnet Politikası

Arapça çeviri hareketini başlatan Halife Mansur olmuştu; fakat hareketin daha geniş bir tabana yayılması ve bir kültür devrimine dönüşmesi Memun döneminde (813-833) gerçekleşti. Bu kültürel canlanma genellikle Memun'un daha önce kurulmuş olan *Beytü'l-Hikme*'yi (Bilgelik Evi) geliştirerek "Ortaçağ'ın âdeta bir ilimler akademisi" haline getirmesi

30 David A. King, *Astronomy in the service of İslam*, Burlington, Variorum, 1993, s. X, 2; XIV, 89-90.

ile açıklanır.[31] Gerçekten de kurum, bu dönemde bir erken Rönesans merkezi haline gelmiş ve çok sayıda eser Arapçaya bu merkezde çevrilmişti. H. Corbin'e göre "Arapça felsefe ve ilahiyatın tüm teknik sözlüğü" de bu sayede, bu kültürel mayalanma ortamında yaratıldı.[32]

El Memun iktidara bir iç savaş ortamında, kardeşinin öldürülmesine de yol açan bir zaferle gelmişti. Oysa kardeş katli olayı Abbasi tarihinde ilk kez oluyordu ve vicdanlarda derin yaralar açmıştı. Bu nedenle, Memun, sarsılan meşruiyetini yeniden sağlamanın yollarını arıyor ve bu konuda en etkili aracın da ülkede bir inanç bütünlüğü sağlamak olduğunu düşünüyordu. Eğer bunu başarırsa, halk da kendisinin İslam'ın gerçek savunucusu olduğuna inanacaktı.

Farklı İslam anlayışlarının yanı sıra Zerdüştlüğün, Hıristiyanlığın ve diğer inançların bir arada yaşadığı bir coğrafyada bunun yolu da ancak "akılcılığa" dayanmak ve İslam'ı halka birleştirici yönleriyle sunmak olabilirdi. Değişik inançta olanlar ancak bu yolla İslam sancağı altında toplanabilirdi. İşte Mutezile mensuplarının İslam anlayışı da tam bu ihtiyacı karşılayacak nitelikteydi. İslam tarihçisi Sabra'nın dediği gibi, "İslam Mutezilesi ile Grek rasyonalizmi arasındaki bağı görmezden gelmek asla mümkün değildir."[33]

---

31 *TDV İslam Ansiklopedisi*, "Beytü'l-Hikme" maddesi, Mahmut Kaya, cilt 6, s. 88-90. Aslında Beytü'l-Hikme'nin ne zaman kurulduğu tartışmalıdır. M. Kaya, ikinci Abbasi Halifesi Mansur zamanında kurulduğu tezini daha olası buluyor. Bu kurumu küçümseyici bir tavır sergileyen Dimitri Gutas ise, "Beytü'l-Hikme hakkında elimizde son derece az tarihsel veri bulunmaktadır. Sadece bu bile Beytü'l-Hikme'nin çok görkemli ve önemli bir hareket olmadığını göstermeye yeter," diyor. D. Gutas, a.g.e., s. 60.

32 H. Corbin, kültürel antropoloji ve semantik bağlamında şu önemli ikazı da yapıyor: "Yine de unutmamak gerekiyor ki, daha sonra bu sözcük ve kavramlar kendi hayatlarını yaşamaya başladılar." A.g.e., s. 33. Aslında bu ikaz, bir bakıma Hıristiyan Batı ile Müslüman Doğu arasındaki epistemolojik kopuşun da ifadesidir.

33 A. I. Sabra, "Situating Arabic Science: Locality versus Essence", *History of Science Society (Chicago Journals)*, cilt 87, sayı 4, 1996, s. 665.

Emevi zulmüne isyan şeklinde doğmuş, fakat kısa sürede Bağdat'a da yayılmış olan Mutezile hareketi aslında siyasi bir direniş hareketiydi. Oysa tarihe daha çok fikrî ve felsefi yönleriyle geçti. Zaten günümüzde de Mutezile mezhebi adı altında, "Hicret'in ikinci yüzyılının ilk yarısında Basra'da oluşan bir Müslüman düşünürler grubu" anlatılmaktadır.[34]

Basra'da bir muhalefet hareketi olarak doğan ve **resmî** görüşten ayrılan ("itizal eden") öncü grup Abbasi Halifesi Mutasım zamanında iktidara yaklaştı ve kendisi de Mutezile tezlerini benimseyen Halife Memun zamanında da tezleri Abbasilerin **resmî** felsefesi haline geldi. Hareketin "kurucu babası" sayılan Vasıl ibn Ata, Müslümanlara ifrat ve tefritten uzak bir "orta yol"u işaret etmişti. Gerçek Müslüman cemaati, yani Allah'ın birliği ve adaletine inananların cemaati ancak böyle kurulabilirdi. Bu anlayışla, inanç sahipleri (müminler) ve inançsızlar (kâfirler) arasında kalan günahkârlar (fâsıklar) da cemaatten dışlanmıyor, tövbekâr olmaya davet ediliyordu. Herkesin kaderi öteki dünyada belli olacak, Allah'ın "vaadi ve tehdidi" ahrette gerçekleşecekti. "Hak" ile "batıl"ı ayırmanın ölçüsü (mizan) ise "akıl" olacaktı.[35] Mutezile rasyonalizmi burada ortaya çıkıyordu ve görüldüğü gibi dinden tamamen bağımsız değildi.[36]

34 H. Corbin, a.g.e., s. 153.

35 Louis Gardet, *L'Islam, religion et communauté*, Paris, Foi Vivante, 1970, s. 204-207.

36 Bu noktanın altını çizen L. Gardet, Mutezile'yi bir İslam rasyonalizmi olarak görmenin yanlış olduğunu ve hareketin önce dini, sonra felsefeyi savunduğunu söylüyor. Bununla beraber hareketin "büyük bir hümanist çağı" başlattığını da ekliyor. A.g.e., s. 207. Claude Cahen de 19. yüzyılda özgür düşüncenin öncüsü olarak yeniden keşfedilen Mutezile'nin aslında "gerçek arayışı" içinde olmadığını, bu gerçeğin Vahiy'de zaten mevcut olduğu inancıyla bunu sadece övdüğünü söyledikten sonra, "Allah ve İmanı 'Akıl' olarak tasavvur ettiği" için, bu övgünün de doğal olarak beşeri akıl yürütme sınırları içinde kalacağını ekliyor. Cahen'e göre, 22 yıl süren Mutezile hegemonyasından sonra, hilafet, "Uzmanların (fıkıhçı ve kelamcıların) 'İcma'yı (Kuran'ın halk edilmediği konu-

Kuşkusuz "Mutezile akılcılığı" ile Batı'da 18. yüzyıla damgasını vuran "Aydınlanma akılcılığı" aynı nitelikte değildi. Bununla beraber bu doktrin Kuran'ın "halk edilmiş" (yaratılmış) olduğunu ileri sürerek din ve toplumu tarihselleştiriyor ve toplum bilimlerinde modern anlayışa kapıları aralıyordu. Nitekim -birazdan göreceğimiz gibi- hareketin sona erdirilmesi İslam düşünce dünyasında giderek çöküşe yol açmıştır. Öyle ki, M. Arkoun'un ifadesiyle, bu sürecin sonunda "Kuran'ın yaratılmış ya da yaratılmamış olması sorunu, ilahiyatçılar, yorumcular, gelenekçiler, tarikatçılar, dilciler arasında her türlü eğitici gerginliğe yol açan büyük bir düşün alanı oluşturduktan sonra, tartışılmaz bir konu (tabu) haline geliyordu".[37] İslam'da "içtihat kapısı" aslında böyle kapandı.

Akılcı Müslümanların doğuşuna elverişli ortamı Emevi devrinde başlayan tarım ve ticaretteki gelişmeler hazırlamıştı. Bunlar birbirlerini besleyen iki süreç oldular. Bağlantı pratikte şöyle gerçekleşiyordu: Çeviri etkinlikleri büyük mali kaynaklar gerektiriyor, bu kaynakları da iktisadi dönüşümün yarattığı yeni ve zengin bir zümre sağlıyordu. Geleneksel din bilginlerinin dışında oluşan bu yeni ve açık fikirli varsıllar, çevirmenlere büyük paralar ödüyorlardı.[38] Üstelik Abbasi döneminin başlangıcında, 751'de, Batı'ya doğru ilerleyen Çinlilere karşı kazanılan zaferde (Talas Zaferi) esir alınan Çinlilerin kâğıt yapma teknolojisini Arap toplumuna sokmaları bu harcamaları daha da artırmıştı. "Kullanılması yöneti-

---

sundaki oy birliğini) nakil ve icra organı haline gelmiştir" C. Cahen, *L'Islam: Des Origines au Début de l'Emipre Ottoman*, Paris, Bordas, 1970, s. 70-71.

37 Mohammed Arkoun, *Humanisme et İslam*, Paris, Vrin, 2006, s. 267.

38 D. Gutas bu konuda verdiği örnekler arasında müneccimbaşılığı da yapan Musa ibn Şakir ve oğullarını da sayıyor. Dönemin kaynaklarına göre, bu ticaret zengini aile "tam gün" çalışan çevirmenlere ayda 500 dinar (yazarın 2002'de altın değeri üzerinden yaptığı hesaba göre 24 bin dolar) aylık ödüyordu. A.g.e., s. 130, 135.

ci elit tarafından savunulan, hatta dayatılan kâğıt," diyor D. Gutas, "Abbasi devrinin ilk on yılı içinde, hızla, üstüne yazı yazılan diğer maddelerin yerini aldı."[39]

Büyük ölçüde Memun iktidarının yarattığı bu yeni seçkinler, onun otoriter ve merkeziyetçi politikasına iki hayati alanda destek sağladılar. Birincisi, Memun, halkını kendisinin "İslam'ın gerçek savunucusu" olduğuna ancak bu seçkin zümre sayesinde inandırabiliyordu. İkinci olarak da aynı seçkin zümre, imparatorlukta, Müslüman olmayan halkların İslam'a kazandırılmaları hususunda etkili bir araç teşkil ediyordu. Kaldı ki bütün bunları tamamlamak ve süreci hızlandırmak için "*mihnet politikası*" da devreye girmişti.

Kuran'ın Statüsü ve Mihnet Politikası

Mihnet politikası ile geleneksel din adamları sorgulanıyor, sınavdan geçiriliyor, Mutezile'nin "*Halku'l Kur'an*" (Kuran yaratılmıştır) doktrini kendilerine cebir kullanılarak, zorla ("mihnet"le) kabul ettiriliyordu. Aslında "mihnet politikası"nın çeviri hareketleriyle doğrudan ilişkisi yoktu. Fakat Memun'un bu hareketi "Mutezile'nin temeli olarak kullanması ve Mutezile'den de dinsel otoriteyi halife ve onun etrafındaki entelektüel seçkinlerin elinde toplamak için yararlanması iki hareket arasında böyle bir ilişkinin kurulmasını mümkün kılmıştı".[40]

Mutezile mezhebi aklın üstünlüğünü vurguluyor ve Kuran'ın, yani "Allah'ın Kelamı"nın, aslında "Allah'ın kendisi" olmadığını, yaratılmış (halk edilmiş) ve vahiy yoluyla tebliğ edilmiş sözler (ayetler) olduğu inancını yayıyordu. Zengin bir kültür ortamı içinde büyüyen ve "gençliğinde kadim kitapları

39 Aynı eser, s. 25.

40 D. Gutas, a.g.e., s. 157.

büyük bir şevkle okuyan" Memun'un kendisi de bu inançtaydı ve Mutezile tezlerini bu yüzden benimsemişti.[41] Bununla da kalmadı, tüm devlet olanaklarını yeni mezhebin bayraktarlığını yapacak seçkin zümre için seferber etti.

İslam'ın içinden kaynaklanan ve "Allah'ın Kelamı"nı tarihe yerleştiren bu yaklaşımın özgür ve seküler düşünceye ne kadar geniş ufuklar açtığını (ve hâlâ da açabileceğini) kestirmek zor değildir. Bu bağlamda, "Kutsal Kitabı tarihi belli ve dili anlaşılabilir bir mesaj haline getirmek suretiyle", diyor Muhammed Arkoun, "Mutezile mensupları, onu ebedi ve ezeli olmanın nüfuz edilemez sırrından kurtarıyorlardı. Ve insanın bütün yaptıklarından sorumlu olduğu hususunda ısrar ederek özerk insan'ın ortaya çıkışına yardımcı oluyorlardı."[42]

Hareket, daha önceki satırlarda ana çizgileriyle anlatmaya çalıştığımız çeviri etkinlikleri içinde doğmuş ve bu uyanışın en değerli ürünü olan düşünce özgürlüğünü bir süre egemen kılabilmişti. Özgür felsefe tartışmaları da bu ortamda başladı. İlginçtir ki "Arap felsefesinin babası" sayılan el-Kindi (801-873) hem bir Mutezile sempatizanı hem de halifeler tarafından çeviri hareketlerini denetlemekle görevlendirilmiş bir âlimdi. D. Gutas'ın dediği gibi, "Çeviri hareketinin devam ettiği süre boyunca, felsefe ve bütün diğer bilimlerin hamisi olarak, hiç kimse Müslüman Arap soylusu el-Kindi kadar önem kazanmamıştı."[43] Zaten Halife Mutasım da el-Kindi'yi oğluna bu nedenle öğretmen olarak atamıştı.

Bütün bunlar Mutezile hareketine Luther'in reformunu da önceleyen erken bir "Nahda" (yeniden doğuş) niteliği kazan-

41 D. Gutas bu bilgiyi de Ahbari'den aktarıyor. A.g.e., s. 85.

42 M. Arkoun, *Essais sur la Pensée Islamique*, Paris, Maisonneuve, 1984, s. 27.

43 D. Gutas, a.g.e., s. 131. *Tony Abboud, Al-Kindi: The Father of Arab Philosophy*, New York, Rosen, 2006.

dırıyordu. Ne var ki bu uyanış uzun süreli olamadı. Şiddetin ("mihnet politikası") siyasal bir araç olarak kullanılması halk içinde giderek artan bir muhalefet doğmasını önleyememişti. Bu muhalefet Halife Mütevekkil döneminde bir karşıdevrime yol açtı.

El Mütevekkil, Karşıdevrim ve Türk Hegemonyası

847 yılında halifeliğe seçilen Mütevekkil (822-861), Sünni ortodoksiye sıkı sıkıya bağlıydı ve Mutezile düşmanlığının bir nedeni de onları Şia'ya yakın bulmasıydı. Yine de hilafetinin ilk yıllarında Şiilere karşı ihtiyatlı ve hoşgörülü bir politika izledi.

El Mütevekkil başlangıçta kavgacı bir politika için hazırlıklı değildi; üstelik kişisel iktidar tutkusu ve ülkeyi vezir tayin etmeden, tek başına idareye kalkması gücünü daha da azaltmıştı. Babası Mutasım orduda düzenleme yapmış ve Türklerden çok sayıda asker toplamıştı. Yeni karargâh Samarra'da kilit mevkileri artık Türk komutanlar işgal ediyordu. Mütevekkil'in halife seçilmesinde de bunlar önemli bir rol oynadılar.[44] Böylece, hilafet makamı giderek Türk komutanların kontrolüne geçiyor, Mütevekkil ise bir yandan Türklerin nüfuzunu sınırlamaya çalışırken öte yandan da yine onlara dayanmak zorunda kalıyordu. Mutlak iktidarı yeniden kurmak için en güçlü Türk komutanlardan birini öldürtmesi ve karargâhı Türk hegemonyası altındaki Samarra'dan Dımaşk'a

44 Aynı eser, s. 123. Türklerin "İslam'ın kılıcı" olmaları ve Abbasi döneminde de iktidarı ele geçirmelerinin hayli eski bir tarihi vardır. Arap yöneticilerin hem birbirleri arasında hem de "mevali"ye karşı verdikleri savaşta etkili bir güç teşkil etmeleri Türkleri bu konuma getirmişti. Daha 674'te Basra valisi, Buhara'da esir alınmış 2-3 bin Türk okçuyu işe alıyor ve genel kanıya göre bu bir örnek teşkil ediyordu. Tarihçi Jean-Paul Roux ise bu gelişmeyi daha çok Arapların rahata düşkünlüğü ve askerlik yapmak istememeleriyle açıklıyor. J.P. Roux, *Histoire des Turcs*, Paris, Fayard, 1985, s. 131-132.

nakletme girişimi fayda etmedi. Sonunda kendisi de bir suikasta hedef oldu ve oğluyla işbirliği yapan bir Türk askeri tarafından öldürüldü.[45]

Mütevekkil, babası Mutasım ve selefi Vasik gibi ilme ve sanata düşkün değildi. Lüks ve ihtişam peşindeydi ve en büyük tutkusu da saraylar inşa ettirmekti. Zaten İslam tarihinde "saray tutkusu" genellikle sapkınlık ve zulüm işaretidir. Mütevekkil de babasının Bağdat'ın yüz kilometre kuzeyinde kurduğu Samarra'yı yirmi kadar sarayla donatmış, ayrıca şehirde dünyanın en büyük camisini yaptırmıştı. Bu yüzden tarihçiler arasında Mütevekkil'in hilafetini "Abbasilerin altın çağı" olarak görenler de vardır. Ne var ki sarayların yarattığı bu parlak görüntü, halkın duygularını ve fikir hayatındaki çöküntüyü pek gizleyemiyordu.

Halife Mütevekkil, seleflerinin "mihnet politikası"nın doğurduğu muhalefet rüzgârıyla iktidara gelmişti. İlk işlerinden biri de bu politikaya son vermek oldu. Oysa aslında şiddet (mihnet) son bulmuyor, sadece hedef değiştiriyordu. Eskiden "Kuran halk edilmemiştir" diyenler şiddete maruz kalırken, şimdi de "Kuran halk edilmiştir" diyenler zora uğruyordu. Üstelik şiddet ve ayrımcılık politikası Mutezile'yi de aşmış, Şii, mevali ve tüm gayrimüslimlere ("zimmî"lere) de uygulanmaya başlamıştı.

---

45 Arap tarih yazıcılığında ve genel olarak Arap literatüründe Abbasi döneminde hilafetin Türk askerlerinin kontrolüne geçmesi çok olumsuz bir gelişme olarak anlatılır. Yakın tarihlerde, Mısır'da "İslam Araştırmaları Komisyonu"nun Ezher Üniversitesi'nin gözetimi altında hazırladığı *İslam Tarihi*'nde de bu olay şöyle anılıyor: "Tarihçiler, Mutasım'ın Türklere bu kadar önem vermesi ve onları önemli işleri için kullanması sonucunda Abbasi devletinin bir müddet sonra Türklerin eline geçtiğini belirtirler. Mutasım'ı eleştirirler ve kısa vadeli planlar yaptığını, uzak görüşlü olmadığını ifade ederler. Türklere çok fazla güvenmesinin, aslında Abbasi ailesinin hâkimiyetini sona erdirdiği tespitinde de bulunurlar." *İslam Tarihi*, İstanbul, Beka Yayınları, 2012 (ilk baskı 2005), s. 317.

Mütevekkil'in baskı politikası Şiilerle başladı. İlk iş olarak Şiiler arasında büyük bir nüfuza sahip olan Medine imamını Samarra'ya getirterek ev hapsine tabi kılmış, daha sonra da Hasan ve Hüseyin'in mezarlarını tahrip ettirmişti. Bu arada Mansur zamanında el üstünde tutulan İranlı âlim el-Mukaffa idam edildi ve Şiilerin Kerbela'yı bir çeşit Hac mekânı olarak kullanmaları da yasaklandı.[46]

849 yılında, Mütevekkil, nimetlere boğduğu kelamcı ve hadisçileri aktif olmaya ve halka giderek herkese Mutezile'yi kötülemeye teşvik etmişti. Bu karalama kampanyasından elbette gayrimüslimler de paylarını aldılar. 850 yılında alınan bir kararla Hıristiyan ve Yahudiler, Müslümanlardan ayırt edilmek üzere, sarılı giysiler giymeye mecbur kılınıyor, Zerdüşt cemaatinin cennetten geldiğine inandığı 1400 yıllık selvi ağacı da –Mütevekkil'in yeni sarayının yapımında kullanılmak üzere– kesiliyordu. Yine aynı tarihte Müslümanlığın doğuşundan sonra inşa edilmiş bütün kilise ve sinagogların da yıkılması emredildi.[47]

Aslında bütün bunlar ulemanın zaferi demekti ve ulema zümresi böylece "İslam'da dini otoritenin temel direği haline geldi".[48]

Mutezile'nin ezilmesi İslam tarihinde büyük bir dönüşümün başlangıcıdır. Kırımla başlayan bu dönüşümü Mısırlı bi-

---

46 *TDV İslam Ansiklopedisi*'nde bu baskı politikası şöyle anlatılıyor: "Mütevekkil Hz. Ali evlâdına karşı şiddet ve baskı politikası uyguladı. Bu hususta aşırı tavırlarıyla dikkat çeken, Hz. Ali ve evlâdına karşı nefret hisleriyle dolu kişileri önemli görevlere getirdi. Ali evlâdı aleyhinde şiir söyleyen şairlere ihsanlarda bulundu. Hz. Ali ile sürekli alay etti ve Ali evlâdının her hareketinden şüphe duydu." "El Mütevekkil" maddesi, Mahmut Kırkpınar, *İslam Ansiklopedisi*, cilt 32, s. 214.

47 Wikipedia'dan naklen: Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge Kegan Paul Ltd, 1979, s. 158.

48 J. P. Berkey, a.g.e., s. 127.

limadamı Muhammed Ammara, olaydan 1100 yıl sonra, şöyle betimleyecektir: "(Mutezile'nin ezilmesi) İslam medeniyeti tarihinde yapılmış, fikrî ve siyasi en büyük katliam olmuştur. Bu katliam İslam tarihini, Mutezile'nin temsil ettiği akli düşünce metoduyla gelişmiş fikrî ve siyasî kültür zenginliklerinden yoksun bırakmıştır."[49]

Kuşkusuz bu dönüşüm birdenbire olmadı; zamana yayıldı. Çeviri hareketleri ve bunlar üzerindeki özgün yorumlar Mutezile'nin ezilmesinden sonra da bir süre devam etti. Ve bu çevirilerde temel ilham kaynağı yine Aristo oldu. Ne var ki büyük ustanın otantik eserlerinin yanı sıra bu kez onun adıyla sunulan bazı sahte elyazmaları da ortalıkta dolaşıyordu. Bunlardan biri de İskenderiye Okulu'ndan Plotin'in ünlü *Enneades*'ının son üç bölümünden esinlenen bir çeviriydi ve Aristo'nun yazdığı bir "teoloji" kitabı olarak piyasaya sürülmüştü.[50] Bu eser de dönemin en etkili olan çevirileri arasında yer aldı.

Aslında bu bir rastlantı değildi. Plotin, Arap felsefecilerin çok arzuladığı Aristo-Platon sentezini (İslam Neo-Platonizmi) gerçekleştiren düşünürdü ve bu da her şeyden önemliydi. Bu sentezde, Plotin, Platon'un aşkın-kozmogonik öğretisinden esinlenerek dinî sorunlara eğiliyor ve tek tanrılı dinlere felsefi/teolojik bir temel hazırlıyordu.[51] Böylece Platon'un felsefesi çok daha yetkin bir şekilde tanınıp yorumlanmadan önce bu sahte eser zihinleri kamçılamaya başlamıştı. İslam dünyasın-

49 Muhammed Ammara, *Mutezile ve Devrim*, Yöneliş Yayınları, 1988, s. 126.

50 H. Corbin, a.g.e., s. 35.

51 Plotin'in panteist yaklaşımında evren "tek"e dayanıyordu ve bu ilk tözden akıl, akıldan da ruh kaynaklanıyordu. Ruh saf ve temizdi ve ruhu kirleten maddi unsurlardan (Plotin, *Enneades*'da, -Galenus'tan esinlenerek- salgı ve balgamdan söz ediyor) temizlemek görevi de dine düşüyordu. Burada tüm dinlerde mevcut ilahi yasaklara yol açan ikilemle (*sacred/profane*; haram/helal) karşılaşıyoruz. Plotin konusunda toparlayıcı bir yorum için bkz. Emile Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 2008, s. 41-51.

da Platon'u asıl tanıtan, Aristo "*Magister primus-Muallim-i Evvel*" sayıldığı için "*Magister secundus-Muallim-i Sani*" lakabıyla anılan Farabi olacaktır.

Kısaca çeviri etkinlikleri ve bunlar üzerinde yorumlar 10. yüzyılda da devam ediyordu. Ne var ki Bağdat da giderek kültür merkezi olmaktan çıkıyor, özgür düşünce, siyasal ve toplumsal ayrışmalara paralel olarak, daha elverişli coğrafyalarda, daha açık fikirli hükümdarların himayesine sığınıyordu. İslam akılcılığı çökmeye başlamıştı.

Bu yenilgi üç boyutlu oldu.

Akılcılığın Yenilgisi (1): Fıkıh; Ahmed bin Hanbel

Mutezile'nin yenilgisi özgür aklın ve bireysel iradenin ("re'y"in) yenilgisi olmuştur. İrrasyonalizmin "zafer"i de üç kanaldan beslendi. Bunlardan birincisi ve belki de en önemlisi Hanbeli mezhebi kurucusu ve izleyicileri oldu.

Ahmed bin Hanbel (780-855) Basralı idi ve Abbasi ordusunda görev yaptıktan sonra Bağdat'a yerleşmiş bir askerin çocuğuydu. Öğrenimini Bağdat'ta yaptı ve en çok etkilendiği hocası da ünlü fıkıhçı Ebu Yusuf oldu. Ebu Yusuf, Hanefi mezhebinin kurucusu Ebu Hanife'nin öğrencisi ve en yetkin izleyicisi idi.

İbn Hanbel daha sonra bilgilerini artırmak ve hadis toplamak için seyahate çıktı ve Irak, Suriye ve neredeyse tüm Arabistan'ı dolaştı. Bu geziler sırasında yüzlerce hadis ustasıyla görüşüp, anlattıklarını dinlemişti. Bu arada cihat da yapıyor ve fırsat buldukça da –bir kısmı yaya olmak üzere– Mekke'yi ziyaret ediyordu. Sonra Bağdat'a döndü ve en önemli hadis kitaplarından birini kaleme aldı. Bütün bunlar artık yeni bir mezhebin, Sünniliğin en katı kolunun kuruculuğu için yeterli olmuştu. Bunların da ötesinde, İbn Hanbel, İslam tarihinde

ünlü bir fakih işlevini aşan bir yer alıyor, Kuran anlayışı ile İslam ilahiyatını ve tasavvufu da etkiliyordu.

"Kuran ve Sünna, işte din budur!" diyordu İbn Hanbel.[52] Ona göre, Kuran, soyut düşünceler içeren, Allah'ın "halk ettiği" bir eser değildi. "Harfleri, sözcükleri, ifadeleri ve fikirleri ile yaşayan gerçeğinde, özü itibarıyla insan anlayışını aşan" yüce bir varlıktı; yani Allah'ın bir sıfatı idi.[53] Bu düşüncesi ile de Hanbel, Mutezile anlayışına tamamen karşıydı. Bu nedenle Halife Memun zamanında takibata uğradı ve hapse atıldı. Ne var ki İbn Hanbel'in, Halife Memun'un "mihnet politikası"nın kurbanları arasına girmesi, kariyerinde ikinci bir hayatın başlangıcını teşkil etmiştir.

İbn Hanbel, Halife Memun ve onu izleyen Mutasım zamanında uğradığı işkencelere büyük bir tevekkülle katlanmış ve her şeye rağmen Kuran'ın "mahlûk" olduğunu kabule yanaşmamıştı.[54] Nasıl zulme uğradığını, buna rağmen Mutasım'la nasıl tartıştığını ve sonunda da tamamen bilincini kaybetmiş bir halde, nasıl serbest bırakıldığını bizzat kendisi anlatmıştır.[55] Bu tutumuyla İslam âlemine örnek oluyor ve zulme gösterdiği direnç kendisine müminler arasında düşüncelerinden de öte bir şöhret sağlıyordu. Ne var ki bu şöhret aynı zamanda akla isyanın ve fanatizmin de aracı oldu.

Gerçekten de İbn Hanbel ve izleyicileri akli yorumlara kelamcılar kadar dahi itibar etmiyor, Kuran'ın dışında sadece Peygamber hadisleri ve Sahabe öğretisiyle yetiniyorlardı. Onlar için ne kişisel yorum (içtihat), ne de yorumlar arasında

52 L. Gardet, a.g.e., s. 41.

53 Henri Laoust, *Encyclopedia of Islam*, "Ahmad b. Hanbal" maddesi, Brill, cilt I, s. 272-277.

54 Bu konuda ayrıntılı bir inceleme için bkz. Walter M. Patton, *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden, E. J. Brill, 1897.

55 El Ezher profesörlerinin hazırladığı *İslam Tarihi*, a.g.e., s. 317-322.

bir tercih (istihsan) mümkündü. Böylece manevi dünyalarında gelecek, geçmişle birleşiyor ve müminlere de sadece geçmişi "taklit" kalıyordu.[56] Bu özellikleriyle de Sünni İslam'ın en yaygın, en etkin ve en bağnaz kolunu oluşturdular.

Bu gelişmede İbn Hanbel'den sonra en önemli halkayı çağdaş selefiliğin fikir babası sayılan İbn Teymiye (1263-1328) sağladı. Onu da yüzyıllar süren bir unutulmuşluk döneminden sonra, 18. yüzyılın ortalarında Hicaz'da bir din adamı yeniden keşfetmiş ve Necid'de fikirlerini yaymaya başlamıştı. Adı Muhammed İbn Abdülvahap idi; Necid'de Hanbeli mezhebinden bir babanın oğlu olarak dünyaya gelmişti ve Mekke ile Medine'de öğrenim gördükten sonra bir süre de Basra ve Irak'ta yaşamıştı. Sonra da Necid'e dönerek ilhamını İbn Teymiye'den alan "saf İslam" anlayışını yaymaya başladı. Yanına güçlü aşiret reisi İbn Suud'u da alınca etki alanı çok daha genişliyor ve ileride Osmanlılara başkaldıracak olan bir öğretinin bayraktarı haline geliyordu.[57]

Vahabi yorum bugün Suudi Arabistan'da, Katar'da, Birleşik Arap Emirlikleri'nde İbn Teymiye yorumları rehberliğinde hüküm sürüyor ve bu yorumlara paralel olarak din ve mezhep tartışmaları da yoğun bir şekilde devam ediyor. Oysa daha 120 yıl önce, İbn Hanbel'in çektiği "mihnet"i anlatan bir tarihçi, akılcılığın yenilgisinin İslam dünyasında nelere mal olduğunu da hatırlatmıştı. Mihnet koşullarında bile, "dini otorite bağımlılığından kurtulmuş özgür akıl ilkesi," diyordu Patton, "büyük bir olasılıkla dışarıdan gelecek dönüştürücü ve reformcu etkilere daha açık olacak ve zamanla da Kuran ve gelenekte aklımıza uymayan yaşam ve inanç standartları terk edilerek onların yeri-

56 L. Gardet, a.g.e., s. 193.

57 Suud hanedanının ve Vahabiliğin Osmanlılara direnişinin, Şanizade ve Cevdet Paşa tarihlerinde nasıl yorumlandığını "Geçmişle Hesaplaşmak, Vahabilerle Kucaklaşmak" başlıklı yazımda anlatmıştım. Bkz. *Türkiye, Ortadoğu ve Mezhep Savaşı*, İstanbul, Yordam Kitap, 2016, s. 66-72.

ni akli ve ahlaki hüküm için daha tatmin edici şeyler alacaktı".[58] Oysa İbn Hanbel'in Mutezile'ye karşı zaferi sadece bir mezhebin akılcılığa karşı zaferi olmakla kalmamış, kelamcılığın, tarikatçılığın ve tüm "otorite"lerin zaferine de zemin hazırlamıştı.

Akılcılığın Yenilgisi (2): Kelamcılık ve Eşari

Ebu'l Hasan el Eşari de (873-935) İbn Hanbel gibi Basralıydı ve sahabeden ünlü bir fıkıhçının soyundan geliyordu. Genç yaşlarından itibaren Mutezile öğretisini incelemiş ve bu inanca sıkı sıkıya bağlanmıştı. Kırk yaşına kadar da Mutezile'ye sadık kaldı. Ne var ki bu yaştayken bir gün evine kapandı ve iki hafta boyunca hiç dışarı çıkmadı. Sonra dışarı çıkınca da inzivasını şöyle açıkladı: "Beni bilenler bilir; bilmeyenlere ise kendimi tanıtayım. Ben, Ebu'l Hasan el Eşari, eskiden Kuran'ın yaratılmış olduğuna inanarak, ahrette nura kavuşacağımı inkâr ederek, Allah'ın ad ve sıfatlarını tanımayarak Mutezile doktrinini tedris ettim. Şimdi hepiniz şahit olun ki bu mezhebi reddediyor ve kesin olarak terk ediyorum."[59] Buna ters düşmeyen başka bir rivayete göre de bir ramazan ayında, Peygamber, Eşari'nin rüyasına birkaç kez girmiş ve ona Mutezile'yi terk etmesini söylemişti.[60] O da emre uymuş ve Mutezile'ye ağır eleştiriler yöneltmeye başlamıştı.

Aslında Eşarî daha çok Hanbeli yorumcuları okuyarak Mutezile'den uzaklaşmıştı. Zaten bu dönemde kaleme aldığı

58 Walter M. Patton, a.g.e., s. 2.

59 H. Corbin, a.g.e., s. 162.

60 İrfan Abdülhamid, *TDV İslam Ansiklopedisi*'ne yazdığı "Ebu'l Hasan Eş'ari" maddesinde (cilt 11, s. 444-447) bu rivayeti naklettikten sonra, çağdaş Sünni-Hanefi bakış açısıyla şu yorumu da ekliyor: "Eş'arî'nin mezhep değiştirmesini özel bir olaya bağlamak yerine onun gerçeği arama çabalarının, özellikle başta Ebû Hanîfe ve takipçilerinin konuyla ilgili düşünceleri olmak üzere daha önce yapılmış olan Mu'tezile'yi tenkit mahiyetindeki çalışmaları incelemesi ve bu suretle kaydettiği fikrî gelişmenin bir sonucu saymak daha makul görünmektedir."

önemli eserlerinden biri de (*Kitab'ül İbana*) İbn Hanbel'e övgülerle başlıyordu. Oysa Eşari'nin asıl amacı farklı yorum ve mezheplere bölünmüş olan inancı birleştirmek, İslam'da bir bütünlük sağlamaktı. Daha özlü bir ifadeyle, Eşari "akıl"la "kalb"i; "batın"la "zahir"i barıştırmak istiyordu. Bunun için de önce bütün İslami inanç ve mezhepleri anlatan bir eser kaleme almıştı. Bunu da kendi kişisel yorumları izledi.

O tarihlerde İslam düşünürleri, aralarında, aslında birbirine bağlı üç temel sorun üzerinde tartışıyorlardı: 1) Kuran'ın niteliği; yani "halk edilmiş" olup olmadığı; 2) Allah'ın isim ve sıfatları; 3) Bireysel irade, yani insanların eylemlerinde özgür ("ehl-i rey") olup olmadıkları. Eşari, bütün bu sorunları kendi açısından çözmüştü. Nihai hedefi bir orta yol bulmak, Mutezile ile bir uzlaşma sağlamaktı. Ne var ki bu fikir yolculuğunda "spekülatif ve rasyonel olma gibi bir kaygıyla" hareket etmiyordu. Kendisi için önemli olan, Tevhid'e olan inancı tazelemek, Allah'ın özü ile sıfatları arasında ayrım yapılamayacağını ortaya koymak ve "ebedi ile geçici arasındaki mucizevi ve gizemli buluşmayı" savunmaktı.[61]

Peki, bu uzlaşmayı sağlayabildi mi?

Sağlayamadı ve Sünni-Şii ayrımına ek olarak, Sünnilik içinde de Kelamcılık, Zahirilik, Sufilik ve diğer İslam anlayışları, farklı yollarla yaşamlarını sürdürdüler. Ne var ki Eşarilik yine de "resmî olarak en çok kabul gören ve izlenen kelam okulu" olmayı başardı.[62] C. Cahen'in deyimiyle, Eşari'nin doktrini "birçok ihtilaftan sonra, Roma Kilisesi'sinde Saint-Thomas'nın Thomizmi gibi, Sünni Müslümanlığın yarı resmî ilahiyatı haline geldi".[63] İlahiyatın

61 Aynı eser, s. 169.

62 L. Gardet, a.g.e., s. 208.

63 C. Cahen, a.g.e., s. 157.

dışında, fakat ondan da tamamen kopmadan Kelam ilminin de temel referansını oluşturdu.[64]

Aslında İslam tarihinde Kelam ilmi Eşari'nin eserleri ve doktrini ile doğmamıştı. Daha 7. yüzyılın ortalarında, Sıffin savaşında, Halife Ali ile onun meşruiyetini tanımayan Şam valisi Muaviye karşı karşıya gelmişler ve bu vesileyle de Müslümanlar din, devlet ve ilahiyat ilişkilerini sorgulamaya başlamışlardı. Emeviler döneminde, Kelam, bu sorgulamalar bağlamında "ilim" haline geldi ve Abbasiler devrinde de Mutezile ile hesaplaşan Eşari'nin öğretisi bağlamında "temel ilim"ler arasında yer aldı. 11. yüzyılda ise Ebu Hamid el Gazali'nin eserleri ile en yetkin şekline ulaşıyor; fakat bu da paradoksal olarak, özgür düşünce ve içtihat kapısının kapanması şeklini alıyordu. Böylece Fıkıh'ta nasıl İbn Teymiye, İbn Hanbel'i tamamlayan bir halka olmuşsa, Kelam'da da Gazali, Eşari'yi tamamlayan bir halka oldu. Yine Eşari gibi, Gazali'nin öğretisi de ruhi bir buhrandan sonra nihai şeklini almıştır.

Gazali, Tehafüt ve Mistik Açılım...

Gazali Horasanlıydı. Gençliğinde Nizam-ül Mülk'ün himayesini kazanmış ve güçlü vezirin Bağdat'ta açtığı medreseye hoca olarak gönderilmişti. Ne var ki o sıralarda derin bir ruhi bunalıma düştü ve her türlü inanç ve felsefi bilgiden şüphe etmeye başladı. Düşünür, bu buhranı esnasında İslami

64 Eşari'nin günümüzde de ne kadar etkili olduğunu İlahiyatçı Prof. İbrahim Çağrıcı şu satırlarla anlatıyor: "İslâm dünyasında -daha muhafazakâr ve her konuda teslimiyetçi insan modelini öngördüğü ve bu model siyasilerin de işine geldiği için- eğitimde her zaman Eş'arilik fikriyatı ve zihniyeti hâkim oldu. Hatta sözde Hanefî-Mâtürîdî olan Osmanlı medreselerinde bile Eş'arilerin kitapları okutuldu. Bu sebeple bizim eğitimimizde ve dolayısıyla din-dünya ilişkisine dair telakkimizde gelişme karşıtı çember bir türlü kırılamadı." "Müslüman Toplumlar Neden Gelişemiyor?" başlıklı yazı, *Karar*, 19 Eylül 2018.

ilimleri kapsamlı bir şekilde incelemiş, fakat sonunda tüm felsefeyi ve filozofları reddetmiştir.[65] Temel eseri olan *Ihya'ul Ulum ve Din*'i, mistik krizini izleyen ve on yıl kadar süren inziva yıllarında yazdı.

Gazali, kendisini bir "müceddid" (yenilikçi) olarak görüyordu ve dev eseri *İhya*'da İslami ilimlerin tüm dallarını (Fıkıh, Kelam, İlahiyat, Tasavvuf) kapsayıcı açıklamalar yapmıştır.[66] Onu "Hz. Muhammed'den sonra en büyük Müslüman" olarak görenler olduğu gibi, Kâtip Çelebi de *Keşfü'z-Zunûn*'da, *İhya*'yı şu sözlerle sunmuştu: "Eğer bu eser hariç, tüm İslami eserler yok edilseydi, İslamiyet yine de bir şey kaybetmezdi."[67] Oysa Gazali İslam düşünce tarihine *İhya*'dan çok *Tehafutü'l Felasife* (Filozofların Tutarsızlıkları) başlıklı eseriyle damgasını vurmuştur.

Gazali, *Tehafüt*'le felsefeyi dinin emrine sokuyor ve bu haliyle de özü itibarıyla "her şeyi özgürce tartışabilmek" demek olan felsefe, felsefe olmaktan çıkıyordu. Şu bir gerçektir ki İslam âleminde felsefe düşmanlığının bugün bile bu

65 İbrahim Çağrıcı, *TDV İslam Ansiklopedisi* için kaleme aldığı "Gazali" maddesinde, 1095 yazında başlayan psişik buhranın, Gazali'de "depresyonlara hatta fizyolojik rahatsızlıklara (iştahsızlık, hazımsızlık, takatten düşme) yol açtığını" söylüyor ve hekimlerin, uyguladıkları ilaçlı tedavi sonuç vermeyince, "hastalığın psikolojik sebeplerden kaynaklandığı, tedavisinin de o yolla olması gerektiği" kanısına vardıklarını ekliyor. Çağrıcı, o sırada Bâtını terörü ve Nizamü'l-Mülk'ün katliyle sarsılan toplumdaki "dinî ve ahlaki yozlaşma"ya işaret ettikten sonra, Gazali'nin Bağdat'ı terk edişinde bu ahlaki çöküntünün rol oynadığını ve inziva yıllarında yazdığı *Ihya*'nın "ismi, üslubu ve muhtevası"nın da bunu gösterdiğini söylüyor. Ek olarak da Gazali'nin eserlerinde sık sık "tedavi yollarını gösterme"den söz ettiğini belirtiyor. Bu yaklaşım, dinî duygu ve ibadetlere "kolektif nevroz" gözüyle bakan Freud'u hatırlatıyor. Günümüzde de dine, Fransız nöro-psikiyatr Boris Cyrulnik gibi, "psikoterapi" açısından eğilen bilim insanları vardır. Bkz, B. Cyrulnik, *Psycothérapie de Dieu*, Paris, Odile Jacob, 2017.

66 W. M. Watt, *Al Ghazali, The Muslim Intellectual*, Edinburg University Press, 1963, s. 180.

67 Katip Çelebi, *Kesf-ül Fünun*, Flugel çevirisi, cilt 1.

kadar yaygın olmasında İmam Gazali'nin payı büyüktür.[68] Gerçi yüz yıl kadar sonra, İbn Rüşd, onun "*Tehafut*"una karşı bir "*Tehafut*" yazarak felsefeyi savunmuştu. Ne var ki o da Ortaçağ karanlığını delen düşüncesiyle sapma sayılarak İslam dünyası tarafından dışlandı.

Gazali'de, Kelam, felsefenin İslami ilkelerin savunulması amacıyla kullanılması şeklini almıştı.[69] Tasavvuf ise Neo-Platonist yorumlarda ifadesini bulan ve "Tek"ten "ruh"un, "ruh"tan da "madde"nin tecelli ettiği kozmogonik bir görüşe dayanıyordu. Gazali'nin, "kalbe"e ve "aşk"a dayanan mistik yönüyle daha çok Batı'da sempati toplamasının nedeni de bu olmuştur. Bazı yorumcular tarafından Hıristiyanlık etkisiyle yorumlanan mistisizm, aslında iki dini yaklaştırıcı bir yön olarak görülüyordu.[70] Oysa bu düşünürün temel kavgasının

68 AKP iktidarının gözde mürşidi Necip Fazıl Kısakürek, düşünce tarihi ile ilgili eserinde, "Biz felsefeyi dalaletin, inkârın ve fikir kargaşalığının insana getirdiği hal olarak tarihi bir sayıklama manzumesi, aldanışlar tablosu olarak görmekte mazuruz" diyordu. N. F. Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, Ankara, Büyük Doğu Yayınları, 2012 (ilk baskı 1982), s. 17. Çok daha yakınlarda İlahiyat profesörü Hayrettin Karaman ise Gazali'yi şöyle savunmaktadır: "Gazzâlî'nin İslam düşüncesine zarar verdiğini söyleyen de yalnızca cehaletini sergilemiş olur. İslam düşüncesi üç ekolde yaşamış ve gelişmiştir: Kelam, Felsefe ve Tasavvuf. Gazzali bu üç alanda da, bugün dahi geçerliğini ve değerini koruyan, istifade konusu olan önemli eserler vücuda getirmiştir." *Yeni Şafak*, 5 Ocak 2018.

69 Gazali, *Tehafüt*'e yazdığı önsözde, "Filozoflar arasındaki görüş ayrılıklarını ayrıntılarıyla anlatmak uzun sürer," diyerek "*Muallimi Evvel*"i, yani Aristo'yu hedef alarak onun "düşünce sistemindeki çelişkiyi ortaya koymakla yetineceğini" söylüyordu. Bunun için de Aristo'yu "en iyi nakledip, inceleyen" Farabi ve İbn Sina'yı ele alıp "bu ikisinin sapıklıktaki reislerinin öğretisinden seçip doğru buldukları görüşleri geçersiz kılmakla yetineceğini" ilan ediyordu. Yazar tartışmasını, hiçbir alıntı yapmadan ve kaynak göstermeden, kendi yorumuna göre sıraladığı "20 mesele" çerçevesinde yürütmüştür. Eserin Türkçe çevirisi için bkz. Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.

70 Böyle bir yaklaşım en çok Carra de Vaux'nun eserinde göze çarpıyor. (*Ghazali*, Paris, 1902). D.B. Macdonald'ın eserinde de Gazali için "İslam tarihinin en büyük ve hiç kuşkusuz en sempatik ismi" denilirken, düşünürün mistisizmi övülüyor. D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Londra, 1903, s. 215.

rasyonalizme karşı olduğu, felsefeye ancak İslami doğmaları savunmak amacıyla başvurduğu ve Kelam ilmini dahi kitleler açısından tehlikeli bulacak derecede katı bir yol izlediği unutulmamalıdır.[71]

Gazali, ruhi bunalımını ölümünden kısa bir süre önce kaleme aldığı otobiyografik nitelikteki kitabında anlatmıştır.[72] Bu eserinde yazar, filozofların "hata"larını uzun uzun açıklıyor ve hem Platon ve Aristo'yu hem de onlardan esinlenen Farabi ve İbn Sina'yı inançsızlıkla suçluyordu.[73] Gazali bu krizinden, gerçeğe "vecd" içinde Allah'la buluşma çabasıyla, Yüce Varlığa ancak tasavvuf yoluyla ulaşabileceği inancıyla kurtulmuştur. Ne var ki sufiliğe açılımı, Gazali'nin düşüncesinin sadece bir boyutunu temsil ediyordu. "Eğer kalp, aklın rehberliğinden yoksun kalırsa, hataya düşer" diyordu İmam; buna karşılık "akıl da kalp ile beslenmezse geriye dinin kuru bir iskeleti kalır".[74]

Aslında İslam düşüncesinde tasavvufun, Bayezid'i Bistamî'den İbn Hallac'a uzanan daha simgesel, daha otantik öncüleri vardır. Çünkü unutmayalım ki Gazali, araç statüsüyle

---

71 Bin yıl kadar önce yaşamış olan bu düşünürün eserlerinin çoğu Türkçeye çevrilmiş olup, İslamcı çevrelerde, günümüzde de "yol gösterici" eserler olarak okunmaktadır. Bunlardan, yazarın kendisine sorular soran bir gence verdiği yanıtlar, *İhya*'nın özeti olarak sunulmakta olup, bu küçük kitapçık sadece son iki yıl içinde dokuz ayrı yayınevi tarafından yayımlanmıştır. (*Ey Oğul; Eyyühe'l Veled*; 2017-2018). Eser, felsefe ve özgür düşünceye tamamen kapalı, çağdışı bir risale olup, ana fikri, "İlimlerin özü Allah'a ibadet etmek ve onun emirlerine uymanın ne demek olduğunu bilmektir" cümlesinde ifadesini bulmaktadır. (Beyan Yayınları, 2018, s. 41)

72 Gazali'nin *Al-Münkiz min al-Dalal* (Hatadan Kurtuluş) başlıklı eserinin 1870-İstanbul baskısı Fransızcaya çevrilmiş ve *Le Présevatif de l'Erreur* (Paris, 1877) başlığıyla yayımlanmıştır. Eserin daha ayrımlı bir kopyası, 1902'de Londra'da *The Confessions of Al-Ghazali* adı altında yayımlanmıştır. Eserin Türkçe çevirisi son yıllarda birçok yayınevi (2014, Kayıhan; 2015, Gelenek, Emin; 2016, Ravza; 2017, Ehil) tarafından yayımlanmıştır.

73 Gazali, *The Confessions*, s. 27.

74 C. Cahen naklediyor. A.g.e., s. 160.

de olsa, felsefeyi kabul ediyor, yorumlarında kullanıyordu. Oysa sufiler felsefe geleneğinin dışında idiler ve bu nitelikleriyle de İslam'da akılcılığa karşı dalganın üçüncü dalını oluşturdular.

Akılcılığın Yenilgisi (3): İbn Hallac, Tasavvuf ve Zühd

Tasavvuf, Allah'a akıl yoluyla değil, vecd içinde, kalp yoluyla ulaşma çabası olup bu inancı paylaşan Müslümanlar genellikle "sufi" olarak adlandırılırlar. Sufiler, "şeriat" ile onun derin anlamını oluşturan "hakikat" arasındaki uyumsuzluğu kalbî yolla (tarikatla) aşmaya çalışan Müslümanlardır. Tarikat, onlar için "irfan" yoludur ve "ilahi aşk"a mevcut "ilim"lerden farklı bir bilgiyle, "marifet"le ulaşılır. Ne var ki "ilahi aşk" yolu aynı zamanda "mihnet" yoludur ve bir sufi ne kadar inançlı ise, o kadar da ıstırap çeker. Nasıl geçmişte peygamberler müminlerden daha çok mihnete katlanmışlarsa, tasavvuf mensupları da büyük ıstıraplara hazır olmalıdırlar.[75] Kısaca tasavvufta ilahi aşkla ıstırap iç içedir.

Sufiliğin kökenleri hakkında farklı görüşler ortaya atılmış, bu arada bizzat İslamiyetin doğuş şekli ve "vahiy" olgusu da tasavvufta bir "ilahi model" olarak ileri sürülmüştür. "Bizzat Peygamber," diyor C. Cahen, "Vahiy'le, kuşkusuz özgün bir örnek oluşturuyor, fakat bu örneğe yakınlaşmaya çalışmak yasak sayılmıyordu. Bazı Kuran ayetlerini ve hadisleri bu yönde yorumlamak mümkündü".[76] Ayrıca Mi'râc da aynı bağlamda

75 William C. Chittik, *İlahi Aşk*, İstanbul, Nefes Yayınevi, 2018, s. 419.

76 Aynı eser, s. 158-159. H. Corbin ise, sufiliği, "özü itibariyle Peygamberin ruhani mesajını meyvelendirme; ayetlerin içeriğini içselleştirerek, kişisel planda onları yeniden yaşama yollarını arama cehdi" olarak özetliyor. A.g.e., s. 263. Sufilere ilham kaynağı olan ayetler arasında, örneğin, Âl-i İmrân suresinden "Resûlum! De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın" (sayı 31) diyen ayet sunulabilir. Bkz. Türk Diyanet Vakfı tarafından hazırlatılmış *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, Ankara, 1993, s. 53.

yorumlanmıştır. Oysa sufiliğin ilk öncüleri Hicret'in ilk yüzyılında, daha dünyevi hedeflerle ve sade bir yaşantı ile kendilerini Allah'a adayanlar arasında ortaya çıkmıştı.

İslam'daki büyük ayrışmayı temsil eden Sünni-Şii kutuplaşması, tasavvufun gelişmesinde de etkilerini hissettirmiştir. Gizli ("Gaybet"teki) Mehdi'nin (12. İmam) dönüşü beklentisine dayanan Şia öğretisi, ortaya çıkış şekli itibarıyla zaten mistik bir boyut içeriyordu. Bu yüzden sufiliğin doğuşu ve gelişmesinde İranlı zahitlerin büyük katkıları olmuştur. Oysa Şii din adamlarının mollalar ve ayetullahlar şeklinde örgütlenerek bir çeşit "ruhban sınıfı" oluşturmaları, giderek kendi dışındaki örgütlenmelere -özellikle de tarikatlara- şiddetle karşı çıkmalarına yol açmıştı. Âdeta kendileri "tekelci bir tarikat" haline gelmiş bir din adamı zümresinin başka tarikatlara tahammülü yoktu.

Sünni sufiler ise başlangıçta Hanbelilerle ortak bir yaşam içindeydiler ve benzer idealleri paylaşıyorlardı. Bu halleriyle de pratikte Hıristiyan ve Budist mistiklerden fazla farkları yoktu. Bunlar, Cahen'in işaret ettiği gibi, "daha önce bazı Hıristiyan keşişlerle karşılaşmış, Budist sofular hakkında da bazı şeyler duymuş olabilirlerdi; akla daha yakın bir olasılık da, sonradan Müslüman olan halkların, başka alanlarda olduğu gibi bu alanda da atalarının sofuluk tarzlarını unutmamış olmalarıydı".[77] Hz. İbrahim'den İsa'ya tüm peygamberlerin örnek alınacak referanslar teşkil etmeleri, sufilere evrenselci bir perspektif sağlıyordu.

Proto-sufiler henüz dünyevi yaşamdan uzaklaşma gibi niyetler taşımıyor, daha çok fetihlerin yönetici zümrelerde yarattığı servet ve gösteriş tutkusuna isyan ediyorlardı. Kaldı ki bazı kelamcılar da aynı duyguları paylaşıyordu. Özellikle

77 C. Cahen, a.g.e., s. 158.

Emevi döneminde, lüks ve gösterişe başkaldıranların baskı ve zulme uğramaları isyan duygularını daha da güçlendirmişti. Bunlar arasında yer alan ve "zühd" (sadelik ve feragat) içinde yaşamıyla büyük bir saygınlık kazanan Hasan el Basri, aslında bu nedenle sufilerin ilk ataları arasında sayılır. İzleyen iki yüzyıl ise sufiliğin âdeta altın çağı oldu. Arapça yün anlamına gelen "sûf"dan yapılmış beyaz hırkalarla dolaşan ve dünyevi nimetlerden elini eteğini çekerek çilekeş bir yaşam süren Müslümanlar sufiliğin gerçek öncüleri oldular.[78]

Tasavvufun, devlet dini haline gelen öğretiyle ilişkileri genellikle sorunlu olmuştur. Bunlar bazı durumlarda ulema tarafından hoş görülüyor ve "ilm-i tasavvuf" olarak sisteme entegre ediliyor, bazı durumlarda ise şiddetle yasaklanıyor ve takibata uğruyorlardı. Bunun nedeni de bir kısım sufilerin, yüreklerinde, Peygamber'in bile aşamadığı bir sınırı aşma hırsı taşımalarıydı.

Ayrılık, esas itibarıyla, Kuran'ın el-İsrâ suresi ile Peygamber'in Mi'râc mucizesinin yorumlanmasıyla ilgiliydi. Sözcük anlamı "merdiven" olan Mi'râc "ilahi yolculuğun" ifadesiydi ve bu yükseliş "Kuran'ın Allah'tan inişiyle ortaya çıkan vaadi yerine getirmek" anlamına geliyordu. "Kitap, insanların yükselebilmesi için indirilmişti; Hz. Muhammed yolu açtı; diğerleri onu izledi."[79]

Fıkıhçı ve kelamcılara göre her yerde hazır ve nazır olan Allah herkesi görüyor, duyuyor, fakat kendisi yaratıklar tarafından görünmüyordu. O, "gayb" idi ve asla gizemlerini açığa vurmuyor, kullarıyla iletişime girmiyordu. Sadece peygamberler aracılığıyla sözünü kullarına iletiyor, fakat onlarla da

78 Genel kabul görmemekle birlikte, İslam tarihçileri arasında "sufi" sözcüğünün eski Yunanca "sophos" sözcüğünden geldiğini savunanlar da olmuştur.

79 W. C. Chittik, a.g.e., s. 199.

buluşmuyordu. Muhammed bile Mi'râc'ında bu "gayb" sınırını aşamamış, Allah'ın tüm esrarına ulaşamamıştı. Oysa şimdi birtakım tasavvuf erbabı, tarikatlar kurarak, "aşk" yoluyla Allah'la buluştuklarını (Ene'l Hakk) iddia ediyorlardı. Bu yüzden de ağır cezaları hak ediyorlardı. Tasavvuf tarihinin belki de en ilginç ve etkileyici şahsiyeti olan Hallac-ı Mansur bu cezaların da en ağırlarına uğrayan sufi oldu. Gerçekten de Hallac, sufiliğin her yönüne ışık tutan öğretisi ve trajik yaşantısı ile "ilahi aşk"ın dünyevi macerasını da aydınlatıyordu.

Hallac-ı Mansur: Zühd ve Dua

Hallac-ı Mansur 858 yılında, İran'ın yoğun Arap etkisi altındaki el-Beyza şehrinde, Basra'yı Horasan'a bağlayan askerî yol üzerindeki Tûr semtinde doğmuştu. Bir Hallaç'ın oğluydu; annesi de kendisine Kerbela şehidi Hüseyin'in adını vermiş ve onu fakirlere hizmetkâr yapacağını söylemişti.[80] Hallac, küçük yaşlarında ailesiyle birlikte Hanbeli şehri Vasıt'a gitmiş, orada henüz 12 yaşında iken hafız olmuş, sonra da Vasıt'tan Tüster'e geçerek orada ünlü bir sufi âlimden dersler almıştı. Bu yıllarda Araplaştı ve biyograflarının aktardığına göre ana dili olan Farsçayı bile unuttu.

Hallac yirmi yaşındayken Basra'ya, oradan da Bağdat'a gitti ve bundan sonraki hayatı da devamlı seyahatler ve vaazlarla geçti. Horasan'dan Hindistan'a kadar uzanan bu seyahatlerinde, Hallac, Hicaz'ı da ziyaret etmiş ve üç kez de hacı olmak fırsatı bulmuştur.

Hallac'ı sufizm tarihindeki ünlü yerine oturtan nitelik, tüm baskı ve işkencelere göğüs gererek Allah'la buluşma ceh-

80 Louis Massignon, "Perspective Transhistorique sur la Vie de Hallaj" *(Parole Donnée* başlıklı eser içinde), Paris, Julliard, 1962, s. 73.

di ve "Ene'l Hak" (Ben Hakk'ım) demesiydi.[81] Mesajını ulaştırmaya çalıştığı kitleler de annesinin adağına uygun şekilde, daha çok fakir halk kitleleri oldu. Bu husus öğretisine sosyal ve ihtilalci bir boyut kazandırıyor, fakat trajik sonunu da hazırlıyordu.

Hallac, Basra'da ilk kez sufi giysilerine bürünüp vaaza başladığı sırada Afrikalı köleler ("Zenc"ler) de Abbasi iktidarına karşı ayaklanma halinde idiler. Oysa evlilik yoluyla bağlandığı aşiret dolayısıyla bu ayaklanmaya kendisi de sempati duyuyordu. "İhtilalci" sayılmasına ve ilk kez tutuklanmasına yol açan bağları da aslında kayınbiraderi sayesinde kurmuştu.

Zenc ayaklanması, Doğu Afrika'dan getirilen ve Basralı toprak ağalarının mülklerinde dayanılmaz koşullarda çalıştırılan binlerce kölenin ("Zenci"nin) isyanı idi. Çoğu Arapça da bilmeyen bu zavallıların yıllarca süren (869-883) ayaklanması tarihçiler tarafından Romalı kölelerin Spartaküs ayaklanmasına benzetilmiştir.[82] Oysa Hallac'ın Zenc hareketine karşı tutumu, "halkçı" bir görüntü taşıyan sufiliğin bu boyutunun sınırlarını da ortaya koymaktadır.

Hallac'ın ilk kez Mekke'yi ziyaret ettiği tarih, Zenc ayaklanmasının zalimce bastırıldığı zamana rastlamıştı. L. Massignon, "bu durum, Hallac'ın İslam birliğinin dünyevi savaşla değil, dua ederek ve züht içinde yaşayarak kendini kur-

81 Mehmed Ali Aynî başka büyük bir sufi olan Muhiddin ibn Arabi'yi inceleyen eserinde Hallac'ın dramını Galile ile kıyaslıyor ve şunu söylüyordu: "İşkencelerin her çeşidine hedef olduğu halde ondan hiçbir şikâyet kelimesi işitilmiyordu. Çünkü o da davasının haklılığına derinden inanmıştı. Fakat zavallı Galile o metaneti gösterememiş, doğru bildiği davasından dönmüştü." M. A. Aynî, *Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?*, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2012, s. 101. Bize göre ise Aynî'nin biri mistik bir Ortaçağ düşünürü, diğeri ise modern bilimlerin kurucu olan iki şahsiyeti kıyaslaması hiç de yerinde görünmüyor.

82 Alexandre Popovic, *The Revolt of African Slaves in Iraq*, Princeton Series on the Middle East, 2011.

ban etme yoluyla kurulacağı konusundaki kesin inancını teyit etti" diyor.

Gerçekten de sufilerin yaşamı genellikle buna uygundu; fakat ezilenler de ezilmeye devam ediyordu ve ne yazık ki Hallac'ın kendisi de feci işkenceler içinde, uzuvları kesilerek idam edildi. Oysa kölelik de yoksulluk da dünyevi sorunlardı; yok edilmeleri de dualarla değil, ancak dünyevi ve akılcı bir kavgayla mümkündü. Buna karşın sufiler akla değil, kalbe dayanıyor ve kurtuluşu da bu dünyada değil, öbür dünyada arıyorlardı. Zaten günümüze kadar da bu nitelikleriyle etkili olmuş, milyonlarca insanı bu dava uğruna peşlerinden sürüklemişlerdir. Böylece tasavvufun en saygın isimlerinden biri olan Hallac, irrasyonalist düşüncenin de en eski temsilcilerinden biri oldu.

Mistik düşünürü çeşitli yönleriyle Türk okuyuculara tanıtan eserinde, A. Şimşek, "bütün dinlerin ilahi olduğunu söyleyen Hallac'a göre," diyor, "insan kendi tercih ettiği din üzere değil, Allah tarafından kendisi için tercih edilen din üzere bulunur; sadece bir ümmetin Mecusileri olan Kaderiye ve Mutezile mensupları bunu inkâr eder".[83] Böylece, Fıkıh'ta İbn Hanbel ve İbn Teymiye; Kelam ve ilahiyatta Eşari ve Gazali ne rol oynadılarsa, Hallac da tasavvufta aynı rolü oynuyordu. Bizim tarihimiz de Yunus Emre ve Ahmet Yesevi'den M. Ali Ayni, Nurettin Topçu, Necip Fazıl ve onların çağdaş izleyicilerine kadar Hallac-ı Mansur, Gazali ve Muhiddin Arabi övgüleriyle doludur.[84]

83 Dr. Ahmet Şimşek, *Dicle'den Yükselen Feryat: Hallâc-ı Mansûr*, İstanbul, Visal Yayınları, 2018, s. 144.

84 Bu konuda en çarpıcı örneği, İslam mistiğini "*İsyan Ahlakı*"nın temeline yerleştiren Nurettin Topçu'nun eserinde buluyoruz. Hallac mistisizmi hakkında, Topçu, şunları yazıyor: "Hallac'ın mistikliğinin gayesi, Allah'ın iradesine boyun eğmek için bedenin, bencil ve hoyrat isteklerine karşı tam bir ilgisizliği gerçekleştirmektir. Bu, insanda başlangıçtan beri mevcut olan benliğin arzu-

Hilafet, Saltanat ve... Cumhuriyet

İslamiyet doğalı bin dört yüz yıl oluyor. Günümüzde de bir milyardan fazla insan İslami inanç içinde yaşıyor. Küresel sermaye güçlerinin siyasete de yön verdiği bir dünyada bu Müslümanları birleştiren ne olabilir? Neredeyse bin yıldır yerinde sayan İslam tefekkürü bugün bizlere yeni ne söyleyebilir?

Doğuş koşulları itibarıyla İslam'da "Papalık" gibi bir kurum olmadığı gibi, Kuran da yönetim konusunda bir "anayasa" teşkil edecek ayetler içermiyor. "Halife" sözcüğü Kuran'da genellikle "halifeler" şeklinde, ya da eski çağlara, Beni İsrail krallarına gönderme bağlamında kullanılıyor.[85] Muhammed'in ölümünden sonra "Hülefayı Raşidin" devri de ilahi emirler ışığında değil, toplumsal ihtiyaç yönlendirmeleriyle yaşandı.

Aslında Peygamber manevi önderlik yapıyor, cemaate namaz kıldırıyor, fakat kendisini bir "halife" olarak görmüyordu. Hastalanıp cemaate namaz kıldıramaz hale gelince de bu görevi en yakın dostu Ebubekir'e emanet etmişti. Oysa ölümünden sonra Ebubekir'in halifeliği de ancak Mekkeli "Muhacir"lerle Medineli "Ensar" arasındaki uzun görüşme ve tartışmalardan sonra onaylandı.[86]

larından tamamiyle vazgeçmek, bizi bizden habersiz yaratan bir başkasına, bizi muhakkak surette bizzat kendisini isteyecek şekilde yönlendirene yeniden dönmemiz gayesiyle vazgeçmektir. Bu şekilde insan, beşeriyetini aşarak tabiat-üstü bir varlığı isterken aslında kendi kendisini istemiş olmaktadır. İnsan böylece Allah'la özdeşleşmektedir." N. Topçu, *İsyan Ahlakı*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1995, s. 197.

85 Örneğin, "Sizi yeryüzünde halifeler yapan O'dur" (Fâtır suresi, 39); "Onların (zalim peygamberlerin) ardından sizi halifeler kıldık" (Yunus suresi, 14); ya da "Ey Davut! Biz seni yeryüzünde halife yaptık" ayetinde olduğu gibi (Sâd suresi, 26). Burada altını çizelim ki bizde "hilafet" kaldırılırken de bu argümanlar kullanılmıştır.

86 M. Hamidullah, a.g.e., s. 920-930.

Ne var ki Peygamber'i izleyen yıllarda yine de tam bir barış sağlanamamıştı ve ilk dört halifeden üçü aşiretler arasındaki inanç ve iktidar kavgalarında hayatını kaybetti. Daha sonra Emevi döneminin baskı ve zulüm rejimi de çeşitli darbe, komplo ve iç savaş sahnelerine tanık oldu. Abbasi devrimi bile durumu değiştirmedi; barış ve huzur gelmedi.

Hilafet ve saltanatı birleştiren uygulama 10. yüzyılda, Sasani kökenden geldiğini iddia eden Buveyhi idaresiyle kendisini kabul ettirmişti. Yine de istikrar sağlanamadı ve 11. yüzyılda Maverdi'nin geliştirdiği "hilafet kuramı"na rağmen kavgalar devam etti. Bu yüzden de Anadolu Türkleşirken, önce Selçuklu, sonra da Osmanlı sultanları "meşruiyet" için "hilafet"e sığınma ihtiyacı duymadılar. Zaten Kureyş hanedanından gelmedikleri için konumları Maverdi'nin halife olmak için koyduğu şarta da uymuyordu. Yürürlükte olan daha çok, "Hilafet benden sonra otuz sene sürecek; bu süreden sonra, sadece kuvvetle, gaspla ve zulümle kurulmuş iktidarlar olacak," diyen Peygamber hadisiydi. Hilafeti küçümsüyor ve "han, hakan, sultan, padişah, hünkâr, hükümdar" gibi haşmet ve saltanat simgesi unvanları tercih ediyorlardı.[87]

Sanıldığının aksine, Yavuz Sultan Selim de Mısır'ı fethettikten sonra Mütevekkil'den "halife" sıfatını değil de "*Hadim'ül Haremeyn el-Muhtemereyn*" (iki kutsal şehrin hizmetkârı) sıfatını almıştı. Osmanlı sultanları ancak Kırım'ın kaybı ile ilk kez bir İslam toprağı gayrimüslimlerin eline geçince "saltanat"ın yanı sıra "hilafet"i de öne çıkarmaya başladılar.[88] Yine de Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar iktidar

87 T. W. Arnold'un de belirttiği gibi, bu konuda Osmanlıları da çok etkileyen eser Necmeddin Nesefi'nin "Akaid"i oldu. Bkz. T.J. Arnold, *The Caliphate*, Londra, 1965, s. 163.

88 Bu gelişmeyi W. Barthold, H. C. Becker ve T. W. Arnold'un araştırmalarına dayanarak *Osmanlı Kimliği* (İmge Yayınları, 2010, s. 133-137) adlı kitabımda özetlemiştim.

sahipleri daha çok "han", "sultan" ve "padişah" gibi sıfatlarla anıldılar.

İslam tarihine komünal ve patriyarkal üretim ilişkileri zemininde, saltanat ve hilafet çelişkisi damgasını vurdu. Saltanat örfe ve sultanın buyruğuna, hilafet ise şeriata dayanıyordu. Böylece saltanatın zaferi, pratikte "örf"ün ve kişisel iradenin zaferi haline geldi. Şeriatı temsil eden ulema ve fukahaya düşen de sultanın -tek başına ya da yakınlarıyla beraber- aldığı kararların şeriata uygun olduğunu ilan etmek oldu. Âlimler, kelamcılar ve fakihler toplumsal bir "ruhban sınıfı" haline gelmiş, Şeyhülislam'ın şahsında "fetvacılık" makamı, dini siyasete tabi kılan anayasal bir kuruma dönüşmüştü.[89] Kanuni devrinde ünlü Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin fetvaları, yer yer Bizans kökenli vergi yasalarını bile "şer'i" kılıfa uydurmada bir sakınca görmüyordu.

Batı'da din ve kilise hegemonyasına 15 ve 16. yüzyıllardan itibaren filizlenen kapitalist üretim ilişkileri ve devrimci burjuvazi son vermişti. Fransız Devrimi ve İnsan Hakları Evrensel Bildirisi bu devrimci sınıfın eseri oldu. "Doğu"ya bu pencereden bakan Aydınlanma düşünürleri de gördükleri rejimleri bu bağlamda "Doğulu despotizm" kavramıyla tanımladılar. Montesquieu'ye göre, despotik devletler sadece "korku"ya dayanıyordu ve despotun keyfini frenleyecek tek olgu dindi. Ne var ki bu rejimlerde bizzat din de "korkuya ilave edilmiş bir korku" haline gelmişti.[90] Aslında Montesquieu "aklın zaferi" sayılan Aydınlanma çağının katılığı içinde düşünüyordu ve İslam'la ilgili sözleri "aklın kutsallığı" ile "ilahi kutsallık" arasındaki kopuşun da ifadesiydi.

89 Muhammed İqbal, *Reconstruire la Pensée Religieuse de l'Islam*, Paris, 1955, s. 175. (Eser ilk kez 1930'da Lahor'da yayımlanmıştır.)

90 Montesquieu, *De L'esprit des Lois*, Paris, 1973, cilt I, s. 68.

Ne var ki Batı'da Aydınlanma düşüncesi sadece İslam'ı değil Hıristiyanlığı da hedef almıştı ve en önemli eleştiri konusu da bu dinin insanları doğuştan "günahkâr" saymasıydı. Tüm Aydınlanma düşünürlerini birleştiren nokta bu oldu ve "hümanist akım" da "tabii hukuk" fikri de bu zemin üzerinde gelişti.[91] Oysa İslam'da kilise olmadığı gibi, "ilkel günah" gibi bir anlayış da yoktu. Buna karşılık köleliğe gönderme yapan Kuran ayetleri "tabii hukuk"a ve hümanizme aykırıydı. Bu nedenle de "İslam'da reform" sorunu, daha 8. yüzyıldan itibaren, Kuran'ın "yaratılmış" mı (tarihsel mi?), yoksa ezeli ve ebedi mi (tarih dışı mı?) olduğu sorununa dönüşmüş ve tartışma, pratikte, örf (saltanat) ile şeriat (hilafet) çatışması şeklini almıştı. Bir tarafta hanlar, sultanlar, öbür tarafta da –Batı'daki "ruhban sınıfı" gibi– toplumsal bir kategori oluşturan ulema, fukaha ve şeyhler vardı. Tartışma bu haliyle günümüze kadar geldi ve bin yıl önce yaşamış İbn Hanbel, Eşari, Hallac-ı Mansur ve izleyicileri bugün de milyonlarca mümine kılavuzluk yapıyorlar.

İslam'da "içtihat kapıları" aslında Mutezile'nin ezilmesi ile kapanmış ve "ıslahat ve terakki" fikirleri de daha o tarihlerde "saltanat ve şeriat çatışması" çerçevesine sığınmıştı. El Kindî, Farabi, Miskeveyh, İbn Sina, İbn Rüşd gibi düşünürler eserlerini hep saraylara sığınarak, hükümdarlara akıl vererek yazdılar. 14. yüzyılda İbn Haldun da sultanların himayesi altında Tunus, Fas, Endülüs arasında mekik dokuduktan sonra, bugünkü Cezayir'deki Beni Salama kalesine kapanmış ve *Mukaddime*'yi orada yazmıştı. İslam dünyası Batı'dan "Aydınlanma" geleneğini değil, "Aydın diktatör" fikrini aldı.[92] Abdülhamid zulmü-

91 Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Agora, 1986. "*İlkel günah* fikri," diyor düşünür, "Aydınlanma'nın farklı eğilimlerini kavgalarında birleştiren ortak bir hedef oldu; Hume, İngiliz deistleriyle birlikte savaşıyor; Rousseau, Voltaire'in yanında yer alıyordu." (s. 201)

92 Farabi'de "*Medine-i Fadıla*" fikri ve sonraki yüzyıllarda sayısız "adaletname", "siyasetneme", "ahlakname" hep bu espri içinde yazıldılar.

ne bayrak açan Suriyeli reformist Kevâkibi, "halk iradesi" değil, bir "müstebit'ül adl" kavgası veriyordu.

Gerçekten de İslam dünyasında ne "sivil toplum" ve "hümanizm" gelişmiş, ne de "tabii hukuk" gibi bir akım ortaya çıkmıştı.[93] Halkla en organik bağları kuran ve "*Volk İslam*" edebiyatına yol açan tarikatlar da ender istisnalar dışında, zulme ve yoksulluğa isyan eden halka bu dünyada değil, ahrette selamet vaat ediyorlardı.[94]

İslam ve İlk Laik Cumhuriyet Deneyi

İslam dünyasında ilk ve en köklü devrim, bir ölüm kalım savaşı sonrasında, Osmanlı Devleti'nin çöküşü ve Cumhuriyet'in ilanı ile atıldı ve bu bile, yüz yıllık "çağdaşlaşma" çabalarına ve son "halife-sultan"ın açık ihanetine rağmen kolay olmadı. Aslında zafer sahiplerini Meclis'te büyük direniş bekliyordu. Burada her yönüyle ayrıntılı bir şekilde incelenmiş olan kurtuluş savaşımız ve Mustafa Kemal Atatürk'ün stratejik ve taktik incelikleri üzerinde duracak değilim. Sadece bu genel açıklamayı saltanat-hilafet çekiş-

93 Mohammed Arkoun, *Humanisme et Islam*, Paris, Vrin, 2006. Kelam-felsefe çatışmasında felsefe geleneğini savunan Arkoun, "Batı'da modern entelektüelin doğuşuna" filozofların yol açtığını ve kendisinin de *İslami Aklın Eleştirisi*'ni (Paris, Maisonneuve, 1995) bu espri içinde ve "Fransızca dilinde, Arapçada mevcut olmayan kavramsallaşma sayesinde" kaleme aldığını söylüyor. (s. 141, 204)

94 Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* adlı kitabında Kemalizmin zayıf noktalarından biri olarak "halk islamı (volk İslam)" olgusuna karşı tutumunu görüyordu. Yazara göre, "Kemalizm, *kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam* yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için rakip bir ideoloji rolü oynayamamıştır." (İletişim Yayınları, 1983, s. 147. İtalikler Ş.M.) Oysa laik bir devletin görevi tüm inançlara eşit mesafede ve tarafsız olması, dinî inançlara karşı "rakip bir ideoloji" aramamasıdır. Mardin'in din ve Said Nursi yorumlarıyla ilgili eleştirimiz için bkz. *Küreselleşme ve Demokrasi Krizi*, Ankara, İmge Yayınları, 1996, s. 29-47.

mesinin son halkasını teşkil eden Türk Devrimi ile ilgili bazı gözlemlerle bitirmek istiyorum.[95]

1922 Ekim'inde, işgalci ve sömürgeci kamp, işbirliği umudu içinde, Lozan'a İstanbul Hükümeti'nin temsilcilerini de çağırınca zarlar atılmış, işin rengi belli olmuştu. Saltanat kaldırılacaktı. Konuyla ilgili tasarı hazırlandı.

Oysa Meclis'te güçlü bir muhafazakâr grup vardı; "saltanat" konusu Meclis'e gelince direniş de başladı. Üstelik hilafetçilerin sözcüsü Afyon milletvekili İsmail Şükrü Efendi "tasarı"yı da beklememiş, bu konuda bir "savunma" yayımlamıştı. Yazar eserinde kısaca "Saltanat, hilafettir!" tezini savunuyordu.[96]

İsmail Şükrü'ye göre "hilafet"in görevi, adaleti sağlamak amacıyla şeriatı uygulamak, herkesin hukukunu gözetmek ve diğer ülkelerin saldırılarını durdurmaktı ve bu da ancak maddi kuvvet ile olabilirdi. Oysa onu bu kuvvetten yoksun kılmak, "vaz'ı aslisinden çıkararak Papalık gibi ruhani bir surette telakki etmek" oluyordu ki "buna da kimsenin hakkı yoktu".[97]

İsmail Şükrü'nün tasarıya itirazı buydu. Ne var ki Şükrü Hoca, Papalığa gönderme yaparken, bu makamın da yüzyıllarca "maddi güç"e dayandığını, fakat ancak Batı'daki –yine "maddi güç"e dayanan– seküler kavgalar sonucunda "ruhani" bir konuma çekildiğini unutmuş görünüyordu. Onun şahsında tüm tutuculara yanıt veren de Mustafa Kemal Paşa oldu.

Mustafa Kemal Paşa, 30 Ekim 1922'de Meclis'te yaptığı konuşmada, saltanat-hilafet ilişkilerini tarihî derinliği içinde

95 Bu konuda ayrıntılı yorumu *Türk Devrimi ve Sonrası* (İmge Yayınları, 2013) adlı kitabımda yapmıştım.

96 İsmail Şükrü, *Hilafet-i İslamiye ve Türkiye Büyük Millet Meclisi*, İstanbul, Bedir Yayınları, 1993.

97 Aynı eser, s. 45.

ele alıyor ve artık bu iki kurumun bir arada olamayacağını söylüyordu.[98] Kaldı ki "hilafet" ile "emaret" (saltanat) birliği zaten başından itibaren, ilke gereği değil, pratik zorunluluk sonucunda kurulmuştu. Hz. Peygamber'in ölümünden sonra ortaya çıkan anlaşmazlıkları çözen Hz. Ebubekir düzeni kurmuş ve "İslam emaretini oluşturmaya" başlamıştı. Oysa halefi Hz. Ömer zamanında dahi "artık Hilafet unvanı altındaki emaret tarzının bir devlet idaresine yetmediği" anlaşılmış ve Ömer kendisinden sonra "artık bir halife düşünemez" olmuştu. İzleyen yıllarda Hz. Osman ve Ali zamanındaki komplolar; sonunda da Muaviye'nin Emevi ihanetine yol açan entrikaları, Mustafa Kemal'e göre, hilafetin sadece bir "*manevi birlik*" aracı olacağını ve "*daima güç ve kuvvetle mümkün olan emaretle*" bir arada bulunamayacağını gösteren olgulardı. Kaldı ki, "Cengiz'in torunu Hülagu Hicri 656 senesinde (MS 1258'de) Bağdat'ı alınca Hilafet'e de son vermişti"

Görüldüğü gibi, Atatürk, konuşmasında İslam tarihini "*din ve devlet*", "*hilafet* ve *emaret*" açısından ele almıştı.[99] Ayrıca konuşma yapıldığı sırada hilafetin kaldırılması henüz gündemde olmadığı halde, Atatürk "Hilafet"i âdeta yok sayıyordu. Nitekim halife seçilecek Abdülmecid Efendi'ye talimat verilmiş ve kendisinden "halife" sıfatından başka bir sıfat kullanmaması istenmişti. Ayrıca Halife olarak İslam dün-

98 Atatürk'ün 30 Ekim 1922 tarihinde Meclis'te yaptığı konuşmanın bugünkü dile çevrilmiş şekli. Tırnak içindeki ifadeler Atatürk'e aittir. Atatürk'ün din konusunda yaptığı diğer konuşmalar için bk. Sadi Borak, *Atatürk ve Din*, İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2002, günümüz diline aktaran Arif Hikmet Bildik, s. 35-49.

99 Daha sonra da aynı yönde görüşler biri Matbuat ve İstihbarat Genel Müdürlüğü tarafından yayımlanan (Ziya Gökalp ve Ahmet Ağaoğlu'nun makaleleri) *Hilafet ve Milli Hakimiyet* (Ankara, 1923), diğeri de Hilafet kaldırılırken Adalet Bakanı Seyyid Bey'in Meclis'te yaptığı konuşma (*Hilafetin Mahiyeti Şer'iyesi*, çev. Suhi Menteş, İstanbul, 1969) olmak üzere iki eser daha yayımlanmıştır.

yasına yayınlayacağı bir bildiriyle de "Türkiye Ulusal Halk Hükümeti"ni övecek, Vahdettin Efendi'nin "yaptıklarını bir bir sayarak" kınayacak ve yeni Türkiye Devleti'nin "kendine özgü nitelikleriyle yönetim biçiminin Türkiye halkı ve bütün Müslümanlık Dünyası için en yararlı ve en uygun olduğu(nu)" belirtecekti.[100]

Ne var ki Abdülmecid Efendi, kendisi açısından küçültücü bulduğu belgeyi imzalamak istemedi ve dolaylı şekilde Atatürk'le pazarlığa girdi; üstelik bazı ödünler de elde etti.[101] Oysa Mustafa Kemal yeni halifede unvan, giyim biçimi vb. gibi sembolik öğeler altında, devrimin özüyle ilgili bir kavga potansiyeli sezmişti. Biliyordu ki "onun (Abdülmecid'in) halife sıfatı ile padişahlık yapması için gerekli ortam ve koşulları hazırlayıp sağlayabileceklerini tasarlayan kimseler"[102] mevcuttu.

Nitekim olaylar da bu yönde gelişti. Zaten tüm şeriatçılar ve cumhuriyet düşmanları artık umutlarını "*Hilafet makamı*"na bağlamışlardı. Abdülmecid de bu beklentilere uygun hareket ediyor, yabancı heyetlerle görüşmeler yapıyordu. *Vakit* gazetesine (5 Mart 1924) verdiği beyanatta "Mademki millet emretmiş" diye samimi olmayan bir dil kullanıyor, fakat İsviçre'ye geçtikten sonra "Şeriatı inkâr eden batıl kararı yok saydığını", "uygun bir yer ve zamanda İslam cemaatinin en yetkili lider ve temsilcileri ile bir toplantı yapmayı düşündüğünü" söylüyordu.[103]

---

100 M. Kemal Atatürk, *Söylev ve Demeçleri*, 1, İstanbul, Maarif Matbaası, 1945, cilt I-II, s. 377.

101 Aynı eser, s. 378. (Örneğin "Müslümanların halifesi" sıfatına ilaveten "Kutsal Mekke ve Medine'nin Hadim-ül Haremeyni" sıfatını kullanabileceği, eleştirisinde Vahdettin'in adını kullanmaması gibi ödünler.)

102 M. K. Atatürk, *Söylev*, e. 1-11, s. 379.

103 "Son Halife Abdülmecid'in Türkiye'den Ayrılışı", sayı 63, *Tarih ve Toplum*, Mart 1989.

Abdülmecid, arkasında geniş bir cephe olduğu kanısındaydı ve kavga "cumhuriyet" kavramı etrafında cereyan ediyordu. Cumhuriyete açıkça karşı çıkmak cesaretinden yoksun olanlar, sahte bir dille "milli hâkimiyete" aykırı gidişten dert yanıyorlardı. Bu ortamda, Hindistan'ı ve Mısır'ı ziyaret eden bir din heyeti, sözde İslam âleminin hislerini naklederek, Atatürk'ün halife olmasını bile istemişti![104] Bu gelişmeleri durdurmaya çalışanlara karşı ise, gerici cephe, "Hilafete taarruz etmek isteyenler, hariçten kimseler, İslam milletlerinden Türk'ü çekemeyenler değildir. Bizzat biz Türkleriz!" diyorlardı.[105] Atatürk'ün bu meydan okumaya bugün de canlılığını koruyan yanıtı şu oldu: "Efendiler, ecnebiler hilafete taarruz etmiyorlardı; fakat Türk milleti taarruzdan kurtulmuyordu. Hilafete taarruz edenler, İslam milletlerinden, Türk'ü çekemeyenler değildi. Fakat, Çanakkale'de, Suriye'de, Irak'ta İngiliz bayrakları altında Türklerle vuruşan İslam milletleri idi."[106]

Gerçekten de Birinci Dünya Savaşı'nda İngilizlerin sadece bizim cephelerde savaşa soktuğu Hintli askerlerin sayısı 750.000 idi ve bunların içinde Müslümanlar önemli bir yer tutuyordu.[107] Fransızların güneyde kullandıkları orduların büyük çoğunluğu da Cezayirli askerlerden oluşuyordu.[108] Üstelik sömürge komutanları da Müslüman askerlerin disiplinini sık sık övmüşlerdi.

104 K. Atatürk, cilt II, s. 829. Ayrıca bkz. Mesut Çapa, "Mustafa Kemal Paşa'ya Halifelik Önerisi", *Tarih ve Toplum*, Ocak 1994. Martin von Bruinessen'in yazdığına göre Endonezya Müslümanları arasında da bu gibi eğilimler vardı, hatta Tüm İslam Konferansı daimi komitesinin bir mektubunda bu dilek açıkça belirtilmişti. Bkz. "I. Dünya Savaşı Ertesinde Endonezya Müslümanları ve Halife Sorunu", *Toplumsal Tarih*, sayı 157, Ocak 2007.

105 K. Atatürk, *Nutuk*, cilt 2, s. 829.

106 Aynı eser, s. 829.

107 S. Selek, *Milli Mücadele*, İstanbul, Örgün Yayınları, 1982, s. 33.

108 S. Selek, *Anadolu İhtilali*, İstanbul, 1963, cilt II, s. 14.

Ne var ki bu gerçekler saltanat ve hilafet tartışmalarına son vermedi. Oysa 1920'lerde Anadolu'da büyük bir devrim yaşanmış, ilk kez Müslüman bir ülkede din ve devlet işleri ayrılmıştı. Bunu İslam dünyasında da alkışlayanlar vardı ve Hintli Müslümanların manevi lideri Muhammed İkbal de bunlar arasındaydı. İkbal, bunu İslam'a "tamamen uygun" buluyor ve Hintli Müslümanlara şöyle sesleniyordu: "Bugünün Müslüman ulusları arasında sadece Türkiye dogmatik uyuşukluğu sarsmış ve kendi bilincine varmıştır. Sadece Türkiye entelektüel özgürlük hakkını talep etmiştir."[109] Ne var ki "ahret"i kazanmak için bu dünyada kul olmaya bile itiraz etmeyen fanatikler ordusu İkbal'e de kulak vermedi, dahası, onun bu sözlerini sansür etti.[110]

Sonuç olarak da, İbn Hanbel'in, İbn Teymiye'nin, İmam ve Hallac-ı Mansur'un müritleri bugünlerde de "cihad orduları" kuruyor ve daha çok da birbirleriyle savaşıyorlar. Sermaye düzeninin ve kapitalist çevrelerin sözcüleri ise –arada kayıplar verseler de– ellerini ovuşturarak "oyun"a dahil oluyor ve onu yönlendirmeye çalışıyorlar.

109 Muhammed İqbal, *Reconstruire la Pensée Religieuse de l'Islam*, Paris, 1955, s. 175. (Eser ilk kez 1930'da Lahor'da yayımlanmıştır.)

110 Küçük bir azınlık haricinde, İslam dünyası bu yüzden Atatürk'ün sekülarist devrimini hiç affetmedi. Bernard Lewis, 1991 yılında yayımlanan bir makalesinde, "Günümüz radikal Müslümanlarının ve militanlarının şeytanlaştırdığı çok şey arasında Atatürk de önemli bir yer edindi," diyordu. (*İslam ve Batı*, Ankara, Akılçelen Yayınları, 2017, s. 63). Türkiye'de AKP döneminde ise bir kısım aydınlar "radikal demokrasi" (!) kuruntusuyla aynı değirmene su taşıdılar. Varılan nokta, 2018 Anayasası ile neredeyse tüm güçleri bir parti başkanının elinde toplayan "başkanlık sistemi" oldu.

İSLAM'DA REFORM, BATI VE SÖMÜRGECİLİK



1883 Afgani-Renan Tartışması İzinde: İslam, Batı ve Dinde Reform



Günümüzde ne zaman "İslam'da reform" fikri ortaya atılsa, ilk akla gelen isimlerden biri Cemaleddin Afgani olur. 19. yüzyılın ikinci yarısında İslam âleminde şöhret yapan bu düşünür, 1883 yılında Paris'te Ernest Renan'la yaptığı bir tartışmayla Batı'da da ün kazanmıştı. Etkileri, değişik şekillerde günümüzde de sürüyor.

Bir dil bilgini ve tarihçi olan Renan, Sorbon'da bir konferansında Müslümanları incitecek bir dil kullanmış ve tartışmalı bazı tezler ileri sürmüştü.[1] Afgani de bunlara itiraz ediyor, fakat bir din tartışmasında Müslümanların alışık olmadığı bir dil kullanıyordu. Bu diyalog bir ilkti ve "İslam'da reform" sorusunun zihinleri kurcaladığı bu günlerde hâlâ yaygın bir referans teşkil ediyor. O halde biz de yazımıza bununla başlayalım ve önce bu eski "tartışma"nın bugün hâlâ bir güncelliği olup olmadığını sorgulayalım.

Gerçekten de bu konferansında, pozitivist düşünür, bugün bizlere ilginç görünebilecek neler söylemişti? Ve Afgani ona nasıl bir yanıt vermişti?

---

1 Ernest Renan, *Oeuvres*, Paris, 1947, cilt I, s. 947-954. "L'Islam et la Science" başlıklı konferans önce *Journal des Débats* (30 Mart 1883) gazetesinde yayımlanmıştır.

Renan, İslam ve Bilim

Ernest Renan'a göre, İslam, İbrahimî dinlerin "yüzyıllarca süren kavgaları"nın bir ürünü olarak doğmuştu ve başlangıçta hiçbir felsefi boyut taşımıyordu. İslam felsefesini Fırat ve Dicle nehirleri arasındaki bölgenin tarihî koşulları yaratmıştı. Bizans'tan kovulan felsefe İran'a sığınmış ve Sasani Devleti, Husrev Nuşirvan zamanında "Doğu'nun yarattığı en parlak uygarlıklardan biri" haline gelmişti. Ne var ki yeni din başlangıçta ilerlemeyi durdurdu ve ancak yüz yıl kadar sonra Abbasi halifeleri bir canlanma yarattı. Ve böylece, "yaklaşık 775 yılından 13. yüzyılın ortalarına kadar beş yüz yıl boyunca İslam ülkelerinde çok önemli âlim ve düşünürler ortaya çıktı"

Bu dönemde İslam âlemi Hıristiyan ülkelerden daha ileri deydi. Mansur, Harun Reşit, Memun gibi halifeler fanatizmden uzaktılar ve ilme büyük bir ilgi duyuyorlardı. Süryanilerin başlattığı çeviri akımı zemininde, Farabi ve İbn Sina gibi bilgeler düşünceyi zirveye taşımış, onları da 12. yüzyılda İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd izlemişti.

İslam uygarlığının yayıcı dili Arapça olmuştu; fakat bu uygarlık aslında Greko-Sasani, daha çok da Grek damgası taşıyordu. Gerileme süreci de bu köklerden uzaklaşmayla başladı. "Son Arap filozofu İbn Rüşd Fas'ta keder ve yalnızlık içinde ölürken," diyordu Renan, "Batı tam bir uyanış halindeydi," ve bu arada düşünürün "bir çeşit Protestanlığa" benzettiği Mutezile hareketi de ezilmişti.

Bir dönem kapanıyor, yeni bir dönem başlıyordu. "1130'la 1150 arasında Rahip Raymond'un otoritesi altında Toledo'ya yerleşmiş çevirmenler heyeti, Arap biliminin en önemli eserlerini Latinceye çevirdiler," ve böylece, "13. yüzyılın ilk senelerinden itibaren Arap(laşmış) Aristo, Paris Üniversitesi'ne zafer kazanmış biri olarak giriş yaptı". Artık uygarlık rüzgârı Doğu'dan Batı'ya değil, Batı'dan Doğu'ya esmeye başlamıştı.

Görüldüğü gibi, Renan'ın yorumu aslında çağının birçok İslam tarihçisinin söylediklerinden pek farklı değildi. Yine de onlardan önemli bir noktada ayrılıyordu: Pozitivist düşünüre göre, İslam, din olarak başından itibaren bilime ve felsefeye karşıydı ve "İslam uygarlığı" adı altında incelenen uygarlıklar da aslında varlıklarını dine değil, antik düşünürlere, Süryani çevirmenlere, Sasani krallarına ve Abbasi halifelerine borçlulardı. Beş yüzyıl kadar süren bu parlak uygarlığa Türk hegemonyası son vermiş ve daha sonraki yüzyıllarda "İbn Haldun gibi bazı parlak istisnalar dışında her yerde bilimsel ve felsefi espriden yoksunluğunu egemen kılmıştı".

İşte Renan'ın "İslam düşmanlığı" ile suçlanmasına ve tepkilere uğramasına neden olan ana fikirleri bunlardı. Oysa şu unutuluyordu: Renan, pozitivist felsefesiyle, İslam kelamcılarına olduğu kadar Hıristiyan ilahiyatçılara da karşıydı. Çünkü Ortaçağ'da Hıristiyanlar da koyu bir fanatizm içindeydi ve eğer engizisyon, II. Filip döneminde İspanya'da olduğu gibi tüm Avrupa'da başarılı olsaydı, Batı'da da bilim ve felsefe boğulmuş olacaktı.

Afgani'nin Tatlı-Sert İtirazları

Renan'ın söyledikleri aslında Batı dünyasında hayli yaygın düşüncelerdi. Ne var ki bunlara ilk kez bir Müslüman şeyh itiraz ediyordu. Cemaleddin Afgani adındaki bu din adamı, bir Fransız gazetesine gönderdiği yanıtında, "şöhreti en uzak Doğu ülkelerine kadar yayılmış" olan Fransız düşünürün İslam'ı hedef tahtasına oturtmakta haksız olduğu kanısındaydı.[2]

2 Yazının yayımlandığı *Journal des Débats*, 1789 yılında liberal eğilimli bir gazete olarak yayın hayatına başlamıştı. Jules Bapst yönetiminde, cumhuriyetçi bir çizgi izliyordu.

Aslında İslam ülkeleri gerçekten de sorunluydu; fakat sorunların "özünde İslam'dan mı, yoksa İslam ülkelerinin örf ve adetlerinden, yeteneklerinden, karakterlerinden ya da İslam'ın dünyada yayılış şeklinden mi kaynaklandığını" söylemek kolay değildi. Afgani, hiçbir ulusun doğuş koşullarında akılcılığa dayanmadığına işaret ediyor ve her dinin, başlangıçta, "kendine özgü bir şekilde hoşgörüsüz" olduğunu ileri sürüyordu. Hıristiyanlık tarihi de bunun örnekleriyle doluydu.

Afgani, Renan'a yanıtında bu son noktada haklı değildi; aynı şeyleri Fransız düşünür de söylemişti. Buna karşılık, Şeyh'in, "bu kadar canlı bir parıltı"dan sonra İslam uygarlığının çöküşünü açıklayan yorumu daha da önemliydi ve büyük bir olasılıkla yazısının büyük yankılar uyandırmasına da bu sözler neden oldu: "Açıktır ki," diyordu Afgani, "yerleştiği her yerde bu din (yani İslamiyet), bilimleri boğmaya çalıştı ve bu hedefinde de despotizm kendisine harika bir yardımcı oldu".

Öyle görünüyor ki düşünürün zihninde İslam dünyasında bilim ve felsefeye sırt çevirmenin asıl sorumlusu dinden çok despotizm olmuştu ve tarihsellik içinde düşünen Afgani, bu bağlamda bir de öngörüde bulunuyordu: İslamiyet, Hıristiyanlıktan yüzlerce yıl sonra doğmuştu; o da "bir gün (fanatizm ve despotizmle) bağlarını koparacak, Batı toplumları gibi, uygarlık yolunda kararlı bir şekilde ilerlemeye" başlayacaktı. Zaten kendisi de aslında "İslam davasını değil, cehalet ve barbarlık içinde yaşamaya mahkûm edilmiş yüz milyonlarca insanın davasını" savunuyordu.

Bir Müslüman düşünürden gelen bu "savunma" gerçekten de şaşırtıcıydı ve bir bakıma Afgani'yi Renan'la temelde birleştiriyordu. Nitekim Fransız düşünür ertesi gün aynı gazetede yayımlanan yanıtında Afgani'yi göklere çıkarıyor ve "Aydınlanmış Asyalının zihnini özgün ve içten bir şekilde or-

taya koyan şeyleri incelemek kadar öğretici bir şey olamaz," diyordu.[3] Zaten Afgani ile daha önce tanışmıştı ve "hayatında çok az kimse kendisinde böylesine canlı bir izlenim bırakmıştı". Fransız düşünür, Afgani ile konuşurken kendisini İbn Sina ya da İbn Rüşd ile konuşur gibi hissetmişti.

Renan'a göre Afgani'nin yazısı, "ilk döneminde İslamiyetin ilmi engellemediği, ikinci döneminde ise boğduğu" şeklindeki kendi tezini destekler nitelikteydi. Aynı süreç Hıristiyanlıkta da yaşanmıştı ve Afgani bunu vurgulamakta tamamen haklıydı. İslam dünyası İbn Rüşd'e nasıl davranmışsa, Hıristiyanlık da Galile'ye öyle davranmıştı ve her iki dinin bu konuda birbirine imrenecek hali yoktu. Renan, temel fikirleri herkes – özellikle de konferansa katılanlar– tarafından çok iyi bilindiği için konuşmasında bunun üzerinde durmamıştı.

Renan, Afgani ile aslında başka bir konuda anlaşmazlık halindeydi. Afgani "imparatorluk" denilen karmaşık yapıların içeriğine yeterince eğilmemiş, dil ve ulus öğelerini ihmal etmişti. Bu konularda Arap İmparatorluğu, Roma İmparatorluğu'na benziyordu ve her ikisi de farklı halklar için ortak bir dil yaratmış kavimler topluluğu idiler. Roma için Latince neyse, Bağdat için de Arapça o olmuştu. Nasıl Bacon ve Spinoza gibi düşünürler Latin olmadıkları halde eserlerini Latince yazmışlarsa, Arap olmayan birçok düşünür de eserlerini Arap dilinde kaleme almışlardı.

Ne var ki bu durum ne Romalılar ne de Araplar için bir övünç konusu olabilirdi. Her kavim bir ortak dilde aslında kendi karakterini ortaya koyuyordu. Renan, "Dinler ancak kendilerini yayan kavimler kadar değerlidir," diyor ve ünlü İslam tarihçisi Reinhard Dozy'nin de çalışmalarında bu ilkeden hareket ettiğini hatırlatıyordu. Afgani'yi de bu bağlam-

3 *Journal des Débats*, 19 Mayıs 1883.

da övüyor ve "Şeyh Cemaleddin," diyordu, "İslam'ın önyargılarından tamamen kurtulmuş; Hindistan'a komşu yukarı İran'dan, resmî İslam'ın yapay kabuğu altında yüksek aryan esprisinin hâlâ yaşadığı İran'ın enerjik ırklarından geliyor"

Bütün bu eleştirilere rağmen Renan dinlere karşı değildi ve ne Hıristiyanlığın ne de Müslümanlığın "ani ve sert bir şekilde" ortadan kalkmasından yanaydı. Daha çok her iki dinde de "aydınlanmış bir azınlığın" egemen hale gelmesini ve bunların dini tarafsız bir hale getirmesini diliyordu. Bu durum Hıristiyanlıkta yarı yarıya gerçekleşmişti, bir gün mutlaka Müslümanlıkta da gerçekleşecekti. Halen bir ütopya olsa da bunun gerçekleştiği gün olayı "Şeyh'le beraber iki elleriyle alkışlayacaklardı"

İşte, neredeyse 150 yıl kadar önce pozitivist bir Fransız düşünürü ile bir Müslüman âlimin yaptığı tartışmada ileri sürülen tezler, ana hatlarıyla bunlardı. Yine de bugün bu tartışmadan çıkarabileceğimiz dersler olup olmadığını anlamak için önce her ikisinin de fikir yolculukları ve kariyerleri hakkında bir miktar aydınlanmamız gerekiyor.

Sorgulamaya önce Renan'la başlayalım.

Renan, III. Napolyon ve Sömürgecilik

Ernest Renan kariyerini III. Napolyon rejimi altında yapmış ve bu dikta rejimi altında yükselmiş bir bilimadamıydı. *College de France*'da bu yıllarda ders vermeye başlamış, Akademi'ye (*Belles Lettres et Inscriptions*) bu dönemde üye seçilmişti. Kültürel planda Alman hayranıydı ve Almanya'yı bilim ve askerlik alanında model olarak görüyordu. Fransa'nın 1870'te Almanya'ya yenilmesi üzerine bu konudaki makalelerini toplamış ve bunları *Ahlaki ve Entelektüel Reform* başlığı altında yayımlamıştı. Bu eserinde modern üniversitelerin ata-

sı olan Berlin (Humboldt) Üniversitesi'ni Alman canlanışının temeli olarak görüyor, askerî reformları da hararetle övüyordu.[4] III. Napolyon rejiminin son yıllarında liberal fikirlere yaklaşmış olan Renan artık koyu bir hanedancıydı ve "Bir hanedan, ulusun ruhunu en iyi koruyacak kurumdur," diyordu.[5] Bu bağlamda sömürgeciliği de övüyor, "millet" ve "ırk" kavramlarını eşanlamlı olarak kullanıyordu. Tarihte "doğa savaşı" bitmiş, "ırk savaşı" başlamıştı ve Renan "zencileri, fellahları ve Çinlileri" aşağılayarak "ırkların büyük savaşında" Avrupa'da tek güç olmasını savunuyordu. (s. 153) Hedefinde Alman "natüralistleri" vardı ve "Milliyetler ilkesinin, halklar kavgasını ırkların yok edilmesine dönüştürme tehlikesi beni hep korkuttu," diyordu.[6]

Renan ve Osmanlı Toplumu

Renan, Afgani ile tartışırken ilginç bir şekilde, Osmanlı Devleti'nin adı geçmemiş, Müslümanlığın "hilafet merkezi" yok sayılmıştı. Oysa Renan da Afgani de daha önce İstanbul'u ziyaret etmiş, Osmanlıların reform çabalarına yakından tanık olmuşlardı. Hatta Renan daha gençlik eserlerinde Osmanlı Devleti'yle ilgili yorumlar yapmıştı. Bu yorumlarında da, esas itibarıyla Osmanlı fetihlerini Batı Roma'yı yıkan Germen fetihlerinin son halkası olarak görüyordu. Yine de arada bir

4 E. Renan, *La Réforme Intellectuelle et Morale*, Paris, Editions Complexe, 1871, s. 61.

5 Aynı eser, s. 68.

6 Aynı eser, s. 164. Fransa'nın Almanya hezimeti üzerine yazılmış bu eser, ırkçı duygular içinde ve Almanların zaferini sağlayan unsurlara hayranlıkla kaleme alınmıştı. Sağ-uç düşünce tarihçisi Zeev Sternhell tarafından Fransız ırkçılığının kaynakları arasında sayılmıştır. (*La Droite révolutionnaire*, 1885-1914 ; Editions du Seuil, 1978). Ne var ki Renan, ilerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi, on bir yıl sonra Sorbon'da "millet" konusundaki konferansında, "ırk "a değil, "ortak yaşantı "ya dayanan bir tez geliştiriyordu.

fark vardı: "(Fetihçi Türklerin) ilk çabaları Araplar üzerinde olduğu için, Hıristiyan uygarlığıyla hemen temasa geçmemişler, Müslüman olmak zorunda kalmışlardı. Avrupa'da bir Müslüman halkın garipliği buradan doğuyor(du)."[7]

Bu yazılardan beş yıl sonra kaleme aldığı bir makalede ise Renan, din ve rasyonalizm ilişkilerini ele alıyor ve şu inancını paylaşıyordu: "(Müslümanlık), Doğu'nun, miskinliğini yenip, rasyonel düşünce alanında şimdiye kadar aşamadığı sınırları aşması halinde modern düşüncenin ilerlemesine engel teşkil etmeyecektir."[8] Üstelik Renan'a göre, İslam'ı bu konuda avantajlı kılan bir taraf da vardı. "Teolojik merkeziyetçiliğin olmaması, Müslüman uluslara daima bir dinî özgürlük sağlıyordu."

Hıristiyanlıkta "Kilise"nin özel konumuna böylece işaret ettikten sonra, "Biliyorum ki," diyordu Renan, "Mısır ve Türkiye'de çok ciddi sıkıntılar ortaya çıkıyor; buralarda Avrupa bilim ve adetleriyle temasa geçilmesi, pek de gizlenemeyen bir inanç anarşisi yaratıyor". Bu da din adına yürütülen zorbalıkla bastırılıyordu. Renan'a göre hilafet sadece fetihler döneminde "Hilafet" olabilmiş; iktidar "*Emir'ül ümera*"ya geçtikten sonra Hilafet'in önemi kalmamıştı.[9]

---

7 Ernest Renan, *Oeuvres*, Paris, 1960, (*Cahiers de Jeunesse*), cilt IX, s. 335. Yazarın 1845-46 yıllarında kaleme aldığı "Gençlik Yazıları"ndan. Bu analizinde, Renan, tarih yazıcılığına sınıfsal analizi sokan ve tarihî maddeciliğin doğuşuna katkıda bulunan Fransız tarihçilerinin izindeydi. Bunlardan Augustin Thierry, Normanların İngiltere'yi istilası ile çıkan durumu incelerken Osmanlılara da gönderme yapıyor ve Türklerin durumunu Normanlara, Rumları ise İngilizlere benzetiyordu. Augustin Thierry, *Histoire de la Conquète de l'Angleterre par les Normands*, cilt II, Paris, 1867 (ilk baskı 1825), s. 298.

8 E. Renan, "Mahomet et les Origines de l'Islamism", *Oeuvres Complètes*, cilt 7, Paris, 1955, s. 219. Bu makale 15 Aralık 1851 tarihli *Revue des Deux Mondes*'de yayımlanmıştır.

9 Aynı makale, s. 219. İlginçtir ki Mustafa Kemal Paşa da, daha Cumhuriyet ilan edilmeden, saltanatı bu düşünceyle hilafetten ayırmış ve lağvetmişti. Kurtuluş Savaşı'nda zafer kazanıldıktan sonra Lozan görüşmelerine Sultan'ın temsilcilerinin de çağrılması üzerine Meclis'te çok önemli bir konuşma yapmış ve

Fransız düşünür izleyen yıllarda İstanbul'u ziyaret ederek yerinde gözlemler yapma fırsatı da buldu. Oradan bir dostuna yazdığı mektupta, "İstanbul turunu tamamladık; gözler için tahayyül edilebilecek en büyük bayram!" diyordu.[10] Ali ve Fuat paşaların iktidar yıllarıydı ve Osmanlı Devleti Fransa etkisinde bir siyaset izliyordu. Renan bundan memnundu ve seyahat notlarında reform çabalarından olumlu bir dille söz ediyordu.

Yine de düşünür bu konuda tutarsızlık içindeydi. Tutarsızlığı, Yeni Osmanlılar Mithat Paşa'nın önderliğinde ilk anayasayı hazırlarken patlak veren krizde açıkça ortaya çıktı. Bu kriz Renan'a Batı'nın "*uygarlaştırma misyonu*"na inancını tazeleme fırsatı vermişti ve düşünür, İslam fanatizminin tehlikelerine dikkati çekerek şunu söylüyordu: "Büyük felaketleri önlemenin tek yolu var; bu da İstanbul'daki sultanın yerine geçmek ve ülkeyi onun adına yönetmektir."[11]

Buna karşılık, yazar altı yıl sonra, 1882 yılında, Sorbon'da verdiği "Ulus nedir?" başlıklı konferansta bambaşka bir dil kullanıyordu.

"*hilafet*" ile "*emaret*"i birbirinden ayırmıştı. İslam tarihini bu açıdan ele alan Mustafa Kemal'e göre "daima güç ve kuvvetle mümkün olan emaret"in inancı zora dayandırması zaten dine aykırıydı. Hülefayı Raşid'in devrinden sonra hep bu yapılmış, "hilafet" zorla kazanılıp kaybedilen iktidarların aracı olmuştu. Sonunda da "Cengiz'in torunu Hülagu Hicri 656 senesinde (MS 1258'de) Bağdat'ı alarak Hilafet'e son vermişti" Görüldüğü gibi Atatürk'ün 30 Ekim 1922 tarihli bu konuşmasında, aslında laik bir devletin de temelleri atılıyordu. Bkz. Sadi Borak, *Atatürk ve Din*, günümüz diline aktaran Arif Hikmet Bildik, İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2002, s. 35-49.

10 E. Renan, *Oeuvres*, cilt X, Paris, 1961, s. 433. (Prenses Julie'ye 26 Temmuz 1865 tarihli mektubundan)

11 E. Renan, aynı eser, cilt X, s. 714. (Renan'ın Dr. Gaillardot'ya yazdığı 13 Eylül 1876 tarihli mektuptan)

Renan ve Ulus Kuramı

Renan'ın daha sonraki bir önsözünde, "yazdıklarımın içinde en önemli parça" olarak nitelediği bu makalesi gerçekten de düşünürün bugün de güncellik taşıyan bazı analizlerini içermekteydi.[12] Bunların başında da Renan'ın "ulus" olgusuna getirdiği özgün tanım geliyordu. Bu konuda düşünür -daha önce kendisinin de sık sık yaptığı bir hatayı düzelterek- "ulusla ırkı birbirine karıştırmayı büyük bir hata" olarak görüyor ve ulusu şöyle tanımlıyordu: "Bir ulus bizim için geçmişte ortak anılar, fedakârlıklar, zaferler ve sık sık da yas ve kederlerden; yaşadığımız anda da beraber yaşamaya devam etme arzusundan doğan bir ruh, bir espri ve bir manevi ailedir. Ulusu yapan şey aynı dili konuşmak veya aynı etnik gruba ait olmak değil, geçmişte, birlikte büyük şeyler yapmış olmak ve gelecekte de bunları daha da çok yapmayı arzu etmektir" (s. 4) Oysa ırkçılık "zoolojik" bir yaklaşımdı ve "Aryanlar" bir ırk değil, içlerinde (brakisefaller ve dolikosefaller gibi) farklı fiziki özellikte öğeler de barındıran bir dil ve kültür birliği idi.

Renan'a göre Batılı uluslar, 9. yüzyılda Karolenj İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra yerli halklarla fetihçilerin birleşimi ile oluşmaya başlamıştı. Verdun Antlaşması'ndan (843) itibaren Fransa, İngiltere, Almanya, İtalya, İspanya gibi ülkeler tam bir "ulusal varlık"a doğru ilerliyordu. (s. 16) Batı ile Osmanlılar arasındaki fark da buradaydı. Türkler bu sentezi sağlayamamıştı. "Bu saydığımız (Avrupalı) ülkelerde," diyordu Renan, "Türkiye'dekine benzer Slav'ın, Rum'un, Ermeni'nin, Arap'ın, Suriyelinin, Kürt'ün, (1882'de de) fetih

12 Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une Nation?* (*Ulus Nedir?*), Paris, 1932. Renan, konferansını 11 Mart 1882'de vermiştir; 1887 tarihinde de onu "en önemli parçası" olarak sunmuştur.

sırasındaki kadar farklı oldukları hiçbir şey olmadı."[13] (s. 17) Sonra da yazar, "Türklerin milletleri dine göre ayırma politikalarının çok ciddi sonuçlar doğurduğuna" (s. 29) işaret ederek, daha o tarihte Misak-ı Milli'yi öngörür gibi şu tespiti yapıyordu: "Türkiye Küçük Asya'nın dışında bir ulus değildir." (s. 33)

Renan'a göre tarihte uluslar böyle ortaya çıkmıştı ve her ulus kendi kaderine de hâkim olmalıydı. "Bugün karşılaşılan güçlükler için bilgelerin hayal edebileceği tek çözüm yolu ulusların kendi kaderlerini tayin etme haklarıdır," diyordu yazar; ne var ki "bu da hiç kabul edilme şansı olmayan bir çözüm anlamına geliyordu" (s. xii) Kısaca onun için kolonyalizm akli ve ahlaki bir uygulama olmaktan çok, gücün egemen olduğu, kaçınılmaz bir durumdu. Böylece, kapitalizmin doğuş koşullarını görmezden gelip, süreci ulusal pazar oluşumu içinde değil de güçlünün güçsüzü ezmesi şeklinde ele alan Renan, sonunda da -almaşığı olmayan bir zorunluluk diye- sömürgeciliğe teslim oluyor ve onun "uygarlaştırma misyonu"nunu parlatmaya çalışıyordu.

İsa'nın Hayatı ve Seküler Düzen

Ernest Renan'ın İslam, ırk ve uluslaşma konularındaki düşünceleri bunlardı. Hıristiyanlık ve laik toplumla ilgili ilham kaynağı ise Almanya idi. Renan bu konulardaki anlayışını daha önce, 1863'te, *İsa'nın Hayatı* adlı eseriyle ortaya koymuştu. Bu eser düşünürün İslam'a yaklaşımını da belirleyen bir anlayışla kaleme alınmıştı.

13 E. Renan'ın bu konuşmasından 137 yıl sonra, bugün de Türkiye'de Cumhurbaşkanı R. T. Erdoğan, konuşmalarında Türk ulusunu oluşturan öğeler (Türk, Arap, Kürt, Çerkez, Boşnak, Gürcü, Arnavut, Roman vb.) arasında hiçbir gayrimüslim öğe saymıyor ve Türk'ü sadece Müslümanlık bağlamında tanımlıyor.

Ernest Renan *İsa'nın Hayatı*'nda, İsa'yı kuşkusuz yüksek manevi değerleri temsil eden, fakat hiçbir ilahi nitelik taşımayan dünyevi bir şahsiyet olarak ele almıştı. Bu yaklaşımıyla da eser, muhafazakâr çevrelerde bir skandal olarak karşılandı. Oysa benzer bir olay Almanya'da yirmi yıl önce yaşanmış, orada da benzer tepkiler yaratmıştı. Vesile aynıydı: David Strauss adlı bir Protestan ilahiyatçı, 1835 yılında *İsa'nın Hayatı* başlıklı bir eser yayımlamış, o da bir şok tesiri yapmıştı.[14]

Almanya'daki gelişmeler şöyle olmuştu: 1831 yılında ölen Hegel'in hayranları, ustanın felsefi mirasını tartışmaya başlamışlar ve Strauss'un eseri de bu konuda bir dönüm noktası teşkil etmişti. Marx'ın *Alman İdeolojisi* ile hesaplaşan eserinde işaret ettiği gibi, Hegel'in "sisteminin parçalara ayrışması" bu eserle başlamıştı.[15] Ludwig Feuerbach ve Bruno Bauer Hıristiyanlıkla ilgili eleştirel eserlerini bu ortamda yazdılar ve Marx da Hegel'in hukuk felsefesini eleştiren makalesine şu cümleyle başlıyordu: "Almanya için esas olarak dinin eleştirisi bitti ve dinin eleştirisi tüm eleştirinin koşuludur."[16] Burada

14 D. F. Strauss, *La Vie de Jésus*, Paris, 1864. Yazar, eserini, "İsa'nın hayatının doğa dışı müdahalelere ya da doğal açıklamalara dayanan eskimiş usul yerine yeni bir bakış tarzıyla yaklaşılmasının artık zamanı geldi," diyerek sunuyordu. Strauss'a göre "ilahiyatçılar dinî dogmalardan kurtulamamışlardı"; kendisi ise eserinde felsefe ve bilime dayanıyordu; fakat "Hıristiyan inancın içsel özü, bu eleştirel araştırmalardan tamamen bağımsız idi". Strauss, böylece, incelemesinde akıl ile inancın yerini ayırıyordu. Eser 1864'te Fransızcaya pozitivist düşünür E. Littré tarafından çevrildi. Littré'nin şu sözleri âdeta pozitivizm ile tarihî maddeci kuram arasında bir bağ kurar nitelikteydi: "Ahlakive entelektüel düzendeki her yapılanma," diyordu Littré, "toplumsal düzendeki bir yapılanmaya tekabül eder; eski teokrasilere kastların, Greko-Romen antikiteye kölelliğin, Ortaçağ'a feodalitenin, modern çağa da sürekli devrimin tekabül etmesi gibi. Aynı şekilde, ana hatları itibariyle öngörülebileceği üzere, gelecekte de adalet, iyi niyet, bilim ve emeğin hep birlikte yardımıyla herkesin koşullarının yetkinleşmesine katkıda bulunacak yeni bir rejim kurulacak." s. xxxvı.

15 K. Marx ve F. Engels, *Idéologie Allemande*, Paris, Editions Sociales, 1975, s. 41.

16 K. Marx, *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, Paris, Aubier, 1971.

eleştirilen şey elbette ki insanların inanç özgürlüğü değildi. Eleştirilen şey, dinin vatandaşlar arasında hukuki ayrımlara yol açan statüsüydü. Tartışmalar da zaten Yahudilerin, sırf Yahudi oldukları için bazı haklardan mahrum edilmiş olmaları dolayısıyla başlamıştı.

Aslında devrimler ülkesi Fransa bu noktayı çoktan aşmıştı; fakat Fransa aynı zamanda bir karşıdevrimler ülkesiydi ve 1870 Almanya hezimetinden sonra din tartışmaları yine gündeme gelmişti. Ne var ki bu kez dinî inançlar hukuki açıdan değil, milliyetçi ve ırkçı değerler temelinde tartışılıyordu. Bu şekilde sömürgeci devletler de hegemonya kurdukları İslam ülkelerinde "uygarlaştırma misyonu" etiketi altında, dinle kendi değerleri arasında uyum sağlamaya çalışıyorlardı. Bu işbirlikçi politikayı en etkin şekilde uygulayan ulus, Hindistan'da İngilizler oldu.

İngiltere, Hindistan ve İslam

İngiltere, Hindistan'ı sömürgeleştirirken Hindu değil, Moğol hegemonyasına son vermişti ve bu yüzden de hasım olarak daha çok Müslüman yönetici zümreyi görüyordu.[17] Bu nedenle kolonyal uygulamanın en büyük kurbanı Müslümanlar oldu ve yönetime karşı ayaklanmaları da onlar başlattı. Oysa 1857 isyanını Hinduların da desteklemesine rağmen fatura yine Müslümanlara yazılmış ve her türlü eğitimden yoksun, açlıkla pençeleşen Müslüman halk bu koşullarda bir seçim yapmaya zorlanmıştı. Ya göreli bir iyileşme umudu içinde sömürge yönetimiyle işbirliğini kabul edecek, ya da eriyip gide-

17 Filza Waseem, "Sir Sayyid Ahmad Khan and the Identity Formation of Indian Muslims through Education", *Review of Historical and Political Science*, 2014, Haziran, s. 131-148. Konuyla ilgili diğer alıntıları da bu incelemeye borçluyum.

cekti. 1850'lerde Hindistan, Marx'ın da bir yazısında sergilediği açmaz içindeydi.

Aslında "İngilizlerin Hindistan'da yarattığı sefalet, daha önce yaşananlardan farklı nitelikteydi ve onlardan sonsuz derecede daha ağırdı".[18] Bunun nedeni de İngiliz sanayisinin Hindistan'da ev zanaatı düzeyindeki pamuk dokumacılığına son vermesi olmuştu. "İngiliz işgalci," diyordu Marx, "dokuma tezgâhını kırdı; dokuma çıkrığını yok etti," ve sonunda da "Avrupa pazarlarından kovduğu bu pamukçuluk ülkesini kendi pamukluları ile doldurdu."

Oysa bu sürecin sadece bir yüzüydü. "İngiltere Hindistan'da biri yıkmak diğeri yeniden yapmak olmak üzere iki yönlü bir misyona sahipti: Eski Asya toplumunu yok etmek ve Asya'da Batılı toplumun maddi temellerini kurmak"; yapılan buydu.

Ne var ki, "Hindistan'da İngiliz sömürge tarihinin sayfaları (o güne kadar) yıkımdan başka bir şey yazmamıştı. Yeniden yapılanma, bir tahribat dağı arasında belli belirsiz haldeydi; fakat yine de başlamıştı."[19] Kısaca, Marx'a göre İngiltere Hindistan'da, "en adi çıkarların dürtüsüyle de olsa" bir "sosyal devrim başlatıyordu" ve "cürümleri ne olursa olsun, bu devrimi gerçekleştirerek tarihin bilinçsiz bir aracı oluyordu"

18 K. Marx ve F. Engels, *On Colonialism*, Moskova, 1959. Marx'ın *New York Daily Tribune* gazetesinde 10 Haziran 1853 ve 22 Temmuz 1853 tarihlerinde yayımlanan iki yazısından.

19 Burada belirtmek gerekir ki Marx, bu satırları yazmadan üç yıl önce bir gazete makalesinde şu öngörüde bulunmuştu: "Gelecekte Pasifik Okyanusu, Antik çağda Akdeniz'in, günümüzde de (1850'de) Atlantik Okyanusu'nun oynadığı rolü oynayacak: Dünya ticaretinin büyük suyolu ve Atlantik Okyanusu bugünkü Akdeniz gibi bir iç deniz durumuna düşecek." *La Nouvelle Gazette Rhénane*, 1850, Şubat, sayı 2. Marx'ın bu öngörüsü, herhalde kendi tahminini aşan bir zaman diliminden sonra, günümüzde gerçekleşme yolunda olan bir süreçtir.

Seyit Ahmet Han ve İşbirlikçi İslam

İşte feodal bir aileden gelen Seyit Ahmet Han da çaresizlik içinde bu yolu seçenlerden biriydi. Ona göre sömürgeci yönetimle işbirliği eğitimde bir hamleye yol açacak, Hintli Müslümanların çağdaş bilim ve teknoloji ile tanışmalarına kapıyı aralayacaktı. Ahmet Han bu amaçla önce bir gazete çıkarmış, daha sonra da (1863'te) bir "bilim derneği" kurarak yerel dilde öğretim yapacak bir üniversite hazırlıklarına başlamıştı. 1869 yılında da Oxford ve Cambridge üniversitelerini ziyaret ederek üniversite tasarısını olgunlaştırdı.

Gerek muhafazakâr Müslümanlar gerek sömürge yöneticileri başlangıçta bu girişimlere karşı idiler. Hatta "*Müslüman üniversite*" fikri İngilizler arasında alay konusu bile olmuştu. Ne var ki Ahmet Han ve arkadaşları yılmadılar; üniversite tasarılarını 1875 yılında "Aligarh Üniversitesi" (*Muhammedan Anglo-Oriental College*) adı altında hayata geçirdiler.

Seyit Ahmet Han, üniversite programını İngiltere modelinden yararlanarak hazırlamış, fakat yerli değerleri de projeye katmıştı. Üniversiteyi kurarken, "sağ elimde felsefe, sol elimde doğa bilimleri, başımın üstünde de Tevhid ilkesi" diyerek kolları sıvamıştı. Derslere Kuran kıraatiyle başlanıyor, programda din derslerine büyük bir yer veriliyordu. Üstelik kadınlar da yok sayılmış, üniversite dışında tutulmuştu. Yine de bu "modernleşme" hareketi ağır hücumlara uğramaktan kurtulamıyordu. Muhalifler bu gibi "reformların" halkın ıstırabına çare olamayacağını, sömürge yönetimine işbirlikçi kadrolar hazırlamaktan başka bir işe yaramayacağını söylüyordu.

Oysa Seyit Ahmet Han ve yol arkadaşları yalnız değildi; hareket aydınlar arasında geniş bir destek bulmuştu. Yıllar sonra Pakistan'ın kurulmasına yol açacak bağımsızlık hareketi de fikrî kadrolarını bu kaynaktan devşirdi. Muhammed

İkbal, "Seyit Ahmet Han'ın gerçek büyüklüğü," diyordu, "İslam'da yeni bir yöneliş ihtiyacı hisseden ilk Müslüman olması ve bunun için çalışmasıdır".[20]

Sömürge Savaşı ve "Tampon" Osmanlı...

1870'lerde Batı dünyası ile İslam dünyası hayli farklı, hatta birbirine ters arayışlar içindeydi. Sedan hezimeti Fransa'da milliyetçi duyguları keskinleştirmiş, intikamcı arzuları ön plana çıkarmıştı. İngiltere tüm gücüyle kolonyal imparatorluğunu korumaya çalışıyor; Almanya ise gecikerek de olsa kolonyal paylaşıma katılmaya hazırlanıyordu. Bu arada Rus Çarlığı da İstanbul'u alarak "*Üçüncü Roma*"yı gerçekleştirmek istiyordu ve Akdeniz'i de kontrol etmek hedefine artık yaklaştığı inancındaydı.

Bu gelişmeler Osmanlı Devleti'ni, Batılı metropolleri Rus Çarlığı'na karşı korumaya çalışan bir "tampon bölge" haline getirmişti. Bu durumun yarattığı göreli bağımsızlığı korumak için de Osmanlılar, bir yandan uyum sağlayıcı "Islahat hareketleri"ne girişiyor, öte yandan da sık sık Ruslarla savaşıyordu. Böylece 19. yüzyıl bir çeşit "vekâlet savaşları" sayılabilecek Osmanlı-Rus savaşları ile geçti. Fransa'da 1848 Devrimi'nin dışişleri koltuğuna oturttuğu, Osmanlı dostu şair-politikacı-tarihçi Lamartin, Kırım Harbi sırasında yayımladığı *Osmanlı Tarihi*'nde, "Türkler aslında Hıristiyanlık davası için savaşıyorlar ve Tuna üzerinde bütün dünyanın özgürlüğünü savunuyorlar," diyordu.[21]

Sömürgeleşmiş ülkeler ise çok daha büyük bir çaresizlik içindeydi. Ya acımasız kolonyal idareyle işbirliğine gidecek, ya da daha büyük bir sefalete sürükleneceklerdi.

20 Usmani Afzal alıntılıyor. Bkz. http://aligarhmovement.com/sir_syed

21 Alphonse de Lamartine, *Histoire de la Turquie*, Paris, 1854.

Hindistan'da Seyit Ahmet Han bu koşullarda İngilizlerle işbirliğine girerken, Cemaleddin Afgani de tüm İslam ülkelerini geziyor ve onları sömürgeciliğe karşı savaşa kışkırtıyordu. İşte Afgani'nin düşüncesi ve kavgası bu ortamda anlamını bulmaktadır.

Cemaleddin Afgani'nin Sömürgeciliğe Karşı Savaşı

Afgani, sömürgecilik konusunda Seyit Ahmet Han'dan tamamen farklı düşünüyordu. Tüm İslam ülkelerini gezmiş, ilk seyahatlerinden birini de daha on sekiz yaşındayken Hindistan'a yapmıştı. O tarihlerde Hintliler sömürge idaresine karşı ayaklanma içindeydi ve "elli bin İngiliz askerinin yaklaşık 280 milyonluk nüfus üzerinde otorite kurmuş olmasını" Afgani'nin aklı almıyordu. "Bu durumda bir milyon nüfusa 200 neferden daha az İngiliz" düşüyordu ve daha sonraki bir ziyaretinde, halktan gördüğü ilgi üzerine sömürgeciler tarafında ülkeden kovulurken, Afgani şöyle söylendi: "Bu bir milyon insan sinek olsaydı, vızıltısıyla iki yüz askerin kulağını sağır ederdi veya davar olsaydı, küçük boynuzlarıyla onların karınlarını deşerdi."[22]

Afgani'ye göre Ahmet Han doğru yolda değildi ve temel kitabı olan *Materyalizme Reddiye*'yi de (*el-Redd 'ela el-dehriyyun*) bu işbirlikçi reformiste karşı yöneltmişti.

Cemaleddin Afgani, Afganistan'da doğmuş, fakat İran kültürü içinde yetişmişti. Seyahatler ve siyasi manevralarla geçen hayatı gizemli sayfalarla doludur. Doğduğu yer bile tartışmalıydı. Afganistan ve İran dışında Mısır, Hicaz, Osmanlı Devleti ve Hindistan'ı da defalarca gezmiş ve oralarda temaslar kurmuştu. Batı'da Londra, Paris, Münih;

22 Muhammed Mahzumi Paşa, *Celaleddin Afgani'nin Hatıraları*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 225.

Rusya'da da Moskova ve Saint-Petersburg ziyaret ettiği şehirler arasındaydı.

Ne var ki, şöhreti halka yayılmış olsa da Afgani'nin ilişkileri halktan çok devlet adamlarıylaydı ve ülkeleri onlar kanalıyla yönlendirmek istiyordu. Bu ise kendisini sık sık tutarsız davranışlara ve oportünizme sürüklüyordu. Bu yüzden, karizmatik Şeyh, Rus ajanlığı ile de İngiliz ajanlığı ile de suçlanmıştır. Müslüman devlet adamlarına ise Afgani, Sünni-Şii ayrımını aşan panislamist bir perspektifte, gönüllü hizmete hazırdı.

Cemaleddin Afgani, daha yirmi beş yaşındayken, Afganistan'da Dost Muhammed Han'a danışman olmuş, o ölünce de Muhammed Azam'a akıl vermeye başlamıştı. Yeni Emir'e İngilizlere karşı Rusya'ya yönelmesini, oradan yardım istemesini telkin ediyordu.[23] Ne var ki Azam iktidardan düşüp de yerine tarafsız bir politikadan yana olan Şir Ali Han geçince Afgani de ülkeyi terk etmek zorunda kaldı. Bu kez hedefi Osmanlı Devleti idi.

Afgani, Osmanlı Devleti ve Mısır

Afgani 1870 yılı başlarında İstanbul'a geldi; fakat bu ilk ziyareti uzun süreli olmadı. Oysa ünlü Şeyh başlangıçta çok iyi karşılanmış, birçok devlet adamı kendisini ziyaret etmişti. Bunlar arasında Sadrazam Ali Paşa bile vardı. Afgani bununla da kalmıyor, liderleri o sırada yurtdışında bulunan Yeni Osmanlı muhaliflerle de görüşüyordu.

O yıllarda Osmanlı İmparatorluğu eğitimde önemli atılımlar içindeydi ve 1869'da kabul edilen *Maarifi Umumiye*

23 Elie Kedourie'ye göre Afgani'nin Afganistan'da bulunması ancak 1866'dan itibaren kesin delillere dayanmaktadır. Bkz. "Cemaleddin Afgani" maddesi, *Encyclopaedia Britannica*.

Nizamnamesi, ülkeyi "daire-i medeniyet"e sokmayı hedefliyordu.[24] Bu bağlamda bir de üniversite kurulması tasarlanmış ve Nizamname'nin kırk maddesi (79-128 arası maddeler) buna ayrılmıştı. Hintli Müslümanların İngilizlerle işbirliği içinde yapmaya çalıştıkları reformu, Osmanlı ıslahatçıları kendi başlarına gerçekleştirmek istiyorlardı ve Afgani de bu hazırlıklara katıldı. Böylece yeni Darülfünun 1870 Ramazan ayının ilk gününde açıldığı zaman konuşma yapanlardan biri de Cemaleddin Afgani oldu. Oysa bu konuşma ile, çağının "çok saygın âlimleri" ("efahimi ulema") arasında görülen Afgani, "ilmü kemalini çekemeyen bazı mutaassıplar tarafından" ağır hücumlara uğramış ve bu Darülfünun tecrübesi de hüsranla sona ermişti.[25]

Artık Şeyh'in Osmanlı Devleti'ndeki misafirliği uzun süremezdi. Kaldı ki 1871'de Dersaadet'te verdiği bir konferansta, "Nübüvvet (peygamberlik) bir sanattır," dediği iddia edilmiş ve hakkındaki şikâyetler daha da artmıştı. Sözleri büyük bir tartışma yaratmış ve bu arada Şeyhülislam tarafından da tekfir edilmişti. Daha sonra yine Şeyhülislam tarafından Vahabilikle de suçlandı. Artık İstanbul'da kalamazdı; kendisine yol görünmüştü. 1871 başlarında Afgani Mısır'a bu koşullarda sığındı ve sekiz yıl geçirdiği bu ülkede hayatının belki de en kalıcı etkinliklerini gerçekleştirdi.

Afgani çok yazan bir din âlimi değildi. İnsanları daha çok kişisel temaslarıyla ve örgütçülüğüyle etkiliyordu. Mısır'da da bu yönleriyle etkili oldu ve zamanla ortaya üç parçalı bir şahsiyet çıktı. Gerçek inancı çok açık olmayan karizmatik Şeyh za-

24 Bu konuda daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Taner Timur, *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler*, Ankara, İmge Yayınları, 2000, s. 109-117.

25 Mahmud Cevad İbnü'ş Şeyh Nafi, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı*, Ankara, MEB yayını, 2002 (ilk baskı 1920), s. 106.

mana ve zemine göre maskelerini değiştiriyor, bazen İslamcı, bazen ulusçu, bazen de kozmopolit yüzünü öne çıkarıyordu.

Afgani Mısır'da büyük bir ilgiyle karşılaşmış, kısa bir süre kalmayı düşündüğü bu ülkeye, hayranlarının arzusu üzerine âdeta yerleşmişti. Başlangıçta Hidiv İsmail Paşa iktidarı da kendisine kayıtsız kalmamış, ona ev ve maaş tahsis etmişti. Böylece ünlü Şeyh Mısır'da düzenini kurdu ve öğretimine başladı. El Ezher medresesine pek uğramıyor, öğrencileri daha çok evinde kabul ediyordu. İleride "İslam'da reform" tartışmalarında adı kendisiyle beraber anılacak olan Muhammed Abduh'u da bu öğretimi sırasında tanıdı. Dersleri ve öğrencilerle kurduğu ilişkiler Afgani'nin kişiliğinin ilk yüzünü temsil ediyor, Şeyh'in İslamcılık anlayışını yansıtıyordu. Bu bağlamda Afgani, yüzünü mezhep ve tarikat ayrılıklarını aşan, akılcılıkla barışmış bir "İslam birliği"ne çevirmişti.

Afgani'nin ikinci yüzü ise "milliyetçi" yüzüydü ve Şeyh, bulunduğu her ülkede sömürgeciliğe karşı ulusal duyguları körüklüyordu. Mısır'da da bunu yaptı. Bu ülkede ulusal duyguların doğmasında ve sonunda da milliyetçi Vafd Partisi'nin kurulmasında öncü rol oynayacak olan Said Zağlul (Paşa) da zaten öğrencileri arasındaydı.[26] Ne var ki Şeyh bu yönüyle Mısır ulemasına ters düşüyor ve tutucu çevrelerde dinden sapmakla suçlanıyordu. Kaldı ki Mısır'da Hidiv İsmail Paşa'yla arasının bozulması da durumunu sarsmıştı.

Afgani başlangıçta İsmail Paşa'dan büyük destek görmüş ve onu desteklemişti. Fakat Hidiv'in ülkeyi iflasa sürükleyen müsrif politikası giderek Şeyh'i soğuttu ve onu farklı platformlarda destek aramaya yöneltti. Kendisi zaten mason olmuş, Kahire'de Fransa'nın Büyük Doğu Locası'na bağlı bir

26 Eli Kedourie, "Cemaleddin Afgani" maddesi, *Encyclopaedia Britannica*. Muhammed Mahzumi Paşa, a.g.e., s. 198.

yerli loca kurmuştu. Böylece masonluk da Afgani'nin Batı ile ilişkilerini kolaylaştıran yönü oldu ve Şeyh'in üçüncü –ve bu kez kozmopolit– yüzünü oluşturdu. Ne var ki Şeyh'in bu yöndeki etkinlikleri, Mısır'da ve diğer Müslüman ülkelerde kendisini dinsiz ilan eden tutucu çevrelere de koz vermiş oluyordu.

Afgani, İsmail Paşa'yla mesafesini alırken, ihtiyat içinde Hidiv'in kardeşi Tevfik Paşa'ya yaklaşmıştı. Oysa bu arada çok yüzlü politikası itibarını sarsmış, ne İsa'ya ne Musa'ya yaranır hale gelmişti. Sonunda siyasal manevraları İngilizleri de ürküttü ve sömürge yönetimi, Hidiv'i Afgani'yi ülkeden kovmaya davet etti. Şeyh'in masonik faaliyetlerinden rahatsız olan Tevfik Paşa da zaten buna hazırdı ve önce Afgani "gizli örgüt" suçlamasıyla gençlerle temastan men edildi, sonra da ülkeyi terke zorlandı.

Şeyh'e yine yol görünmüştü; Ağustos 1879'da Mısır'ı terk ettikten sonra Hindistan'da üç yıl geçirdi ve oradan da Fransa'ya doğru yola çıktı. 1883 Ocak ayında Paris'teydi.

Afgani, Sömürgecilik ve İran

Afgani, Fransa başkentine düş kırıklığı ve İngiliz sömürgeciliğine karşı düşmanlık duyguları içinde gelmişti. İngiltere'nin 1882'de Mısır'ı işgal etmiş olması bu duyguları daha da yoğunlaştırmıştı. Paris'te, eski öğrencisi Muhammed Abduh ile Batı hegemonyasına savaş açan *el Urvetü'l Vüska* gazetesini de bu duygular içinde çıkarmaya başladı.[27] Ayrıca –henüz Renan'la tartışmadan– *La Justice* gazetesine bir makale göndermiş ve

27 *TDV İslam Ansiklopedisi*'ndeki "Cemaleddin Afgani" maddesine (Hayreddin Karaman) göre Afgani daha önce Hintli ve Mısırlı yandaşlarıyla bu isim altında bir "gizli dernek" kurmuştu. Aynı adla Arapça çıkacak gazetenin başına geçmek üzere de Muhammed Abduh'u o sırada sürgünde bulunduğu Beyrut'tan Paris'e davet etmişti.

İngiliz sömürgeciliğinin kendine özgü, ince, ikiyüzlü yöntemlerini büyük bir ustalıkla sergilemişti.[28]

Afgani'ye göre, İngilizler müstakbel sömürgelerine silahla değil, dostluk söylevleriyle, yardım vaatleriyle giriyor, daha sonra da halkı yöneticilere, yöneticileri de halka karşı kullanarak ülkeyi kontrol altına alıyorlardı. Hindistan'ı bu yöntemle, parça parça ele geçirmişlerdi ve nasıl sözlerinde durmayarak Kalküta'dan çıkmamışlarsa, korumasını üstlendikleri Kıbrıs'tan da asla çıkmayacaklardı.

Afgani, Kıbrıs'ta yaşananları Osmanlıların sömürgeleşmesinin de bir habercisi olarak görüyordu. "Kısaca," diyordu, "İngiltere Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalara ayırıyor ve bu parçaları da; uygun gördüğü şekilde –ve tıpkı Hindistan'ı yavaş yavaş fakat emin bir şekilde yuttuğu gibi– birer birer hâkimiyetine alıyor."

Afgani'nin kolonyalizm analizi buydu. Oysa ona göre artık yolun sonuna gelinmiş, halklar uyanmaya başlamıştı. Mürşid, gezdiği bütün Müslüman ülkelerde İngiltere'ye karşı nefret duygularının yoğunlaştığına tanık olduğunu söylüyordu. Ne var ki Batı'da buna ters rüzgârlar esiyordu. Nitekim Paris'te çıkardığı gazete 1884 yılında kapandı ve dostu Abduh Beyrut'a döndü. Kendisine de yine yol görünmüştü. Şeyh bir süre daha Paris'te kaldı ve bu sırada İran Şahı Nasırüddin'den aldığı davet üzerine İran'a gitti.

Afgani'nin Paris'ten ayrılması ile 1892 yılında İstanbul'a gelmesi arasındaki yıllar, İran, Rusya ve Avrupa seyahatleri ile, siyasi girişimler içinde geçmiştir. Bir düşünce adamı, hatta

---

28 *La Justice* gazetesi Georges Clemenceau tarafından 1880 yılı Ocak ayında çıkarılmaya başlamış, cunhuriyetçi ve laik fikirleri savunan bir gazeteydi. Yazarları arasında Marx'ın damadı Charles Longuet, Jules Roche ve sosyalist Alexandre Millerand da vardı. *Le Journal des Débats* gazetesi de, 6 Nisan 1883 tarihli sayısında Afgani'nin bu yazısından büyük alıntılar yaptı.

daha çok da bir eylem adamı olarak Şeyh, İslam âlemini Batı'ya karşı kışkırtıyor, buna karşılık Müslüman devlet adamlarını da "ıslahat"a davet ediyordu.

Aslında tutarsızlıklar içindeydi. İngiltere'ye, kendisini Abdülhamid'le görüşmelerde aracı yapmasını öneriyor, sonra Rusya'ya gidip Rusları, Hintli ve Afganlılara yardım etmeleri için İngilizlere karşı kışkırtıyordu. Bu arada Müslüman despotlara da ıslahatçı fikirler telkin ediyordu. En yakın temaslarda bulunduğu İran Şahı ile ilişkileri çıkmaza girince onu en büyük düşman saymış, İran halkını ona karşı şiddete başvurmaya davet etmişti.[29] Buna karşı Şah Nasırüddin de Abdülhamid'den Şeyh'i ülkesine davet ederek gözaltında bulundurmasını istedi. Oysa Afgani'nin şöhreti Dersaadet'e de yayılmıştı ve Sultan Hamid onu kendi politikası için de kullanabileceğini düşünüyordu.

Afgani, Sultan Hamid ve Kayzer

Cemaleddin Afgani, Sultan Hamid'in daveti üzerine İstanbul'a geldi ve son beş yılını Osmanlı başkentinde geçirdi. Başlangıçta tereddüt etmiş, fakat sonunda Londra Büyükelçisi Rüstem Paşa'nın da özel çabalarıyla daveti kabul etmişti. Zaten o sırada İran Şahı da Abdülhamid'le yazışıyor ve ondan Şeyh'i İstanbul'a çağırarak kontrol altına almasını istiyordu. Ne var ki, Afgani'nin kendisi de dahil, herkesin bu ziyaretten beklentisi başkaydı.

Aslında 1890'la başlayan yıllar Abdülhamid yönetiminde bir dönüşüme ve rejimde daha da katılaşmaya sahne olmuştu. Bu dönüşüm özellikle Almanya'daki bir gelişmeden kaynaklanıyordu. 1890'da Almanya'nın genç ve hırslı kayzeri

29 Nitekim İran Şahı 1896 yılında bir siyasi cinayete kurban olunca bundan Afgani sorumlu tutulmuştu. E. Kedourie, *Britannica*'da Şeyh hakkındaki biyografik makalesinde, "Bu, Afgani'nin tek başarılı siyasal eylemi oldu," diyor.

II. Wilhelm, temel kaygısı kuvvetler dengesi olan Şansölye Bismarck'ı istifaya zorlamış ve iktidarın iplerini doğrudan eline almıştı. Bunun anlamı militarizm ve Almanya'nın kolonyal paylaşım kavgasına katılma iradesiydi. O zamana kadar Bismarck'ı desteklemiş olan "tüccarlar ve kapitalistler artık enerjik bir şekilde koloniler geliştirmeye başlamışlar" ve buna destek olacak güçlü bir donanma konusunda da umutlarını asker ruhlu II. Wilhelm'e yöneltmişlerdi.[30] Genç İmparator, Bismarck'ın muhalefetine rağmen, potansiyel bir düşman olarak gördüğü Rusya'ya karşı, bir yıl önce ziyaret ettiği Osmanlı Devleti'ni silahlandırmaya da bu koşullar içinde karar vermişti. Gerçekten de Birinci Dünya Savaşı'na yol açan bütün gizli paylaşım anlaşmaları 1890'larda imzalanmıştır.

Sultan Hamid ve nazırları İstanbul'un da –Fransa'nın Alsace-Lorraine'i Almanlardan geri alması için yardımına muhtaç olduğu– Ruslara vaat edildiği bu gizli anlaşmalardan hiç haberdar olmadılar. Yine de gerginleşen havanın farkındalardı ve baskıyı giderek daha da artırıyorlardı. Özgürlük savaşçıları da bu ağırlaşan atmosfer içinde yurtdışına kaçmaya başlamışlardı. Aralarında her türlü eğilimin temsilcisi vardı ve ilk kez sultanın bir damadı (Mahmud Celaleddin Paşa) çocuklarını da (Prens Sabahattin ve Lûtfullah Efendi) alıp ülkeden kaçıyordu. Basın susturulmuş, "hafiye"ler etrafı sarmış, "zaptiye nezareti" her aydın için bir kâbus haline gelmişti. "Kızıl Sultan" sıfatı da bu yıllarda Sultan'a yakıştırıldı. Bu boğucu atmosfer Saray'ı da boğuyordu ve âdeta tarihin durduğu, tarih bilincinin ortadan kalktığı bir düzen özleniyordu. Mülkiye'de tarih dersleri veren Mizancı Murat Efendi'nin de yurtdışına

30 Bu konuyu "Bismark, II. Wilhelm ve Abdülhamid" başlıklı makalemde incelemiştim. Bkz. *Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu*, İstanbul, Yordam Kitap, 2012, s. 125-142.

kaçmasına yol açan koşulları romancı Halid Ziya Uşaklıgil, anılarında şöyle anlatmıştır: "En çok korkulan '*Tarih*'ti. Düşüncenin uyanmasına asıl hizmet edecek olan, ders edinme alanında bir aydınlık yaratabilecek bulunan bu '*Tarih*' belası, yönetimin rahatını kaçıran bir karabasandı. Ve her gün bir çılgın el, avucunda '*Tarih*'ten koparılmış bir küme yaprakla koşarak yağmaladığı bu şeyi Yıldız'ın iştahı bir türlü doyurulamayan ağzına götürürdü... Hele o zamanlar *Tarih-i Umumi* denilen dünya tarihi, perdesinin ucu bile kaldırılmayacak, yalnız bir deliğinden karanlıkta seyredilebilecek bir sahneydi ve onun toplumları sarsmış, ulusal duyguları uyandırmış, dünyayı miskinlik ve esirlik ortamından çıkararak özgürlük ve eşitlik ekseni üzerinde çevirmek için meydana gelmiş ne devrimler varsa onlar o yarı görünür yarı görünmez sahnenin arkasına, karanlık köşelerine tıkılmıştı. Örneğin dünyayı baştan başa değiştirecek yeni ilkeler, değişik görüşler getiren '*Fransız Büyük İhtilali*' değil okul kitaplarında, Türk'ün hiçbir yazısında daha meydana gelmiş bir olay değildi."[31]

Dersaadet'te hüküm süren atmosfer buydu ve bu koşullar altında Osmanlı Devleti'nde ne bir reform yapılabilir, ne de sömürgeciliğe karşı etkili bir savaş verilebilirdi. Afgani'nin başlangıçta tereddüt etmesine, ayak sürümesine yol açan nedenler de herhalde bunlardı.

Yine de Şeyh, İstanbul'da Sultan tarafından iyi karşılandı; kendisine ev, araba ve yüksek bir ödenek tahsis edildi. Kendisi de memnundu; kısa sürede geniş bir çevre yapmış, çeşitli ülkelerdeki dostlarına mektuplar yollamaya başlamıştı. Saray'da kendisinden Sünni-Şii uzlaşmasını da sağlayarak İslam dünyasını birleştirmesi ve bunu da Halife-Sultan sancağı altında gerçekleştirmesi bekleniyordu.

31 Halid Ziya Uşaklıgil, *Kırk Yıl*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1987 (ilk baskı 1936), s. 545-546.

Aslında Şeyh'in bunlara itirazı yoktu, hatta ilk iş olarak mezhep kavgalarına karşı bir de rapor hazırlamıştı. Ne var ki Yıldız Sarayı İslam âlemine liderlik yapmak için gerekli itibarı çoktan kaybetmişti ve Afgani de bunun farkındaydı. Bu yüzden gizliden gizliye Saray'ın hoşlanmayacağı çevrelerle de ilişkiler kuruyor; Jöntürklerle, mason dernekleriyle, hatta Ermeni komiteleriyle temastan kaçınmıyordu. Üstelik İran Şahı Nasırüddin Han'a açtığı -ve sonunda onun öldürülmesine yol açacak- savaş da Yıldız'ın hoş göreceği nitelikte değildi.

Afgani'nin göz kamaştırıcı koşullarda başlayan İstanbul ikameti bu koşullarda gözaltına dönüştü ve Şeyh'in dünya ile ilişkisi kesildi. Çok geçmeden de mürşid, kansere yakalanıp 1897 yılında hayata veda etti.[32] Sultan tarafından zehirlenerek yavaş yavaş ölüme sürüklendiğini iddia edenler bile olmuştur.[33] O da Osmanlı başkentinden dostlarına yolladığı son mektubunda, "Gaddarlık kılıcı Doğu halklarının uyanışını görmeme izin vermedi," diyordu, "keşke bütün düşüncelerimi halkın zihnine ekebilseydim; faydalı ve verimli tohumlarımı bu çürük saltanatın tuzlu toprağına serpmeseydim daha iyi olurdu. Binbir vaat ve tatlı sözle beni Türkiye'ye çağırıp kollarıma kelepçeler vurdular; fakat düşüncenin sahibini

32 Muhammed Mahzumi Paşa, Afgani adına yazdığı anılarda Abdülhamid'i çok övmekle beraber, Şeyh'in bir konuşmasında kendisine, "Bir misafir olarak ev sahibi ulu Sultan Abdülhamid'in evinde esirim," dediğini de kaydetmektedir. Yazar, Afgani'ye onun "içinde sakladığı gizli hikmetleri, derin ve ince görüşleri" derleyeceğini söylediği zaman da Afgani, "Eğer hatıralarımın yazımını zorba (tâgiye) ve onun zorba adamlarından (Abdülhamid ve hafiyeleri kastediliyor) kurtulup tamamlarsan," diyerek şartlı izin vermiştir. A.g.e., s. xxıv, 91. Bununla beraber Mahzuni'nin Abdülhamid övgüleri, Afgani'nin bu dileğine hiç de uygun görünmüyor.

33 Bu olasılığa, I. Goldziher, *İslam Ansiklopedisi*'ne yazdığı Cemaleddin Afgani makalesinde değiniyor. *Encyclopédie de l'Islam*, 1965 baskısı.

mahvetmenin, onun düşüncelerini yok etmek için bir neden olamayacağını anlayamadılar."[34]

Afgani'nin Üç Yüzü: Mason, İslamcı, Milliyetçi...

Cemaleddin Afgani "*Babıali zindanı*"ndan dostlarına gönderdiği son mektubunda, kendisi yok edilse bile düşüncelerinin yok edilemeyeceğini söylemekte haklıydı. Ölümünden yüz yıldan fazla bir zaman geçti, kavgası hâlâ belleklerde ve ne zaman "dinde reform"dan söz edilse Şeyh'in adı ilk akla gelen isimlerden biri oluyor. Ne var ki İslam'da reform da bir türlü gerçekleşemiyor ve Müslümanların çoğu bu iki sözcüğü bir arada duymak bile istemiyorlar. Bunun Afgani'yi aşan ve belki onun da anlayamadığı nedenleri vardır.

Cemaleddin Afgani arkasında sistemli bir düşünce bırakmadı. Pozitivist Renan'ın takdirini kazanmıştı, fakat en önemli eserini, Darwin'i de hedef tahtasına oturtarak, materyalizme karşı yazdı. Yine de okumaları, seyahatleri ve temasta olduğu çevreler sayesinde çağının ulemasında pek görülmeyen geniş bir kültür edinmişti. Bu geniş kültür, güçlü kişiliği ve hitabet yeteneği bağlamında kendisini ön plana çıkarıyor, mesajını kitlelere yaymasına olanak sağlıyordu.

Aslında mesajı kısa ve basitti: İslam dünyası geri kalmış ve Batı Avrupa'nın tahakkümü altına düşmüştür. Bu tahakkümü kırmak ve özgürlüğe kavuşmak için sömürgecilerle savaşmak, fakat onların bilim ve tekniğini de almak gerekir. Akılcıydı ve İstanbul'daki bir tartışmasında Mutezile hareketini bir sözde

34 "Cemaleddin Hüseyni, İstanbul, Babıali Zindanı, 1897" imzalı mektup. Bütünü Şamil Kurbanov'un eserinde ek olarak verilmiştir: *Cemaleddin Afgani ve Türk Dünyası*, Doğu Kitabevi, 2011, s. 321-322. Kurbanov referans olarak Fars dilinde yazılmış olan *Seyid Cemaleddin Esedabadi'nin Mektupları* (Tahran, 1360) başlıklı eseri veriyor.

âlime karşı savunmuştu.[35] Ne var ki Afgani, sarih bir "bilim" anlayışına sahip değildi ve öğretisinde Ortaçağ bilimleriyle modern bilimler arasındaki sınırlar çizilmemişti. Bu ise kendisini oportünizme sürüklüyor ve Şeyh konuştuğu zamana ve zemine uygun bir bilim ve siyaset anlayışı sergiliyordu.[36] Temelde fanatizmden uzaktı ve Renan'la tartışmasının ortaya koyduğu gibi, ortam gerekli kılınca İslam'a da temel eleştiriler yöneltiyordu. Çağının, Batı'yı da sarsan tartışmaları bağlamında kişiliği üç parçaya bölünmüştü ve gerek yaşamında gerekse ölümünden sonra etkileri –ve çektiği tepkiler– bunlara uygun oldu.

Mason Afgani, evrenselci ve kozmopolitti; bu inançla mason olmuştu. İskoç locasında yaptığı bir konuşmada bu seçimini şöyle açıklamıştı: "Beni 'hür kişiler' arasında çalışmaya sevk eden ilk şey, şu önemli ve büyük ideal oldu: Hürriyet, eşitlik ve kardeşlik. Amaç ise şudur: İnsanın menfaati zulüm köşklerini yıkmak ve mutlak adalet esaslarını yükseltmek için çalışmaktan geçer."[37] Batı liberalleri arasında "reformist" ima-

35 Mahzumi Paşa'nın naklettiği bir anekdota göre, Afgani'nin bir konuşmasına gelen "ulema kisveli" bir davetsiz misafir, Mutezile ve Zemahşeri'yi sapkınlıkla suçlayınca, Afgani onları savunmuş ve uzun açıklamalardan sonra, "Akıl, Şeyh Hazretleri," demişti, "şeriatın gelmesinden önce de mükellefti. Yani akıl bütün yaratılanlardan daha büyüktür." A.g.e., s. 290-298.

36 Afgani'nin bu yönünü öne çıkaran Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* başlıklı eserinde onu Mithat Paşa ile birlikte anarak, "Afgani, Mithat Paşa gibi politikacılıkta saf, az yazar çok konuşur, hiddetli, ağzına geleni söyleyen, daha da hayalci bir adamdı," diyor. Bu tuhaf benzetme dışında, Berkes'e göre hayalperest Şeyh, hem (Münif ve Tahsin paşalar gibi) en ileri fikirli Osmanlı devlet adamlarını hem de (Goldziher, Browne, Gibb ve Jaeshke gibi) Batılı oryantalistleri kandırarak hakkında bir efsane yaratmıştı. Oysa kendisi "bu efsaneye 1964'te ilk iğneyi batırmış" ve "onun üzerine (bazen aşırılığa giden) yeni incelemeler başlamıştı" Kuşkusuz bu açıklamalarında Berkes'in haklı olduğu taraflar olabilir. Ne var ki yazar, yorumunda saydığı tüm isimleri (ve bu arada kendisiyle tanışarak, onu göklere çıkaran Renan'ı) ne hakla saf ve izansız kimseler yerine koyduğunu da hesaba katmalıydı. Bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, YKY, 2002, s. 251, 360.

37 Muhammed Mahzumi Paşa, a.g.e., s. 19.

jını sağlayan tarafı herhalde buydu. İslamcılar tarafından yer yer dinsiz ve Batı ajanı olarak suçlanmasına yol açan yüzü de bu oldu.

Osmanlı ıslahatçıları onun "reformist" fikirlerine duyarlıydı. Zaten masonluk da kendilerine yabancı değildi; hatta sonunda Yeni Osmanlıların çoğu gibi, umutları Sultan V. Murad bile mason olmuştu. Afgani, ilk Osmanlı macerasında hem Tanzimatçı paşalar hem de onları despotizmle suçlayan Yeni Osmanlılarla dostluklar kurdu. Benzer ilişkileri İran'da da Ermeni asıllı reformist Mirza Melkum Han ile kurmuştu.

Aslında her iki taraf da Batı kolonyalizminin ne olduğunu gayet iyi biliyordu; fakat Osmanlı Devleti sömürge statüsünde değildi ve "sömürgecilikle savaş" onun için sadece toprak kaybetmeme, ülke bütünlüğünü koruma anlamına geliyordu. Zaten "ıslahat" anlayışı daha çok "düveli muazzama" ile işbirliğine dayanıyordu ve sınırlar da Paris Antlaşması'na konulan madde ile garanti altına alınmıştı. Her iki ziyaretinde de Afgani'nin Dersaadet'ten kovulmasına tutucu ulema çevreleri neden oldu.

Cemaleddin Afgani'nin ikinci ve "milliyetçi" yönü ise onu İslam dünyasında kurtuluş savaşlarının fikir öncüsü konumuna yüceltiyordu.[38] Şeyh'in Afgan mı, Fars mı, hatta Azeri Türkü mü olduğu çok açık değildi ve tartışmalara yol açıyordu.[39] Oysa kendisi Arap ve Arapça hayranıydı ve bir Arap milliyetçisi gibi düşünüyordu. "Arap olmayanlar Araplaşmak

38 Şamil Kurbanov, Afgani'yi tanıtan ve daha önce gönderme yaptığımız kitabında düşünürün bu yönünü ön plana çıkarmıştır.

39 Bu iddiayı Hilmi Ziya Ülken, Ahmet Ağaoğlu'nun bir makalesine (*Türk Yurdu*, cilt I, s. 201) dayandırıyor. Bu makalede, Afgani, "Azeri Türkü ve Meragalı bir aileden olup, Hemedan civarında doğmuş ve Afganistan'a göç etmişti" H. Z. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, Ülken Yayınları, 2001, s. 211. Ülken'e göre Afgani "ileri görüşlü, açık fikirli bir bilgindi; İslam milletlerinin uyandırıcılarındandır". (s. 211)

için birbirleriyle rekabet eder, yarışırlarken" Osmanlıların Arapları Türkleştirmeye çalışmalarını "makul" bulmuyordu. Sultan Hamid'e de bu yönde telkinlerde bulunmuştu. Mahzumi'ye göre, "Keşke Türkler kendilerine insaf edip hikmetle hareket etselerdi; Araplaşıp bu topraklar üzerinde baş olsalardı ve halkını adaletle yönetselerdi," şeklinde düşünüyordu.[40] Yine de politikada esnek davranıyor ve Kâbil'de Afgan, Kahire'de Arap, Tahran'da Fars ve İstanbul'da da Türk milliyetçiliği yapmada bir sakınca görmüyordu. Amaç tüm Müslüman halkları sömürgeci Avrupa'ya karşı ayaklandırmaktı. Böylece Pakistan kurucularından Muhammed İkbal, Azerbaycan kurucularından Mehmet Emin Resulzade de ondan en çok etkilenmiş aydınlar arasındaydı.

Afgani ilk kez İstanbul'a geldiği tarihlerde Rus Çarlığı Orta Asya Türklerini boyunduruk altına alıyor; Taşkent, Buhara, Semerkant ve Hive'de halklar kırıma uğruyordu. Afgani'nin duygu yüklü çağrısının Dersaadet'te büyük yankılar uyandırmasının nedenlerinden biri de buydu. Afgani'yi Osmanlılarda "İslami canlanış"ın başlıca mimarları arasında gören S. J. Shaw'a göre Şeyh, Türkçü akımın doğmasında da rol oynamıştı. "Böylece," diyor Shaw, "Ali Suavi ve diğer aydınlar, bir Türk ulusal hareketinin, dünyadaki bütün Türkleri Osmanlı siyasi ve kültürel liderliği altında toplamanın avukatlığını yapmaya başladılar."[41] İstanbul'u son ziyaretinde de Ahmet Ağaoğlu, Yusuf Akçura, Mehmet Emin Yurdakul vb. gibi şair ve yazarlar onun etkisi altında kaldılar.[42]

40 Muhammed Mahzumi Paşa, a.g.e., s. 191.

41 Stanford J. Shaw ve Ezel K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge University Press, 1977, cilt I, s. 157.

42 Bu etkileri anlatan H. Z. Ülken, Mehmet Emin Yurdakul konusunda şunları yazıyor: "Cemaleddin Efgani'nin şair Mehmet Emin üzerinde, dolayısıyla *Türk Yurdu* çevresinde etkisi büyük oldu. Şair onu Beşiktaş'taki konağında sık sık ziyaret ederdi. İlk Türkçe şiirlerini yazmaya o sevk etti." A.g.e., s. 211.

Afgani'nin üçüncü yüzü ise onun "İslamcı" inancı idi. Aslında düşünce tarihine geçmesini sağlayan, fakat aynı zamanda en çok tartışılan tarafı da bu oldu. Şeyh'in İslam'ı milliyetçi, bilimci ve evrenselci perspektiflerde yorumlaması zıt yönde değerlendirmelere yol açıyor, din kavgalarını körüklüyordu. Buna yol açan başlıca neden de Afgani'nin "bilim" anlayışıydı. Afgani, bilimi esas itibarıyla doğa bilimi, onun da daha çok teknolojik uygulanması bağlamında övüyor, toplum bilimlerine kayıtsız kalıyordu. Kendisini Osmanlı reformistlerine yaklaştıran husus "ilim" ile "fen" arasında yapılan ayrım olmuştu.

Osmanlı Devleti'nde bu yöndeki etkileri ölümünden sonra da devam etti. Bu bağlamda, "Afgani ile başlayan yeni İslamcılık çığırı," diyor H. Z. Ülken, "Mısır'da Muhammed Abduh ve izinden giden Ferdi Vecdi, Kazanlı Musa Carullah, Hindistan'da İkbal tarafından geliştirildi."[43] Bu hareket Osmanlı İslamcılarını bir araya getirmiş olan *Sebilürreşad* dergisini bölmüş ve Şemseddin Günaltay, İsmail Hakkı İzmirli, Musa Kazım Efendi gibi yenilikçiler ile Sabri Efendi gibi tutucuları karşı karşıya getirmişti. Bununla beraber Afgani'yi en hararetle savunan İslamcı şair Mehmed Akif oldu.

Gerçekten de *Safahat* yazarı, "Asım" adlı şiirinde Cemaleddin Afgani ile Muhammed Abduh'u göklere çıkarıyor, gençlerin "Âlem-i İslam'a Cemaleddin'ler çıkarmak" için Avrupa'da öğrenime gönderilmesini öneriyordu.[44] *Sırat-ı Müstakim*'de yazdığı yazıda da Afgani'nin "Doğu'nun yetiştirdiği en yüksek fıtratlardan biri" olduğunu ilan ediyor ve

43 Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 276.

44 Mehmed Akif, *Safahat*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 2006, s. 479.

yazısını "hazretin pak hatırasına sürülmek istenilen lekeyi" temizlemek için kaleme aldığını söylüyordu.[45]

Akif'e göre, Afgani, ne "nübüvvet bir sanattır" diye peygamberliği küçültücü bir söz etmişti, ne de Vahabi idi. O büyük bir yenilikçiydi. "Bugün," diyordu Akif, "Mısır memleketinde İslam'ın menfaatlerini müdafaa eden ne kadar hamiyetli kalem varsa hepsi Cemaleddin'in terbiyesi sayesinde yetişmiştir." Mürşidin "en büyük, en kalıcı eseri de, Mısır müftüsü Şeyh Muhammed Abduh" olmuştu ve nasıl "Şinasi, millete en muazzam hizmetini Namık Kemal'i yetiştirmek suretiyle" yerine getirmişse, "Cemaleddin de İslam âlemine en kıymetli bir yadigâr olarak merhum müftüyü bırakmıştı". Artık İslam dünyasında (1910'larda) o çapta düşünürler yoktu. "İşte," diyordu Akif, "bugün bir Cemaleddin'i, bir Muhammed Abduh'u yok! İslâm dünyası hakikaten kimsesiz, cidden garip!"

Aslında Afgani'nin fikirlerini Abduh temsil ediyordu ve Akif ve arkadaşları da iki senedir *Sırat-ı Müstakim* sayfalarında Abduh'un eserlerini tanıtmaya çalışıyorlardı. Akif'in dünyasında Afgani âdeta ikinci plana itilmiş; Abduh ön plana çıkmıştı. Mahzumi'nin anlattıklarına bakılırsa, hayatta olsa Şeyh de buna itiraz etmezdi. Afgani, Abduh'a hayrandı; Mahzumi'ye, "Mısır, Allah'ın yurtları arasında bana en sevimli olandır," demiş ve orada, Abduh'ın şahsında, "derin bir bilgi dağı, hikmet, edep ve yüksek himmetten müteşekkül bir ordu" bıraktığını da eklemişti.[46] Bu "hikmet ordusu" meyvelerini Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, "Müslüman Kardeşler" hareketinin doğuşuyla verecekti.

---

45 Mehmed Akif, "Cemaleddin Afgani" ve "Hasbihal" başlıklı makaleler, *Sırat-ı Müstakim*, IV, sayı 90 ve 91 (17 ve 24 Cemaziyelevvel 1328, Mayıs 1910). İzleyen alıntıları da bu makaleye borçluyuz.

46 Muhammed Mahzumi Paşa, a.g.e., s. 198.

Afgani ve Abduh İzinde Müslüman Kardeşler...

Müslüman Kardeşler *(el-İhvan el-Müslimin)* örgütü, 1928 yılında, Kuzeydoğu Mısır'da İsmailiye şehrinde, Hasan el Banna ile Süveyş Kanalı Şirketi'nde çalışan altı işçi tarafından kuruldu. Hasan el Banna, daha çok Muhammed Abduh'un etkisi altındaydı ve şirket, kuruluşa bir karargâh işlevi de görecek bir cami yapımında yardımcı da olmuştu.[47] Kitlesel örgüt boyutlarına ise İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Arap-İsrail Savaşı ortamında ulaştı. Savaş öncesinde iki yüz bini bulmayan üye sayısı, 1948'de iki milyonu aşıyordu.

Kuruluşunda İngiliz emperyalizminin ağır topu Kanal Şirketi'nin rolü İhvan'ı devamlı kuşku altında bırakmış ve örgütün daha sonraki kanlı kavgaları bile bu kuşkuyu silememiştir. Öyle ki, Samir Amin daha yakın tarihlerde, "Bu örgütün tarihi biliniyor," diyor ve şunları ekliyordu: "Bu örgüt Mısır'da, 1920'lerde, tam anlamıyla İngilizler ve monarşi tarafından, demokrat ve laik Wafd'ın önünü kesmek için kuruldu. Nasır'ın ölümünden sonra CIA ve Enver Sedat tarafından kitleler halinde Suudi Arabistan'dan Mısır'a nasıl getirildikleri biliniyor."[48]

Aslında emperyalizmin ılımlı, hatta köktenci Müslümanları kontrol altına alarak kullanma çabası gerçekten de bilinen bir şeydir. Oysa bilinen başka bir şey de bu karşılıklı oyunda bir kısım "büyücü çırağı"nın kontrolden çıkması ve "usta"nın karşısına dikilmesidir. Sonunda –şu anda Mısır zindanlarında çile çeken İhvan üyeleri gibi– bunun bedelini çok ağır ödeseler bile!..

47 Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, 1993.

48 Samir Amin, *Modernite, Demokrasi ve Din*, İstanbul, Yordam Kitap, 2014, s. 96.

Müslüman Kardeşler, "Çözüm İslam'dır!" sloganı ile kurulmuştu. İslam'ı Batı'nın yozlaştırıcı etkilerinden kurtarmak istiyor ve Kuran ile Sünnet ışığında, yaşamı tüm boyutlarıyla kuşatan bir düzen hedefliyordu. Ve bu hedef uğruna da mücahitleri yer yer teröre başvurmakta, suikastlar düzenlemekte sakınca görmüyordu.

91 yıllık inişli çıkışlı tarihinde Müslüman Kardeşler kuruluşlarındaki "selefi" ideallere daima sadık kaldı. 1982'de İsviçre'de yapılan toplantıda kabul edilen 12 maddelik "Proje" de Yusuf el Karadavi tarafından aynı totaliter espriyle kaleme alınmıştı. Bugün de Müslüman Kardeşler, İngilizce internet sitesinde, "özgürlükçülük" perdesi altında aynı teokratik inançları dünyaya ilan ediyor.[49]

Oysa Arap Baharı'nın Mısır'da yarattığı elverişli ortam örgüte, Türkiye'deki AKP tecrübesinden de ilham alarak bir "esneklik" sağlamış ve Mursi liderliğinde Adalet ve Özgürlük Partisi iktidar olmayı başarmıştı. Ne var ki uygulamada niyetteki "esneklik", zihniyetteki "katılığa" yenik düştü ve kısa süre sonra Tahrir Meydanı'nda, Mursi'yi alkışlayanlardan daha büyük kalabalıklar bu kez kendisini protesto etmek için toplanmaya başladılar. General Sisi'nin kanlı darbesi de ancak bu anarşi ortamında mümkün oldu. Böylece anarşinin yerini

49 Ikhwanweb'de, örgütün temel ilkelerini anlatan belge, 1996 yılında Harward Üniversitesi'yle yapılan görüşmelerden sonra, Başkan Yardımcısı Muhammed Memun el Hudeybi tarafından hazırlanmış ve 1997 yılı Bahar sayısında *Harvard International Review*'da yayımlanmıştır. İki kısımdan oluşan belgenin ilk kısmında örgütün tarihçesi anlatılmakta ve iki temel ilke (Şeriatın toplum ve devletin temeli olarak kabul edilmesi ve İslam -esas olarak da Arap- devletleri arasında birlik gerçekleştirilerek emperyalizmle mücadele) kaydedilmekte; ikinci kısımda ise vatandaş hak ve özgürlükleri 15 madde halinde sıralanmaktadır. Bunlar seçme ve seçilme hakkı, düşünce ve inanç özgürlüğü, basın, toplanma ve gösteri özgürlükleri gibi Batılı hak ve özgürlüklerdir. Ne var ki bu hak ve özgürlükler bir şeriat devletinde kuşkusuz ki laik bir devlette olduğundan farklı bir anlam taşıyacaktır. Nitekim Mısır'da Mursi iktidarı kısa sürede ülkeyi kaosa sürüklemiştir.

kaba kuvvet alıyor ve "Ne İhvan, ne Sisi!" diyen Mısırlı demokratlar ya susmak ya da ezilmek konumunda kalıyordu.

Müslüman Kardeşler'in Mısır'da yenilgisi, genel bir yenilginin de habercisi midir? Tarihsel açıdan bu yenilgi aynı zamanda Afgani ve Abduh "reformizm"inin de yenilgisi sayılabilir mi? Yoksa burada tüm "İslam'da reform" hareketlerine özgü temel bir zaafla mı karşı karşıyayız?

Batı'da kapitalist sermaye birikiminin bilim ve teknolojiyi kontrol altına alarak hızla geliştirmeye başladığı günlerden itibaren, İslam dünyası esaret tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştı. Başlangıçta Batı Akdeniz kıyılarında birikmeye başlayan sermaye, kendisiyle beraber kişisel özgürlükleri de garanti altına alacak "sivil toplum" adacıklarını bu şekilde yarattı. Aslında parasal birikim Doğu'da da vardı. Olmayan ise "sivil toplum" ve "bilim ve fen" idi. Ya da bunların modern şekilleriydi. O halde Doğu'nun yapacağı şey de Batı'yı gerçekçi gözlerle incelemek, oradan "bilim ve fen"i almaktı.

Doğru olan buydu ve aslında buna karşı çıkan da yoktu. Zaten bir Peygamber hadisi, "İlim Çin'de de olsa alın!" demiyor muydu? Ne var ki İslam açısından güçlük şuradaydı: Batı'da doğa bilimlerindeki gelişmeler ilahiyatı da sarsıyor ve dünyevi nitelikte insan ve toplum bilimlerinin doğuşuna yol açıyordu. Oysa müminlere göre bunlar İslam'da zaten mevcuttu ve bin yıllık gelişme içinde ulemanın kaleme aldığı binlerce eserle dimağlara aşılanıyordu. "Taklit"in de sınırları vardı ve bu sınırlar da şeriat tarafından çizilmişti. Toplumsal konular ancak bu kırmızı çizgiler içinde tartışılabilirdi.

Oysa ıslahatçıların açmazı da bu oldu. Gerçekten de Afgani ve Abduh'tan Müslüman Kardeşler'e kadar bütün İslam "ıslahatçıları" bu sınırlara saygılı kaldılar. Doğu'yu köleleştiren sömürgeciliğe savaş açarken, bunun en bilimsel eleştirisinin de

laik toplum bilimlerinden geldiğini görmek istemediler. Oysa Afgani'nin Abdülhamid'e teslim olduğu yıllarda kapitalizm, emperyalizm aşamasına ulaşmış ve bu konuda tartışmalar başlamıştı. "Materyalizm"i küfür sayan Afgani, belli ki daha uzun zaman yaşamış olsaydı bile, "*Dehriyyun*"daki fikrî gelişmelere kayıtsız kalacaktı. Bu yüzden onun ve öğrencilerinin dilinde "sömürgecilikle savaş" da egemen sınıflara karşı değil, tüm Batı'yla savaşa ve Batı düşmanlığına dönüştü. Hedef tahtasında "tek dişi kalmış canavar" vardı. Afgani, Batı'yı hâkim kılan sermaye birikimini ve bunun yarattığı sınıf kavgasını kavrayamadığı için devlet adamlarına sığınıyor, "ıslahatçı" siyaset adamlarından medet umuyordu. Aradığını bulamadı; sığındığı her ülkeden kovuldu ve sonunda da Yıldız'daki "müstebit"e teslim oldu.

Yine de umutsuz ölmedi. "Babıali zindanı"ndan gönderdiği son mektubunda, "Reform seli artık Doğu'ya doğru akmaktadır," diyordu. Üstelik hatasını da anlar gibiydi. "Faydalı önerilerimden hiçbiri Doğu despotlarının kulağına girmedi," diyor, fakat şunu da ekliyordu: "Keşke bütün düşüncelerimin tohumunu halkın zihnine ekebilseydim."

Aslında geçmişte bu yönde konuşmalar da yapmış, hatta bir Türk yazara sosyalizmi övmüştü. Ne var ki övdüğü "sosyalizm" de bilimsel değil, "İslam sosyalizmi" idi. Ona göre Batı'da sosyalizmi "zulüm karşısında duyulan intikam duygusu ve işçilerin servet sahiplerine karşı besledikleri kıskançlık doğurmuştu"; oysa İslam sosyalizmi Arapların "bedevilik ve Cahiliye çağlarını yaşadıkları günden beri Müslümanların ahlakına yerleşmişti".[50] Bu sosyalizmin temelinde ganimet paylaşımı, zekât, sadaka vardı ve ünlü Şeyh bu konuda Kuran ayetlerine göndermeler yapıyordu. Emperyalizm çağında bu

50 Muhammed Mahzumi Paşa, a.g.e., s. 150-152.

anlayışın boş bir hayal olduğunun ve son mektubunda ifade ettiği "halklar arasında mevcut olan engelleri kaldırma" özlemine yanıt veremeyeceğinin farkına varamadı. Yine de müritlerine son uyarısı, "Fanatiklere uymayın!" şeklinde oldu. Oysa öğretisinde buna uygun bir kuram yoktu ve dinle Arap milliyetçiliğini mezceden öğretisinden çıka çıka Müslüman Kardeşler çıktı.

İSLAM, ÜÇ NESİL, ÜÇ DÜŞÜNÜR



Namık Kemal: Şeriat, Millet ve Cumhuriyet

1868 Eylül'ünde, Yeni Osmanlıların Londra'da çıkardıkları *Hürriyet* gazetesinde, Namık Kemal "meşveret" konusunda bir dizi makale yayımladı. Bunların ilkinde "cumhur"u, "halkın hâkimiyet hakkı" olarak tanımlıyor ve "O hakkı dünyada kim inkâr edebilir?" diye de savunuyordu.[1] Ne var ki ona göre bu rejim Osmanlı Devleti'nde mümkün değildi; zaten "kimsenin aklına da gelmiyordu". Eğer gelse ve uygulansa da "ülkeyi batıracağı" açıktı. Oysa yine de doğru olan "cumhur"du ve Kemal, "İcrasında imkân olmamakla, hak, batıl olmuş demek değildir," diyordu. Zaten, "İslam da ibtida-yı zuhûrunda (ilk ortaya çıkışında) bir nev'i cumhur değil miydi?" Zamanla her "bi'dat" (yenilik), "yasak" sayılmaya başlamış ve bu arada "cumhur" da "bi'dat" olmuştu. Oysa dünyada "bi'dat-ı bedialar" (güzel yenilikler) de vardı. Kemal "cumhur"u da bunlar arasında görüyordu.

İdealle gerçek arasındaki uyumsuzluğa işaret eden bu ifadeler âdeta Namık Kemal'in tüm yaşamını, kavgalarını ve siyasi

1 Namık Kemal 1868 yılı Eylül ayında, *Hürriyet* gazetesinde, hayali bir mektubu yanıtlama şeklinde, "Meşveret Usulü Hakkında Mektuplar" başlığı altında sekiz mektup yayımlamıştır. Bu gazetedeki tüm yazılar *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi* (Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018) başlığı altında yayımlanmıştır. Hilmi Ziya Ülken de düşünce tarihinde Namık Kemal'e ayırdığı sayfalarda "meşveret"le ilgili makaleleri neredeyse tamamıyla –ve bugünkü dile çevirerek– alıntılamış bulunuyor. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, Ülken Yayınları, 2001, s. 105-110.

düşüncesini özetler gibidir. Bu yüzden de yüz yılı aşan bir süredir yorumcular ipin ucunu farklı taraflardan tuttukları için "Kemal gerçeği" üzerinde bir türlü anlaşmaya varamıyorlar.

Gerçekten de Namık Kemal hem kişiliği hem de düşünceleri itibarıyla çelişkiler içindeydi. Kişisel uyumsuzluğu, tutucu bir ailede fakat isyankâr bir ruhla doğmuş olmasından kaynaklanıyordu. Üstelik son derece de yetenekliydi.

Tutucu Baba, Devrimci Oğul

Kemal, Tekirdağ'da memur bir babanın oğlu olarak dünyaya gelmiş ve küçük yaşta annesini kaybetmişti. Bu yüzden çocukluk yıllarının büyük bir kısmı paşa olan büyükbabasının yanında, seyahatlerle geçti. Babası Mustafa Asım Bey müneccimdi, Sultan Hamid döneminde de Saray'a müneccimbaşı oldu. "Yıldızlara rakam kadar inanıyor," fakat oğluyla beraber olduğu zamanlarda da "onunla baş başa Osmanlı tarihinin hilaline dalıyordu".[2] Oysa Asım Bey bir tarafıyla da "derviş"ti ve aile geleneği yoluyla Bektaşiliğe, Bahariye Mevlevihanesi'ne sempatisi dolayısıyla da Mevleviliğe bağlıydı.

Aile bağları Namık Kemal'in kişiliğinin temelini oluşturuyor ve fikir dünyasındaki çelişkileri de besliyordu. Oysa "asi" Kemal, olgunluk çağında "aile"yi de ele alacak ve bu kurumun geleneksel yapısını acımasızca hırpalayacaktır. *İbret* gazetesinde bu başlık altında yayımlamış olduğu makale düşünürün tutarsızlıklarına ışık tutucu başka bir örnektir.[3]

---

2 Mithat Cemal Kuntay, *Namık Kemal*, İstanbul, Maarif Matbuası, 1944, cilt I, s. 6.

3 *İbret* gazetesi "1872 Haziran'ının ilk Perşembe günü" yayın hayatına başladı. Yayın kurulu Mahir Bey (müdür), Namık Kemal (başyazar) ile Reşad ve Ebuzziya Tevfik beylerden oluşuyordu. Namık Kemal'in Londra'da üç yıldan fazla kaldıktan sonra kaleme aldığı yazılar fikir hayatının en olgun aşamasının ürünüydü. Biz de bu yazımızda esas olarak düşünürün burada çıkan makalelerine dayandık. *İbret*, zamanın aydınlarından büyük ilgi görmüş ve tirajı, kuruculardan Ebuzziya Tevfik'in "o zaman için görülmüş, duyulmuş

Namık Kemal'e göre "aile" toplumun temeliydi, yenilik de oradan başlamalıydı. Oysa "orta halli bir efendi ailesi"nde hiç de özenilecek bir hal yoktu. Yazar, böyle bir ailede, "Erkekler ne zamana kadar haremini dövecek?" diye soruyor, yanıtını da okuyucuya bırakıyordu. İzleyen soruları da şunlardı: "Ne zamana kadar pederler oğlunun mutlaka kendi gibi olmasını temenni edecek? Ne zamana kadar valideler kızlarını satılık matah gibi her gün bir esirci bakışlı görücünün nazarı meâyib-cûyanesine (kusur arayıcı bakışlarına) arz ettikten sonra hediyelik cariye gibi, bir kerecik rızasını bile sormaya tenezzül etmeksizin, kendi beğendiği bir ademin eline teslim edecek?"[4]

Öyle görünüyor ki Kemal bu fikirlerinde model olarak Batılı aile tipini almıştı. Aynı makalede "Başka yerlerde," diyordu, "zevçler görüyoruz ki, zevcesini ruhunun nısfı (yarısı) addeder" Babalar da oğullarını "kendilerine faik (üstün) bir halef" olarak görme tutkusu içinde olurlar.

Aslında *Hürriyet* yazarı, yaşadığı toplumun çok ilerisinde olan bu fikirleri kendi aile hayatından aldığı ilhamla geliştirmemişti. Muhafazakâr bir ailenin çocuğuydu ve çok şey öğrendiği babasına sadakatle bağlıydı. *İbret*'te "Aile" makalesini yazdığı sırada bile baba otoritesinin bazen onur kırıcı davranışlarına maruz kaldığı oluyor fakat isyan etmiyordu.[5] Onun isyanı ve "ihtilal"ciliği fikir planında idi. Oysa günlük

şey değildi" dediği on iki bin rakamına kadar ulaşmıştı. Bkz. Ebuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar*, İstanbul, Pegasus, 2006, s. 372-375.

4 Namık Kemal, "Aile", *İbret*, sayı 56, 19 Kasım 1872. *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri (Bütün Makaleleri, I)*, yayına hazırlayanlar Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005, s. 274-278.

5 M. C. Kuntay'ın naklettiğine göre Namık Kemal, baba evine bir akşam iki arkadaşıyla beraber, geç vakit ve içkili bir vaziyette gelince babası Asım Bey kendisine bir sandalye fırlatmıştı. Arkadaşlarının yardımıyla, Kemal kendisini yaralanmaktan zor kurtarmıştı. Kuntay, a.g.e., cilt II, s. 92.

siyasi kavgalarında, Kemal, hep uzlaşmacı oldu. En sert eleştirdiği devlet adamlarıyla bile yeri gelince barışıyor, gelenek ve "maslahat"a (günün icabına) uygun şekilde davranıyordu. Bağlı olduğu aile yapısı ve ailesinin yönetici zümre içindeki konumu, siyasal kavgasının sınırlarını da çizmişti. Fikir planında bu sınırları zorlasa hatta aşsa bile, günlük hayatta hep geri adımlar atmakta sakınca görmüyordu. 1870'te Avrupa'dan döndükten sonra yıllarca "despotizm"iyle savaştığı Ali Paşa ile de "maslahat icabı" barışmıştı.[6] Aslında bu sorun, Kemal'in şahsını aşan, Osmanlı toplumunun 19. yüzyılda uğradığı dönüşümün yarattığı yeni "seçkinler grubu"nun toplumsal konumuyla ilgili bir sorundu.

Yönetici Zümre ve "Ceditciler"...

Gerçek şu ki Batı etkisiyle ortaya çıkan "yeni seçkinler" grubu radikal bir düzen değişikliğine öncülük için ne maddi ne de fikrî güce sahipti. Avrupa'da "devrimci burjuvazi"nin yüklendiği tarihî misyonu Osmanlı toplumunda "yönetici zümre" yüklenmek zorunda kalmıştı. Ne var ki bu yükün altında eziliyor ve birbiriyle rekabet halinde "hizip"lere ayrılıyordu.

Aslında yenilenme ve "ıslahat" hakkında herkes anlaşma içindeydi. Özlenen toplumun adı da daha III. Selim zamanın-

6 "Barışma" şöyle gerçekleşmişti: Namık Kemal'i önce babası Ali Paşa'ya bayram tebrikine gitsin diye zorlamış, fakat yazar daha sonra, bu kez dostu Ebuzziya Tevfik'in ısrarıyla Ali Paşa'ya akşam yemeğine gitmişti. Sohbet geç vakitlere kadar sürmüş ve Ali Paşa, Kemal'den Almanların Fransızları nasıl yendikleri konusunda bir layiha yazmasını istemişti. Layiha yazıldı; "fakat bu layihadan bir memuriyet çıkmadı." Kuntay'a göre bunun nedeni "eski ihtilalci"nin yorumunda "hürriyetperverlik"ten söz etmesiydi. Eğer, "Arapça 'hürriyet' yerine, Acemce 'serbesti" yazsaydı, Paşa'nın sinirine belki daha az dokunacaktı". Kuntay, a.g.e., cilt II, s. 97-99.

da konmuştu: *Nizam-ı Cedit* (Yeni Düzen).[7] Oysa "*Ceditciler*" de zamanla iki ana gruba ayrıldılar. Bir tarafta bir çeşit "aydınlanma diktatörlüğü"nü temsil eden Tanzimatçı paşalar, öbür tarafta da onlara başkaldıran özgürlük savaşçısı Yeni Osmanlılar vardı.

İlginçtir ki günümüz tarih yazıcılığında her iki grup da modern Türkiye Cumhuriyeti'ne açılacak yolda ilk taşları döşeyen öncüler olarak anılmaktadır. Sembolik ifadeyle, "toplumsal ilerleme" tarihimizde Ali Paşa da Namık Kemal de aynı safta, "Kurucu Babalar" arasında yer alıyorlar. Çünkü Osmanlı Devleti'nde devrimci bir burjuvazi yoktu ve birbiriyle savaşan bu iki kategori de devlette "yönetici zümre"nin parçalarıydı. Sadece bürokratik hiyerarşideki yerleri farklıydı; birinciler ikincileri tayin ediyor ya da -çizgiyi aştıkları hallerde- "sürgün"e gönderiyordu. İlk yenilik işaretleri III. Selim zamanında verilmiş olsa da asıl dönüşümü sağlayan olay, bugün hâlâ "*Vakayı Hayriye*" diye anılan yeniçeri kırımı oldu.

---

7 Aslında "*Nizam-ı Cedit*" fikri, Rusya yenilgisinin yarattığı askerî ihtiyaçlar bağlamında, III. Selim zamanında doğmuştu. Oysa bu kavramla genel anlamda bir "yenilenme" arzusu da dile getiriliyordu. Enver Ziya Karal'ın bir arşiv belgesine dayanan açıklamasında görüldüğü gibi kavram, Fransız Devrimi'nden esinlenerek kullanılmaya başlamıştı. Sadrazamın Sultan Selim'e verdiği bir teskerede "*Fransa devletinde zuhur eden ihtilale binaen bu defa bir nizam-ı cedit ihtira eylemeleri*"nden söz ediliyordu ve III. Selim de bunun yanına "*Fransa nizam-ı cedidinin bir suret-i tahrir ve taraf-ı hümayunuma irsal oluna*" diye bir not düşmüştü. Bkz. Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hümayunları, Nizam-ı Cedit*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1988, s. 30. Öyle görünüyor ki mutlak ve kırıcı bir sultan olan III. Selim'in Fransız Devrimi hakkında bilgi istemesi, Osmanlı Devleti'nde böyle bir "ihtilal" olasılığını yok etme düşüncesiyle de ilgiliydi. Fransa Devrimi'nin sözcülüğünü yapan *Moniteur Universel* gazetesinde III. Selim yönetiminin nasıl görüldüğünü anlatan makalemiz için bkz. Taner Timur, "Moniteur Universel, III. Selim ve İhtilal Fransa'sı" *(Osmanlı Çalışmaları* içinde, Ankara, İmge Yayınları, 2010, s. 127-149).

Yeniçeri Kırımı ve Yeni Seçkinler

19. yüzyıl Osmanlı toplumunda en radikal dönüşüm, II. Mahmud zamanında yeniçeri kırımı ile gerçekleşti. Bir ülkenin kendi ordusunu topa tutarak yok etmesi, üstelik bunu da tarihine bir "zafer" olarak kaydetmesi benzeri pek görülmemiş bir olaydır. Gerçekten de otoriter Sultan'ın ihsana boğduğu Mehmet Esad Efendi, bu olayı övgüyle anlatan eserine *Üss-i Zafer* (Zafer İlkesi) adını vermişti.[8]

Aslında yeniçeri ocakları gerçekten de bozulmuştu. Sayıları çok artmış, aralarına bol miktarda askerlikle ilgisi olmayan zorba ve yağmacılar katılmış, eski heyecanları kalmamıştı. Ne var ki Osmanlı düzeninde bozulan kurum sadece yeniçeri ocağı değildi. Yeniçerileri kıranlar ve kırımcıları alkışlayanlar da en az yeniçeriler kadar yozlaşmışlardı. Kaldı ki yeniçeriler, geçmişleri itibarıyla halka en yakın, halk çıkarlarını en çok gözeten ve Bektaşi inançları dolayısıyla da hoşgörülü fikirlere daha açık bir zümre teşkil ediyordu.[9]

Geçmişte yeniçeri ayaklanmaları hep keyfi idarenin arttığı, vergilerin dayanılmaz hale geldiği, paranın tağşiş edildiği zamanlara rastlamıştır. Bu yüzden birçok yabancı gözlemci Yeniçeri Ocağı'nı Fransız Devrimi'nden önceki "*Etats-Généraux*"da (Genel Meclis) yer alan Halk Meclisi'ne

8 Mehmed Esad Efendi kendi zamanında dahi anlaşılması zor, ağdalı bir dille kaleme aldığı eserini basılması için sadrazama sunmuş, o da Sultan'dan takdir edici bir yanıt aldıktan sonra kitabın basılmasına karar verilmişti. Yazar, son derece dalkavukça bir üslupla yazılmış ve baştan aşağı yeniçerileri karalayıcı nitelikteki eserini, "kurusu ve yaşıyla tüm ağaçların fidanları kalem, tüm zamanları anlatan bir kitap" olsa, bu "yeteneksiz bende"nin (yani kendisinin) II. Mahmud'dan gördüğü ihsanı anlatamayacağını söyleyerek bitirmiştir. Eser ilk kez 2005 yılında Latin harfleriyle yayımlanmıştır: Es'ad Efendi, *Üss-i Zafer*, yayına hazırlayan Mehmet Arslan, İstanbul, Kitabevi, 2005.

9 Yeniçeri kırımı hakkında egemen görüşten farklı yorumumuz için bkz. T. Timur, *Osmanlı Askeri Düzeninin Çöküşü ve Yeniçeri Kırımı (Osmanlı Çalışmaları* içinde, İmge Yayınları, 2010, s. 151-207). Daha ayrıntılı bir çalışma için bkz. Gültekin Yıldız, *Neferin Adı Yok*, İstanbul, Kitabevi, 2009.

(*Tiers-Etat*) benzetmiştir. Bu kanıda olanların başında yıllarca Osmanlı Devleti'nde yaşamış ve Osmanlı askerî durumu hakkında en ayrıntılı eseri vermiş olan Comte de Marsigli gelir. Voltaire de bu konuda -ve herhalde Marsigli'yi de okumuş olarak- aynı şeyleri yazmıştı. 19. yüzyılda ise, uzun yıllar Osmanlı donanmasını yönetmiş İngiliz Amiral Adolphus Slade ("Müşavir Paşa") kırımdan kısa bir süre sonra kaleme aldığı eserde benzer gözlemlerde bulunmuştur.[10] Oysa 1826'da iktidara karşı -göreli şekilde de olsa- bir denetim mekanizması oluşturan kurumun aniden yok olması toplumu temellerinden sarsmıştı.

Kırım, siyasi olduğu kadar mali alanda da son derece önemli sonuçlar doğurmuştu. Yeniçerilerle beraber onların ulufelerine aracılık yapan "iradcı" ve "kârcı" denilen zümreler de yok olmuş ve bütçede yönetici sınıfın el koyduğu pay birdenbire artmıştı.[11] Aynı şekilde yeniçerilere levazımcılık yapan bazı ünlü Yahudi ailelerin de idam edilmesi ve kısa bir süre sonra da Katolik Ermeniler için tehcir kararı çıkarılarak onların mallarını yok pahasına satmak zorunda bırakılması, yönetici zümredeki gelir uçurumunu daha da artırmıştı.[12]

---

10 Adolphe Slade, *Records of Travels in Turkey, Greece and of a Cruise in the Black Sea with the Captan Pasha in the years 1829, 1830, 1831*, Londra, 1833. Yazar, yeniçerileri bir çeşit Halk Meclisi (*Chamber of Deputies*) olarak niteliyor. Cilt I, s. 275.

11 Mustafa Nuri Paşa, *Netayic'ül Vukuat*, yayıma hazırlayan Prof. Neşet Çağatay, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1992, s. 119.

12 A. Slade'ın anlatısına göre, tehcir 20 Ocak 1828'de başlamış ve 20.000 kadar Katolik Ermeni (banker, tüccar, esnaf, kısaca pazarla ilgisi olan herkes) on gün içinde İstanbul'dan Anadolu'nun ücra köşelerine sürülmüştü. Bu kısa sürede satılmalarına izin verilen malları çok ucuza kapatılmış; örneğin, "Pera'nın en güzel taş binalarından biri 570 sterline satıldı ve sonra Prusya elçiliğine yıllığı 270 sterline kiraya verilmişti." Yazara göre bu "dolaylı müsadere"ye, yaklaşan Rus savaşı dolayısıyla ihtiyaç duyulan para neden olmuştu. Oysa, "yeniçeri felaketinden hemen sonra, Sultan, müsadereleri yasaklayan bir ferman çıkarmıştı " A. Slade, a.g.e., cilt I, s. 291-292.

İdarede, memurlar arasında adalet, hiyerarşik düzen ve disiplin sağlayan bir "memur kanunu" olmadığı için mevcut durum yüksek dereceli görevlilerin pastadan hak ettiklerinden çok daha fazla pay almalarını sağlıyordu. Bu durum bir yandan nepotizme, yolsuzluğa ve dalkavukluğa yol açıyor, öte yandan da kıskançlıklara ve post kavgalarına neden oluyordu.[13] Böylece geçmişteki yeniçeri-esnaf ayaklanmalarının yerini giderek saray entrikaları, darbe girişimleri ve komplolar aldı. Daha 1837 yılında Beyoğlu'nda bir konakta toplanan ve paşa, sarraf ve tüccarlardan oluşan bir grup, "komplo girişimi" suçlamasıyla tutuklanmış, üç yıl sonra da buna benzer bir komplo sonuçsuz kalmıştı.[14] İzleyen dönemde *Kuleli Vakası* (1859), Abdülaziz'i tahttan indiren darbe (1876) ve Ali Suavi'nin Saray baskını da (1878) benzer çekişmelerden ya da "ötekilere" (kendi dışında olanlara) düşmanlıktan kaynaklandı. Tarihe "Yeni Osmanlılar" adıyla geçecek gençler bile, "*İttifak-ı Hamiyyet*" adı altında gizli bir örgüt kurarken, aralarında en radikal çizgiyi temsil eden Mehmed Efendi'nin telki-

13 Bu konuda, Osmanlı Devleti'nde yıllarca ticari temsilcilik yaptıktan sonra, ticaret mahkemelerinde yargıçlık da yapan Andreas David Mordtmann'ın şu gözlemleri kayda değer: "Yeniçeri ocakları lağvedilirken cahil, beceriksiz, açgözlü ve kötü niyetli memur sınıfının haddini aşmasını önleyecek tedbirlerin alınmamış olması çok büyük bir hata olmuştur. O zamana kadar yeniçeriler hiç olmazsa en büyük yolsuzluklara karşı caydırıcı bir güçtü. Bürokrasi mutlak hâkimiyetini tesis ettikten sonra ülke kısa zamanda öyle sömürüldü ki, eyaletlerin çoğu kendi yönetim giderlerini bile karşılayamaz duruma düştüler." *İstanbul ve Yeni Osmanlılar*, çev. G. Songu-Habermann, İstanbul, Pera Yayıncılık, 1999, s. 8. Benzer gözlemler İstanbul'daki Avusturya elçisi tarafından da yapılmıştı. Baron Sturmer, II. Mahmud'un ölümünden sonra Metternich'e yolladığı raporda şunları yazıyordu: "Keyfi idare bu kadar aşırılığa hiçbir zaman merhum sultanın (II. Mahmud'un) saltanatı sırasındaki kadar girmedi. Mülkiyet konusunda sıkılmadan, saygısızca kimilerinin malları gasp edilerek başkalarına veriliyordu." Ş. Mardin alıntılıyor. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 178. (Milev, *Réchid Pacha et la Réforme Ottomane*, a.g.e., s. 383)

14 1837 darbe girişimi (?) Londra'da yayımlanan *The Times* gazetesinde anlatılmaktadır. (26 Haziran 1837)

niyle, Ali Paşa'yı yok etmeyi ve yerine Mahmud Nedim Paşa'yı geçirmeyi de düşünmüşlerdi.[15]

Muhalefet konusunda, Yeni Osmanlıların finansör ve koruyucusu olan Mustafa Fazıl Paşa'nın Sultan Aziz'e mektubu son derece açıklayıcıdır. Aslında Osmanlı Devleti'nde "özgürlük"ten çok Mısır'da "Hidivlik" kavgası veren Prens, mektubunda, "şevketlü efendim" diye hitap ettiği Sultan'ı esas itibarıyla çevresine (Ali ve Fuat paşalara) karşı kışkırtıyordu. Bu yüzden de Fransa'ya gelen Sultan Aziz'i daha Toulon Limanı'nda karşılamaya gitmiş ve ona biat ederek ülkeye dönmek için izin dilemekte bir tutarsızlık görmemişti.

Aslında M. Fazıl Paşa, Sultan'ın Fransa ziyaretini fırsata çevirerek, kavgasında III. Napolyon'u da yanına almaya çalışıyordu. Bunun için de Abdülaziz'i reformlar yapmaya davet ettiği mektup daha Sultan'a yollanmadan bir kopyası Fransız elçisine verilmiş ve böylece İmparator da devreye sokulmuştu.[16] Üstelik sonuç da alındı; darbeci diktatörün manevi otoritesi altında Sultan ile Paşa anlaşıyor ve Yeni Osmanlılar da apar topar Fransa'yı terk etmeye davet ediliyordu.

---

15 M. C. Kuntay, a.g.e., cilt I, s. 270. Kuntay'a göre Yeni Osmanlılardan Mahmud Nedim Paşa'nın yeğeni olan Mehmed Efendi "Ali Paşa'yı öldürtmek için fedailer hazırlamıştı" Yazar, Mithat Paşa'nın *Miratı Hayret*'inden şu cümleyi alıntılıyor: "(Mahmud Nedim Paşa) Ali Paşa aleyhinde suikast için teşekkül eden cemiyeti hafiyenin azasındandır." (s. 246, dipnot 21)

16 Bu gelişmenin öyküsünü, Fransız arşiv belgelerine dayanarak, *Osmanlı Çalışmaları* (İmge Yayınları, 2010, s. 325-342) kitabımda anlatmıştım. Mustafa Fazıl Paşa'nın bu mektubu bir kısım Osmanlı ve Batılı yazarlar tarafından Romanyalı Grigory Ganesco'ya atfedilmiştir. Yine de Osmanlı tarihinde ilk kez dinle devletin ayrılması gereğine işaret eden bu belgenin Yeni Osmanlılar adına imzalanmış olması son derece önemlidir. Bu mektupta, M. Fazıl Paşa, Sultan'a, "Siz hükümdarımız hazretleri benden çok daha iyi bilirsiniz ki," diyordu, "din ve mezhep ancak insanın manevi yapısına hükmeder ve biz insanlara sadece ahretin nimetlerini vaat eder. Yani şunu demek isterim ki milletlerin haklarını belirleyen ve sınırlayan din ve mezhep değildir. Din sadece ezeli gerçekler ve onların yargıları olarak kalmazsa, yani dünya işlerine de müdahele ederse, fayda yerine zarar getirir; herkesi telef eder ve sonunda kendisi de telef olur". Mektubun tamamı Ebuzziya Tevfik'in *Yeni Osmanlılar*'ında verilmiştir. A.g.e., s. 27-40.

Yine de ipler kopmamıştı; Londra'ya geçen ve *Hürriyet* gazetesini çıkarmaya başlayan Yeni Osmanlılar Fransa'ya bir süre daha sempatiyle bakmaya devam etti. Namık Kemal de –daha önce sözünü ettiğimiz "meşveret"le ilgili yazı dizisinde– Fransız emperyal anayasasını model alarak tartışıyor ve "Büyük Napolyon"un, ülkesinde, özgürlükleri "ahlaklarının gerekli kıldığı ölçüde değiştirip kısıtlayarak" Fransızları nasıl "bugünkü mutluluk haline" ulaştırdığını anlatıyordu.[17] Oysa ilerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi III. Napolyon Almanlara yenilip esir düştükten sonra Namık Kemal *İbret*'te onun hakkında çok farklı bir dil kullanacaktır.

Çağın Sorunları ve Namık Kemal'in Yanıtları

"Modernleşme" tarihimizde –genel kabule göre– Yeni Osmanlılar, Namık Kemal'in öncülüğünde bizlere "vatan" ve "özgürlük" kavramlarını kazandıran bir hareket olarak görülür. Buna karşılık yukarıdaki satırlarda, bu devrimci topluluğun sosyal kökenlerinin ve yönetici zümre içindeki konumunun harekete koyduğu sınırları açıklamaya çalıştım. Böyle bir yaklaşım bizleri bu genç yurtseverleri küçümsemeye götürmemelidir. Devamlı öğrenme çabası içinde olan, ülke sorunlarını Batı'daki gelişmeler bağlamında ele alan ve çağlarının donmuş medrese kalıplarının çok ilerisinde fikirler üreten bu "Türkistan erbabı şebabı" kuşkusuz "ilerleme" tarihimizde çok önemli bir halka teşkil ediyor.[18]

Aslında Yeni Osmanlılar bir fikir birliği içinde değillerdi ve kendi aralarında da sık sık kavga ediyorlardı. Yine de or-

17 Cümlenin metindeki şekli şöyledir: "Nihâyet Üçüncü Napolyon inân-ı idarelerini ele aldı; hürriyetlerini ahlâklarının iktiza ettirdiği tadilât ile tahdid etti. İşte bugünkü bulundukları hâl-i saâdete o sâyede vâsıl oldular."

18 Yeni Osmanlıların kendileri için uygun gördükleri, Namık Kemal'in makalelerinde kullanılan bir ad da "Türkistan erbabı şebabı" (Türkistan gençleri) idi.

tak bir yönleri vardı ve III. Selim'den beri çok kullanılan, fakat ondan farklı şekilde anladıkları bir "nizam-ı cedid" (yeni düzen) arayışı içindelerdi. İşte asıl sorun da günümüzde bu arayışlarını nasıl yorumlayacağımız, katkılarını hangi ölçütler ışığında değerlendireceğimiz konularında ortaya çıkıyor.

Önce şunu söyleyelim: Yeni Osmanlı hareketini, Batı düşünce tarihi bağlamında ele almak ve Locke'a, Rousseau'ya, Montesquieu'ye (vb.) göndermeler yaparak onlarda tutarlı bir "sistem" ya da "siyaset felsefesi" aramak hiç de verimli bir yaklaşım değildir. Çok farklı bir toplum yapısından ve kültürden gelen insanların Batı'daki gelişmeleri tüm yönleriyle anlaması mümkün değildi.

Aslında Avrupa'daki büyük dönüşümü o tarihlerde Avrupalı düşünürler bile kavramakta zorlanıyordu. Dönüşümün temelinde sermaye birikimi süreci vardı; fakat insanlar bunu devlet ve düşünce planındaki değişikliklerle açıklamaya çalışıyordu. Oysa ekonomik süreç tarımda köylüyü (serfi) üretim araçlarından koparark "özgürleştiriyor" ve piyasada alınıp satılan "meta" (emek gücü) haline getiriyordu. Çok çocukluluğu ve yoksulluğu ifade ettiği için "proletarya" denilen yeni bir sınıf böyle ortaya çıktı. Emek güçlerini piyasada satın alan ve daha ileri bir teknolojiyle onları önce "atölye"lerde, sonra da büyük fabrikalarda toplayan para babaları ise "burjuvalar" olarak ikinci modern sınıfı oluşturdu. Aralarında tam bir çelişki vardı ve burjuvazinin refahı, proletaryanın çaresizliğine ve sömürüsüne dayanıyordu. Yeni ve daha ileri bir üretim biçimi olarak ortaya çıkan kapitalizmin kanunu buydu.

Serfliği kaldırdığı ve bilim ve teknolojide devrime yol açtığı için tarihte ilerlemeci bir rol oynayan kapitalizm, feodal yasakları ve gümrük duvarlarını kırarak ulusal pazarlar oluş-

turuyor ve toplumsal yaşamda "ümmet"den "millet"e geçişi sağlıyordu. Aydınlanma çağında Herder ve Rousseau'dan, 19. yüzyılda E. Renan ve F. Tönnies'e kadar, düşünürler cemaat, cemiyet, ırk ve millet olgularını açıklamaya çalıştılar.

Oysa bu arada tarihî maddeciliğin kurucuları, kapitalist üretim biçiminin başından itibaren küresel bir potansiyel taşıdığını ve sermaye yoğunlaşmasının sonunda "ulusal" oluşumları ikinci plana iteceğini anlamışlardı. Daha 1848'de Marx ve Engels *Manifesto*'da, kapitalizmin "üretim araçlarını, dolayısıyla üretim ilişkilerini ve bunlarla birlikte bütün toplumsal ilişkileri durmadan devrime tabi kılmadan" varlığını sürdüremeyeceğini yazmışlardı.[19] Nitekim kıtalar arası deniz taşımacılığı ve demiryolları daha o tarihlerde insanlığı küresel bağlarla birleştiriyor, "köhne ulusal sanayiler" yıkılıyor ve "yerel, ulusal kendine yeterliğin ve içe kapanıklığın yerini çok yönlü ilişkiler, ulusların çok yönlü bağımlılığı" alıyordu. Üstelik aynı gelişme kültürel planda da cereyan ediyor ve "ulusal tek yanlılık ve dar kafalılık" her gün biraz daha olanaksız hale geliyordu. Böylece "çeşitli ulusal ve yerel edebiyatlardan da bir dünya edebiyatı" doğmuş oluyordu.

Oysa madalyonun bir de öbür yüzü vardı. Bunu da yine *Manifesto*'da çarpıcı cümlelerle ifade edildiği gibi, bu sürecin halklar arasında eşitliği ve refahı değil, sömürgeciliği, köleliği ve yoksulluğu artırması teşkil ediyordu.

İşte Yeni Osmanlılar böyle bir Avrupa'ya bakıyor, oradaki bilimsel ve teknolojik gelişmeleri hayranlıkla izliyor, fakat kendi kültürel değerlerinden de kopmak istemiyorlardı. Bu ikilem kendilerini "Doğu" ile "Batı" arasında -günümüzde de süregelen- hayalci bir "sentez" arayışına götürdü: Osmanlı

19 K. Marx ve F. Engels, *Komünist Manifesto*, İstanbul, Yordam Kitap, 2015, s. 24-25.

Devleti kültürel planda Müslüman ve "Doğulu" olarak kalmalı, fakat Batı'dan da "ilim ve fen"i almalıydı.

Ne var ki asıl çelişki hayali bir "Doğu" ile hayali bir "Batı" arasında değil, Batı'da sermaye sahipleriyle emekçiler, ezenlerle ezilenler arasındaydı. Kapitalist metropollerde kendi halklarını ezenler, yabancı halkları da köleleştirmiş ve kendilerinin tayin ettiği valilerle yönetmeye başlamıştı. Bu ülkelerin basını, akademileri ve üniversiteleri de patronların borusunu çalıyor, farklı seslere kapılarını kapıyordu.

Hegel, "Minerva kuşu gün batarken uçuşa geçer," derken, tarihî süreçlerin de ancak tamamlanırken anlaşılmaya başlayacağını söylemek istemişti. 19. yüzyılın ikinci yarısında kapitalistleşme süreci ileri Batı ülkelerinde tamamlanıyor ve bu ülkeler aracılığıyla dünyada da hegemonya kuruyordu. Ne var ki bu süreç Batı'da bile henüz tam anlamıyla anlaşılmamış -anlayanlar da suskunluğa zorlanmış- iken, bunu Yeni Osmanlıların anlaması hiç olası değildi.

Oysa aradan yüz elli yıl kadar geçtikten sonra bugün, o döneme nasıl yaklaşacağımız konusunda çok daha gerçekçi yöntem ve kavramlarla donanmış bulunuyoruz. Bu nedenle de sermaye birikimi, uluslaşma ve küreselleşme gibi süreçleri o yılların aydınlarından çok daha iyi kavrayabilecek durumdayız. Hegel'in teşbihiyle, Minerva kuşu gibi olaylara tepeden bakıyor, resmi bütünlüğü içinde görebiliyoruz.

Böylece Namık Kemal'i anlamaya çalışırken ilk yapmamız gereken şey de ortaya çıkmış bulunuyor. Demek ki Kemal'in düşüncelerini özetlemeden ve onda bir "sistem" aramadan önce, araştırmamıza o dönemin temel sorunlarını somut bir şekilde saptamakla başlamalıyız. N. Kemal'in düşünce hayatımıza katkısı ve güncelliği de ancak "sermaye birikimi", "tarımda mülksüzleşme", "dış ticaret ve siyaset", "uluslaşma"

ve "adil yönetim" gibi sorunlarla ilgili yorum ve yanıtlarında ortaya çıkacaktır.

Kemal bu yorumlarını önce Londra'da *Hürriyet* gazetesinde meşveret ile ilgili yazılarında, daha sonra da –Avrupa'da üç yıl geçirerek çok daha aydınlanmış olarak döndüğü İstanbul'da– *İbret* gazetesinde yapmıştı. Görüleceği gibi bu yorumlar karşımıza, günümüzde hâlâ egemen olan "vatan ve özgürlük şairi" klişesinden çok daha zengin ve daha canlı bir Namık Kemal tablosu ortaya çıkaracaktır.

Namık Kemal, Adalet ve Terakki...

Kemal'e göre 1860'larda Osmanlı toplumu iki hayati sorunla karşı karşıyaydı: kalkınma ve adalet. Bunlardan birincisi pazar ekonomisi ve sermaye birikimine ("tezyid-i servet"e), ikincisi de buna olanak sağlayacak eşitçi bir hukuki düzenlemeye davetiye çıkarıyordu. Bu olguları Londra'da en ileri düzeyde gözlemleyen Namık Kemal *Hürriyet* gazetesinde şunları yazdı: "Bendenizin efkârınca dahili idarenin iki esaslı şubesi vardır ki biri icrâ-yı adâlet, biri istihsâl-i terakkidir."[20]

İngiltere'de Namık Kemal'in gözlerini kamaştıran "terakki" her şeyden önce sanayileşme olgusuydu ve onun anahtarı da tarımda yatıyordu. Büyük Britanya hızla şehirleşiyor, köylülük ortadan kalkıyordu. Oysa Osmanlı Devleti bir köylü toplumuydu ve geriliğin kaynağı da tarımda yatıyordu. Tarım son derece ilkel durumda olup, "devri Adem'den beri" neredeyse hiç değişmemişti.[21] Bu koşullarda "tezyidi servet için en acil ve en büyük tedbir de ziraatı ıslah" zorunluluğu olarak ortaya çıkıyordu.

20 Namık Kemal, "Meşveret 3", *Hürriyet*, 21 Eylül 1868.

21 Namık Kemal, "Ziraatımız", *İbret*, sayı 61, 14 Kasım 1872 (*Makaleler*, s. 299-304). Tarımla ilgili izleyen alıntılar da bu kaynaktan yapılmıştır.

Oysa bu da son derece zordu; çünkü "iki yılan" köylüleri sarmalamış, boğmaktaydı. Bunlar "selemci" ve "murabahacı"lardı. Selemciler ürünü daha topraktayken yok pahasına kapatıyor, murabahacılar da köylüyü yüksek faizler altında eziyordu. Çaresiz köylü örneğin iki yüz kuruşa selemciye sattığı üründen dört ay için yüz yetmiş beş, hatta bazen iki yüz kuruş kaybediyor, sonra da vergisini ödemek için borçlanıyordu.

Kredi kurumları mevcut değildi ve o sıralarda vilayetlerde açılan "*Menafi-i Umumiye Sandıkları*"nın sermayeleri çok yetersizdi. Üstelik bunlar çoğu yerde sadece "rençbere çift veya tarla almak" için kredi veriyordu. Bu durumda Avrupa ziraat bankalarından daha küçük (%8) faizlerle borçlanmak çok daha akıllıca bir işti. Hatta bunlardan birine "bir müddet için imtiyaz verilse ve mülkün (devletin) her tarafında şubeler açtırılsa yine maksat hasıl olabilir(di)" Aynı bağlamda Avrupa'dan "çiftçilik fennini" almak ve bu alanda çiftçiyi aydınlatacak, "numune çiftlikler", "ziraat mektepleri" açmak da Namık Kemal'in önerileri arasındaydı.

Görüldüğü gibi Namık Kemal Osmanlı tarımıyla ilgili analizinde yerli "selemci" ve "murabahacı"ları Avrupalı kapitalistlerden daha acımasız buluyor, Batılı bankaları dahi onlara yeğliyordu.

Peki, bu sömürü ağında devletin yeri neydi?

Devlet de "muhtarı ve zaptiyesi" ile bu ağ içinde yer alıyor ve mekanizmayı pekiştiriyordu. Bu süreçte devlete vergi borcunu ödeyemeyen basit bir pamuk üreticisinin sonunda nasıl toprağını kaybedeceğini Namık Kemal gerçeğe uygun rakamlarla anlatmıştır. Daha genel planda da yazar, devlet ve sömürücülere karşı hiçbir şikâyet makamı olmayan köylünün, iki yüz kuruşla başlayan borcunun "dört-beş senede dört-beş bin

kuruşa" çıkacağını ve bunun da kendisini "tarlasını ve öküzünü satmaya" mecbur edeceğini söylüyordu.

Aslında Namık Kemal'in bu gözlemleri Batı Avrupa'da birkaç yüzyıldır süregelen "mülksüzleşme" ve sanayileşme sürecinin Osmanlı tarımında yarattığı sarsıntıları yansıtıyordu. Bu süreç Batı'da tarımı sanayiye, köylüyü şehirliye tabi kılmış ve soylu egemenliğine son vermişti. Burjuvazinin başlattığı toplumsal dönüşümde bu devrimci sınıf "uluslaşma" sürecinin de öncüsü idi. Oysa Osmanlı toplumu böyle bir sınıf yaratamamış ve bu nedenle de Batı kapitalizminin hegemonyası altına girmişti. Tarımla ilgili makalesinde Osmanlı köylülerinin acıklı durumunu anlatan Namık Kemal, yine *İbret*'te yayımladığı "Sanat ve Ticaretimiz" başlıklı yazısında da gerçek bir sanayinin bulunmadığı ülkede mevcut zanaatın bile yok olduğunu gözler önüne sermiştir.

Batı'da "Tezyid-i Servet" ve Osmanlı Sanayisi

Namık Kemal'e göre Batı ile sağlıksız ilişkilerin ortaya çıkardığı tablo şuydu: "Mülkte (Devlette) çıkan ham eşyanın ... belki binde 999'u buralarda üstat eli görmeden Avrupa'ya dökülüp gidiyor," ve böylece, "İstanbul'un demirci dükkânında işe yarar bir keser bile yapılamıyor(du)".[22] Bunun nedeni Batılı ticarete tanınan ayrıcalıklardı. Özellikle de Mustafa Reşit Paşa'nın Batılı tüccarlara "Avrupa'nın buralara menâfiini (çıkarlarını) bir kat daha rabt etmek için" sağladığı gümrük ayrıcalıkları idi. İhracata %12 gümrük vergisi yükleyen bu anlaşma (1838 Balta Limanı Antlaşması) "ticaret ve sanatı hemen bütün bütün harap eylemiş" ve sonunda da "esnafımız, tücca-

22 Namık Kemal, "Sanat ve Ticaretimiz", *İbret*, 8 Kasım 1872 (*Makaleler*, s. 279-283). İzleyen alıntıları da bu makaleye borçluyuz.

rımız uşaklığa, kolculuğa" mahkûm edilmişti. Sonra gümrük vergisi "birdenbire %8'e", izleyen dönemde de "her sene birer kuruş indirilerek" %1'e kadar çekilmiş, fakat ihracat girdilerinde önemli bir artış olmamıştı.

Görüldüğü gibi bu sömürü mekanizması da devlet desteğiyle kurulmuş ve -N. Kemal'in başka vesilelerle göklere çıkardığı- Reşit Paşa da burada başrolü oynamıştı. Ülke halkı "peder-mânde (atalardan kalma) birkaç sanat ve bir de dahili ticaretle geçinip dururken," diyordu yazar, "devr-i inkılabımız (Tanzimat) geldi; onları da berbat ve perişan eyledi."

Bu durumda alınacak önlemler de devlete düşüyor, önce devlet yöneticilerinin harekete geçmesi gerekiyordu. Bu perspektifte de Kemal, bir yandan yabancılara tanınan hukuki ayrıcalıklara (kapitülasyonlar) son verilmesini öneriyor, öte yandan da -tarımda olduğu gibi sanayide de- eğitimin altını çizerek, "Gerek ticaret, gerek sanatın üstadı mektep, edevatı mektep, sermayesi yine mekteptir," diyordu. Ancak bu önlemlerle ekonomi ilerleme yoluna girecek ve "Galata'da Hazine ile muamelattan ve tahvilat alışverişinden başka bir şey düşünmeyen" şirketler yerine "sanayi ve ticarete yardım edecek yolda bir iki gerçekçi banka" kurulabilecekti. Zaten Batı'da da sanayileşme süreci "parasal sermaye" birikimi ve sağlam bir kredi sistemiyle başlamamış mıydı?

Aslında yeniçeri kırımı, Katolik Ermenilerin tehciri ve müsadereler ile Osmanlı Devleti'nde de para birikimi hızlanmış, sermaye başlıca üç elde yoğunlaşmaya başlamıştı. Bu üç kategori sarraflar, büyük tüccarlar ve yüksek yöneticilerden oluşuyordu. Çoğunlukla eski gücünü kaybetmiş ailelerden gelen Yeni Osmanlılar bunlar arasında yer almıyordu. Yeniçerileri kıran II. Mahmud'a ve Mercan konağında saltanat süren "kapıcı çocuğu" Ali Paşa'ya düşmanlıklarında bunun da payı vardı.

Bektaşi bir aileden gelen Namık Kemal kavgada başı çekiyordu ve "meşveret"le ilgili ilk yazısında, Osmanlıların yeniçeriler kalkıncaya kadar, "irâde-i ümmet", yani "bir nev'i usûl-ü meşveretle" idare olunduklarını yazmıştı. Yazara göre her yeniçeri ocağı "bir silahlı meclis-i şûrâ-yı ümmet hükmünde" idi ve böylece vekillere verilecek denetim hakkını "ahâli bin-nefs kendi icra ederdi".[23]

Aslında yeniçeri kırımı, müsadereler ve Batı'dan alınan krediler Osmanlı sınıfsal yapısında önemli bir değişikliğe yol açmış, yönetici oligarşiyi (hanedan mensupları, üst yöneticiler, sarraflar, büyük tüccarlar) daha da zengin hale getirmişti. Ne var ki sanayileşme yönünde "sermaye birikimi"nin yolu, Osmanlı'da engellerle doluydu. Paşaların serveti görkemli konak ve yalılarda eriyor, sarraf ve tüccarların birikimi de müsadere korkusuyla, her fırsatta yurtdışına kaçıyordu. Bunu önlemenin yolu, eşitliğe dayanan bir vatandaş statüsü ve bunu sağlayacak ulusal bir "hukuk sistemi" yaratmaktı. Çağ "uluslaşma" çağıydı ve Batı'da buna, mezhep kavgalarının son bulması ve Yahudilere eşit haklar tanınması olanak sağlamıştı. İngiltere'de *Habeas Corpus* (1679), Fransa'da da *Evrensel Haklar Beyannamesi* (1789) ve *Napolyon Kodu* (1805) bunun temel taşları oldular. Aslında Osmanlı yönetici zümresi içinde de bunu anlayanlar ve tartışanlar vardı. Hatta bu konuda uygulamaya da geçilmiş ve Tanzimat Fermanı bu yönde atılmış ürkek bir adım olmuştu.

İlginçtir ki Yeni Osmanlılar bu Ferman'a şiddetle karşıydı. Hatta Namık Kemal *İbret*'te, "Şeriat mer'i olsaydı Tanzimat'ı

23 Namık Kemal aynı yazıda (*Hürriyet*, 14 Eylül 1868), -herhalde biraz da egemen fikirlere çok ters düşmemek kaygısıyla- madalyonun öbür tarafını da gösteriyor ve yeniçerilerin kendilerinin de zamanla, zulmü önlemek ya da "fitne"ye son vermek amacıyla da olsa "mazlûmiyet namıyla zalim" olduklarını kaydediyor.

neşre hacet kalmazdı," diye bir yazı da yazmıştı.[24] "Tanzimat" başlığıyla yayımlanan bu yazı, yer yer Kemal'in "şeriatçılığı"nı açıkça ortaya koyan bir belge olarak değerlendirilmiştir. Oysa Kemal ne modernizme ne de "uluslaşma" sürecine karşıydı; tam tersine, bu konularda çağına çok uygun fikirler ileri sürüyordu. Onun itiraz ettiği nokta "Tanzimat"ın içeri değil, ilan şekli ve Batı ile bir pazarlık konusu yapılmasıydı.

Gerçekten de Batı'da "uluslaşma" nasıl gerçekleşmişti? Bu sürecin sermaye birikimi ve kapitalizm ile ilişkisi neydi? Buna karşılık 19. yüzyıl ortalarında Osmanlı toplumunda durum neydi?

Kapitalizm, Kültürel Öğeler ve Uluslaşma

Modern uluslar, Batı'da, insanları köy ekonomisi temelinde kan bağlarıyla birbirine bağlayan ilişkileri çözen, büyük pazarlar yaratan ve feodal toplumlarda olduğu gibi köyü şehre değil, şehri köye hâkim kılan bir süreç içinde oluştu. Yüzyıllarca süren bir evrimin ürünü olan "ulus"lar kapitalist üretim ilişkileri zemininde birtakım kültürel öğelerin birleştirici işleviyle ortaya çıktı. Bu öğelerin başında ortak bir dil geliyordu.

Ortaçağ toplumları birbirinden kopuk ve kendi kendine yeten kırsal birimlerden oluşuyordu. Ortak bir dilleri yoktu; olduğu hallerde de farklı lehçelerle konuşuyor ve birbirlerini anlamakta zorlanıyorlardı. Daha 11. yüzyılda Akdeniz kıyılarında ticaret yapan denizcilerin *"Lingua Franca"* dedikleri ortak dil, ancak 16. ve 17. yüzyıldan itibaren "ulusal diller" şeklini almaya başlamıştı. Dinde reform ve İncil'in Latince değil de halk dillerinde okunmaya başlaması bu oluşumda

24 *İbret*, 24 Ekim, 1872, "Tanzimat" başlıklı yazı.

büyük bir etken oldu. Yerli halklar ile aristokrasiyi oluşturan Germen kavimleri arasındaki etnik bütünleşme ancak eski halklardan bir kesimin burjuvalaşması ve soylu sınıfı ortadan kaldırmasıyla sağlandı. 19. yüzyılın sonlarına doğru Ernest Renan "ulus"u tanımladığı ünlü konferansında, "Bugün Fransa'da Frank kökenli olduklarını kanıtlayabilecek on aile bile mevcut değildir," diyordu.[25] Oysa o tarihte Osmanlı toplumu, Tanzimat'la başlayan entegrasyon çabalarına rağmen dil, din ve kültür farklarıyla bölünmüş bir halklar topluluğu görünümünü aşamamıştı. Bu dağınıklık devletin geleceği için hayati nitelikteydi ve Osmanlı aydınları "ittihadı anasır", "imtizacı akvam", "imtizacı ecnas" gibi kavramlarla soruna yanıt vermeye çalışıyorlardı. "İttihat"ın da "imtizac"ın da en önemli aracı dildi ve Namık Kemal, Şinasi'nin izinde, bu konuda da öncü konumundaydı.

Tarihçi Cevdet Paşa'ya göre Osmanlılara "ulusallık" fikrini III. Napolyon sokmuştu. Fransa İmparatoru, "İtalya meselesinden dolayı kavga ettiği sırada bir '*nationalité = kavmiyet*' meselesi meydana koymuş; bu ise bunca yıllardan beri mer'i olan hukuku hükümete dokunmuştu".[26] Ne var ki politikada köklü bir dönüşümü davet eden bu sorun, Namık Kemal'e göre uygulamada devlet adamları arasındaki çekişmeye yabancı devletleri de ortak etmiş ve bu haliyle de dış güçlerin düşmanlığından daha kötü bir tesir yapmıştı. Hatta genç düşünür daha da ileri gidiyor, o dönemi yakından tanımış "hakayik-şinaslara" (hakseverlere) gönderme yaparak, "Avrupa nazarında daha ziyade makbuliyet (itibar) kazanmak" için bu çığır açanın da Mustafa Reşit Paşa olduğunu söylüyordu. Oysa

25 Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une Nation?*, Paris, 1932, s. 30.

26 Ahmed Cevdet Paşa, *Marûzat*, yayına hazırlayan Yusuf Halaçoğlu, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1980, s. 42.

daha sonra paşanın kendisi de bu politikanın kurbanı olmuş ve savunduğu İngilizci politikanın yerini, kendi yetiştirmeleri olan Ali ve Fuat paşaların Fransız yanlısı politikası almıştı.[27]

Aslında Namık Kemal de "uluslaşma" politikasından yanaydı ve *İbret*'te yazdığı "İmtizacı Akvam" (kavimlerin kaynaşması) başlıklı makalede de bunu sağlayacak önlemleri tartışmıştı.[28] Ona göre Osmanlılarda herkes, "hukukta birbiriyle eşit, çıkarda yekdiğeriyle ortak"; fakat "dilde, ırkta ve hele düşüncede hepsi birbirine ve her biri hepsine aykırı birçok kısmın bir araya gelmesiyle ortaya çıkmış bir heyet" idi.[29] Yine de din ve mezhep ayrılıkları, Devlet-i Aliyye'de eskiden olduğu gibi devlet hizmetine girmeye engel olmuyordu ve toplumda çeşitli sınıflar birbirine girmiş ve "cümlesi ferdinin, ferdi de hem cümlesinin hem de ferdinin hayat ve kuvvetine kefil" hale gelmişti. Namık Kemal, "Nüfus" başlıklı yazısında bu konuda somut bilgiler de vermişti. Örneğin, "II. Mahmud zamanında," diyordu, "Devlet, ecnebi müdahalesine sebebiyet veriyorlar diye Ermeni Katoliklerini sürmeye kalkıştığı vakit, içlerinden bütüne yakın bir ekseriyetin, daha 35-40 sene geçmeden, kavmiyet (millet) ve vatanlarının işlerine müdahalesine meydan vermemek için Papa'nın hükmüne karşı durmak isteyeceğini kim umardı?" Yine aynı sultan zamanında Rumlarla Müslümanlar birbirini öldürmeye çalışırken, 35-40 yıl sonra bir Rum'un *Diyojen* adlı bir gazete çıkararak Yunanistan'ın

27 Namık Kemal, *İbret*, (*Makaleler*), s. 150-156. 28 Eylül 1872 tarihli ve "Şark Meselesi II" başlıklı makale. Namık Kemal'in cümlesi aynen şöyledir: "Asıl teessüf olunacak yer ise şark politikasında şahsî birtakım rekabetlerin münafesât-ı düveliyeden ziyade sû-i tesiri görülmüş olmasıdır."

28 Namık Kemal, *İbret*, 20 Haziran, 1872 (*Makaleler*, s. 98-1001).

29 Bugünkü dile aktararak verdiğimiz cümlenin aslı şöyledir: "Hukukta birbiriyle müsavi, menfaatte yekdiğeriyle müşterek" fakat "lisanda, cinsiyette ve hele efkârda mecmuu birbirine ve her biri mecmûuna mugâyir birçok eczanın içtimaından hâsıl olmuş bir heyet" idi.

"Devlet-i Aliye'ye iltihaktan başka çaresi olmadığını Fransızca, Türkçe hatta Rumca ilan eyleyeceğini" kim bilebilirdi?[30]

Evet, Osmanlı Devleti'nde dil, din ve etnik köken farkları vardı; fakat bu farklar Avrupa ülkelerinde de mevcuttu ve Kemal bu konuda on iki ülke saydıktan sonra bu farklılıkların "imtizaç"a engel olmadığını yazıyordu. Çünkü bu ülkeler üç temel farklılığı "ittihad-ı efkâr" sayesinde aşmış ve içlerinde "ittifak" sağlamışlardı.

"İttihad-ı efkâr" ve "ittifak": Namık Kemal bu kavramlarla, on yıl kadar sonra ulusu "ortak yaşama arzusu" şeklinde tanımlayacak olan Ernest Renan'ı âdeta özetler gibidir.[31] Ne var ki Osmanlı toplumunda en az gerçekleşmiş olan şey de buydu ve yazar, "Aramızda ittihad-ı efkâr hasıl olamamış, herkes birbiriyle imtizaç etmek istiyor; fakat herkes diğerini o imtizaca yanaşmaz zannediyor," diyordu.

Oysa "imtizac" (kaynaşma) ancak "insanların beyninde, ülfet ile" sağlanabilirdi ve bu da ancak "çocuklukta, bahusus mektep sayesinde" gerçekleşebilirdi. O halde Osmanlı Devleti'nde ilk yapılması gereken şey de "her cinsten, her mezhepten çocuk kabul eder mektepler yapmağa çalışmak" olmalıydı.

Görüldüğü gibi Kemal, "uluslaşma" yorumlarında ülkedeki mevcut durumdan çok, özlediği geleceğe göndermeler yapıyor ve dinî inanç ayrılıklarının bu konuda engel teşkil etmeyeceğini düşünüyordu. Bu konudaki ilkesi ise din ve siyaset ayrımıydı.

30 Namık Kemal, "Nüfus", *İbret*, sayı 9, 13 Haziran 1872 (*Makaleler*, s. 69-79).

31 N. Kemal yine *İbret*'te yayımlanan "Vatan" başlıklı makalesinde (sayı 12, 22 Mart 1873) "vatan" kavramını "insan vatanını sever" diye başlayan cümlelerle tanımlıyordu. Bunlardan biri de (bugünkü Türkçeyle) şöyleydi: "İnsan vatanını sever; çünkü dil ortaklığı, çıkar birliği ve uzun süre beraber yaşama yoluyla vatan fertleri arasında kalp akrabalığı ve fikir kardeşliği doğmuştur. O sayede bir insana dünyaya göre vatan, oturduğu şehre göre kendi evi hükmünde görünür."

"Hıristiyan mezhebi", diyordu şairimiz, "hiç siyasete karışır mı ki ittifak ve iftirak (ayrışma) gibi sırf siyasi olan maddelerden o nam ile (din adına) hareket kabil olabilsin?" Bu demektir ki halk arasında bölünmeyi de birleşmeyi de din değil, siyaset sağlıyordu. İlginçtir ki Avrupa ülkelerindeki din ve siyaset ayrımını örnek olarak gösteren bu cümle, daha o tarihte dinin siyasallaşmasını olumsuzluyor ve düşünürün –sık sık altı çizilen– "şeriat" tutkusunun gerçek anlamını da ortaya koyuyordu.

Dil Birliği, Düşünce Birliği ve Okul

Namık Kemal ulusal birliğin temeli olarak gördüğü "düşünce birliği"nin her şeyden önce okul ve dil birliği ile sağlanacağı kanısındaydı. Ne var ki Osmanlıca, sadece halklar arasında değil, Türkler arasında bile birliği sağlayamıyordu. Türk dili Arapça, Farsça sözcük ve tamlamaların istilasına uğramış, halk tarafından anlaşılmaz hale gelmişti. Böylece ortaya giderek "yamalı bir bohça" çıktı ve "bu karışık üsluptan farklı bir tarz kullanmak" da seçkinlerin gözünde "bilgisizlik işareti" sayılmaya başladı.[32]

Osmanlı yenileşme hareketleri bir yönüyle bu garip duruma son verme ve Osmanlıcayı halk diline yaklaştırma çabaları olmuştur. Bu konuda öncülüğü Şinasi yapıyor ve *Tasvir-i Efkâr*'ın daha ilk sayısına yazdığı başyazıda gazete dilinin halk çıkarları açısından ne kadar önemli olduğuna dikkati çekiyordu.[33]

---

32 A. D. Mordtmann, Osmanlıcanın bu durumunu Horatius'un şu sözüyle ifade ediyor: *Odi profanum vulgus et arceo* (Ayak takımından nefret ederim ve ondan uzak dururum). A.g.e., s. 162.

33 Şinasi'nin cümlesi şöyledir: "Bir hali medeniyette bulunan halk ise kendi menafinin husulü hakkına ne suretle sarfı zihn eylediği tercümanı efkârı olan gazeteleri lisanından malum olur." Dr. Ragıp Özdem alıntılıyor. *Tanzimat'tan Beri Yazı Dilimiz; Tanzimat*, İstanbul, MEB Yayınları, 1999, cilt II, s. 880.

Şinasi Fransa'ya gittikten sonra yerini Namık Kemal aldı ve dilde sadeleşme hareketini çok daha etkili bir şekilde yönlendirmeye başladı. Ona göre Türkçe, kültür savaşını kaybetmişti. Arapça, yayıldığı yerlerde "ilmi eserleri"yle güç kazanmış Eski Yunancayı bile yenmişken, "Türkçemiz henüz elifbası bile bulunmayan Arnavut lisanını dahi unutturamamıştı".[34] Hatta "bir Buharalı Türkçe söylediği halde buradaki Türkler içinde, bir Fransız kadar dilinden anlayan" kalmamıştı. Bu durumda ilk yapılacak şeyler de bir gramer ve sözlük hazırlamak, dili sadeleştirmek ve yabancı dillerden alınmış sözcükleri Türkçede kullanıldıkları anlamda tespit etmek olmalıydı.

Aslında 19. yüzyılın "uluslaşma" ("*nation making*") hareketleri ortak bir dil yaratmanın süreçteki önemini açık bir şekilde ortaya koyuyordu. Oysa dilin sadeleşme ve yenileşmesinde dil bilginleri ve edebiyatçılar öncülük yapsalar da bu alanda en önemli aracın "okul" olduğunda kuşku yoktur. Çağdaş bir yazar, uluslaşma sürecini anlatan eserinde, "Tüm ulus kuramcıları –Rousseau, Kant, Fichte, Mauss– okul üzerinde ısrar ettilerse, bu, okulun teknik bilgiler vermesinden ziyade vatandaş yetiştirme özelliğindendir," demektedir.[35] Ondan yüz yirmi yıl kadar önce Namık Kemal de bu kanıdaydı ve yazılarında her vesileyle "maarif" ve "mektep"in önemine dikkati çekiyordu. Ne var ki ülkesinde "maarif"in ne kadar geri olduğunun bilincindeydi ve bu alanda da değerlendirmesini ileri Batı ülkelerini örnek alarak yapıyordu.

---

34 Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, Çağlayan Kitabevi, 2003, s. 419-420. Aynı konularda Namık Kemal'in *İbret*'te yazmış olduğu "Kıraat" (sayı 85) ve "İmla" (sayı 86) başlıklı yazılar da açıklayıcıdır. (*Bütün Makaleleri*, s. 362-371).

35 Dominique Schnapper, *La Communauté des Citoyens*, Paris, Gallimard, 1994, s. 41.

Gerçekten de Batı, Osmanlı Devleti'nden her alanda ileri idiyse bunu kitle eğitimine borçluydu. "Avrupa'da," diyordu Kemal, "maarifin mertebe-i terakkisini üstümüze giydiğimiz elbise, kullandığımız saat, yazı yazdığımız kâğıt, denizde gezdiğimiz vapurlar, karada bindiğimiz tramvaylar, demiryolları bi'l-bedâhe (açıkça) gösteriyor."[36] Bu ülkelerde halkın "en az yarısı" okuyup yazma bilirken "milletimizin binde biri adını tahrir ve belki kıraatten aciz"di.[37] Aradaki uçurumu kapatmanın yolu da, "öyle büyük büyük darülfünunlar, büyük büyük darülmualliminler yapmak, her köyde bir mektep bulundurmak veya herkesi okutmak" gibi hayallere kapılmadan, "şimdilik cüzi bir fedakârlıkla velev yalnız İstanbul'da olsun birkaç tane muntazam sibyan ve rüşdiye mektepleri hâsıl etmeye çalışmak" olacaktı.[38]

1872 yılında yazılan bu satırlar Osmanlı toplumunun o tarihlerde ne kadar karanlık içinde bulunduğunu gözler önüne seriyor ve Kemal'in eğitim reformunu sadece maddi ilerlemeyi değil, özgürlük ve adaleti de sağlayacak araç olarak düşündüğünü gösteriyor. Özgürlük şairi *Hadîka*'daki yazısında da, "(Eğitim halka yayıldıkça) herkese hak ve vazifesini bildirdiği için ahkâm-ı hürriyeti ikmal eder," diyordu.

Namık Kemal "cemaat"ten "ulus"a, "mülk devlet"ten "modern devlet"e geçişte temel teşkil edecek "eşit vatandaş" statüsünü tasarlarken gözlerini sadece "okul"a çevirmemişti. Bu alanda ikinci ve okul kadar önemli bir kurum daha vardı: ordu. Düşünür, bu konuda da çağının ilerisinde fikirler ileri sürmüştür.

---

36 Namık Kemal, "Maarif", *İbret*, sayı 16, 4 Temmuz 1872 (*Makaleler*, s. 110-113)..

37 Namık Kemal, "Maarife Dair Bir Makale", *Hadîka*, sayı 2, 11 Ekim 1872 (*Makaleler*, s. 516-521).

38 Namık Kemal, *İbret*, sayı 16, 4 Temmuz 1872 (*Makaleler*, s. 110-113).

Eşit Vatandaş, Eşit Haklar, Eşit Vatan Görevi...

Burjuva toplumunun soyut "eşitlik" anlayışına yol açan süreçte, feodal cemaati "ulus-devlet" haline getiren iki önemli araçtan biri okul ise, diğeri de ordu idi. Mademki, vatan, ulusu oluşturan bireyler için ortak bir topraktı, o halde bu toprağı korumak da herkesin eşit olarak paylaştığı bir görev olmalıydı. J. Habermas'ın dediği gibi, "Askerlik görevinin genelleşmesi, aslında vatandaşlık haklarının karşılığından başka bir şey değildi. Vatan için savaşmaya ve ölmeye hazır olmak suretiyle ulusal bilinç ve cumhuriyetçi espri ortaya konmuş oluyordu. Bu da milliyetçilikle cumhuriyetçilik arasında, başlangıçtan itibaren tamamlayıcı bir ilişkinin mevcut olduğunu göstermekteydi".[39]

Batılı feodal toplumda askerlik bir ayrıcalıktı ve soyluların tekelinde bulunuyordu. Kudretin, şöhretin ve servetin temelinde ata binme, kılıç kuşanma, ok ve yay kullanma hakkı vardı. Osmanlı Devleti de tımar sistemi ve gazi geleneği ile benzer bir yapı kurmuştu. Üstelik Avrupa'da merkezî orduların olmadığı bir çağda, gayrimüslim çocuklardan kurduğu yeniçeri ordusu ile yüzyıllarca zaferden zafere koşmuştu. Ne var ki gelişen kapitalizm feodalizmi tasfiye ederek ileri teknolojiye dayanan bir silah sanayisi ve ulusal ordular kurunca, Osmanlı Devleti için "fetret devri" de başlamış oldu. Artık Osmanlılar yeni fetihlerden çok, mevcudu kaybetmemeye, yok olmamaya çalışıyordu. Ve mevcut askerî birliklerin gücü de bunu sağlamaya artık yetmiyordu.

Bu durumda ne yapılabilirdi?

---

39 J. Habermas, *L'Intégration Républicaine*, Paris, Fayard, 1998, s. 71.

İşte Namık Kemal, yine *İbret*'te yayımlanan "Askerlik" başlıklı yazısında bu hayati soruya da yanıt veriyordu.[40]

Kemal'e göre Osmanlı Beyliği "bir aşiretten cihangirane bir devlet çıkarmış" ve kısa zamanda da "dünyanın üç büyük kıtası üzerine ve üç büyük deryası kenarına" yayılan büyük bir imparatorluğa dönüşmüştü. Bu imparatorluğun "kuzeyde Viyana burçlarından, güneyde Hint sahillerine; doğuda Tebriz sahralarından, batıda Cebelitarık civarına" uzanan sınırlarını hatırlatan yazar, heroik milliyetçiliğin coşkusu içinde şunu da soruyordu: "Dünyanın başka taraflarında böyle bir ikbal görülmüş müdür?"

Ne var ki devran değişmiş, şanlı günler geride kalmıştı ve Kemal, içinde bulunduğu toplumu artık acı gerçeği içinde ele almak zorundaydı. Ortada Rusya'ya karşı kendini koruyamaz durumda ve bu yüzden de Avrupa yardımına muhtaç bir Osmanlı vardı ve bunun nedeni de açıktı: "Malumdur ki," diyordu Kemal, "buna sebep askerimizin intizamsızlığı ve ordularımızın fünûn-u harbiyece o vakitler zuhur eden keşfiyat-ı cedideden mahrumiyeti idi." Osmanlı Devleti savaş ilmi ve "yeni keşifler"den yoksun kalmış, bu yüzden de bağımsızlığını kaybetmişti.

Askerlikte ve ordunun zaafında temel sorun şuydu. Gayrimüslimler askerlik yapmıyor, "birkaç kuruş bedel ile" vatan görevinden kurtuluyordu. Bu durumda da asker veren ("kur'aya dâhil olan") eyaletlerin nüfusu beş milyonu geçmiyordu. Hatta devletin neredeyse bütün gelirlerini yutan İstanbul halkı bile ne askerlik yapıyor ne de vergi ödüyordu.[41]

40 Namık Kemal, "Askerlik (ve Hıristiyan Tebaa)", *İbret*, sayı 35, 9 Ekim 1872 (*Makaleler*, s. 185-189).

41 Namık Kemal, bu sorunu da "Acaba İstanbul'dan Niçin Vergi ve Asker Alınmaz?" başlıklı yazısında dile getirmişti. *İbret*, sayı 60, 13 Ekim 1872 (*Makaleler*, s. 295-298).

Ve tüm yük, kala kala bir avuç (Türk, Kürt, Boşnak, Arnavut vb.) Müslüman reayanın sırtına yükleniyordu. Bu durumda da bazı halklar hayvancılık, bazıları da tarım, ticaret ve sanayi ile zenginleşirken, Türkler de "silahlı olarak Mülk (Devlet) sınırlarını devr ile bunlara kavaslık etmek" zorunda bırakılıyordu. Düşünürümüz bu şekilde "hukuk eşitliği"nde büyük yaralar açıldığı ve durumun böyle devam edemeyeceği kanısındaydı.

O halde yapılması gereken neydi?

Yapılması gereken, şu veya bu şekilde, gayrimüslimlerin de vatan görevine ortak edilmesiydi. Ne var ki bu da göründüğü kadar kolay değildi. Henüz "askerliğe alışmamış olan Hıristiyanlarda ötede beride temayülât-ı istiklal (bağımsızlık eğilimleri)" vardı ve bu koşullarda konuya "sathi bir şekilde" yaklaşmak da "kılıcın kabzasını düşmanın eline teslim etmek" anlamına gelebilirdi. Oysa bu düşünce yanlış, bu korku yersizdi.

Aslında gayrimüslimlerin "ısınamadığı şey" ülke ve hükümet değil, "birtakım muamelât-ı idare", yani kötü yönetimdi. Bu durumda çözüm de ancak "iyi yönetim"de aranmalıydı. Öyle ki, hükümet "ne vakit halkı gerçekten memnun edecek bir hale gelirse, hangi cins ve mezhepten olursa olsun, bütün ebnayı vatanın (bütün vatan evlatlarının) ellerine bî-pervâ (korkusuzca) iğneli tüfeklerini teslim edebi(lecektik)". Bu durumda da nasıl Rusya Kazan Tatarlarını bize karşı sevk edebiliyorsa, biz de "kimse şüphe etmesin" Bulgarları ona karşı seferber edebilecektik. Üstelik bu çözüm şekli âdeta özerklik kazanmış eyaletleri de merkeze bağlayacaktı. Kemal bu konuda Almanya örneğini vererek Bavyera ve Wurtenberg'de "valilik değil, âdeta padişahlık" yapan yöneticileri hatırlatıyordu. Oysa bu eyaletler askerlikte Prusya'ya bağlı oldukları için bu bir sorun yaratmıyordu.

Namık Kemal'in gayrimüslimlerin askerliği konusundaki düşünceleri bunlardı.[42] Ne var ki sorunun dış politikayı ilgilendiren bir boyutu da vardı. Avrupa ülkeleri mevcut durumdan yararlanarak Osmanlı Devleti'nde "mezhep taassubunu" kışkırtıyor ve "ihtilaller" çıkarıyordu. 19. yüzyıl Avrupa diplomasisine damgasını vuran "Şark Meselesi" böyle doğmuştu. Namık Kemal en ilginç yorumlarından birini de bu konuda *İbret*'te yayımladığı üç makalede yaptı.

Namık Kemal ve "Şark Meselesi"

Namık Kemal'e göre "iki asırdır bir yanardağ gibi hiç umulmadık zamanlarda" ülkeyi sarsan "Şark Meselesi", Avrupa'daki yaygın görüşün aksine, Osmanlı halkları arasındaki inanç farklarından ve bu nedenle Batı uygarlığı ile ortaya çıkan uyuşmazlıktan doğmamıştı.[43] Kuşkusuz "cins, mezhep, kavmiyet ve istiklal davaları şarka ait her türlü meselede daima bir alet olagelmişti" Üstelik ülkede şahsi çıkarların yabancı devlet "fesatlarına" alet olması da süreci hızlandırmış-

42 Bu düşünceyi çağının koşulları içinde ve "vatan" kavramı bağlamında değerlendirmek için, tutucu cephenin fikir liderlerinden Ahmed Cevdet Paşa'nın aynı konudaki görüşüyle karşılaştırmamız gerekiyor. Cevdet Paşa'ya göre Avrupa'da feodalitenin çöküşünden sonra "gayret-i diniyyenin yerini, gayret-i vataniyye" almış ve giderek "vatan uğruna" sözleri askerliğe hâkim olmuştu. Oysa bizde "vatan" denilince askerin aklına "köylerindeki meydanlar" geliyordu. "Vatan" fikri bizde de zamanla "Avrupa'daki kuvveti bulacak olsa bile din gayreti kadar kuvvet alamaz, anın yerini tutamaz" idi. Cevdet Paşa bu çağdışı fikirleri, ilk kez Fuat Paşa'nın başkanlığında kurulan bir komisyonda yaptığı konuşmada ileri sürmüştü. Abdülhamid zamanında kaleme aldığı *Marûzat*'ında da aynen alıntılamıştır. Bkz. *Marûzat*, İstanbul, Çınar Yayınları, 1980, s. 114. Tutucu paşanın bu görüşü, Namık Kemal ile aralarındaki vizyon farkını açıkça ortaya koymaktadır.

43 Namık Kemal'in, *İbret*'te, "Şark Meselesi" başlığı altında yazdığı yazılar tarihî sırasıyla şunlardı: 1) 23 Eylül 1872 (*Makaleler*, s. 141-145); 2) 28 Eylül 1872 (*Makaleler*, s. 150-156); 3) 3 Ekim 1872 (*Makaleler*, s. 161-164). İzleyen alıntılar -aksi belirtilmedikçe- bu yazılardan yapılmıştır.

tı. Yine de asıl nedenler bunlar değildi. Düşünürümüze göre "Şark Meselesi", ülkede "ıslahat" adı altında yapılan yeniliklerin şeklinden doğmuştu ve asıl neden buydu. Çöküş de I. Mahmud (1696-1754) ile II. Mahmud (1785-1839) arasındaki dönemde başlamıştı.

Aslında I. Mahmud döneminde büyük bir canlanma yaşanarak doğu sınırlarımız "Nadir Şah gibi bir cihangirin tasallutundan" kurtarılmış; Avusturya, Belgrad'ı terke ve Rusya da Azak Kalesi'nin yıkılmasına zorlanmıştı. Ne var ki izleyen dönemde Ruslarla yapılan dört savaş, durumu tamamen tersine çevirdi. Bu dönemde, şairimizin renkli ifadesiyle, "topun karşısına şişhane, tüfeğin karşısına yatağan, süngünün karşısına sopa, tedbirin karşısına hile, mantığın karşısına şiir, terakkinin karşısına vukuf, intizamın karşısına ihtilal, ittifakın karşısına tefrika, fikrin karşısına kavuk ile gidilmiş" ve sonuç da felaket olmuştu.

Felaketin adı II. Mahmud idi ve onun zamanında "eski dönemin tüm faydalarından yoksun, fakat her türlü hatasını içeren" bir politika izlenmiş ve ülke, seçilen "yeni tarz"ın tüm eksikliklerinden kurtulamamıştı.[44]

---

44 Namık Kemal'in bugünkü tarih yazıcılığında çok farklı bir değerlendirmenin konusu olan II. Mahmud dönemini özetleyen cümlesi aynen şöyledir: "Mahmud-u Sani zamanının politikası ise eski mesleğin kâffe-i fevaidinden ari ve fakat her türlü hatiâtını câmi olmakla beraber, ihtiyarına çalıştığı tarz-ı cedid-in mübtediliğine terettüb edecek ne kadar nekâyıs varsa hiçbirinden kurtulamamış idi." Oysa örneğin çağdaş tarihçilerden Niyazi Berkes'in gözünde II. Mahmud, "mutlakiyetçi aydın monarşi"yi başlatan sultandı ve "eski padişahların alışkanlıklarından kalan keyfi idarelerle, müsadere yapmaktan, adam öldürtmeye çalışmaktan sakınan" bir reformcu oldu. N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, YKY, 2004, s. 171, 173. Bize Namık Kemal'in değerlendirmesi daha doğru görünüyor. Aslında II. Mahmud Osmanlı tarihinin en kırıcı sultanlarından biriydi. Ali Fuat Türkgeldi'nin tanıklığına göre, torunu Sultan Reşat'ın bile, ona "çok kan döktüğünden dolayı muhabbeti yoktu" A. F. Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, s. 113.

Peki, Osmanlı reformistleri Batılılaşma çabalarına (*Memalik-i Garbiye ile ihtilata*) başlarken hangi noktada yanılmışlardı?

Düşünürümüze göre yanlışlık şuradaydı: "Birtakım cahillere" her türlü düzen, kural ve ilkeden yoksun bazı düşünceler yazdırılmış ve bunlar da "yeni kanunlar" ("*kavanin-i cedide*") diye ilan edilmişti. Fransa'dan alınan Ceza Kanunu bunun en iyi örneğiydi. Ve bu şekilde de "dünyevi hükümetle dinî hükümetin birbirinden ayrıldığı" sanılmıştı.

Oysa bu tamamen yanlıştı. Başlangıç noktası şer'i hükümler olmalı, fakat bu hükümler de zamanın anlayışına uygun şekilde (*hükm-i zamana tevfikan*) yorumlanmalıydı.[45] Örneğin Ceza Kanunu Fransa'dan alınacağına bu espri ile şer'i hükümlerin cezai maddelerinden derlenseydi "Avrupa'ca İslamiyet'le medeniyet arasında tezat bulunduğuna dair" hep şikâyet olunan fikirler de ortaya çıkmazdı. Aksine, Avrupa'ya bu reformu "tahsîn (beğenme) ve tahayyür (şaşkınlık) ile alkışlamak"tan başka yapacak bir şey kalmazdı. Oysa bunlar yapılmadığı için Avrupa, Osmanlı Devleti'ni "mutaassıp ve zalim" olarak görmeye ve artık yıkılmasından yana bir tavır almaya başlamıştı.

Avrupa kamuoyu hep haksızlıklara karşı feryat ediyor, fakat sonunda çıkar tutkusu (*daiye-i menfaat*) güzel duygulara (*hissiyat-ı muhassene*) galebe çalıyordu. Bu nedenle Avrupa'yla çıkar ortaklığı kurmak, "ticaret ve ihtilat" kapılarını açmak gerekiyordu. Mısır'da Mehmet Ali Paşa bunu yapmış "ticaret-i mülkiyeye mâni olan sedleri teşebbüsat-ı akilânesiyle zir ü zeber (altüst) etmişti". Aynı şeyi Osmanlı Devleti'nde de Mustafa Reşit Paşa yapmaya çalışmıştı. Bu düşünce ile Tanzimat'ı ilan etmiş ve "memlekette başka bir hami bulamadığı için icraatı-

45 Görüldüğü gibi Namık Kemal'in bu sözleri, kırk yıl kadar sonra Mehmed Akif'in, *Safahat*'ta, Kuran'ın "asrın idrakine göre" yorumlanması gereğini ileri süren –ve günümüzde de sık sık hatırlatılan– düşüncesini öncelemektedir.

nı kefaleti düveliye altına alarak" Avrupa'da yüzyılların ürünü olan Osmanlı Hükümeti'nin "zulüm ve istibdat" imajını "birkaç gün içinde" unutturmuştu. Ayrıca ticaret hukukunu her türlü kayıttan kurtararak Avrupa ile siyasi bağlarımıza, çıkar bağlarını da eklemişti.[46] Böylece dünyanın her tarafında "mezaristan-ı ademe yaklaşmış" görünen Devlet-i Aliyye de yeni bir hayata kavuşmuş oluyordu.

Reşit Paşa'nın başka bir başarısı da 1848 Devrimi'nde Avusturya despotizminden kaçan Macar direnişçilere kucak açması olmuştu. Oysa bu konuda gösterdiği kararlılığı sadrazamlığa gelmek için bir manevra şeklinde yorumlayanlar da çıktı. Fakat bunun önemi yoktu. Reşit Paşa İngiltere ve Fransa'nın desteğini kazanmış, ülkesinin itibarını artırmıştı. Ne var ki kendisinden sonra gelen Ali ve Fuat paşalar aynı beceriyi gösteremediler.

Namık Kemal'in Reşit Paşa ile Ali ve Fuat paşalar arasında yaptığı ayrım, aslında bir dış politika görüş ayrılığının çok ötesinde olup, düşünürün din, siyasi rejim ve iktisat politikası alanlarını kapsayan tüm felsefesini yansıtıyordu. Ali ve Fuat paşalar Fransız, Kemal ise İngiliz yanlısıydı. Oysa o da başlangıçta Fransız yanlısı olmuş, Mustafa Fazıl Paşa'nın peşine takılarak Paris'e gitmişti. Ne var ki asıl özlediği modeli Londra'da buldu ve İngiliz sistemine hayran oldu.

Kemal'e göre iki sistem arasındaki fark şuydu: İngiliz sistemi şahsa değil, "birkaç asırdan beri yerleşmiş ve her fırka tarafından iltizam olunmuş (benimsenmiş)" kurum ve ku-

46 Namık Kemal'in liberalizmini ortaya koyan cümlenin aslı şöyledir: "Reşit Paşa hukuk-ı ticareti birçok kuyuddan tecrid ile Avrupa ile olan irtibat-ı siyasimize bir de iştirâk-ı menfaat ilave etti." Burada Osmanlı Devleti'ni yarı sömürge koşullarına iten 1838 Ticaret Anlaşması'nın kastedildiği açıktır. Ancak Kemal eşit koşullarda ticaretten yanaydı ve daha önceki sayfalarda anlattığımız gibi, "Sanat ve Ticaretimiz" başlıklı yazısında "esnafımızı ve tüccarımızı uşaklığa, kolculuğa" mahkûm eden bu anlaşmaya ağır eleştiriler getirmişti.

rallara dayanıyordu. Bu yüzden de bir olay karşısında nasıl davranacağını anlamak ve hareketini ona göre ayarlamak mümkündü. Oysa Fransız sistemi şahsa dayanıyordu; üstelik nerede ne yapacağı belli olmayan III. Napolyon, uluslaşma sorununu da kendi politikasına alet ederek her türlü işe karışır bir "mütegallib-i musallat" haline gelmişti.[47]

Ali ve Fuat paşalar ise sırf şahsi çıkar dürtüsüyle bu politikanın kurbanı olmuşlardı. Böylece 1856 Islahat Fermanı ile "Devlet'e muzır ve akvamı gayri müslimeye gayri nâfi" (devlete zararlı, gayrimüslim halklara da yararı olmayan) bir belgeyi onaylamış; Ermeniler arasındaki mezhep kavgalarına karışmış ve Bulgar Kilisesi'nin Rum Kilisesi'nden ayrılmasına göz yumarak da Bulgar milliyetçiliğine yol açmışlardı. Sonuç da ortadaydı. Osmanlı Devleti "Şark Meselesi" adı altında Batılı devletlerin nüfuzu altına girmişti ve bu koşullarda da artık sadece "mülkün (devletin) taksiminde karşılaşılan müşkülat" devletin bekasını sağlıyordu.

Yine de her şey bitmemişti, kurtuluş mümkündü. Bunun yolu da, "ecnebi nüfuzu hıfz-ı câha (postu korumaya) vasıta etmemek", ülkede "hakkaniyet"i egemen kılmaktı. Yabancılara "her türlü hak ve adalet kaidesini hakkı ihlal edecek surette" verilmiş olan ayrıcalıklar da ancak bu şekilde ortadan kalkacaktı. Kısaca, sorun uygarlık sorunuydu ve ancak uygarlaşırsak Avrupa artık bize "Rusya'ya karşı dikilmiş bir bostan korkuluğu nazarıyla bakmayacaktı".[48]

---

47 Namık Kemal "Hukuk-u Umumiye" başlıklı yazısında III. Napolyon hakkında çok daha ağır bir dil kullanarak, "III. Napolyon iki kere vatanı aleyhine isyan eyledi. Hatta eliyle âdem öldürdü," diyordu. *İbret*, 8 Temmuz 1872. Tam bir anayasa dersi (halk iradesi, kuvvetler ayrımı, tüm özgürlükler vb.) niteliği taşıyan bu yazıda Kemal, temele de (adını anmadan) tabii hukuk ilkesini yerleştirmişti.

48 Namık Kemal, "Şark Meselesi"nin de en özlü ifadesini teşkil eden bu sözleri daha *Hürriyet*'te yazarken, 1868'de kullanmıştı. "Veşavirhüm Fi'l-emr", *Hürriyet*, 20 Temmuz 1868.

Namık Kemal'in *İbret* gazetesinde geliştirdiği ve yaydığı fikirler ana hatlarıyla bunlardı. Bunları anayasa kavgaları, sürgün yılları ve tarih çalışmaları izledi.

Gelibolu'da Edebiyat, İstanbul'da Siyaset

İbret yayımlanırken sadrazamlık koltuğunda Mahmud Nedim Paşa vardı. Nedim Paşa en radikal Yeni Osmanlı Mehmet Bey'in amcasıydı ve ondan çok şey bekleniyordu. Namık Kemal bile *İbret*'te onun hakkında olumlu şeyler yazmıştı. Oysa gazeteyi kapatan da Mahmud Nedim oldu. Osmanlı ilerleme düşüncesinin zirvelerinde dolaşan bu yayın organının sönüşü şöyle gerçekleşti.

İbret'in hedef tahtasında tüm despotlar gibi Hidiv İsmail Paşa da vardı ve her şeyin satın alınabileceğini sanan Mısırlı Karun, *İbret*'in de bir bedeli olduğu kanısındaydı. Bu bedeli de "5000 altın" olarak saptadı ve bir adamıyla bu parayı *İbret* yazarlarına yolladı. Hesabına göre beşer altınlık bin banknot Kemal (400) ile Nuri, Reşad ve Ebuzziya beyler (200'er banknot) arasında paylaşılacak ve bu iş kapanacaktı.[49] Ne var ki evdeki hesap çarşıya uymadı ve Hidiv İsmail'in bu adi rüşvet önerisi öfkeyle reddedildi.

Yine de Hidiv yılmadı ve daha etkili bir yol buldu. Mademki *İbret*'i satın alamamıştı, onu kapatacakları satın alabilirdi.

Sadrazam Mahmud Nedim Paşa Yeni Osmanlılara sempati duymuyordu; ayrıca parayı da çok seviyordu. Bu kez yöntem başarılı oldu ve *İbret* –dört ay süreyle– kapatıldı. Üstelik iş gazetenin kapanmasıyla da bitmedi; birkaç gün sonra gaze-

49 Ebuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar*, İstanbul, Pegasus, 2006, s. 381-382. M. C. Kuntay, a.g.e., cilt II, s. 111.

telerde çıkan bir haber de Kemal'in Gelibolu mutasarrıflığına tayin edildiğini yazıyordu.[50]

Aslında bu bir sürgündü. Yönetici zümre mensuplarına özgü ayrıcalıklarla uygulanmış olsa bile yine de bir sürgündü. Nihayetinde Kemal'in istediği, Gelibolu'da "kırk odalı, üç kanatlı konak"ta sefa sürmek değil, İstanbul'da özgürlük kavgasına devam etmekti.[51]

Yine de Kemal sosyal statüsünü unutmadı; günün icabına uydu ve Gelibolu'ya gitmeden önce üç arkadaşıyla beraber Mahmud Nedim Paşa'yı Bebek'teki yalısında ziyaret etti. Kuntay'a göre görüşme sıcak geçmiş, sadrazam milliyetçi şairin gururunu okşayarak gönlünü almasını bilmişti. Ona "Kemal Bey," demişti, "biliyor musun, sizi niçin Gelibolu'ya mutasarrıf yaptım? Gelibolu Osmanlıların Rumeli fethine başlangıç olmuştu; aynı Gelibolu sizin de memuriyet feyzinize mebde (başlangıç) olacak da onun için!" Bu sözleri nakleden Kuntay'a göre, "bu lakırdı Kemal'i fethetti; ihtilalci Kemal artık candan Gelibolu mutasarrıfı olmuştu."[52]

Aslında Kuntay yanılıyordu. Kendisinin de en iyi şekilde anlattığı gibi, Kemal "memur" olacak bir insan değildi ve aklı İstanbul'daydı. Zaten çok geçmeden de (11 Aralık 1872'de) görevden azledildi ve on beş gün sonra İstanbul'a döndü. Bu arada gazeteciliğe de devam etmiş, *Diyojen*'e ve yeniden çıkan *İbret*'e yazılar göndermişti. Ne var ki İstanbul'da artık sadece bir fikir adamı olmayacaktı, aktif politikada ve bunun tek yolu olan hizipleşmelerde de yer alacaktı.

---

50 Kuntay, aynı eser, cilt II, s. 116. "Mutasarraflık", Osmanlı idari sisteminde "Sancak" başkanlığı idi. Günümüzde Osmanlı sancaklarının çoğu il, bazıları da ilçe statüsündedir.

51 Aynı eser, cilt II, s. 128.

52 Aynı eser, cilt II, s. 117.

O sırada Sadrazam Mahmud Nedim Paşa birtakım entrikalarla Mithat Paşa'yı da -aslında çok başarılı olduğu- Bağdat valiliğinden azlettirmiş ve Edirne'ye "sürgün" etmişti. Bu vesileyle İstanbul'a gelen Paşa, orada üst düzey devlet adamları tarafından büyük bir ilgi ve sevgiyle karşılandı.[53] Artık Kemal ve arkadaşları Mithat Paşa'nın şahsında çok etkili bir lider bulmuşlardı. O günleri anlatan Ebuzziya Tevfik, "Yeni dönem tarihimizi meydana getiren büyük devlet adamları arasında Mithat Paşa kadar halka mal olmuş, halk tarafından sevilip benimsenmiş bir başka kimse göstermek gerçekten güçtür," diyordu.[54]

Yeni Osmanlılar küllerinden yeniden doğuyordu ve artık hedef modern bir siyasal sistem ile buna temel teşkil edecek Kanun-i Esasi idi. Üstelik buna uygun bir şehzade de bulunmuştu. Artık bütün mesele Sultan Aziz'i tahttan indirmek, yerine Şehzade Murad'ı geçirmekti. Bu kez süreci başlatan Namık Kemal oldu. Halkın içindeki kıvılcımı 21 Mart 1873 gecesi Güllü Agop tiyatrosunda sahneye konulan *Vatan* piyesi ateşlemişti.

"Vatan", Tiyatro ve Özgürlük Kavgası...

Kuntay'ın isabetle altını çizdiği gibi, Osmanlı düşünce hayatında "vatan" sözcüğünü ilk kez modern anlamıyla kullanan, sözcüğün Eski Roma, Avrupa ve Amerika'da ne anlama geldiğini ilk kez araştıran, "vatan" başlığı altında ilk kez bir makale yazan Kemal, aynı zamanda bu başlık altında bir de

53 *İbret* yazarı Ebuzziya Tevfik Bey, anılarında, "İstanbul'dan geçen bir vezirin tebrikine böylesine koşulduğu o zaman kadar görülüp duyulmuş şeylerde değildi" diyor. Yazara göre Mithat Paşa'yı ziyaret edenler arasında eskiden ona karşı olan Ali Paşa taraftarları da vardı. Ebuzziya Tevfik, a.g.e., s. 389.

54 Aynı eser, s. 389.

tiyatro eseri veren yazar olmuştu.[55] Öyle ki, mistik bir aşkın izlerini de taşıyan bu tiyatro eseri, izleyen yıllarda, düşünürün kişiliğine -üstelik onun düşünce zenginliğini gölgeleyecek ölçüde- damgasını vuracaktır.

O günlerde, devletin "mülk" olarak adlandırıldığı bir siyaset kültüründe, "vatan" kavramı devrimci çağrışımlar yapıyor, aydınları coşturuyordu. Eser ilk oynandığı gün ağlayanlar vardı; çizgiler aşılmıştı. Her şey hoş görülebilirdi, fakat bir tiyatroda, "Kemal Bey yaşa!", "Allah muradımızı versin!" diye bağıranlar hoş görülemezdi. "Yaşa", ancak padişahlara denirdi; "muradımız" ile de Şehzade Murad'ın kastedildiği açıktı.

Durum Saray'da yakından izleniyordu. Sultan Aziz eseri iki kez huzurunda oynatmıştı. Sonunda "murat" anlaşıldı; bu kadarı fazlaydı ve Kemal'e yeni -ve daha ağır- bir sürgünün yolu göründü. Kemal'in "Magosa" yılları bu koşullarda başladı.[56]

Aslında çeşitli dalları (şiir, tiyatro, roman) ile edebiyat her ülkede özgürlük kavgasının güçlü bir silahı olmuştur. Oysa Osmanlı Devleti'nde Batılı anlamda bir tiyatro yoktu ve Kemal'e göre geçmişteki "helva sohbetleri", "zuhuri kolu" ve "orta oyunu" bunun yerini tutmuyordu. Orta oyunu, "en budalaca evzâ'ı (tavırları); en bî-edebâne (edepsizce) sözleri; en çetrefil, en galiz lafızları gösterir(ken), tiyatro, vicdanın en saklı perdelerini açar, kalbin en haklı hissiyatını tahlil eder(di)".[57]

Kısaca, tiyatro bütün toplumun aynasıydı; yasaklara, dışlamalara tahammülü yoktu. Osmanlı toplumunda ise "kadının

55 M. C. Kuntay, a.g.e., cilt II, s. 150. Eserin asıl adı *Vatan* idi, daha sonra baskı ve sansür kaygılarıyla *Silistre* ve *Vatan yahut Silistre* başlıkları altında sahnelenmiştir.

56 *Vatan* piyesinin gördüğü yoğun ilgi ve sonunda yasaklanması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kuntay, a.g.e., cilt II, s. 150-182. Metin And, *Osmanlı Tiyatrosu,* Ankara, Dost Yayınları, 1999, s. 66-71.

57 Namık Kemal, "Tiyatro", *İbret*, sayı 127 (*Makaleler*, s. 497-501).

adı yok"tu. Nitekim 1840'larda İstanbul'u ziyaret eden Fransız yazar Gérad de Nerval, anılarında, "Müslüman toplumun yapısı ciddi bir tiyatronun kuruluşuna engel teşkil ediyor," diye yazmış ve nedenini de şöyle açıklamıştı: "Çünkü ciddi bir tiyatro kadınsız olmaz ve bu toplumda ne yapılırsa yapılsın, kocalar karılarının ortada görünmesini kabul etmezler."[58]

Aslında bu haklı bir gözlemdi; nitekim izleyen yıllarda Şinasi ilk tiyatro eserini yazarken kadın sorununu ele almış ve Osmanlı toplumunda evliliğin âdeta bir pazarlık konusu olmasını eleştirmişti. Namık Kemal ise, *Vatan*'da, mistik duygularla kadın-erkek aşkını vatan aşkı ile birleştiriyor ve çok daha etkili oluyordu. Yine de öncelik "vatan aşkı" idi. Böylece "vatan şairi" sıfatı da Kemal'in en baskın sıfatı haline geldi.

Ne var ki Kemal çok yönlü, ilerici bir düşünürdü ve edebiyatı toplumsal kavgasının bir aracı olarak kullanıyordu. Bu nedenle tiyatro hakkındaki düşünceleri de günümüzde en az yazdığı tiyatro eserleri kadar ilgi çekici görünüyor.

Namık Kemal'e göre tiyatro bir "eğlence" idi; fakat eğlencelerin en "faydalısı" olup, "edebiyatın en büyük kısmını" da tiyatro teşkil ediyordu. Voltaire gibi düşünce âleminin her alanında eserler vermiş "allame"lerin bile "külliyatları" tiyatro eserleriyle başlıyordu. Kısaca, tiyatro bir ahlaki eğitim aracıydı. "Ahlakça tiyatronun hizmetini gazetelerden, kitaplardan ziyade sayarlar; ben de bu itikada mailim," diyordu yazar.[59] Ona göre bir ülkede, "bir edip birkaç güzel tiyatro eseri tertip etse, milletin umumunu terbiye edebilir(di)" Oysa bunu ahlak kitapları yapamazdı. Hele Osmanlı "ahlakname"leri hiç yapamazdı. Ülkede "en ciddi bildiğimiz zevat için bile *'Ahlak-ı*

58 Gérard de Nerval, *Oeuvres Complètes; Voyage en Orient*, Paris, 1967, cilt II, s. 57.

59 Namık Kemal, "Tiyatrodan Bahseden Arkadaşlara", *Hadîka*, sayı 30, 26 Aralık 1872 (*Makaleler*, s. 573-576).

Alâi'yi baştan aşağı mütalaa etmek, nefsi öldürürcesine cebr altında tutmak"tan başka bir şey değildi.[60]

Tiyatro aynı zamanda halkların özgürlük ve sekülerleşme kavgasında da etkili bir araç olmuştu. İngiltere'de Cromwell'in mutlakiyete başkaldırmasında Shakespeare'in "Kayzer"i; Fransa'da Devrim'i hazırlayan özgürlük fikirlerinin yayılmasında da Corneille'in eserleri büyük rol oynamıştı. Almanya'da ise Goethe ve Schiller'in etkisi, "bir büyük cilt kitaba sığmayacak kadar" yoğun olmuştu.

Kilise ve soylulara karşı direnişte de durum aynıydı ve "papaslarla, zadegâna" Voltaire'in eserlerinden çok Molière'in komedileri zarar vermişti. "Edebiyatın vatanı yoktur," diyordu Kemal, "eğer bir fikir sahih ise bir lisanda edeceği tesiri diğer lisanda da tamamıyla icra eder."

Oysa bu alanda, son yıllardaki büyük hamleye rağmen, Osmanlı Devleti hâlâ çok gerilerdeydi. Avrupa'da bir eser "yüzlerce kere" seyredilirken, Güllü Agop'un tiyatrosunda ancak üç-beş gün oynuyordu! Kemal, *İbret*'teki yazısını birkaç gün sonra *Vatan*'ın da aynı tiyatroda sahneye konulacağını müjdeleyerek bitiriyordu.

Gerçekten de eser sahnelendi ve daha önce anlattığım kıyamet de koptu. Osmanlı istibdadı ve gerici hizip Osmanlı tiyatrosuna bunu bile fazla görmüştü.

Magosa'da Otuz Sekiz Ay: Kitaplık Olan Zindan

Magosa sürgünü, Kemal için Gelibolu sürgününden çok farklı koşullarda gerçekleşti. Bu kez İstanbul'dan yönetici zümre ayrıcalığıyla ayrılmıyor, Sultan'ı devirmeye çalışan

60 16. yüzyıl ulemasından Kınalızade Ali Efendi'nin *Ahlak-ı Alâi*'si en ünlü ahlak kitapları arasındaydı. Günümüzde de Latin harfleriyle baskısı vardır ve hakkında da tezler yazılmaktadır. Namık Kemal'in bu eserle ilgili sözleri, çağının ne kadar ilerisinde olduğunun ayrı bir işaretidir.

bir "hizip" mensubu olarak sürülüyordu. Yine de "sosyal statü"leri unutulmamış, Kemal ve arkadaşları Avrupalı devrimcilerin akıbetine uğramamıştı.[61] Biraz da bu nedenle, 10 Nisan 1873 tarihli sürgün fermanında komplo ya da darbe tehdidi söz konusu edilmiyor, Kemal, "muzır neşriyat" yapmakla suçlanıyordu.[62] Gerçek nedeni herkes bilse de "hikmet-i hükümet"in gereği buydu.

Namık Kemal Magosa'da üç yıldan fazla (otuz sekiz ay) kaldı. Başlangıçta "pek de mezardan farkı olmayan muzlim (karanlık) bir odaya" konulmuş, fakat "üç gün sonra (mutasarrıf) Veys Paşa'nın imdada yetiş(mesi)" ile geniş ve ferah bir odaya nakledilmişti.[63] Böylece rahata kavuştu ve uşaklarının da yardımıyla, hiçbir şeyden yoksun kalmayacak bir biçimde çalışmaya koyuldu. Veys Paşa'dan sonra Kıbrıs'a mutasarrıf olan Nazif Paşa da Kemal'e çok saygılı davranmış, rahatını bozmamıştı.[64] Yine de yazar nemli iklim ve bataklıklar yüzünden ıstırap çekiyor, "kasabadaki sıtmadan, sinekten ve göz

61 Sürgün Batı basınında da epeyce yankı uyandırmış, sürgün koşullarının Avrupa ile farkı dikkati çekmişti. Örneğin Fransa'da yayımlanan *Le Temps* gazetesi (10 Mayıs 1873), sürgünlere ayda 600 kuruş aylık ve bir de ücretli hizmetçi tahsis edildiğine işaret ediyor ve şunları da ekliyordu: "Görülüyor ki, ne kadar keyfî ve despotik olursa olsun, bu sürgün olayında belli bir iyilikseverlik de vardır." Sözü konusu "maaş", Kuntay'ın da sözünü ettiği "sürgünlük tahsisatı" olmalıdır. A.g.e., cilt II, s. 364.

62 M. C. Kuntay, aynen alıntıladığı sürgün kararı konusunda, sürgün için "bir kelime" yetecekken bu konuda "78 cm uzunluğunda, 56 cm genişliğinde bir ferman" hazırlanmasını, "Osmanlı İmparatorluğu'na zulmün sade kendisi değil teşrifatı da lazımdı," diyerek yorumluyor. A.g.e., cilt II, s. 179.

63 F. A. Tansel, *Namık Kemal'in Mektupları*, Ankara, 1967, cilt I, s. 252 (6 Haziran 1873 tarihli mektup).

64 Öyle ki Namık Kemal'in kendisi de (tarihsiz) bir mektubunda, "Ben burada o kadar rahattayım ki tarif edemem, her akşam denize giriyorum," diyordu. F. A. Tansel, a.g.e., cilt I. Kuntay, Kemal'in yakınlarını üzmemek için böyle bir dil kullandığını, başkalarına ise hep "Magosa zindanı"ndan şikâyet ettiğini yazmaktadır. Kuntay, Kemal'in "uşakları" (özellikle de yazara en bağlı olan İsak Efendi) hakkında da bilgi veriyor. A.g.e., cilt II, s. 545 ve devamı.

hastalığından" bir türlü kurtulamıyordu. Sağlığı da genç yaşta hayata veda etmesine yol açacak ölçüde Magosa'da bozuldu.

Her şeye rağmen Magosa yılları Namık Kemal'in en verimli yılları olmuştu. İstediği kitapları İstanbul'dan getirtiyor, diplomatik gelişmeleri iyi izlemek için Fransızca gazeteler bile ismarlıyordu. Kemal bu Kıbrıs şehrinde, içlerinde *İntibah, Gülnihal, Zavallı Çocuk* ve *Tahrîb-i Harâbât* gibi ünlü eserleri de olmak üzere on iki kitap yazmıştır.[65] Bu arada siyasi gelişmeleri de yakından izliyor, önemli dış politika olaylarıyla ilgili düşüncelerini İstanbul'a iletiyordu.

Bir edebiyat tarihçimiz, Namık Kemal'le ilgili eserinde, "N. Kemal kahraman olmuşsa, 38 ay kaldığı Magosa'da olmuş ve yaptığı kahramanlık edebiyatını hayatı ile ödemişse, orada ödemiştir," diye yazmıştır.[66] Oysa Kemal Magosa'ya zaten bir kahraman olarak gitmişti. Yine de bu sürgün ününü daha da artırdı ve Osmanlı aydınları arasında bir "Kemal kültü" orada ortaya çıkmaya başladı. Öyle ki, Kemal affedilip de Rodos'tan vapurla İzmir'e geldiği zaman onu iskelede "tarife sığmayan büyük bir kalabalık" bekliyordu.[67]

Namık Kemal İstanbul'a Sultan Aziz'in tahttan indirilerek yerine V. Murad'ın geçmesiyle dönebilmişti. Ünlü yazar 7 Haziran 1876'da İstanbul'a ayak basınca, gazeteler bunun "padişah affı" olduğunu yazdı. Oysa durum biraz farklıydı. Kemal'i aslında yeni sultan değil, güçlü paşalar koalisyonu affetmişti ve V. Murad "Kemal'i affettiğinin farkında bile değildi".[68] Kaldı ki büyük umutlarla tahta oturtulan yeni sultanın rahatsızlığı giderek daha da artacaktır.

---

65 M. C. Kuntay, a.g.e., cilt II, s. 297.

66 Dr. M. Kaplan, *Namık Kemal*, Ankara, 1929, s. 50.

67 Kuntay, a.g.e., cilt II, s. 702.

68 Aynı eser, cilt II, s. 708.

O sırada iktidarı elinde tutan güçlü paşalar, Sadrazam Mütercim Rüştü Paşa, Serasker Hüseyin Avni Paşa ve Mithat Paşa'ydı. Arka planda da "vatan" ve "kanun-i esasi" fikirlerinin gelişmesinde büyük payı olan Namık Kemal'in profili hissediliyordu ve V. Murad'ın tahta çıkış hattında "vatan" kavramının "devlet" kavramından önce kullanılması büyük ölçüde Magosa sürgününün eseriydi. *Sabah* gazetesi buna dikkati çekerek, bütün vatanseverlerin "sevinçten ağlayacaklarını" yazmıştı.[69]

Gerçekten de V. Murad'ın tahta çıkması İstanbul halkı arasında büyük bir sevinç dalgası yaratmıştı. "Müslüman ve Hıristiyanlar yeni sultanı uzaktan da olsa görebilmek umuduyla Dolmabahçe'nin önüne akın etmişlerdi."[70] Ne var ki bu sevinç dalgası uzun sürmedi. Bir yandan Sultan'ın psikolojisi her gün biraz daha bozuluyor, öte yandan da onu tahta çıkaran güçler aralarında anlaşmaya varamıyorlardı. Üstelik Rusya'yla artan gerginlik ve savaş bulutları, karamsarlığı daha da artırmıştı. Bu koşullarda reel iktidarı elinde tutan güçler de farklı eğilimde iki gruba ("hizip"e) ayrıldı.

Hüseyin Avni Paşa askerî gücü ve cuntacı hizbi temsil ediyordu. Serasker Paşa "dediğim dedik"ti ve âdeta kendisi sultanmış gibi davranıyordu. "Meşrutiyet"e de inanmıyordu ve aynı görüşte olan Sadrazam Mütercim Rüştü Paşa'nın, "Ehli vatanda meşrutiyet idaresine kabiliyet yoktur," şeklindeki sözleri, ona göre "dirayet"le söylenmiş sözlerdi.[71] Asker-sivil tüm muhafazakârlar bu paşaların yanındaydı.

Meşrutiyete bel bağlamış olanlara gelince, onlar da kendi aralarında birbirlerine inanmıyorlardı. Mithat Paşa ile

69 Kuntay naklediyor. A.g.e., cilt II, s. 744.

70 François Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, İstanbul, Homer Kitabevi, 2006, s. 54.

71 Kuntay, a.g.e., cilt II, s. 713.

Süleyman Paşa arasındaki güvensizlik bunun en üst düzeydeki örneğiydi. Bununla beraber halkoyu onlardan yanaydı; özellikle Mithat Paşa'ya büyük umutlar bağlanmıştı. Olayların gelişmesi Mithat Paşa'yı Yeni Osmanlıların lideri konumuna getirdiği gibi, medrese öğrencileri bile gözlerini ona çevirmişti.

Gerçekten de 10 Mayıs 1876'da başlayan ve Sultan Aziz'in tahttan indirilmesinde bir dönüm noktası olan öğrenci gösterileri meşrutiyet yandaşlarını destekledi.[72] Böylece, iktidar kavgasının bu yeni aşamasında, tutucu bir hiziple devrimci eğilimler taşıyan bir grup karşı karşıya geliyordu. Bu kavgada Yeni Osmanlılar –ve genel olarak aydınlar– Mithat Paşa'nın yanındaydı.[73] Ayrıca beklenmedik bir olay da terazide Meşrutiyet yanlılarının ağır basmasına neden oldu.

Beklenmedik olay, bir suikast girişimiydi. 15 Haziran 1876'da devlet adamları Mithat Paşa'nın konağında görüşme halindeyken, Çerkez Hasan adında bir fedai toplantıyı basmış ve Hüseyin Avni Paşa ile Hariciye Nazırı Raşit Paşa'yı öldürmüştü. İktidar dengeleri bir anda altüst olmuştu.

---

72 Ahmed Cevdet Paşa, II. Abdülhamid'in emriyle kaleme aldığı *Marûzat*'ında, Sultan'a hoş görünmek için, bu öğrenci direnişinin "bir vakitten beri suhteleri (medrese öğrencilerini) tahrik etmekte olan" Mithat Paşa'nın eseri olduğunu yazmıştır. *Marûzat*, İstanbul, Çınar Yayınları, yayına hazırlayan Dr. Yusuf Halaçoğlu, 1980, s. 227. Mithat Paşa ise, anılarında, "talebe-i ülûm nümayişi"nin, "çoğu ve belki tamamı" Rumelili olan öğrencilerin memleketlerinden gelen kırım ve yağma haberleri üzerine dersleri boykot etmeleri ile başladığını yazar. A.g.e., cilt I, s. 59-60.

73 Prof. Bekir Sıtkı Baykal, Mithat Paşa'yla ilgili kitabında iktidar kutuplaşmasını şöyle sergilemiştir: "Sadrazam Mehmet Rüştü Paşa bir anayasa değil, sadece cezri ıslahat yapılmasını istiyordu. Ahmet Vefik Paşa meşrutiyetin büsbütün aleyhinde idi. Saffet ve Ethem paşalar ise bu işte çekingen duruyorlardı. Mithat Paşa'nın en çetin muarızları Abdülhamit'in 'akıl kâhyaları' rolünü oynayan Damat Mahmud, Cevdet ve Redif paşalardı. Resmi mahfiller böyle olmakla beraber, Mithat Paşa aydın zümre arasında Namık Kemal, Ziya, Rauf Beyler ve Hasan Fehmi, Şakir, Sadullah, Köse Raif ve Rıfat Paşalar gibi sevilmiş şahsiyetlerde kendine destek ve yardımcılar buluyordu." Bekir Sıtkı Baykal, *Mithat Paşa; Siyasi ve İdari Şahsiyeti*, Ankara, 1964, s. 52.

Katil Çerkez Hasan, Abdülaziz'in eşlerinden birinin akrabası, Şehzade Yusuf İzzettin'in de yaveriydi ve komplo daha çok Hüseyin Avni Paşa'ya karşı kişisel bir intikam izlenimi veriyordu. Oysa cürüm, işlendiği yer itibarıyla Mithat Paşa ve kliğini de kuşkusuz töhmet altına sokmuştu. Bununla beraber cunta ve darbe tehlikesinin azalması ile durumdan kârlı çıkanlar da yine Mithat Paşa ve yandaşları oldu.

Meşrutiyet karşıtları zayıflamış, "Kanun-i Esasi" dönemine daha da yaklaşılmıştı. Oysa bu madalyonun sadece bir yüzüydü. Madalyonun öbür yüzünde ise akli melekelerini giderek kaybeden bir sultan vardı. V. Murad'ın ruh sağlığı her gün biraz daha bozuluyor, ona bağlanan umutlar soluyordu. Mithat Paşa'nın Saray mabeynine soktuğu Namık Kemal, bir ziyaretinde onunla sohbet ederken, Sultan birdenbire kendini kaybetmiş, "Tut Kemal! Şu böcekleri tut, üzerime geliyorlar!" diye haykırmaya başlamıştı.[74]

V. Murad hastaydı; hastalığı giderek daha da artıyordu ve sonunda da bu Sultan'ın artık devleti yönetemeyeceği konusunda kimsenin kuşkusu kalmadı. V. Murad'ın deliliği meşrutiyet karşıtları ile meşrutiyet taraftarlarını birleştirmiş ve Şeyhülislam Hayrullah Efendi'nin fetvası da -hekim raporlarına dayanarak- durumu belgelemişti.

Bahtsız Sultan'ın doksan üç günlük saltanatı bu koşullarda sona erdi. 31 Ağustos 1876 Perşembe günü devletin ileri gelenleri toplanıyor, Sadrazam Mehmet Rüştü Paşa ve Mithat Paşa durumu anlatıyor, arkadan da Şeyhülislam fetvası okunuyordu. İzleyen üç gün boyunca da günde beş kez atılan toplar Abdülhamid'in otuz üç yıl sürecek olan saltanatını kutladılar. Oysa halkta "herhangi bir sevinç belirtisi" yoktu ve "aynı at-

74 M. C. Kuntay bu bilgiyi Namık Kemal'in oğlu Ali Ekrem Bolayır'ın notlarından alıntılıyor. A.g.e., cilt II, s. 717.

mosfer tam bir hafta sonra yapılan Abdülhamid'in kılıç kuşanma töreninde de yaşandı".[75]

Aslında özgürlük savaşçılarını sevindirecek olay perde arkasında yaşanmıştı. Yeni sultanın tahta çıkma merasiminin hazırlandığı günlerde, Mithat Paşa, Şehzade Abdülhamid Efendi ile defalarca buluşmuş ve ona üç hususu kabul ettirmişti. 1) Bir Kanun-i Esasi kabul edilecekti; 2) Namık Kemal, Ziya ve Sadullah beyler -Sultan V. Murad zamanında girdikleri- Saray mabeyninde kalacaklardı; 3) Devlet işlerinde yalnız sorumlu danışmanların oyuna başvurulacaktı. Böylece, Mithat Paşa'nın liderliğinde Yeni Osmanlılar da iktidara ortak oluyordu.[76] Bu koşullarda fikir önderi Namık Kemal'in yaşamında da -aslında çok kısa sürecek olan- bir parantez açıldı.

Kanun-i Esasi, Devrim ve Karşıdevrim...

Osmanlı tarihinde 1876 yılı çok özel bir yer işgal eder. Bu yıl içinde Sırp ve Bulgar ayaklanmaları ülkeyi sarsıyor; "Düvel-i Muazzama" temsilcileri Balkanlarda yeni bir düzen kurmak için İstanbul'da toplanıyor ve konferansın başarısızlıkla sona ermesi de savaşı kaçınılmaz hale getiriyordu. Bütün bu olaylar üç ayrı padişah zamanında cereyan etti ve tüm özgürlük savaşçılarının umut bağladığı Kanun-i Esasi de yine aynı yıl, "İstanbul (Tersane) Konferansı"nda ilan edildi.

Bu anayasa aslında uzun bir kavganın ürünüydü. Oysa ilan ediliş koşulları itibarıyla yabancı ülke temsilcileri tarafından "göz boyama" gibi görülmüş, fazla ciddiye alınmamıştı. Oysa bir yasal yeniliğin de ötesinde, bu girişim Osmanlı ilerleme tarihinde toplumsal bir devrimin sancılarını yansıtıyordu.

---

75 Roderic H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2005, s. 368-369.

76 B. S. Baykal, a.g.e., s. 48.

Aslında kabul edilen Kanun-i Esasi, Sultan'ı âdeta eskisi gibi "mutlak monark" yetkileriyle donatıyordu. Tüm nazırları tayin edip azletme, gerekli gördüğü hallerde "Meclisi Mebusan"ı feshetme, yabancı devletlerle anlaşmalar imzalama, savaş ve barışa karar verme gibi yetkilere sahipti. Yürütme gücünü tek başına elinde bulunduruyordu, ayrıca Yasa'nın 113. maddesine dayanarak, "hükümetin emniyetini ihlal" şüphesiyle insanları ülkeden "ihraç ve tebid etme (sürme)" yetkisine bile sahipti.

Görüldüğü gibi 1876 Kanun-i Esasisi modern ve demokratik bir yasa olmaktan uzaktı, ama yine de Osmanlı devlet anlayışında ileri bir adım teşkil ediyordu. Hukuki eşitlik, adil yargılanma, düşünce özgürlüğü, işkence yasağı, vergi düzeni konularındaki maddeleri, uygulanma fırsatı bulamamış olsalar bile gelecek nesillerin özgürlük kavgalarında meşale oldular. Özellikle her türlü din ve mezhep ayrımının dışında, modern bir "vatandaşlık" statüsü getiren 8. maddesi, Namık Kemal'in "İmtizacı Akvam" makalesinin özeti gibiydi. Kaldı ki Mebusan ve Ayan meclisleri beklenenin de üstünde, canlı bir muhalefet odağı olmuş ve Sultan'ı zorlamaya başlamışlardı. Bunlara savaş cephesinden gelen kötü haberler de eklenince hırslı Sultan'ın sabrı tükendi ve Meclis dağıtıldı. Anayasa ile birlikte "ilerleme" fikrinin de rafa kaldırıldığı uzun ve karanlık bir dönem başlıyordu.

Aslında Abdülhamid'in darbesi, Meclis'in dağıtılmasından epeyce önce, Mithat Paşa'nın sürülmesiyle gerçekleşmişti. Çünkü Sultan'ın en çok korktuğu şey meşrutiyetten de çok, sosyal bir devrimdi. Ve ona göre, kendisini, "Mithat Paşa'yla Kemal'den ve Ziya'dan ziyade, Avrupa'da şu dört tarih tehdit ediyordu: 1789, 1830, 1848, 1870".[77] Sultan, "şehzadeliğinden

77 M. C. Kuntay, a.g.e., cilt III, s. 64.

beri Mithat Paşa'yı, Kemal'i ve arkadaşlarını iyiden iyiye tanıyordu," ve inanıyordu ki, "bu adamların istedikleri şey 'meşrutiyet' değil, 'cumhuriyet'ti".[78] Darbesi de bu tehdidi ortadan kaldırmaya yönelikti ve sınıfsal anlamı itibarıyla bu tam bir karşıdevrimdi.

Olay Batı düşünce dünyasında da böyle yorumlandı. Marx, olayı "mutlak monarşilerin eski hikâyesi" olarak nitelemiş ve tarihten I. ve II. Charles, XVI. Louis, IV. Friedrich Wilhelm örneklerini vermişti.[79] Mithat Paşa ve yandaşları boyun eğmiş, bir devrim yapamamışlardı ve bu durumu Marx, "Bir krizin zirvesinde devrimci bir tavır almasını bilmeyen bir halk kaybolmuş demektir," şeklinde yorumluyordu.[80]

Aynı konuda başka bir aydınlatıcı yorum da bir Fransız yazardan gelmişti. Osmanlı devrim hareketinin neden başarısız kaldığını G. Charmes şöyle açıklıyordu: "Jöntürk hayalleriyle beslenen Mithat Paşa ve dostları, dinle devleti ayırmak şeklindeki amaçlarına şaşırtıcı bir şekilde yaklaştılarsa da mümkün olsun ya da olmasın, bu ayrımın ülkeleri için son kurtuluş çaresi olduğunu ve başarı umudu az olsa bile bunu denemek için hiçbir engel karşısında gerilememeleri gerektiğini yeterince anlamamışlardı. İslam'ın neferi, Halife'nin uydusu, Muhammed'in süvarisi, tek kelimeyle Türk'ün yerine yeni bir varlık, Müslüman ya da Hıristiyan olan, Allah'a ya da İsa'ya tapan, fakat her şeyden önce bir yurtsever ve büyük bir devletin vatandaşı olan bir Osmanlı koymak suretiyle Doğu tarihinin en derin devrimlerinden birini deniyorlardı. Kuşkusuz başarısız, tamamen başarısız kaldılar; fakat bu, gi-

78 Aynı eser, cilt III, s. 95.

79 Marx'ın Engels'e 1 Ağustos 1877 tarihli mektubundan. Bkz. *Marx-Engels Werke*, cilt 34, s. 66.

80 *Marx-Engels Werke*, cilt 34, s. 317-319.

rişimlerinin büyük ve anlamlı olduğunu söylememek için bir neden olamaz."[81]

Gerçekten de 1876 Anayasası ile o tarihlerde "Müslüman" anlamına gelen "Türk"ün yerine, din ve mezhep üstü bir "vatandaş" statüsü kabul edilirken, buna sosyal destek olacak güçler de ağır bir darbe yemişti. Mithat Paşa yurtdışına sürülürken Namık Kemal ve dava arkadaşları da tutuklanıyordu. Ünlü düşünürün yaşamındaki son dönem bu koşullarda başladı. Aylarca süren bir tutukluluk hali ve yargılanmadan sonra yine sürgüne yollanıyor ve bu kez sürgünden dönemeden hayata veda ediyordu.

Kemal, yollandığı Midilli'de önce sadece sürgün, sonra da hem "sürgün" hem de mutasarrıf oldu. Bu son safhanın belki de tek tesellisi, yine devlet memurluğunun ayrıcalıklı statüsü ve tarih çalışmaları olacaktı.[82]

Son Perde: Midilli'de Bir Tarihçi

Yineleyelim: Kemal sadece bir siyasi düşünür değil, aynı zamanda aktif bir siyasetçiydi. Edebiyatı ve gazeteciliği siyaset aracı olarak kullanırken hizipçilik de yapıyor, düşüncelerinin gerçekleşmesi için çalışıyordu. Hatta Mithat Paşa'nın yoldaşı olarak bir ara "iktidar" da olmuştu. Ne var ki hayatı gibi siyase-

81 Gabriel Charmes, "La Situation de la Turquie I", *Revue des Deux Mondes*, 15 Ekim 1881, s. 731-732.

82 Namık Kemal, kendi söylediğine göre beş buçuk ay tutuklu kalmış ve sonunda beraat etmişti. Bir mektubunda, "Ben hapishanede beş buçuk ay oturdum. Bin türlü beladan sonra halimi anlatmaya muktedir oldum," diyordu. Kuntay, belgelere dayanarak sürenin daha az olduğu kanısındadır ve hapishane koşulları hakkında da Kemal'in oğlu Ali Ekrem Bolayır'ın şu sözlerini nakleder: "Babam, hapishanede, kendi evinde gibi yaşıyordu. Gecelik esvabıyla oturur; yazılarını yazar; istediği gazeteleri, kitapları okur; gelen giden birçok insanla görüşür. Hatta sonraları akşamcılığa bile müsaade olunmuştur." M. C. Kuntay, a.g.e., cilt III, s. 181-183.

ti de başkent ile taşra yılları arasında ikiye bölündü. Başkentte gözleri ileriye, taşrada ise daha çok geçmişe dönüktü.

Gerçekçi Kemal İstanbul'daydı. Günü yorumluyor, öneriler sunuyor, geleceğe bakıyordu. *İbret*'in ilk sayısında yayımlanan "İstikbal" başlıklı yazısında, "İnsanın hayatı yalnız istikbalden ibaret değil midir?" diye soran da oydu.[83] Daha önce de dava arkadaşı Ziya Paşa *Harâbât*'ta eski dili ve eski edebiyatı övünce ona karşı acımasız olmuş ve *Tahrîb-i Harâbât*'ı kaleme almıştı.

Gelibolu'da ise nostaljik bir Kemal vardı. Muhafazakâr kimliği ağır basıyor, tarihe eğiliyor, haşmetli geçmişin hülyalarına dalıyordu. Celaleddin Harzemşah gibi "kendi zamanından kıyamete kadar devam edecek bir terbiyenin" örneklerini de taşra yıllarında aradı.[84] Shakespeare'in *Cromwell*'i varsa, Kemal'in de tüm değerleri şahsında toplayan *Harzemşah*'ı vardı. Yine de son dönemine asıl damgasını vuran çalışması Osmanlı tarihiyle ilgili –bitiremediği– araştırması oldu.

Namık Kemal, Batılıların yazdığı Osmanlı tarihine hiç güven duymuyordu. Daha İstanbul'dayken, *İbret*'te yazdığı bir yazıya "Avrupa Şarkı Bilmez!" başlığını koymuştu.[85] Âdeta Edward Said'den yüz yıl kadar önce, fakat ondan farklı şekilde, bir "oryantalizm eleştirisi" yapıyordu. Midilli'de başlayan, Rodos ve Sakız'da devam eden sürgün yıllarında ise kendisi bir Osmanlı tarihi yazmaya başladı.

Namık Kemal'in ancak II. Beyazıt dönemine kadar gelebildiği *Osmanlı Tarihi*, düşünce tarihimizle ilgili eserlerde genellikle küçümsenmiş, fazla ciddiye alınmamıştır. Ülken ve Berkes'in eserlerinde kitabın adı bile geçmez; Mardin

83 Namık Kemal, *İbret*, sayı 1, 1 Haziran 1872 (*Makaleler*, s. 39-42).

84 Namık Kemal, *Celâleddin Harzemşah*, İstanbul, Hareket Yayınları, 1969, s. 30.

85 Namık Kemal, *İbret*, sayı 7, 10 Haziran 1872. (*Makaleler*, s. 62-65).

ise, Yeni Osmanlılarla ilgili eserinde, "terakki" fikrinin Kemal'in tarih çalışmalarına da egemen olduğunu belirtmekle yetinir.[86]

Oysa farklı düşünenler de vardır. Örneğin eserin bugünkü dille yayımlanmış baskısına yazılan önsözde, eserin "günümüz tarihçilik anlayışının dışında, belki Türk tarihçiliği açısından ekol kabul edilebilecek bir tarz" ortaya koyduğu vurgulanıyor.[87] Buna gerekçe olarak da Kemal'in tarihî gerçeklere Türk ve Avrupalı tarihçileri karşılaştırmalı bir şekilde okuyarak varmak istediği vurgulanıyor.

Gerçekten de Kemal, araştırmasında, dipnot kullanmayan Osmanlı vakanüvislerinin aksine, ele aldığı her konuda Bizans, Avrupa ve Osmanlı tarihçilerine –metin içinde– göndermeler yapıyor ve "nesnel" olmaya çalışıyordu. Bunu yaparken de Eski Yunan'dan çağdaş tarihçilere kadar metodoloji değerlendirmesi yapıyor ve kendi yöntemini bu temele oturtuyordu. Ayrıca Osmanlı tarihine Roma tarihini özetleyen uzun bir giriş eklemişti. Çünkü "Roma bilinmedikçe", ne çöküşüne kadar "İslam devletleri ile münasebet ve rekabet halinde bulunan Doğu Roma"nın, ne "Endülüs'te ortadan kalkan hükümetin" ve ne de "Batı'da İslam'ın istila yolunu kesen kuvvetin" anlaşılabileceği kanısındaydı.[88]

Bütün bunlar Kemal'in çalışmasını tarih yazıcılığı alanında dikkate değer kılan hususlardı. Ne var ki tarihçi Kemal aslında tarafsız değildi ve sonunda Batılı tarihçiler nedense hep haksız çıkıyordu. Özellikle eserde en çok adı geçen J.

86 Ş. Mardin, a.g.e., s. 372. Hikmet Dizdaroğlu da Varlık Yayınları'ndan çıkan Namık Kemal incelemesinde, "(Kemal'in) tarihçiliği ideolojik bir karakter taşır. İlmi metot ve tarih felsefesinin verileri onu bağlamaz," hükmünde bulunur. (1968 baskısı, s. 30).

87 Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi I*, İstanbul, Bilge-Kültür-Sanat, 2008, s. 23. (Mücahit Demirel'in sunuş yazısından).

88 Aynı eser, cilt I, s. 32.

Hammer'in yazdıkları çok büyük kısmı itibarıyla yalan ve yanlıştı. İşte Kemal'in tarihçiliğinin küçümsenmesine de bu romantik Osmanlı milliyetçiliği neden olmuştu.

Kemal'in kendisi ise, araştırmasına çok önem veriyor ve tarih yazıcılığını da "ilimlerin en önde geleni ve hükümetlerin en büyük yardımcılarından biri" olarak görüyordu.[89] Oysa âdeta bir itiraf niteliğindeki bu cümle, aslında Kemal'in -tüm eserine olduğu gibi- tarih çalışmalarına da damgasını vuran çelişkiyi sergiliyordu. "Hükümet yardımcısı" bir tarihçilik anlayışı, bilimsel bir tarihçilik olamazdı.

Kemal, yarı feodal bir toplumda devrimci bir burjuva değildi; bir "hükümet adamı"ydı, fakat isyankâr ruhu ile Batı'da feodal hükümetleri yıkan devrimci burjuvaların misyonunu yüklenmişti. Ne var ki yaşadığı topumda tutarlı bir burjuva programının karşılığı yoktu. Bu yüzden de Kemal'in devrimci fikirleri "şeriat" perdesiyle gizlendi ve yeterince anlaşılmadı. Oysa Kemal'in "şeriatçılığı" daha çok İngiliz devrimcilerin ve Cromwell'in bayrak yaptığı Habakuk'a benziyordu.[90]

Namık Kemal: Şeriat ve Cumhur

Namık Kemal'in 1868'de *Hürriyet* gazetesinde "halkın hâkimiyet hakkı" olarak tanımladığı "cumhur"u, başka bir Kemal, Mustafa Kemal, 55 yıl sonra ilan etti, fakat tartışmalar bitmedi. Yakında Cumhuriyet'in yüzüncü yıldönümünü kutlayacağız; ne var ki "şeriat" heyulası hâlâ etrafımızda dolaşıyor ve yeni rejimin kuruluş koşullarını hâlâ tartışıyoruz. Kuşkusuz bu tartışmalarda "vatan şairimiz" de önemli bir yer işgal ediyor.

89 Aynı eser, cilt I, s. 23.

90 İngiltere'de burjuva devrimi tamamlanırken, Cromwell tiranlığa karşı savaşan Yahudi peygamberi Habakuk'u bayrak yapmıştı. *18 Brumaire*'de buna gönderme yapan Marx, "Burjuva dönüşümü tamamlanınca Locke, Habakuk'u kovdu," der.

Yine de Namık Kemal'i doğru anlayıp, doğru yorumladık mı?

Namık Kemal'in düşünce sistemi bir iç çelişkiye dayanıyordu, fakat bu çelişki kişisel olmaktan çok, düşünürün dayandığı toplumsal zümrenin çelişkisiydi. "Şeriat" ise bu reel çelişkiyi gizleyen, yapay bir ideolojik bütünlük sağlayan kılıftan ibaretti. Oysa Kemal tartışmaları daha çok onun "şeriatçılığı" etrafında cereyan etti ve bu "şeriatçı"lığın niteliği fazla sorgulanmadı.

Namık Kemal "Batılılaşma" çabalarımızın bir fikir önderiydi, bu yüzden de çoğu kez bir "Batılı düşünür" gibi ele alındı ve onda bu bağlamda bir "sistem" arandı. Örneğin Şerif Mardin, Kemal'de "İslami ve Batılı siyaset kavramları arasında amaç, kaynak ve iç tutarlılık bakımından" bir "sentez" arıyordu ve tabii ki bunu bulamadı.[91] Çünkü Osmanlı düşüncesi özgür bir ortamın ürünü olan Batı düşüncesinden kopuktu ve böyle bir "sentez" olası değildi. Aynı şekilde, Berkes de Kemal'deki temel çelişkiyi, onun Batılı "tabii hukuk" anlayışına bağlılığı ile "şeriat" tutkusu arasındaki uyumsuzluğa atfediyordu. Tabii hukuk, Kemal'i "halk egemenliği"ni savunmaya, şeriat ise –"despotik" de olsa– devlet avukatlığına götürüyordu. Berkes'e göre Kemal, "Hükümet istibdadına karşı savaşırken, kafasını (Hobbes'un) Leviathan heyulasından kurtaramamıştı. Ona karşı gelmenin, 'egemen ulus' saydığı Müslüman-Osmanlı varlığını yok edeceğine inanıyordu." Ve "eski terimleri yeni anlamlar için kullanırken" aslında bilinçli olarak ya da "farkına varmadan" eskiye bağlı kalıyordu.

91 Ş. Mardin, a.g.e., s. 319. Mardin, Yeni Osmanlılarla ilgili çalışmasında, N. Kemal'in "şeriatçı"lığını ön plana çıkarıyordu ve Cumhuriyet dönemiyle ilgili çalışmalarına da bu konudaki "boşluğu doldurma" kaygısı egemen oldu. Sanırım, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*'nda, şaşırtıcı bir şekilde, Osmanlı Devleti'nden çok Tunus'taki geleceğini düşünen bir Hayrettin Paşa'yı alıp da Mithat Paşa'yı almamasının nedeni de budur.

Berkes'in kendisine başrol atfettiği Kanun-i Esasi çalışmalarında da Kemal benzer bir rol oynamıştı. "Anayasalı rejim fikrinde devrimci bir yenilik olmadığına, bunun geçmişe uygun bir şey olduğuna herkesi inandırmaya" çalışırken, "gerçekte anayasayı değil, despotizm rejimini; halkı değil ümmeti" savunduğunu göremiyordu. Kısaca Kemal, ya tutucu bir taktisyen, ya da istediğinin tam tersi bir uygulamaya araç olan naif bir ilericiydi. Berkes'e göre, "Batılı anlamda bir ulus kavramı ve bir ulus realitesi olmadığı sürece" bu yanılgı da devam edecekti.[92]

Oysa Berkes ve benzer şekilde düşünenlerin yanılıp, hesaba katmadıkları nokta tam da buydu. Kemal, Osmanlı toplumunda "ulus realitesi"nin henüz mevcut olmadığını elbette biliyordu. Bunu bildiği için de bu daha ileri bir ortak yaşam şeklinin yaratılma sürecine ("*nation making*") katkıda bulunmaya çalışıyordu. Örneğin din ve mezhep ayrımı tanımayan bir vatandaşlık statüsü, inanç ayrımı dışında okullar ve Müslim-gayrimüslim her erkeğin askerlik yapması gibi ilkeler, Kemal'in "imtizacı akvam" için uygulanmasını istediği bazı temel ilkelerdi. Bu bağlamda onun "şeriatçılığı" da ortodoks ulemanın anlayışından çok farklı, seküler açılımlı bir "şeriatçılık" şeklini alıyordu.

Gerçekten de güncel sorunları yorumlarken Kemal'in ilham aldığı kaynaklar, Kuran ayetleri, Peygamber hadisleri ya da İslam otoriteleri değil, Locke, Rousseau, Montesquieu gibi Aydınlanma düşünürleriydi. Bugün bile İslamcı çevrelerin irfan kaynağı sandığı Osmanlı klasiği *Ahlak-ı Alâi*'den, Kemal, yüz elli yıl önce istihfafla söz ediyordu. İslam'ın kültürel planda en parlak döneminin de Abbasi Halifesi Memun zamanında yaşandığı kanısındaydı. Onun gözünde, Mutezile

92 N. Berkes, a.g.e., s. 287-295.

inancında olan ve Kuran'ın Allah'ın "halk edilmiş" sözü olduğuna inanan Halife Memun'un sarayı "darü'l muallimin-i cihan" (dünya öğretmenlerinin evi) olmuştu.[93]

Daha genel planda, Namık Kemal yorumlarında düşülen temel hata onu Batı düşünce tarihi içinde, Batılı kriterlere göre değerlendirmek oldu.[94] Oysa böyle bir tabloda, henüz Ortaçağ değerlerinden kopamamış bir toplumda ilk kıvılcımları ateşleyen bir aydının yer alamayacağı açıktı. Aslında Batı, İslam düşünce dünyasını "İslamoloji" konusu yapmış ve incelemelerini İslam teolojisi, İslam fıkhı ve İslam mistisizmi alanlarında yoğunlaştırmıştı. Şeyh Cemaleddin Afgani'nin Batı'da ün kazanıp, aydınlanmacı Kemal'in yok sayılmasının nedeni de buydu.[95]

Oysa Kemal de bunun farkındaydı ve bu konuda son derece gerçekçi olmuş, ölümünden birkaç yıl önce şunları yazmıştı: "Gerçekten bizde kalemin gösterdiği ilerleme, Batı'nın sanat eserleriyle karşılaştırılırsa, bu, büyük bir âlimin bilgisine nispetle yeni konuşmaya başlamış bir çocuğun söyleyebileceği üç beş kelime hükmünde kalır."[96] Arkadan da mütevazı yazar, "Azlık, yokluk demek değildir," diyor ve gerçekleşen "inkılâp"ın yine de "küçük bir öğünme başlangıcı" olacağı-

93 Namık Kemal, "İttihad-ı İslam", *İbret*, sayı 11, 15 Haziran 1872, s. 85. (*Makaleler*, s. 84-87).

94 Burada, yıllar önce Namık Kemal'le ilgili bir makalede ("Namık Kemal'in Magosa Sürgünü", *Osmanlı Çalışmaları* içinde, İmge Yayınları, 2010, s. 387-404) bu hataya kendimin de düştüğünü itiraf etmek isterim.

95 Örneğin Fransız Büyükelçisi M. Vogüé'nin İstanbul'dan Paris'e yolladığı 16 Nisan 1873 tarihli raporda Namık Kemal şu şekilde sunulmaktadır: "Epeyce zeki bir insan, fakat tutarsız. Paris'te bulundu ve oradan birtakım haklı özlemlerle sosyalist teorilerin çelişkili karışımı olan hayli belirsiz fikirleri getirdi. Etrafında benzer eğilimde ve onun gibi işinden olmuş, kendini uygar zanneden genç insanlar ve ismini burada anmaya gerek olmayan [M. Fazıl Paşa kastediliyor -*T.T.*] paşaya az çok çıkar bağlarıyla bağlı küçük ve düşkün bir memur zümresi bulunuyor." *Fransız Dışişleri Arşivleri*; *La Turquie*, cilt 394.

96 Namık Kemal, *Celâleddin Harzemşah (Mukaddime)*, İstanbul, Hareket Yayınları, 1969, s. 7. (*Mukaddime* 1844 tarihini taşıyor).

nı söylüyordu. Aslında o tarihlerde hiç de "küçük" olmayan, düşünce tarihimiz açısından çok önemli bir dönüşüm yaşanıyordu.

Bu dönüşüme yol açan kuşkusuz sadece Namık Kemal'in eserleri değildi. Osmanlı toplumunun Batı kapitalizmi ile ilişkilerinin yarattığı ve kitlesel tabanı da olan bir aydın zümrenin öncülüğüydü. Ne var ki bu zümre, Batılı devrimci burjuvaziden farklı olarak yönetici kadrolar içinde yer alıyor ve kendisi de kamp ve hiziplere ayrılarak kendi içinde savaşıyordu.

Yenilikçilerin ileri kanadı olan Yeni Osmanlılarda bile durum farklı değildi ve hareketin stratejik hedefleri de kitlesel tabanlarının dar ufkuyla sınırlanmıştı. Bu tabanda "yönetimdeki otokrasiden şikâyet eden liberaller" olduğu gibi, "Hıristiyanlara verilen ödünlerden ve baskı altındaki hükümetin zayıflığından şikâyet eden tutucular" da vardı.[97] Kuşku yok ki Kemal'in "şeriatçılığı" ve hamasi yazıları da bu tabanın, ezilen, fakat hâlâ zihni karanlıktan kurtulamamış olan kısmını –ürkütmeden– uyandırma amacına yönelikti.

Aslında "vatan şairi" ülkesinin ne kadar geri kaldığını Paris ve Londra yıllarında görmüş ve Batı'daki ilerlemeye hayran kalmıştı. *İbret*'teki bir yazısında, "Mülkümüzün Avrupa'dan birkaç asır geri kalmasına en başlı sebep matbuatın buralarda Avrupa'dan birkaç asır sonra zuhur etmesidir," diyordu.[98] Kendisinin düşünce hayatımıza en büyük katkısı ve adını bugünlere taşıyan manevi miras da basında –özellikle *İbret* gazetesinde– yayımlanan makaleleri oldu. Yeni Osmanlıları çok yakından tanıyan ve bir ara Mülkiye'de de ders vermiş olan Mordtmann'ın şu sözleri sanırım onu çok iyi anlatmaktadır:

97 Roderic H. Davison, a.g.e., s. 326.

98 Namık Kemal, "Matbuat-ı Osmaniye", *İbret*, 19 Kasım 1872 (*Makaleler*, s. 532-534).

"Kemal, Yeni Osmanlıların en önemlisidir. ... 1872'de çıkarılan aftan sonra kurucusu olduğu *İbret* gazetesinin yazı işlerini de bir süre yönetti. Bu gazete hareketin ihtilalci eğilimlerini sonuna kadar destekliyor, hatta 1871 Paris Komünü'nü bile savunacak kadar ileri gidiyordu. Avrupa'ya karşı gösterdiği şovenizm ise oldukça zararsızdı; çünkü ortaya koyduğu tuhaf düşüncelerle şovenizmi kendi kendini karikatürleştiriyordu."[99] Oysa Kemal, kişisel yaşantısından doğan duyguları yansıtan hamasi yazılarında kısmen samimi ise, kısmen de toplumdaki korkuyu, karamsarlığı ve güvensizliği yenme amacı güdüyordu. Fakat ne yazık ki II. Meşrutiyet'ten itibaren Kemal ve dava arkadaşlarının öne çıkarılan düşünceleri de daha çok bu "tuhaf" ve "şoven" düşünceler oldu. Sanırım bugünün ilericilerine düşen de kısacık ömrüne yığınla eser sığdıran bu aydınlanma savaşçısının gölgede kalan devrimci fikirlerini öne çıkarmak ve ona ilerleme tarihimizde asıl olması gereken yeri vermek olacaktır.

99 A. D. Mordtmann, a.g.e., s. 161.

Mehmed Akif: Din, Siyaset ve Uygarlık

Yakın tarihimizde Sultan Abdülhamid dönemi, dinin siyasete, siyasetin de dine alet edildiği karanlık bir dönem oldu. Bu din-siyaset sarmalında, siyaset dış güçlerin himayesine sığınırken, din de onu izliyor ve bağımsız bir inanç demeti olmaktan çıkıyordu. Alman İmparatoru II. Wilhelm 1898 yılında Osmanlı Devleti'ni ve semavi dinlerin doğduğu bölgeyi ziyaret ederken herhalde biraz da bunu düşünmüştü.

Gerçekten de bu gezide, İmparator, Müslümanlara hoş görünmek için kılıktan kılığa girmişti.[100].

Aslında bu sadece bir görünüştü. Gelişmeleri gerçekçi bir şekilde değerlendiren Osmanlı aydınları, tam da o sıralarda yurtiçinde yapamadıkları muhalefeti yurtdışında yapmaya çalışıyorlardı. Bu bağlamda emperyal siyasetin sözde koruması altına girmiş olan din de muhalefetin başlıca hedefleri arasında yer aldı. Yıldız Sarayı'nda tutsak hale gelmiş olan Cemaleddin Afgani esrarengiz koşullarda ölüyor ve dönemin

100 Joan Haslip'in anlatısına göre, Sultan, Filistin'de "macera peşinde koşan şövalye ve hacı" rolünü üstleniyor; Suriye'de, "Bedevi şeyhi başlığı takınıyor," ve (sömürgeler nazırı) Prens Bülow'u bile şaşırtacak şekilde, Selahaddin Eyyubi'nin mezarına çelenk koyuyordu. Nihayet Şam'da da aynı atmosfer içinde, *kendisini üç yüz milyon Müslümanın koruyucusu ilan etti.* İslam tarihinde ilk kez bir Hıristiyan imparator, üstelik bağımsız bir İslam toprağında, tüm Müslümanlığın koruyuculuğunu üstleniyor ve İslam dünyasında da hararetli alkışlarla karşılanıyordu. Joan Haslip, *Tanrının Gölgesi: II. Abdülhamid,* İstanbul, Profil Yayınları, 2008, s. 294.

en ünlü mürşidleri kızıl istibdadı lanetlemekte kolayca birleşiyordu. Mithat Cemal Kuntay, Mehmed Akif'le ilgili eserinde Sultan Hamid'in son yıllarını anarken, "35 yıl önce (1904'te)," der, "Osmanlı İmparatorluğu'ndaki iki çeşit adam mühimdi: Saraya söven, dine söven".[101]

*
* *

Aslında o tarihlerde siyaset aracı haline gelmiş din, Saray'la birlikte anılıyordu ve 1908'de "*hürriyetin ilanı*" ile kopan sevinç fırtınası bu ortak hasma karşı zaferin ürünüydü. Bir askerî darbe korkusuyla Kanun-i Esasi'nin yeniden yürürlüğe konması toplumda yıllarca baskı altında tutulmuş sorunların hararetle tartışılmasına yol açmıştı. Medreseler ve skolastik zihniyet tartışma konularının başında gelen sorunlardandı.[102]

Mehmed Akif de bu tartışmalarda yer aldı ve şiir diliyle dönemin en etkili kalemlerinden biri haline geldi. Ne var ki İstiklal Marşı'mızın yazarı, din ve modernizm konusunda en çok gönderme yapılan "Asım" adlı şiirini kaleme aldıktan yaklaşık yüz yıl sonra, bugün çok farklı koşullarda yeniden ilgi odağı haline gelmiş bulunuyor. Gerçekten de Akif, bu son yıllarda, Necip Fazıl Kısakürek ile birlikte AKP döneminin kanonik referanslarından biri haline geldi. Kültür Bakanlığı tarafından 2004 yılı Necip Fazıl, 2011 yılı da Mehmed Akif yılı ilan ediliyor, TRT'de haklarında övücü programlar, belgeseller yayınlanıyordu.[103]

101 Mithat Cemal Kuntay, *Mehmet Akif*, İstanbul, Oğlak Yayınları, 2015 (ilk baskı 1939), s. 17.

102 Bu konuda aydınlatıcı bazı bilgiler için bkz. Muallim Cevdet, *Mektep ve Medrese*, İstanbul, Çınar Yayınları, 1978.

103 Prof. Dr. Erol Göka, bu konuda *Yeni Şafak*'ta (25 Aralık 2016) şunları yazıyor: "Bu topraklar modernlikle karşılaşalı beri Müslümanlıktan taviz vermeden Batının meydan okumasına düşünce planında cevap vermeye çalışanlar arasında en öne çıkan ve temsil gücü en yüksek olan ikisinin Mehmet Akif ve

Oysa Akif kimdi? Hangi koşullarda, ne gibi etkiler altında kişiliğini bulmuştu? Dinde reform tartışmalarında nasıl bir duyarlılığı temsil ediyordu? Ve sonunda da hangi dürtüler altında ülkesini terk etmiş ve Mısır'a sığınmıştı? İzleyen satırlarda, genel hatları içinde, bu soruları yanıtlamaya çalışacağım.

***

Mehmed Akif (1873-1936), Sultan Aziz döneminde, Fatih Sarıgüzel'de, Sarı Nasuh Mahallesi'nde doğmuştu. Bir hac vesilesiyle tanışmış ve evlenmiş olan Arnavut asıllı Mehmet Tahir Efendi ile Buharalı bir Türk aileden gelen Şerife Hanım'ın oğlu idi. Medreselerde ders vermiş, Nakşi tarikatına mensup bir din adamı olan Tahir Efendi, Fatih mahalle mektebinde öğrenimine başlayan oğlunun aslında gerçek öğretmeni oldu. Akif olgunluk yaşlarında da kendisinden "hem babam, hem hocamdır; ne biliyorsam kendisinden öğrendim" diye söz edecektir.[104]

***

Mahalle mektebinden sonra Fatih Merkez Rüşdiyesi'ne kaydolan Akif, bu okulda kendisini derinden etkileyecek olan Türkçe öğretmeni Hersekli Kadri Hoca ile karşılaştı. Daha sonra özgürlük tutkusuyla Jöntürkler arasında yer alacak olan bu İslamcı düşünür genç Akif'i derinden etkileye-

Necip Fazıl olduğuna şek şüphe yoktur." Göka'nın yazısına vesile teşkil eden Ercan Yıldırım'ın *İslamcılığın İki Kurucusu: Mehmet Akif-Necip Fazıl* (Pınar Yayınları, 2016) başlıklı eserinde ise şu satırları okuyoruz: "Osmanlı İslamcılığının en önemli temsilcisi, prototipi Mehmet Akif'tir. Cumhuriyet İslamcılığının öncüsü, kurucusu, temel tezlerini, yöntemlerini, üslubunu veren bariz karakteri Necip Fazıl'dır."

104 Mehmed Akif, *Safahat*, yayına hazırlayan M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, Çağrı Yayınları, 2006, s. 189, dipnot.

cektir.[105] Rüşdiyeden sonra devam ettiği Mülkiye İdadisi'nde ise, dönemin muhafazakâr şairlerinden Muallim Naci'nin etkisinde kaldı. Yıllar sonra bir söyleşisinde Akif, bu hocasından da, "O zaman Muallim Naci'yi çok severdim," diye söz edecektir.[106]

Okul yıllarında Tahir Efendi ve çocukları yaz aylarını kendisinin özel muallimlik yaptığı Mühürdar Emin Paşa ailesinin Yakacık'taki köşkünde geçiriyorlardı. Akif, Mülkiye İdadisi'ni bitirdikten sonra bu seçkin okulun yüksek kısmının sınavını da kazanmıştı ve öğrenimine yine aynı okulda devam etmek istiyordu. Ne var ki okulun yüksek kısmına başladığı sırada babasını kaybetmesi ve ertesi yıl da bir yangında evlerinin yanması aileyi sıkıntıya sokmuş ve genç Akif bir an önce hayatını kazanmak zorunda kalmıştı.[107] Bu koşullarda Akif 1889 yılında Mülkiye İdadisi'ni terk ederek o sırada yeni açılan Baytar Mektebi'ne kaydoldu.

Artık yolunu bulmuştu. İki yıl sonra adı Halkalı Ziraat Mektebi olarak değişen bu kurum Akif'in hayatında -Necip Fazıl'ın hayatındaki Bahriye Mektebi gibi- bir dönüm noktası olacak ve hayati bir yer alacaktır. Gerçekten de Akif bu dört yıllık okulun özellikle son iki yılında bir yandan doğa

105 M. Orhan Okay'ın naklettiğine göre, Akif bu etkiyi şöyle anlatmıştı: "Bu (okuldaki) hocaların en mühimi, son sınıfta kendisinden Türkçe okuduğum Hoca Kadri Efendi'dir. Hoca Kadri Efendi, Abdülhamid devrinin hürriyetperver şahsiyetlerindendir. (..) Bu zat lisan itibariyle üzerimde çok müessir oldu. O kadar yüksek bir adamın bir nasihati bile tesir eder." M. O. Okay, *Mehmed Akif; Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, Ankara, 1989, s. 18.

106 Mehmet Emin Erişirgil naklediyor. *İslamcı Bir Şairin Romanı*, Atlas Yayınları, 2017, s. 35.

107 Bu felaketten bir de olumlu sonuç çıkmış, genç Akif hayran olduğu âlim Ömer Ferit Kam ile Beylerbeyi'nde komşu olmuştu. Kuntay'ın anlattığına göre Fransız oryantalist Louis Massignon bir kitabında Kam'dan "filozof" diye söz edince Akif çok sevinmişti. (A.g.e., s. 97-99)

bilimleriyle tanışırken öte yandan da kitlelere nüfuz etmesini sağlayacak şiir dilinde ilk denemelerini yapıyordu.

Akif bu okula girdiği yıl, oraya Paris'ten -Pasteur'ü de tanımış olan- Rıfat Hüsameddin Paşa gelmişti ve derslerinde bakteriyoloji dışında, Pasteur'ün beşerî yönlerini de anlatıyordu. Kuntay'ın ifadesiyle, Akif, "(okulda) kimya tahlilhanesinden çıkıp nebatat laboratuvarına giriyor, toprağın üstünü altını okuyor, yerden bıkınca rasathaneye tırmanıyordu."[108] Ve artan zamanlarında da şiir yazıyor ve başta güreş olmak üzere çeşitli dallarda (koşma, gülle atma, yüzme) spor yapıyordu. Kısaca Akif, Halkalı Ziraat'te kişiliğini oluşturan iki şeyi bulmuştu: "Mekteb'in İmamı Mustafa'nın arkasında da, Pastör'ün huzurunda da aynı imanla duruyor", fakat elbette ki "ilmi" konularda "iman"daki heyecanı duymuyordu. Spor da sağlam kafa ve sağlam imana temel teşkil edecekti.

*
* *

Sonunda okul bitti ve memuriyet yılları başladı. Bu arada Akif, Fransızcasını ilerletmiş, Kuran'ı altı ay içinde ezberleyerek hafız olmuş ve ilk şiirlerini de yayımlamıştı.

Akif'in *Orman ve Maadin ve Ziraat Nezareti*'nde yirmi yıl süren (1893-1913) memuriyeti böyle başladı ve bu yıllar bir yandan devlet idaresiyle tanışmasını sağladı, öte yandan da Anadolu, Rumeli ve Arabistan'a yaptığı teftiş ziyaretleriyle halkını daha yakından tanımasına vesile teşkil etti. Bu arada yolu Arnavutluk'a da düşmüş ve orada babasının doğum yeri olan İpek kasabasına uğrayarak akrabalarıyla tanışmıştı. Evlenmesi ve beş çocuk sahibi olması da memuriyetin sağladığı göreli sükûn ve istikrar yılları içinde oldu. Memur olduğu yıl *Hazine-i Fünun* dergisinde bir gazeli yayımlanmış,

108 M. C. Kuntay, a.g.e., s. 169.

1895'te ise *Mektep* mecmuasında "Kur'an'a Hitab" adlı şiiri çıkmıştı. Özellikle bu başlık âdeta yaşam misyonunun özeti gibiydi. 1913 yılında haksız bir karara isyan ederek memuriyetten ayrıldığı zaman artık kendisini tamamen "dava"sına vakfedebilirdi.

*
* *

Akif'in nazım dili ve şiirle başlangıçta farklı bir ilişkisi olmuştur. Onun için nazım, inancını ve düşüncelerini yaymanın en etkili aracıydı. Şiirin estetik yaratıcılık yönüne ise Akif büyük bir alçakgönüllülük ve biraz da güvensizlik duygusuyla yaklaşıyordu. Dostu ve hayranı M. C. Kuntay, kendisine ilk tanıştığı yıllarda, "Şiirlerinizi niçin bastırmıyorsunuz efendim?" diye sorduğunda, "Nesini bastıracağım? Değer mi?" diye bir yanıt almıştı.[109]

Bu yanıt aslında Akif'in şiir sanatına ve büyük şairlere hayranlığının bir işaretiydi. 1900'lerin başlarında da "şair olma" konusunda tereddütler geçirmiş ve *Safahat*'a almadığı bir şiirinde "Şair olamam, o belli zaten; bir nâzım olur muyum acep ben?" dizelerine yer vermişti. Oysa şiiri dinî inançlarına ters bir yönde kullanan şairler, kendisinde nefret duyguları uyandırıyor, bunu yaptığına inandığı "şuara"yı (şairleri) aşağılıyordu. "Asım"daki şu dizeler Akif'in din ve siyaset kavgasında şiirin aldığı yeri çok iyi aydınlatmaktadır:

> Ben de tarih okudum, âlemi az çok bilirim.
> "Şuara" dendi mi, birdenbire oynar sinirim.
> İyi gün dostu herifler, o ne yardakçı gürûh,
> O ne müstekreh adamlar! Hani bakmak mekruh.[110]

109 M. C. Kuntay, a.g.e., s. 14-15.

110 Tacettin Şimşek, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*'nde (Erzurum, 2015, sayı 53) Akif'in "poetika"sını irdeleyen yazısında şu saptamayı yapıyor: "*Safahat*'taki manzumelerden ve *Sebilürreşad* dergisinde yayımlanan makalelerden

İşte Akif'in etrafında gördüğü kimi şairler hakkındaki duyguları bunlardı. Bu duygularla elbette ki "müstekreh şuara" kervanına katılmak istemeyecekti. Kendisi için nazım dili İslamiyeti anlatmak, savunmak ve yaymak için bir araçtan başka bir şey değildi.

Oysa Akif nasıl bir İslam anlayışına sahipti? Kimi düşünce tarihçilerinin iddia ettiği gibi, II. Meşrutiyet'in reformist düşünürleri arasında yer alıyor muydu? Yoksa daha çok eklektik bir yaklaşımla ve yer yer tutarsızlıklar içinde, Nurettin Topçu'nun ifadesiyle "hem muhafazakâr hem de inkılapçı!" bir yol mu izlemişti?[111]

***

Hilmi Ziya Ülken düşünce tarihimizle ilgili eserinde, Meşrutiyet dönemini ele aldığı bölümde Akif'e bir yer ayırmamıştır. Sadece, "Fikret'in insaniyetçiliğine karşı, Akif'in Müslüman sosyalisti" olduğuna işaret etmiş ve yazın tarihimizdeki Akif-Fikret kutuplaşmasına karşı çıkmıştır. Ona göre iki şair "vatanseverlikte, yobazlığa karşı savaşta" birleşmekteydi.[112] Buna karşılık çağdaş yazarlar Akif'i kendi döneminin en önde gelen reformist düşünürleri arasında görüyorlardı. Şerif Mardin'e göre bu reformist düşünürlerin belki de en etkilisiydi.

Mardin, geçmişteki laiklik uygulamalarını devamlı eleştirmiş ve *Türkiye'de Din ve Siyaset* adlı eserinde yer alan şu satırlar benzer dünya görüşünü paylaşan başka yazarlara da

Âkif'in poetikasını saptamak mümkündür. Buna göre Âkif, poetikasını Şuara suresine ve hadislere dayandırır. Dolayısıyla poetikasının temel kaynağı ayet ve hadislerdir. O, ayet ve hadislerin makbul saydığı şiirin peşindedir. Şairin görevini de bu çerçevede tanımlar."

111 Nurettin Topçu, *Mehmet Akif*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016 (9. Baskı).

112 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, Ülken Yayınları, 2001 (7. baskı), s. 218.

ilham kaynağı teşkil etmiştir: "Laiklik hiç şüphe yok ki zamanımızın önemli bir mevzuudur; fakat Türkiye'deki olumsuz laiklik düşkünlüğü din araştırmalarını önemli ölçüde fakirleştirdi; zira bu yolla dinî araştırmalar, psikolojik ihtiyaç, kültürel önem, alışagelmiş davranış biçimleri, sosyal değerler ve kısmen de olsa kurumsal ortam şeklinde kendine has gerekli çevrelerin dışına itilmişlerdir."[113] Öyle görünüyor ki bu satırları yazarken Mardin, dine "psikolojik ihtiyaç", "davranış biçimi", "kültürel önem" gibi arayışlarla eğilenlerin bilimsel araştırmalara ilgi duymayacaklarını hesaba katmamıştı.

Yakın tarihimize de bu anlayışla bakan Mardin, Akif'i "II. Meşrutiyet'in en ilginç dinî dergisi *Sır'at-ı Müstakim*" ve onun devamı olan *Sebilü'r-Reşad* reformizmi içinde ele alıyor ve "İslamcıların bir kısmının –örneğin Mehmet Akif'in– Osmanlıya dayalı milliyetçiliği inkâr edilemez," diyordu.[114] Aynı şekilde, Mardin'in laiklik eleştirisini paylaşan Ahmet Yaşar Ocak da Akif'i, 20. yüzyıl başlarında "hem Batı'yı hem İslam'ı iyi bilen Müslümanlar" arasında görüyor ve şairimizi, Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Tunuslu Hayreddin Paşa, Said Halim Paşa ve daha sonra da Fazlur Rahman ve Muhammed Arkoun'la birlikte anıyor.[115]

*
* *

113 Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 81.

114 Bu dergilerde yazıları yayımlanan İslamcı yazarlar arasında, Ş. Mardin, "Eşref Edip, Manastırlı İsmail Hakkı, Babanzade Ahmed Naim, Halim Sabit, Ömer Ferit Kam, Ebu'lula Mardin, Şemseddin Günaltay" gibi "reformist" düşünürlerin adlarını anıyor. Aynı eser, s. 15-17; 81.

115 Ahmet Yaşar Ocak, "İslami Bilimler ve Modernleşme Sorunu", *İslam ve Modernite* içinde, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2007, s. 40. Şair-düşünür Sezai Karakoç ise bir adım daha atarak "'şiirle düşünme'yi edebiyatımıza sokan hemen hemen tek şair" olarak gördüğü Akif'i (*Mehmed Akif*, 2017 baskısı, s. 46), *İslam'ın Dirilişi*'nde Afgani, Abduh, Seyyid Kutub, Mevdudi ve İkbal (Türkiye'de de Necip Fazıl ve Nurcular) gibi birbiriyle bağdaşması zor olan düşünürler arasına koyuyor.

Aslında Mehmed Akif, İslam öğretisi konusunda kendisine özgü, tutarlı ve bütünsel bir görüş ortaya koymuş değildir. Zaten kendisi de böyle bir iddiada bulunmuyordu. Hayatının çeşitli "safahat"ında (safhalarında) farklı düşünürlerin etkisinde kalmış, beğendiği yazarlardan çeviriler yapmış, daha çok bir fikir yayıcısı, bir İslam misyoneri olmuştur. Bunun için siyaseti de kullanmış, İttihat ve Terakki'ye üye olmuş, Teşkilat-ı Mahsusa hizmetinde yurtdışı gezilere katılmış, Milli Mücadele'de camilerde vaazlar vermiş ve Millet Meclisi'nde vekillik yapmıştır. Saltanat ve hilafetin kaldırılmasından sonra ülkesini terk ederek Mısır'a yerleşmesi de dinle siyasetin birleştiği noktada almış olduğu bir kararın ürünüdür. Yine de kişiliğini anlamak ve hakkında gerçekçi bir tabloya ulaşabilmek için, önce şairimizin etkilendiği mürşidlerin ortak bir niteliği üzerinde durmamız gerekiyor.

Gerçekten de daha çocukluk yaşlarındayken etkisinde kaldığı Kadri Hoca'dan olgunluk çağının kılavuzları sayılabilecek Ahmed Naim ve Said Halim'lere kadar Akif'e yön gösteren tüm âlimlerin ortak bir özellikleri vardı. Bunların hepsi de Batı uygarlığına karşı çelişkili duygular –daha açık bir ifadeyle "aşk ve nefret" duyguları– içindeydiler.

Bunların ilki rüşdiye yıllarında feyzaldığı Kadri Hoca olmuştu. Kurtuluş Savaşı yıllarında, Nasrullah Camii'nde verdiği ünlü vaazda Akif, Kadri Hoca'nın Batı uygarlığıyla ilgili şu sözlerini nakletmişti: "Avrupalıların ilimleri, irfanları, medeniyetteki, sanayideki terakkileri inkâr olunur şey değildir. Ancak insaniyetlerini, insanlara karşı olan muamelelerini kendilerinin maddiyattaki bu terakkileri ile ölçmek kat'iyyen doğru değildir. Heriflerin ilimlerini, fenlerini almalı, fakat kendilerine asla inanmamalı; asla kapılmamalıdır. Bunların bütün insanlara, bilhassa Müslümanlara karşı öyle

kinleri, öyle husumetleri vardır ki, hiçbir suretle teskin edilmek imkânı yoktur. Sureta dinsiz geçinirler. Hürriyeti vicdan diye kâinatı aldatıp dururlar. Hele biz Müslümanlar, biz şarklıları taassupla itham ederler dururlar! Heyhat. Dünyada bir müteassıb millet varsa Avrupalılardır, Amerikalılardır. Taassuptan hiç haberi olmayan bir millet isterseniz o da bizleriz."[116]

Görüldüğü gibi bu dil, Batı uygarlığını bir bütün halinde reddetmekte; sadece "ilim ve fen"i bu bütünden soyutlayarak bir meta gibi ithale rıza göstermekte ve bunun dışında Avrupa ve Amerika'sıyla bu uygarlığa, "dinsiz, muteassıp ve bize düşman" gerekçesiyle nefret telkin etmektedir.

*
* *

Aslında Kuntay'ın, Akif'in "Eshab'dan sonra en sevdiği adam" dediği Babanzade Ahmed Naim'in İslam anlayışı da farklı değildir.[117] O da "din ya vahiddir (küldür) ya da sıfır" diye düşünüyordu ve zihninde de "Şark ve Garp birbirine karışmadan yan yana duruyor(du)" Yine Kuntay'a göre bu "kafası gâvur, kalbi Müslüman adam" Akif'e istemeyerek de olsa kötülükte bulunmuştu: yeniliğe kapanış! Naim çok bilgiliydi; "Akif, karşısında böyle sahici bir ilim adamı görünce ona yenilmişti."[118]

116 Mehmed Akif'in Kastamonu'nun Nasrullah Camii'nde, 19 Kasım 1920 Cuma günü verdiği vaazdan naklen.

117 M. C. Kuntay, a.g.e., s. 104.

118 Aynı eser, s. 116. Aslında M. E. Erişirgil'in Akif'le ilgili eserinde de Ahmed Naim Bey hakkında, "Keşke Tanışmamış Olsalardı" başlığı altında çok olumsuz bir portre çizilmiştir. A.g.e., s. 202-209. Erişirgil'in anlatısında, Ahmed Naim, "mahrem olmayan bir kadınla" konuşurken yüzünü gazete ile kapatan bir yobaz olarak sunulmaktadır. Üstelik bu kadın İnas Darülfununu müdür muavinidir. Erişirgil, Naim'in Dumlupınar zaferinden sonra da, "Kimlerin eline düştüğümüzü biliyoruz," dediğini kaydetmektedir. (s. 209).

Gerçekten de Darülfünun'da ahlak ve mantık dersleri veren Ahmed Naim Hoca, yaşamı "helal" ve "haram" diye ikiye ayıran bir dünya görüşüne sahipti. "İslam," diyordu, "birçok şeyi helal, birçok şeyi haram saymış; helal ile haram arasındaki sınırları belirlemiş; âlemin nizamını koruyan en önemli, en ince ve en yüksek prensiplerden başlayarak, insan yaşayışının en ince teferruatına kadar her şeyi göz önünde tutmuş; şunu yap bunu yapma demiş olan bir dindir."[119] Yazarın daha sonra sözünü ettiği "özgür irade ve seçme hakkı" anlayışı da böylece yaşamı "en ince teferruatına kadar" düzenleyen entegrist bir İslam tasavvuru üzerine oturtulmuştu.

***

Akif üzerinde en etkili olmuş düşünce adamlarından biri de Said Halim Paşa'dır. Aslında onun da İslam anlayışı farklı değildi. Ayrıca Akif'in Mısırlı hanedan ailesiyle özel bağları vardı. Halim Paşa'nın kardeşi olan Abbas Halim Paşa Akif'in dostu ve koruyucusu olmuştur.

Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunu olan Said Halim Paşa, sadece önde gelen bir İslam düşünürü değil, aynı zamanda önemli bir devlet adamı idi. Kendisi, imparatorluğun en buhranlı döneminde –aslında iktidarın ipleri Talat, Enver, Cemal triumvirasının elinde olsa da– sadrazam koltuğunda (1913-1917) oturuyordu. Oysa Paşa, bugün, daha çok din ve siyaset ilişkilerini ele alan yazılarıyla anılmaktadır. Fransızca yayımlanan bu yazıların en önemlileri de Akif tarafından dilimize kazandırılmıştır.[120]

---

119 Babanzade Ahmed Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, İstanbul, Bedir Yayınları, 2004, s. 46.

120 Said Halim, *Le Fanatisme Musulman: Sa Signification Réelle*, Paris, Sirey, 1910. *Essai sur les Causes de la Décadence des Peuples Musulmans*, İstanbul, Loeffler, 1918. Türkçede ise düşünür; *Buhranlarımız ve Son Eserleri* (İstanbul, İz Yayın-

Said Paşa "İslamlaşmak" başlıklı makalesinde, "İslamlaşmak demek, İslamiyetin inanç, ahlak, yaşayış ve siyasete ait esaslarının *tam olarak* tatbik edilmesi demektir," derken, entegrist anlayışını da açıkça ortaya koymuş oluyordu. (s. 184) Düşünür, Batı düşüncesi ile radikal kopuşu da şu cümleyle ifade etmiştir: "Bir Kant'ın yahut bir Spencer'in ahlak görüşüne inanan, sosyal hayatta Fransız, siyasette İngiliz usulünü kabul eden bir Müslüman, ne kadar bilgili olursa olsun, ne yaptığını bilmeyen bir kimseden başka bir şey değildir." (s. 185)

Bunlara ihtiyaç yoktu; çünkü İslam'da hürriyet de eşitlik de zaten mevcuttu. "Hürriyet, Müslüman'a, kabul ettiği din ve rehber tarafından verilmiş bir vazifedir," diyordu Halim Paşa; "herkesin hür olması, herkesin eşit olması demektir" (s. 189) Bunu sağlayan da İslam cemaatinin siyasal yapılanma şekliydi. Bu yapılanmada, en üstte, "bütün hakları elinde topla(yan)" ve "herkes(in) tam bir itaat göster(diği)" bir "Devlet Başkanı" bulunacaktı. Bu mutlak iktidar millet tarafından verilmişti ve "Şeriat'a uyulmazsa" millet tarafından da geri alınacaktı. Şeriat ise "kâinatı kucaklayan yüce hakikatin insanlığa ait olan kısmı" şeklinde tanımlanıyordu. (s. 195)

Siyasal sistem elbette ki Batı'daki gibi "çok partili bir sistem" olmayacaktı. "Batı'daki siyasi partilerin vazifesi mevcut siyasi düzeni değiştirmekten ibaretti," oysa, "Müslüman siyasi partilerin vazifesi ise mevcut düzeni muhafazadan başka bir şey değildi". (s. 282) Kısaca, Halim Paşa'nın "model"i teokratik bir "model" idi ve bu "model"de hürriyet ve eşitliği sağlayacak denetleme mekanizmaları mevcut değildi.

---

cılık, 1991) kitabı ile tanınıyor. Bu eserde yer alan "İslamlaşmak" ve "İslam'da Teşkilat-ı Siyasiye" başlıklı yazılar, ilk kez *Sebilürreşad*'da (Kasım-Aralık 1918) Akif çevirisi olarak yayımlanmışlardı. Akif, sunuşunda eseri "son senelerde benzerini görmediğimiz bu eser" diye övmüştü. (s. xxix). İzleyen sayfalarda bu esere yapılan göndermeler metin içinde verilecektir.

Said Halim Paşa, eserinde, İslam'ın siyasal yapılanmasına ek olarak bu yapıya temel teşkil edecek sosyal güçler hakkında da düşünceler ileri sürmüştür. Ona göre, "bütün cemiyetler gibi, İslam cemiyeti de yüksek, orta ve avam tabakaları olmak üzere üç kısım halktan meydana gelmiştir" (s. 191) Bunlardan "yüksek tabakalar demokrattır; çünkü zayıfların hakkını koruyan ve içinde yaşadıkları maddi manevi hal ve şartları ıslah ederek orta saadeti temin edenler onlardır. Aşağıdaki tabakadakiler aristokrat hisler besler, çünkü erişmeyi istedikleri, saadetlerini erişmekte gördükleri şahsi üstünlük oradadır. Onu hürmet ve takdir ile kabul ederler" (s. 193) Görüldüğü gibi bu "sosyal fikirler" düşünürün siyasal örgütlenme konusunda ileri sürdüğü fikirlerle uyum halindedir ve bunları *Sebilürreşad*'da benimseyerek yayımlayan Akif'in İslam anlayışına geçmek için bir halka teşkil edebilir.

***

Akif, yoksulların, ezilen halk kesimlerinin sorunlarını dile getiren, acılarını paylaşan şiirleriyle çağdaşları tarafından daha çok sosyal bir yazar olarak görülmüştür. Hatta onu, H. Z. Ülken gibi, "Müslüman sosyalisti" olarak niteleyenler de çıkmıştır. Çok daha yakınlarda bir edebiyatçımız da "sosyal meselelerimizi edebiyatımızın asıl konusu yapan (şairimizin) şüphesiz Mehmed Akif" olduğunu ileri sürüyordu. "Onun şiiri," diyordu, "'Rezail-i içtimaiyyemizi' (toplumsal rezilliklerimizi) göstermek esasına dayanıyordu. Küfe, Meyhane, Seyfi Baba, Kocakarı ile Ömer, Mahalle Kahvesi, Köse İmam bu cümleden sayılabilecek şiirlerinden bazılarıdır."[121]

121 Mehmet Niyazi, "Mehmed Akif'in Şiirindeki Özellikler", *Zaman*, 21 Ocak 2013.

Gerçekten de Akif, halkın sorunlarına ve ıstırabına son derece duyarlı bir şairdi. Bir vesileyle hayatta iki kez ağladığını, bunlardan birinin de "Hasta" adlı şiirini yazarken olduğunu söylemişti.[122] Gençlik yıllarında tarihte de kendisine bu yönde referanslar aramış, bu amaçla defalarca Musa Kazım Efendi'nin evine, Şeyh Bedreddin'in *Varidat*'ını okumaya gitmişti.[123] Evet, Akif sosyal sorunlara duyarlı, istibdada da şiddetle karşıydı, ama temsil ettiği İslam anlayışı bu konularda kolektif eyleme kılavuz olacak ilkeler içeriyor muydu? Ne yazık ki bunu söylemek pek mümkün görünmüyor.

*
* *

Akif, Osmanlı Devleti'nde ümmet felsefesinden millet felsefesine geçiş sancılarının yaşandığı bir dönemin şairiydi. Kendisi ümmetçiydi; İslam âlemini bir bütün olarak görüyordu ve ümmetçi olarak da kaldı. Türk milliyetçiliğinin yükseliş yıllarında bile Arnavut kökenli olduğunu unutmadı, "Bunu benden duyunuz, ben ki, evet, Arnavudum," diyen şiirler yazdı; fakat milliyetçilik yapmadı. Akif'te İslamcılık, milliyetçilik yerini de tutuyordu. İttihat ve Terakki'ye de İslamcı olarak girmiş ve Teşkilat-ı Mahsusa tarafından gönderildiği Almanya'da Müslüman esirlere moral vermeye çalışmıştı. İttihatçıların "kavmiyetçiliği"ni eleştiriyor, nasıl Tevfik Fikret'in dinsizliğine karşı çıktıysa, Gökalp'ın milliyetçiliğine de -daha ölçülü ifadelerle- karşı çıkıyordu. Milli Kurtuluş Savaşı sırasında Nasrullah Camii'nde verdiği vaazda söylediği gibi, Osmanlı döneminde "Boşnak islâvlığını; Arnavut Latinliğini, Çomak

122 M. C. Kuntay, a.g.e., s. 66.

123 Aynı eser, s. 43. Ne var ki Musa Kazım Efendi'nin evinde, Akif'in sıkılarak izlediği ispirtizma seansları da yapılıyor ve çağrılan ruha "zalim"in (Sultan Hamid'in) ne zaman düşeceği soruluyordu.

Bulgarlığını ... velhasıl her kavim kendi kavmiyetini bir tarafa atarak İslam camiası etrafında toplan(dığı)" zaman devlet yükselmiş; "fakat, sonralar aramıza Avrupalılar tarafından türlü türlü şekiller, türlü türlü isimler altında ekilen fitne, tefrika, fesat tohumları" çöküşümüze neden olmuştu. Kısaca, Nurettin Topçu'nun da haklı olarak altını çizdiği gibi, "Akif'in gözünde tek cemaat İslam cemaati idi. İslam âlemi olmasa onun dünyaya gelişinin sebebi olmayacaktı".[124]

Akif için, Said Halim Paşa'dan çevirdiği makalede ifade edildiği gibi, özgürlük de, eşitlik de, adalet de İslam'daydı. Ne var ki, gerçeklere gözlerini kapamamış herkesin kolayca gördüğü şekilde, İslam dünyası da cehalet, yoksulluk ve adaletsizlik içinde yüzüyordu. Sonunda kendi ülkesi de düşmanlar tarafından işgal edilmiş ve yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştı. İşte Akif, Kurtuluş Savaşı sırasında camilerde verdiği vaazlarda halka bunun nedenlerini anlatıyor, çıkış yollarını göstermeye çalışıyordu. Balıkesir Zağanos Paşa Camii'nde verdiği vaaza (Şubat, 1920), Kuran'dan İslam dayanışmasını öven bir ayet zikrederek başlamış, sonra da bir şiirinden, "Cihan alt üst olurken seyre baktın öyle durdun ya, bugün bir serserisin, derbedersin kendi yurdunda!" diyen dizeleri okuyarak camiyi hıncahınç dolduran cemaati vatan ve din uğruna seferber olmaya davet etmişti.[125]

Kastamonu Nasrullah Camii vaazında ise Akif, daha çok düşmanın acımasızlığı ve adiliği üzerinde durdu. Bu vaazına da Akif, Kuran'dan bir ayet okuyarak başlamıştı: "Ey müminler, size ellerinden gelen fenalığı yapmaktan çekinmeyen, bu

124 Nurettin Topçu, a.g.e., s. 17.

125 Dr. Yaşar Semiz ve Dr. Osman Akandere, "Milli Mücadele'de Mehmed Akif (Ersoy) Beyin Faaliyetleri", *http://www.atam.gov.tr/wp-content/uploads/Ya%C5%9Far-SEM%C4%B0Z-Osman-AKANDERE-Mill%C3%AE-M%C3%BCcadelede-Mehmet-Akif-Ersoy-Beyin-Faaliyetleri.pdf*

hususta hiçbir fırsat kaçırmayan, dininize yabancı kimseleri kendinize mahremi esrar, dost, arkadaş ittihaz etmeyiniz. Bunların sureti haktan görünerek size güler yüz göstermelerine, hayrımızı ister gibi tavırlar takınmalarına asla kapılmayınız. Onların gece gündüz isteyip durdukları sizin felâketinizden, izmihlalinizden, esaretinizden başka bir şey değildir."

Kendi söyledikleri şeyler de manevi bir cihat çağrısı şeklindeki ayete uygun oldu. Ne var ki iş bununla bitmiyordu. Gerçekten de Akif, vaazında, "dinine yabancı" olanlara karşı nefret duygularını sergiledikten sonra, aşk-nefret sarmalının "aşk" ayağını dillendiriyor ve şunları da söylüyordu: "Bu heriflere karşı olan duygumuzu hiçbir vakit onların ilimlerine, sanatlarına sıçratmamalıyız. Çünkü medeniyetin bu kısımlarında onlara uymazsak yaşamamıza, milletimizi yaşatmamıza imkân yok."

***

Gerçekten de Akif, Batı uygarlığına karşı pek de gizleyemediği takdir duyguları besliyordu. Yaşam öyküsünü yazan yakın dostu M. C. Kuntay, Akif'in Fransız diline ve edebiyatına ne kadar hâkim olduğunu örnekler vererek anlatmıştır. Öyle ki, örneğin A. Daudet'nin kahramanları şairin bir çeşit hayat arkadaşları haline gelmişlerdi. Bilim ve teknoloji konularında ise hayranlığı tüm Batı ülkelerine yayılıyordu. Üstelik bu hayranlığı sergilerken kullandığı dil, şiddetle eleştirdiği "garpçı" yazarların diliyle örtüşür gibiydi. Örneğin Balıkesir vaazında, bir yandan ülkeye egemen olan kötümserliği eleştirir ve, "Ben büyüklerimden *'biz yaşayamayız, Avrupa ilerledi; siz çok kötü günler göreceksiniz'* sözlerinden başka bir şey duymadım," derken, öte yandan da aynı derecede moral bozucu şu cümleleri telaffuzdan kendisini alamamıştı: "Biz Müslümanlar tıpkı

yürümeyen çocuklar gibi emeklemeye çalışırken, bir de baktık ki etrafımızdaki devletler, göklerde uçuyorlar. Berlin'den havalanıp Trabzon'a iniyorlar. Biz ise hâlâ yolda yürümeyi bile beceremiyoruz."

*
* *

Aslında Meşrutiyet aydınları arasında çok yaygın olan bu sorunlu dil, Akif'in daha sonraki yıllarına da damgasını vurdu ve şairin Devrim kanunlarından sonra ülkeyi terk etmesinde rol oynadı. Oysa kendisi için Batı uygarlığı "tek dişi kalmış canavar" olsa da belli bir alanda (aslında Batı'yı Batı yapan alanda) taklit edilmesi gereken bir uygarlıktı. "Asım" adlı uzun şiirinde Akif, bu fikri laik düşüncenin sınırlarına kadar taşıyor ve eski fikirlerle yeni fikirler arasında bocalayan öğrenciye, kendi düşüncelerini temsil eden Hocazade'nin ağzından, "Kuran'dan alıp ilhamı, asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı" öğüdünü veriyordu.[126] Asım da buna uymuş ve tahsilini tamamlamak için Almanya'nın yolunu tutmuştu.[127] İbn Rüşd'ün, İbn Sina'nın

126 Çağdaş İslamcılar bu dizeleri laik düşüncelilerin çarpıttığını iddia ediyor ve onları kendi entegrist görüşlerine uygun şekilde yorumluyorlar. Örneğin *Safahat*'ın açıklamalı bir baskısını yapan Ertuğrul Düzdağ'a göre bu dizeler, "İslamiyet'i, Kuranın ebedi gerçeklerini her gün bir yenisi keşfolunan bilgilerin yardımı ile daha iyi anlamaya çalışmalıyız," şeklinde anlaşılmalıdır. (*Safahat*, a.g.e., s. 125). Bu görüşe göre bilimin işlevi, Kuran'da zaten mevcut olan, fakat henüz keşfedilmemiş bulunan gerçekleri keşfetmekten ibarettir.

127 Cumhurbaşkanı Erdoğan, dört yıl kadar önce Akif'in ölüm yıldönümü dolayısıyla yayımladığı mesajda (27 Aralık 2015) milli şairimizi övüyor ve "Gençlerimizin *Safahat*'ı okumaları, o ruhu, o inancı taşımaları, Akif'in özlemini duyduğu Asım'ın neslinin hayat bulmasına vesile olacaktır," diyordu. Oysa yakınlarda (20 Eylül 2017) New York'ta Türken Vakfı'nda konuşurken, bu fikre tamamen ters yönde şunları da söyledi: "Osmanlı'nın son döneminde devletin zayıflamasının önüne geçmek için Batı'ya talebe göndermek çözüm yolu olarak görüldü. Amaç, Batı'nın ilmini ve fennini almak, yetişmiş insan kaynağı ile Devlet-i Aliye'yi çöküşten kurtarmaktı. Bu samimi niyetle hedeflenen sonuca bir türlü ulaşılamadı. İlmini ve fennini tahsil için Batı'ya gönderilenler, çoğu zaman Batı'nın sadece kültürünü alarak, benliklerini kaybederek ülkelerine geri dönmüşlerdir. Kendilerinden ülkeleri için kurtuluş reçetesi hazırlaması beklenenler, maalesef Batı'nın gönüllü ajanları, adanmış havarileri hâline gelmiştir."

esprisinden çok uzaklaşmış olan Osmanlı medreselerinde artık "asrın idraki"ne ulaşmak olanaksızdı.[128]

Ne var ki bu görüş Akif'in söylem ve eylemde yaşadığı ikiliği ortadan kaldırmıyor, belki daha da keskinleştiriyordu. "Asım"ı yazdığı yıllarda Akif, Ziya Gökalp'ın "hars ve medeniyet" ayrımına daha yakın bir duruş sergilemiş, Mustafa Kemal Paşa'nın uygarlığı bir bütün olarak düşünen görüşünden ayrılmıştı. Yine de burada daha nüanslı bir analiz sergilememiz gerekiyor.

*
* *

Aslında Atatürk Batı uygarlığına bir bütün olarak yaklaşıyordu; fakat elbette ki bu uygarlığın tekdüze bir blok olmadığını, farklı inanç, düşünce ve çıkar kümelerinden oluştuğunu biliyordu ve yer yer "uygarlık Avrupası"nı "resmî Avrupa"dan ayıran konuşmalar yapmıştır. Ne var ki Türk Devrimi, "ilim ve fen"in toplumsal yaşantıdan soyutlanarak bir meta gibi ithal edilemeyeceği, çağdaş yaşamın bir bütünlüğü olduğu ve geleneksel "haram-helal" ayrımının çağdışı olduğu inancı üzerine kurulmuştu. Yakın tarihimizde soyut bir "demokrasi" ya da "liberalizm" aşkıyla bu anlayışı yerden yere vuranlar, sonunda kendilerini de çıkmaza sürükleyecek olan gerici akımların aracı oldular. Cumhuriyet'in ilanından sonra ülkeyi terk eden Mehmed Akif'in Mısır macerası da az çok bu dramın

128 Bu konuda da Erdoğan, Akif'ten çok farklı bir dil kullanıyor ve yakınlarda imam hatiplilere yaptığı bir konuşmada (10 Mayıs 2016) Osmanlı medreseleri hakkında şunları söylüyordu: "Açık konuşuyorum; Osmanlının son dönemlerinde ülkenin en önemli ilim ve irfan kaynakları olan medreselerin yozlaşması büyük sıkıntıya yol açmıştır. Cumhuriyetle birlikte bunların toptan kaldırılması ise daha büyük bir kayba ve boşluğa neden olmuştur. Onca badireye rağmen bugün bile ilim ve irfan bakımından öne çıkan kişilerin önemli bir bölümünün bu vasıflarını geleneksel medrese eğitimlerine borçlu olduklarını görüyoruz. İmam Hatipler, İlahiyat fakülteleri elbette çok önemli hizmetleri ifa ediyorlar, ama eğitim gücü ve derinliği bakımından bu kurumların medrese geleneğinin binlerce yıllık birikimine henüz yetişemediği de ortadadır."

habercisi olmuştu. Reel dünya da özgürlük de demokrasi de reel kavgaların, toplumu şekillendiren sınıf kavgalarının türevi olarak ortaya çıkıyordu.

*
* *

Akif, yaşamında zaman zaman geçim sıkıntıları çekmiş ve hayatını memuriyet maaşları, yazarlık gelirleri ve ek olarak da köşklerde varsılların çocuklarına özel dersler vererek kazanmıştır. Olgunluk çağlarında ise en büyük dostu ve koruyucusu Abbas Halim Paşa oldu.

Akif, Abbas Halim Paşa ile Meşrutiyet yıllarında tanışmış, "1914'ten sonra da hemen her kış Prens Abbas Halim'in 'Hilvan'da misafiri" olmuştu.[129] Yine bu yıllarda Bandırma'da yaptığı konuşmayla Kuvayı Milliye'yi desteklemeye başlamış, BMM açılınca da –Mustafa Kemal'in desteğiyle– Burdur vekili olarak Meclis'te yer almıştı.

Aslında –yukarıda anlattığımız gibi– asıl etkinliği camilerde verdiği vaazlarda ifadesini buldu.[130] Ne var ki 1923 Mart ayında dostu Ali Şükrü Bey'in bir cinayete kurban gitmesi –siyasal gelişmelerden de hoşnutsuz olan– Akif'i büsbütün soğutmuş ve 1922 yılının Aralık ayında "sağlık gerekçesi" ile milletvekilliğinden istifa etmiş olan şairimiz kendisini iyice yalnız hissetmeye başlamıştı. Artık "İstanbul'da arkadaşlarının 'Aziz Akif' diye andığı şair, Ankara'da (bazı çevrelerde) 'Arap Akif', 'mürteci Akif' diye alaya alınıyordu".[131]

129 M. C. Kuntay, a.g.e., s. 178.

130 Burdur konuşması 1918'de Şeyhülislamlığa bağlı olarak kurulmuş olan Dâr'ül-Hikmet-ül İslamiye ile ilişkisinin kesilmesine yol açmış, fakat Kuntay'ın "zaten onun politikacı tarafı hiç yoktur" dediği şairimiz, "Meclis'te, açık celselerdeki 232 oylama ve yoklamadan 132'sinde bulunmamıştır" Ayşe Hür, "İstanbul'da 'aziz', Ankara'da 'mürteci', Mısır'da 'Hıristiyan': Mehmet Akif Ersoy", *Radikal* gazetesi, 28.12.2014.

131 Ayşe Hür, aynı makale.

Bu koşullarda 1925 yılı sonunda yine gittiği Mısır'dan bu kez dönmedi ve yaşamında on bir yıl sürecek olan gurbet dönemi başladı. Mısır'da da mutlu olamayan Akif, ancak 17 Haziran 1936'da, umutsuz bir hasta olarak yurduna dönecek ve son günlerini –Abbas Halim Paşa artık hayatta olmadığı için, bu kez kızı Prenses Emine Abbas Hanım'ın himmetleriyle– Beyoğlu'nda, Mısırlı Apartmanı'nda geçirecektir.

Akif'in Abbas Halim Paşa ile dostluğu İslamcı şairin "halkçı" ve "toplumcu" yönüne de ışık tutmaktadır. Osmanlı-Mısır ilişkilerinin son dönemde aldığı şekil bu konuda bize bazı aydınlatıcı ipuçları verebilir.

***

Kavalalı Mehmet Ali Paşa isyanını izleyen yıllarda Mısır'da Hidivlik kurulduktan sonra, Mısır'ın Osmanlı Devleti ile ilginç bir ilişki şekli olmuştur. Bu dönemde M. Ali Paşa'nın Tanzimat'a da örnek teşkil edecek reformlarının ürünü olan prensler, bir yandan Osmanlı Devleti'nde en üst mevkileri işgal ediyor, öte yandan da Hidivliği babadan oğula geçirmeye ve giderek bağımsız bir statüye dönüştürmeye çalışıyorlardı. Bunun için de ellerinde çok önemli bir silah vardı: para. Gerçekten de Mehmet Ali Paşa Mısır'da Memluk beylerini yok ettikten sonra âdeta Mısır'ın sahibi haline gelmişti. Kırım Savaşı'ndan sonra bu zenginlik daha da arttı.

Bu savaş Osmanlı başkentinde büyük bir para akımı yaratmış ve bunun da etkisiyle İstanbul'daki yaşantı ciddi bir şekilde değişmeye başlamıştı.[132] Cevdet Paşa'ya göre bu değişiklik, 1848'de Mısır'a vali olan Mehmed Ali Paşa'nın to-

132 Bu ve izleyen satırları Abdülaziz'in Avrupa seyahati konusunda yaptığım bir araştırmadan alıntılıyorum. Bkz. *Osmanlı Çalışmaları*, Ankara, İmge Yayınları, 2010, s. 334-337.

runu Abbas Paşa zamanında ilk belirtilerini göstermişti.[133] Gerçekten Mısır'dan İstanbul'a servet akışı, sonraları daha da artarak devam edecek, özellikle bağımsızlığını satın alma peşinde olan Hidiv İsmail Paşa zamanında Osmanlı başkentine "portakal sandıklarıyla" altınlar yollanacaktır.[134]

Abbas ve Said Halim paşalar Osmanlı Devleti'ne sadık kaldılar, fakat devrimci fikirlere düşmandılar ve servetlerinin temelinde de Mısırlı fellahın emeği, teri ve kanı vardı. Bu yüzden devrimci bir yönetimden kaçarak bu prenslerin himayesine sığınan bir şairin "halkçılık" iddiaları da ne kadar samimi olursa olsun inandırıcı olamazdı. [135] Kaldı ki şairin kendisi de bunun farkındaydı ve Mısır'da biraz da bu yüzden rahat edemedi. Kendi içine kapandı ve sonunda da yatağa düştü. Kuntay'a göre bu inzivanın "zehirli sebepleri" vardı ve bunların başında da "Mısır'a hariçten gelen Rumlar, Yahudiler, Ermeniler, İtalyanlar ve Moskofların bidayette yüz kuruşa sahip değilken, şimdi müthiş sermaye sahibi olmaları" ve "her biri(nin) memlekete hâkim vaziyette bulun(maları)" idi.[136]

Akif sosyal düşüncelerinde kuşkusuz samimiydi; fakat inanç sisteminde, yaşadığı sosyal ve sınıfsal çelişkileri çözecek

---

133 Bu konuda A. Cevdet Paşa şunları yazmıştır: "Abbas Paşa valiliğinde Mısır'dan Dersaadet'e pek çok paşalar, beyler ve hanımlar hicret ettiler. Gali bahalar (değerinin üstünde fiyatlarla) konaklar ve yalılar aldılar. Alafranga tecemmülat (süs eşyaları) ile tefriş ve tezyin ettiler (döşediler ve güzelleştirdiler). Ebvâbı sefahati (sefahat kapılarını) açtılar. *Marûzat*, İstanbul, 1980, s. 7.

134 M. C. Kuntay, *Namık Kemal*, İstanbul, 1944, s. 560. Kuntay, "Bu İsmail'in (Hidiv) İstanbul'daki hafiyeleri arasında bir de Osmanlı Padişahı vardı," diye yazmıştır.

135 Erişirgil'e göre, "Akif, pek mütevazi aileden yetişmiş olmakla beraber asalete fazla değer veriyordu" Tanıştığı bazı "asılzade"lerde "gördüğü halleri ve istidatları asillikten geliyor farz ediyordu (..), bu, itiraf etmelidir ki Akif'in zayıf tarafıdır" A.g.e., s. 211. Yazarın anlattığına göre, Abbas Paşa kendisine eşit muamele yapmış olsa da Akif'in "asılzade"lerle görüşmelerinde bazı küçültücü sahneler yaşanmıştı. (s. 211, 358).

136 M. C. Kuntay, *Mehmet Akif*, s. 132 (Akif'in 2 Mart 341 tarihli mektubundan).

unsurlar yoktu. Bu koşullarda, "kolay paranın Mısır'daki coşkunluğunu, arkasında hazineler bırakan adamın soğukkanlılığı ile seyretti; çünkü İstanbul'daki Süleymaniye camii, Sivas'taki Keykavus türbesi, bu sütunlar, bu kubbeler hep onundu".[137]

Ne var ki bunlar boş avuntulardı. Manevi dünyasındaki "sütunlar ve kubbeler" toplumsal akışa ayak uyduramamış; zamanla ilerlemeye aşılmaz engeller oluşturmuştu. Buna karşılık Akif, siyasal rejim konusunda Halim Paşa'nın karanlık fikirlerinden uzak, çok özgürlükçü dizeler de yazdı. İstibdadın en büyük düşmanlarından biriydi. "(Son) üç padişahtan Reşat'a kızıyor; Hamid'den iğreniyor; Vahdettin'e hem kızıyor, hem iğreniyordu."[138]

Ne var ki gözlerini ileriye değil, geçmişe çevirmişti ve 20. yüzyılda, "Nerede Ertuğrul'u koynunda büyütmüş obalar? Hani Osman gibi, Orhan gibi gürbüz babalar?" diye soruyordu. Hatta "kanlı Selim"i bile hasretle anıyordu.[139] Kısaca gerçeklerden uzak, hayalci ve gerici bir tarih anlayışına sahipti.

Akif Osmanlı Devleti'nin iç çelişkilerini ve çöküşünü kişisel bir dram olarak yaşadı, fakat yeni bir dünya kurma kavgasına giren güçleri anlayamadı, onlara küstü. Kuşkusuz bir dava adamıydı ve davasında da samimiydi. Ne var ki davası daha yüz yıl önce kaybedilmiş bir davaydı. Yine de istibdada, yoksulluğa, sömürüye isyan eden dizelerini, bugün -tutucu fikirlerinden soyutlayarak- zevkle okuyabiliriz. Fakat unutmayalım ki İslamcı bir devleti, onun özlediği gibi haşmetli Osmanlı sancağı altında yeniden canlandırmaya, "çağdaş Asım'lar"ın da gücü yetmeyecektir.

137 M. C. Kuntay, a.g.e., s. 129.

138 Aynı eser, s. 214.

139 Dizeler, "Asım" adlı şiirinden alınmıştır.

Necip Fazıl Kısakürek, "İslam İnkılâbı" ve AKP



Necip Fazıl Kısakürek hiçbir zaman bu ülkede anlaşılmamış, gölgede kalmış bir yazar olmadı. Önce şair-edebiyatçı, sonra da dinî/siyasi bir dava adamı olarak şöhret yaptı ve genç yaşlarından itibaren kendisine bağlı bir mürit takımı yaratmayı başardı.

Aslında bu durum düşünce dünyasında Necip Fazıl'a özgü değildir ve böyle durumlarda genellikle şu yapılır: Yazarların sanatçı kişiliği ile siyasi düşünceleri birbirinden ayrılır ve okuyucular da bu şekilde yazarın her iki yönünü birlikte değerlendirme zorunluluğundan kurtulur. Necip Fazıl için de bu yapıldı ve şairin siyasal düşüncelerini paylaşmaktan uzak birçok aydın, "mürşid"in davasını görmezden gelerek, şiir ve tiyatro eserlerini hayranlıkla okudular. Bunlar arasında, yazarı dünyaya tanıtmak için bazı şiirlerini yabancı dillere çevirenler de çıktı.[140]

Ne var ki böyle bir ayrım yapmakta haklı mıyız? Daha da önemlisi, böyle bir ayrımın Necip Fazıl'ın anlayışına uygun düştüğünü söyleyebilir miyiz?

140 Bunlar arasında "Türkçemize güçlü ve görkemli birçok şiir kazandıran" şairin "Çile" adlı şiirini İngilizceye çeviren, Türkiye'nin ilk kültür bakanı Talat S. Halman da bulunuyor. Bkz. *Hece* dergisi, N. F. Kısakürek özel sayısı, Halman'ın yazısı, 2005, Ocak, sayı 97, s. 337.

Öyle görünüyor ki söyleyemeyiz; çünkü Necip Fazıl'ın bizzat kendisi böyle bir ayrıma şiddetle karşıydı ve bu karşıtlığın nedenlerini de –"siyaset"i yeniden tanımlayarak– yine kendisi anlatmıştır. Gerçekten de şairimize göre herkesin "siyaset" dediği şey, aslında, "günlük menfaat stratejisi hesaplarından" başka bir şey değildi; oysa kendisi siyaseti, "yeni ve bütün bir cemiyet inşası ve ilk modeli 1839 markalı sahte inkılâpların ürettiği mesnetsiz cemiyeti taş üstünde taş bırakmaksızın yıkma, yerle bir etme davası" olarak anlıyordu.[141] Görüldüğü gibi şair-düşünür son derece açıktı ve ona göre Türkiye'de siyaset ancak Tanzimat'tan sonra modernleşme, Batılılaşma, çağdaşlaşma gibi adlar altında yürütülmüş olan tüm "sahte inkılâp"ların yıkılması şeklinde yapılabilirdi.

Şimdi bu nokta üzerinde bir miktar duralım ve şu soruyu soralım: Sadece "*Ulu Hakan Abdülhamid*" ile "*Büyük Vatan Dostu Vahidüddin*"in kurtulabildiği bu yıkım operasyonundan sonra girişilecek "yeni ve bütün cemiyet inşası" hangi ilkelere dayanacak, hangi düzeni getirecekti? Oysa yazarımız bu konuda da yeterince açık olmuş ve şunları yazmıştır: "Bilinmesini isterim ki, ben, şeriatın en küçük cüz'üne feza dolusu hazineleriyle bütün kâinatı feda etmekte tereddüdü olmayan, mutlak pazarlıksız ve muvazaasız biriyim ve hakikatten şeriata değil şeriattan hakikate giden, yolcusu seyrek caddenin üstündeyim. Bence peşin, esas, asli olan yalnız şeriattır."[142]

İşte Necip Fazıl 1940'lardan itibaren "dava"sını bu temel ilke üzerine oturttu; fakat yaşamı boyunca da hiçbir zaman bu son on beş yılda olduğu kadar yüceltilmedi. Gerçekten de

141 N. F. Kısakürek, *Bâbıâli*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2011 (ilk basım 1975), s. 258.

142 Aynı eser, s. 6.

Menderes döneminde bile şeriatçılıktan defalarca mahkûm olan şairimiz AKP döneminde en saygın referanslardan biri haline geldi: Devlet televizyonları, hakkında yüceltici belgeseller yaptı; dergiler özel sayılar çıkardı; Kültür Bakanlığı 2004 yılını Necip Fazıl yılı ilan etti ve iktidar yanlısı bir gazete de *Büyük Doğu* dergisinin tıpkıbasım sayılarını okuyucularına dağıttı.[143]

Kamuoyunun çok da ilgisini çekmeyen bu gelişmeyi nasıl açıklayabiliriz?

Kuşkusuz bu gelişmede AKP iktidarının, özellikle de Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın rolü belirleyici olmuştur. Herkes biliyor ki son yıllarda Erdoğan, hemen her "tarihî" konuşmasında Necip Fazıl'ı anıyor ve ondan siyasi mesaj niteliği taşıyan şiirler okuyor. Bunun dışında AKP'nin en önde gelen isimleri de sık sık aynı sevgiyi dillendiriyor ve yayıyor. Oysa, ilerleyen sayfalarda göstereceğimiz gibi "inkılapçı" şairin *teokratik totalitarizmi*, hatta *etnik temizliği* açıkça savunan fikirleri de bu arada piyasada serbestçe dolaşıyor ve okunuyor. Bu durumda iktidara demokrasiyi ilerletmek vaadiyle geldiği söylenen bir siyasi kadronun Necip Fazıl aşkını her yönüyle bilmek ve sorgulamak durumunda değil miyiz? Ve bunun için de düşünürü her yönüyle ele almak ve değerlendirmek zorunda değil miyiz?

Gerçekten de Necip Fazıl kimdi? Ve davası nasıl bir yaşam kavgası içinde şekillenmişti?

---

143 *Star* gazetesinde yayımlanan bir yazıdan öğrendiğimize göre Sağlık Bakanlığı sırasında Recep Akdağ, Amerika'da Harvard Üniversitesi'ni ziyaretinde Türk akademisyenlerle de bir araya gelmiş ve *Star* gazetesinin *Büyük Doğu* tıpkıbasımlarını okuyucularına dağıtmasını şu şekilde övmüştü: "Üstad, 'Bizde sistem yok' diye yazmış daha 1960'larda. İşte bugün biz sistem kurmaya çalışıyoruz." Bkz. *Star* gazetesi, 8 Haziran 2012. Mustafa Kartoğlu'nun "Teşhisi Necip Fazıl Koydu, Biz Tedavi Ediyoruz!" başlıklı yazısından.

*
* *

Necip Fazıl Kısakürek bizde çoğu mütevazı kökenden gelen İslamcı düşünürlerin aksine varlıklı bir ailenin çocuğuydu ve hayata gözlerini Çemberlitaş'ta bir konakta açmıştı. Hariciye Nazırlığı'na kadar yükselmiş bir paşanın damadı olan dedesi *Mecelle* yazarları arasında yer almış, fakat aynı zamanda Fransız kültürüyle de beslenmiş, *Légion d'Honneur* sahibi bir hukukçuydu. Bu atmosferde küçük Necip de ilk derslerini, kendisine aynı zamanda babalık yapan dedesinden aldı ve yine aile kültürünün etkisiyle -mahalle mektebi ve numune mekteplerinin yanı sıra- *Fransız Frerler Okulu* ve *Amerikan Koleji* gibi okullarda da okudu.

Böyle bir çıkış noktası ilginçtir ve akla bazı soruları getiriyor. Yoksa genç yeteneğin daha sonraki fırtınalı ve çelişkilerle dolu hayatına "tatsız ve haşin" bulduğu "Papazlar Okulu"nun veya sevmekle birlikte haylazlık yüzünden "kovulduğu" Amerikan Koleji'nin itici etkileri mi damgasını vurmuştu? Ya da genç Necip, ruhi buhrana ve mistik arayışlara, "tımarhane" dediği konak hayatı, çocuk yaşında kız kardeşini ve dedesini kaybetmesinin yol açtığı travma, ya da büyükannesi Zafer Hanım'ın ürkütücü ölüm takıntısı gibi faktörler yüzünden mi sürüklenmişti?

Bu sorular Necip Fazıl'ın, kısa yaşam öyküsünde ipuçlarını verdiği, fakat ayrıca incelenmeye değer sorulardır. Yine de anlaşılıyor ki Necip Fazıl'ın Doğu ile Batı kültürleri arasında bocaladığı ilk tahsil yıllarından sonra girmiş olduğu Bahriye Mektebi, kendisi için kültür planında âdeta doğuş yılları oldu. *Kafa Kâğıdı* adını verdiği yaşam öyküsünde, Necip Fazıl, Nâzım Hikmet'ten iki yıl sonra girdiği ve Yahya Kemal, Aksekili Ahmet Hamdi, Hamdullah Suphi gibi hocalardan

ders aldığı bu okuldan söz ederken, "Ne oldumsa bu mektepte oldum!" diyecektir.[144]

Bahriye Mektebi'ni tamamlamadan Darülfünun Felsefe Bölümü'ne geçen Necip Fazıl, buradan sonra da kazandığı bir bursla Fransa'ya gitmiş ve Sorbon'da Bergson'un hüküm sürdüğü yıllarda felsefe okumuştur. Ne var ki bu maceranın da bir yılda tamamlandığını ve yazarın 1925'te ülkesine bir felsefe tutkunu olarak değil de kumar müptelası olarak döndüğünü görüyoruz. Yazar Paris macerasını bir "kâbus"a dönüştüren bu kumar tutkusundan anılarında, "kendimden kaçmak ve içimdeki sabit fikirleri uyutmak için bende ilaç haline gelen zehir" diye söz eder.[145]

Yine de kolayca tahmin edebiliriz ki şairin pek sözünü etmek istemediği Paris parantezi boşuna olmamış, özellikle felsefesinde "sezgi" ve mistik duygulara özel bir yer veren Bergson'un derslerini dinlemesi kendisi için kalıcı etkiler yapmıştır. İleride felsefe düşmanlığı yaptığı ve "Biz felsefeyi dalaletin, inkârın ve fikir kargaşalığının insana getirdiği hal olarak tarihi bir sayıklama manzumesi, aldanışlar tablosu olarak görmekte mazuruz,"[146] derken bile, yazar, Bergson'u ayrı bir yere koyacaktır. Bu noktaya tekrar döneceğiz.

*
* *

Necip Fazıl düşünce ve duygu hayatındaki asıl kırılmayı, 1934 yılında, Ağacamii'nde, İslam âlimi Abdülhakim Arvâsi Efendi ile tanışması ile yaşadı. Şeyh'le ilk karşılaşmaları ve bir

144 Necip Fazıl Kısakürek, *Kafa Kâğıdı*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2011, s. 135. (Aksi belirtilmedikçe izleyen alıntı sayfaları metin içinde verilecektir.)

145 N. F. Kısakürek, *O ve Ben*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2012 (ilk baskı 1965), s. 73.

146 Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, Ankara, Büyük Doğu Yayınları, 2012 (ilk baskı 1982), s. 17.

süre devam eden buluşmaları genç şairi gerçekten de derinden sarsmıştı. Öyle ki, yazar daha sonraki bir şiirinde Arvâsi'yi, "Bana yakan gözlerle bir kerecik baktınız; ruhuma büyük, temel çivisini çaktınız," diye anacak, *O ve Ben* adlı eserinde de, "Kurtarıcım, müjdecim, mürşidim, şeyhim, nurum, ruhum, canım, efendim, topyekûn hayatım!" dediği Vanlı mürşidine, "Ebediyen köpeğin olarak kendi köpekliğimden çıkayım; insan olayım!" diye yalvaracaktır. (s. 255)

Açıktır ki özgür düşünceli ve bağımsız iki aydın arasındaki ilişkiden çok, "bir müridin mürşidine müridane bakışını"[147] dillendiren yukarıdaki satırlar, aslında yazıldığı günlerde de yadırganacak nitelikteydi. Oysa öyle görünüyor ki sorunun psikolojik planda başka bir boyutu daha vardı.

Necip Fazıl daha çocukluk yıllarından itibaren bir "üstün yaratık" muamelesi görmüş ve kendisi de buna inanmıştı. Anılarında, "Herkesçe teslim edilen zekâm," der, "yakınlarımı öylesine ürkütmüş ve kaygılandırmıştı ki nazar değmesin diye sık sık tütsülerden atlatılır olmuştum". (s. 72) Aynı şekilde, henüz sekiz on yaşlarındayken kendi kendine, "Bu dünyada acaba benden daha derin duyan ve düşünen ikinci bir kimse var mı?" diye mırıldandığını da anımsar. (s. 74) Ne var ki şair bu aşırı özgüven duygusunu takıntı haline gelmiş bir ölüm korkusuyla birlikte yaşamakta ve bir yandan övünürken öte yandan da kendisine "ruh dünyasının kapılarını açacak" bir "mürşid" aramaktadır. Ve bu koşullarda kendisini anlayan ve "Keşke bu kadar zeki olmasaydın!" diyerek yaralı egosunu okşayan Arvâsi Efendi, karşısına âdeta biçilmiş bir kaftan olarak çıkmıştır. (s. 74) Nitekim bu tanışmadan kısa süre sonra yazarın, en önemli tiyatro eseri olan *Bir Adam Yaratmak*'ı bu karmaşık duygularla yazdığını ve bunaltılar içinde bocalayan,

147 Bu alıntıları NFK Web sitesine borçluyuz.

delilik ile fazla akıllılık arasında gelip giden bir kahraman portresi çizdiğini görüyoruz. Acaba genç şair, "Cemiyetteki ruh hastalıklarının sebebi iman eksikliğidir,"[148] diyen Vanlı mürşidinde kendi ruh fırtınalarını dindirecek bir sığınak mı aramıştı?[149] Yazarın eserlerinde bu soruya olumlu yanıt verebilmemiz için bir hayli işaret bulunuyor.

***

Necip Fazıl Kısakürek tüm hayatı boyunca Arvâsi Efendi'den büyük bir saygıyla söz etmiştir. Bununla beraber yazarın eserleri incelenirse neredeyse tüm referanslarının Batılı kaynaklar olduğu görülür. Yazdıklarında Arvâsi'den ya da ünlü İslam düşünürlerinden alıntılar çok azdır. Gerçekten de genç Necip, okuma hayatına Michel Zevaco ve Alexandre Dumas ile başlamış; Amerikan Koleji'nde öğrendiği İngilizceyi ilerlettikten sonra "Lord Byron, Oscar Wilde, hatta Shakespeare'i" asıllarından okumuş; roman denilince de *Paul ile Virginie*'yi, *Graziella*'yı, Marcel Proust'u, Tolstoy'u, Dostoyevski'yi anmıştır. Puccini müziği, Max Linder filmleri ve babasıyla Tepebaşı Tiyatrosu'nda seyrettiği ve "tek seyredişte âdeta ezberledim" dediği Çardaş Fürstin opereti de anıları arasındadır.

Ya Osmanlı yazar ve sanatkârları?

Necip Fazıl bu konuda gayet açıktır: "Türk muharrirlerinden hiçbiri beni sarmıyor." (s. 158) Ne "vatan ve millet davulcusu" Namık Kemal, ne "Yahudi işi tahrip kalıbından çıkma"

148 Bu alıntıyı da NFK Web sitesinde yer alan "Abdülhakim Arvâsi" yazısına borçluyuz.

149 Falih Rıfkı Atay'ın kızı olarak yazarı yakından tanıyan ve onunla ilgili çok farklı bir portre çizen Mina Urgan anılarında, Şeyh Arvâsi'nin Necip Fazıl'ı ıstırap çektiği "biçimsiz tik" illetinden kısa bir süre kurtardığını söylüyor. *Bir Dinozorun Anıları*, İstanbul, YKY, 1999, s. 97. Urgan, bu olayı Necip Fazıl'ı bir "süper-mürşid"e dönüştüren sürecin başlangıcı olarak görüyor

II. Meşrutiyet yazarları ve bu arada "bir tefekkür asliyet ve şahsiyetine malik olmayan" Ziya Gökalp, ne aşağılayıcı bir tonda anlattığı Yahya Kemal ve tabii ne de, "Beni Stalin yarattı," diyen Nâzım Hikmet.[150] Necip Fazıl'a göre Kanuni'den sonra Osmanlı kültürü çürüme yoluna girmiş ve izleyen dönemde adını anmaya değecek pek yazar kalmamıştır. Siyasette ise durum biraz farklıdır ve bu soysuzlaşma döneminde, yazar, "Ulu Hakan Abdülhamid" ve "Büyük Vatan Dostu Vahidüddin" parantezlerinden özlemle söz eder.

***

Necip Fazıl'ın ölümünden bir yıl önce kaleme aldığı ve tamamlayamadan yakınlarına teslim ettiği bu otoportre bugün bizlere neyi anlatıyor? Bu tabloyu kendi kişiliğini "zıt kutuplar arasında en keskin ve mübalağalı grafikler çizen bir yaratılış" (s. 138) olarak tanımlayan bir yazarın gerçek kimliği olarak okuyabilir miyiz? Batı "tefekkürü" ile İslam "tasavvufu" arasında gidip gelen ve bunlar arasında "gerçek mahsup muamelesi"[151] yapmaya çalışan, fakat aslında gizliden gizliye bir Batı hayranı olan bir yazarla mı karşı karşıyayız? Necip Fazıl'ın anılarında Bahriye Mektebi müdüründen "Batı delisi" diye söz ettiğini ve yeri gelince "Batı emperyalizmi"ni ya

150 Bu alıntılar da yazarın *Kafa Kâğıdı* adını verdiği anılarından alınmıştır. Burada ekleyelim ki yazar daha önce de *Bâbıâli* başlıklı anılarında, kendisine *Büyük Doğu* yayınlarında yardımcı olanlar da dahil, hemen tüm yazarlardan aşağılayıcı bir tonda söz etmiştir.

151 *Büyük Doğu*'daki bir yazısında, Kısakürek, bu "mahsup"un "Dede Efendi ve Betoven; Sinan ve Mikel-Anj; Fuzuli ve Rasin; Gazali ve Paskal; İbn Sina ve Klod Bernar; Kâtip Çelebi ve Ogüst Kont; Kanuni Süleyman ve XIV. Louis" arasında gerçekleştirileceğini ve bunu da "mahut inkılâp yobazlığını kökünden şifaya ulaştıracak kendi neslinin çözeceğini" söylüyordu. Yüzyılları ve sosyo-kültürel yapıları altüst edip harmanlayan bu liste maalesef ciddiye alınacak değerde görünmüyor. Bkz. N. F. Kısakürek, *Başmakalelerim*, I, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2008, s. 108-109. (3 Ağustos 1952 tarihli yazı)

da "Batı kolonyalizmi"ni lanetlediğini anımsarsak bu soruya "hayır" dememiz gerekiyor. Ne var ki bu soru daha nüanslı bir yanıt bekliyor ve bunun için de önce düşünürün siyasi kavgalarının bilançosunu çıkarmamız gerekiyor.

*
* *

Necip Fazıl Kısakürek siyasi kavgasına İkinci Savaş sırasında, 1943'te yayın hayatına giren *Büyük Doğu* dergisiyle başlamış ve esas olarak da Menderes döneminde etkili bir siyaset figürü olarak ortaya çıkmıştır. Anılarından anladığımıza göre 1934'te Şeyh Arvâsi ile tanışması, ilk aşamada, şairin ne sosyal ilişkilerinde ne de hayat tarzında köklü bir değişiklik meydana getirmişti. Yaşamı laik ve cumhuriyetçi yazar ve sanatkârlar arasında geçen, en çok ziyaret ettiği evler Falih Rıfkı ve Yakup Kadri'nin evleri olan düşünürün hayatındaki en büyük kırılma aslında, *Büyük Doğu*'yu çıkarmaya hazırlandığı 1942 yılında, yani Vanlı Şeyh'le tanışmalarından sekiz yıl sonra gerçekleşecektir.[152]

Necip Fazıl bu tarihe kadar CHP ile de ilişkilerini sürdürmüş, ancak 1941 seçimlerinde adının CHP aday listesinden silinmesi ile radikal bir İslamcılığa yönelmişti.[153] Fakat yine

152 Kısakürek, *O ve Ben*'de, "Efendimden aldığım nurla yepyeni bir gençlik yoğurma merakı, bende, 1942'de başladı," diyor. A.g.e., s. 237.

153 Bu dönüşüm konusunda Sadettin Elibol şunları yazıyor: "1946 seçimlerinde CHP genel sekreteri Memduh Şevket Esendal'ın İsmet Paşa'ya sunduğu aday adayları listesinden adı silinmeseydi onun şiiri böyle gelişir miydi, dolayısıyla şiirinin iklimini kurma mücadelesi içine girer miydi? Herhalde –Gazi'nin vefatı dolayısıyla yazdığı yazılarda 'kuruluş esprisine' uygun bir profil çizmesine rağmen– adının İsmet Paşa tarafından kırmızı kalemle çizilmesi büyük şairin hayatında tam bir dönüm noktası olmuştur." *Hece* dergisi, 2005, Ocak, NFK özel sayısı, s. 556. Kısakürek'in anıları da bu bilgiyi (1946 değil, 1941 seçimlerinden söz ederek) doğrular ve "Amcalarından eski İttihat ve Terakki kodamanı Kara Kemal'in yetiştirmesi olan Memduh Şevket, onu (kendisini), namzet listesine alıyor; fakat ismi yine çiziliyor," diye yazar ve böylece "*Büyük Doğu*'ya doğru yol almakta serbest kalmış olduğunu" da ekler. *Bâbıâli*, s. 257.

de ne içki ve sigarasından vazgeçebilmiş, ne de Paris'te yakalandığı ve "ihtiyarlık çağına kadar kendisini su ve ekmek ihtiyacından fazla kaptırdığı kumar illetinden"[154] kurtulabilmişti. Evet, Necip Fazıl'ın yaşamındaki asıl kırılma 1941'de CHP milletvekili listesinden silinip *Büyük Doğu* macerası için "serbest kalması" ile başladı ve dergi hazırlıkları da bu sıralarda başladı. O halde biz de şairin mürşide dönüştüğü bu yıllarla ilgili bir parantez açalım.

***

Büyük Doğu dergisi, yazarın 1975 yılında anlattıklarına göre, 1940'larda henüz "yolcusu seyrek" olan "şeriat caddesini doldurmak" amacıyla yayın hayatına başlamıştı. Fakat o sırada bu işi tek başına başaramayacağına göre, mürşit, "seyrek cadde"yi kimlerle dolduracaktı? Elbette ki otobiyografik eserlerinde, özellikle de *Bâbıâli*'de sergilediği çoğu yeteneksiz ve kof yazarçizer takımıyla değil; yepyeni, genç bir nesille! Mistik şair bu uğurda verdiği fırtınalı kavgayı şöyle özetlemiştir: "Otuz küsur yıldır canımı dişime takarak ve küfür kilerinden ekmek yemektense İslam çilehanesinde aç kalmayı tercih ederek, bu soydan Müslümanların kurtuluşa istihkakları noktasından değil de bir gün bu dâvayı en geniş çapıyla temsil edecek yeni gençliğin hakkı bakımından ve o hak yoluyla İlahi rıza için didinmekte, çırpınmakta, yırtınmaktayım. Verdiğim iki cepheli muharebede de, düşmanlarım, İslam'a dışından saldıranlarla onu içinden pörsütenler... Yani kâfirler ve kabalar..."[155]

Ne var ki, Kısakürek, "yepyeni, genç nesli" bekleye ve yetiştiredursun, *Büyük Doğu*'yu hazırlamak için yardımcı ellere,

154 N. F. Kısakürek, *O ve Ben*, s. 73.

155 N. F. Kısakürek, *Bâbıâli*, s. 5.

işlek kalemlere ihtiyaç duymaktadır. İster istemez bunlar da "Bâbıâli bataklığından" devşirilecek ve "kâfirler ve kabalar"a karşı savaş -adam kıtlığında- birtakım "kof şöhretler"in desteğiyle yürütülecektir. Şair, aynı anılarda, "Bu ne tezat!" diye sunduğu dergi girişimi hakkında şu bilgileri verir: "*Büyük Doğu*'ya yazı verenlerin hiçbiri, nakışları ruhlarına mutabık şekilde, (ideolojik) bir tahlil ve terkip halinde davaya bağlı değil ve Sabık Şair [yani yazarın kendisi, -*T.T.*] buna rağmen kakofoniye meydan vermeksizin orkestrayı idare edebilmekte... Metot (strateji, taktik) ve politikası açıktır: *Büyük Doğu* idealini tezatsız bir fikriyat halinde ve *İdeolocya Örgüsü* başlığı altında gergefleştirirken, bir şey sanılan çoğu kof şöhretlerden faydalanmak, bunlara davanın kıyıcığından, köşeciğinden, (anti tez) tarafından olsun, roller vermek; komünist olsalar bile gizli içleriyle değil, açık dışlarıyla ideale ters düşmeyecek yazılarını memnunlukla neşretmek, böylece onlara *Büyük Doğu*'yu teslim etmek yerine onları görünebildikleri kadarıyla teslim almak ve istikbalin yeni neslini, o tarihten en aşağı yirmi yıl sonraki *Büyük Doğu* neslini beklemek... İşte *Büyük Doğu*'nun tam otuz iki yıllık kadro politikası sadece ve sadece bu olmuştur."[156]

Görüldüğü gibi mürşidimiz sadece bir sanatkâr değil, aynı zamanda usta bir taktisyendi ve davası uğruna kullandığı "kof şöhretler"i böylesine aşağılayacak kadar da pervasızdı.

***

1941'de aday listesinden silinerek CHP'den "serbest kalınca" siyasal İslam'a sarılan Necip Fazıl'ın "dava"sında en

156 Aynı eser, s. 280-281. (Kısakürek dergiye katkıda bulunan yazarlardan şu isimleri veriyor: Peyami Safa, Burhan Belge, Kazım Nami, Ziya Şakir, Reşat Ekrem Koçu, Prof. Kazım İsmail, Prof. Şükrü Baban, Prof. Mustafa Şekip, Bedri Rahmi, Fikret Adil, Sait Faik vb.).

hareketli dönemi 1950'ler teşkil etti. Bu yıllarda kendisini Menderes'e yol göstermek isteyen, onu belli bir politikayı uygulamaya kışkırtan bir yazar olarak görüyoruz. Öyle ki, Kısakürek *Büyük Doğu*'daki yazılarında tek parti dönemi hakkında son derece sert bir lisan kullanmış ve *zulüm, delalet ve şekavet* örgütü olarak gördüğü CHP'nin kapatılmasına çalışmıştır. Özellikle CHP'nin mallarının devlete iadesi konusundaki yasa tasarısını fırsat bilen yazarın bu isteğini açıkça ve kabaca dile getirdiğini görüyoruz. Bu tarihlerde kaleme aldığı bir başyazısında yazar, Menderes'e seslenerek, "Eğer Türk milletinin hudutsuz itimadını kazanmak istiyor ve 'nâr'dan gelen münevverleri değil 'nûr'dan gelen münevverleri kendine bağlamak istiyorsan," diyordu, "gebert Halk Partisi isimli sıçanı!"[157] Kısakürek'e göre millet zaten DP'yi bir "ihtilal" yapması ve CHP'yi kapatması için iktidara getirmişti.

DP yılları aynı zamanda Kıbrıs sorununun alevlendiği yıllardı ve *Büyük Doğu*'nun bu sorunu da din temelinde milli bir dava olarak benimsediğini görüyoruz. Gerçekten de Kısakürek, Kıbrıs buhranının keskinleştiği bir sırada Menderes'e yaklaşmayı ve onunla çoktandır peşinde koştuğu görüşmeyi gerçekleştirmeyi başarmıştır. Kendi anlattıklarına göre, Necip Fazıl bu görüşmede Başbakan'a, "Meclis'teki '*Egemenlik Ulusundur!*' levhasından başlayarak, yalanların en büyüğü halinde '*Halk*' ismini taşıyan partiyi hâk ile yeksân (yerle bir) etmeye" ve onun her alandaki "tahribini iz bırakmamacasına silmeye" davet etmiştir. (s. 323) Menderes de kendisini bir saat dikkatle dinlemiş ve *Büyük Doğu*'ya örtülü ödenekten para yardımı yapmıştır. Ne var ki görüşmeden bir-

157 N. F. Kısakürek, *Başmakalelerim*, I, s. 74-75. (*Büyük Doğu*'da çıkan 11 Temmuz 1952 tarihli ve "Bu Sıçanı Gebertiniz!" başlıklı başmakaleden)

kaç gün sonra 6-7 Eylül olayları patlak verecek ve yakınlaşma da sona erecektir.

Burada yakın tarihimizle ilgili hâlâ karanlıkta kalmış ya da en azından her yönüyle aydınlanmamış bir noktayla karşı karşıya bulunuyoruz. Acaba Menderes, o tarihte, *Büyük Doğu*'nun ve 6-7 Eylül faciasına yol açan kundaklama (bir emniyet ajanının Selanik'te, Atatürk'ün evine bomba koyması) olayının da içinde yer aldığı farklı bir senaryo mu kurgulamıştı? Ve de 6-7 Eylül'de olayların kontrolden çıkarak vahşet ve yağmacılığa dönüşmesi bu senaryoyu bozmuş muydu?

Kısakürek, Menderes'le ilgili kitabında bu olayların "Adnan Menderes'in üzerinde bir *trauma-ruhi darbe* tesiri yaptığını" ve bunun da Başbakan'ın "hadisenin tertip tarafında bulunduğuna delil" teşkil ettiğini söylüyor.[158] Ne var ki, yazarımız bu tespitten sonra 6-7 Eylül faciasını kınayacağına Menderes'i garip bir şekilde eleştiriyor ve Başbakan'ın olaylardan sonra "rizikoya göğüs gererek ileri atılacağına" korkarak geri çekildiğini ve "bütün haklarını haksızlığa çevirici ve kendisini içten çökertici, pasif mizacını" ortaya koyan bir tavır sergilediğini söylüyor. (s. 333, 336) Kısaca Menderes *Büyük Doğu*'nun beklediği, bel bağladığı "sivil darbe"yi yapamamış ve hayranlarının gözünden düşmüştür.

Gerçekten de "İslamî militarizma" ideoloğu, Demokrat Parti iktidarı sırasında bu duygularla Menderes'i her fırsatta CHP'yi kapatmaya kışkırtmış ve bu uğurda bir "ihtilal" beklemişti. Ve kaderin cilvesi, 27 Mayıs darbesi olunca da bunu önce Menderes'ten beklediği "devlet içinde devlet darbesi" zannetmiş ve "sevincinden uçmuş"tu.[159] Başbakan'ın ölümün-

158 N. F. Kısakürek, *Benim Gözümde Menderes*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2011, s. 333.

159 N. F. Kısakürek, *Bâbıâli*, s. 320.

den sonra yazdığı şiirde, "Zeybeğim, dünyayı aldın götürdün; bir öldün de beni bin bir öldürdün!" diyen şair, daha sonra Menderes'in hatalarını anlatacak ve bu hatalardan en önemlilerinden birinin de "Halk Partisi'ni topyekûn eseri ve tesiriyle iptal etmeyi" beceremememek olduğunu söyleyecektir. (s. 491) Antikomünist duyguları İslamcı misyonunu bastıran şeriatçı yazar, yıllar sonra da kendisini sanık sandalyesine oturtacak olan 12 Eylül darbesine methiyeler düzecektir.[160]

***

N. F. Kısakürek, çileli geçen 27 Mayıs döneminden sonra, mukaddesatçı gençliğin umudu olarak sahne alacak ve bu arada siyasal düşüncelerini de *İdeolocya Örgüsü* başlıklı bir kitapta kuramlaştıracaktır. İslamcı düşünür tüm siyaset felsefesini ortaya koyan bu eserde nasıl bir rejim ve ne gibi değerler savunmuştur?

Daha önce anlattıklarımızdan da kolayca anlaşılacağı gibi N. F. Kısakürek demokrasiden nefret ediyordu. "Komünizma, faşizma ve nazizma"yı eleştiriyor, fakat "ya demokrasiler?" sorusuna da "hastalığın başı onlar!" diye yanıt veriyordu.[161]

160 Bu konuda bkz. İhsan Dağı, "Necip Fazıl, 12 Eylül ve Türk Sağı", Zaman, 20 Mayıs 2012. İşin en gülünç taraflarından biri de Necip Fazıl'ın, günümüzde "demokrasi kavgası" verdiğini sanan kimi yazarların da kahramanı haline gelmiş olmasıdır. Bunlardan Oral Çalışlar şunları yazıyor: "Büyük yazarları, kalıcı aydınları ölümsüzleştirenin, edebi yeteneklerinin yanı sıra, en ağır koşullarda bile düşüncelerini dile getirebilmeleri olduğunu düşünenlerdenim. Necip Fazıl'ın Dersim katliamını ele alan yazısını çok sonraları öğrendiğimde, onu hayattayken doğru tanıyamadığıma hayıflandım." *Radikal*, 26 Mayıs 2012. Çalışlar, şeriatçı ideologdan kendi alıntıladığı satırlarda bile, Necip Fazıl'ın Dersim kırımına Kürt hakları açısından değil, "kansızca ve aç gözce Anadolu'yu teslim alan son inkılâp"a düşmanlık içinde baktığını görmüyor, görmek istemiyor.

161 N. F. Kısakürek, *Tanrıkulu'ndan Dinlediklerim*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 1999 (Eser, yazarın 1943-1959 yılları arasında *Büyük Doğu* dergisinde aynı başlık altında yayımladığı yazılarından oluşmuştur).

İdeolocya Örgüsü adlı kitabında da totaliter bir sistemin kurumsal ve kültürel dayanaklarını ortaya koymuştur.[162]

1968 yılında yayımlanan bu kitapta Türkiye için, Kanuni'den beri beklenen "gerçek bir inkılap"la yürürlüğe konulacak yepyeni bir siyasal sistem önerilmektedir. Bu sistem "halkın değil, Hakkın egemenliği"ne dayanacak ve üç ana organdan oluşacaktır. Kısakürek seçkincidir ve kendisi için "millet" sadece her türlü yabancı unsurdan temizlenmiş bir temeldir: "Türk vatanının yalnız Müslüman ve Türklerle meskûn, yalnız Türkler ve Müslümanlardan ibaret hale gelmesi, hain ve muzlim unsurlardan baştanbaşa temizlenmesi için her türlü tedbir alınacaktır." (s. 334) Temel organlara gelince bunlar, 1) *Yüceler Kurultayı*; 2) *Başyüce*; ve 3) *Başyücelik Hükümeti* olmak üzere üç daldan oluşmaktadır.

Bunlardan (günümüzde İran'daki *Velayeti Fakih* konseyini anımsatan) *Yüceler Kurultayı* bir çeşit "âkiller meclisi" olup, amacı, yaptığı genel yasalarla "milleti, en iyi düşünenlerinin ve en iyi yapanlarının kadrosunda özleştirmektir" (s. 285) Kısaca Kurultay, *beyin* ve *vicdandır*; *irade* ise, bu Kurultay'ın beş yıl için seçtiği (ve bir çeşit Müslüman "Führer" izlenimi veren)[163] "Başyüce" tarafından temsil edilmektedir. Başyüce, "bütün salahiyetler beşerî haddin en üstünüyle eline teslim

162 N. F. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2010 (18. Baskı). (Bu esere yapılan göndermeler, aksi belirtilmedikçe, izleyen satırlarda sayfa numarası olarak metinde verilecektir.)

163 Buradaki "Führer" benzetmesine Necip Fazıl hayranlarının fazla itiraz etmeyeceklerini düşünüyorum. İslamcı şair koyu bir Yahudi düşmanıydı; Yahudileri Kanuni'den itibaren Osmanlı çöküşünün başlıca aktörleri arasında görüyordu ve Hitler'i Abdülhamid ve Menderes gibi en sevdiği şahsiyetlerle birlikte anmakta bir sakınca görmüyordu. Gerçekten de N. Fazıl'a göre Yahudilerin en çok korktuğu şahıslar "Abdülhamid ve Hitler'den ibaret kalmıştı". (*Başmakalelerim*, 3; s. 214) Aynı şekilde, 1954 seçimlerinden sonra da DP'nin gurura kapıldığını söylüyor ve "gururu olmasa ve hadiselerin iç mimarisi içinde kendi zaafını seçebilecek bir duygusu olsaydı, Hitler'in batmasına imkân var mıydı?" diye soruyordu. (*Başmakalelerim*, 1; s. 256)

edilmiş", "milletini tek şahıs içinde yekûnlaştıran" bir önder, bir "timsal"dir. (s. 291) Hükümet üyelerini Başyüce seçer ve "Başyüce'nin bir emriyle hükümet değişir"

Görüldüğü gibi bu sistemde genel seçim yoktur ve "milli irade"yi zaten Yüceler Meclisi temsil etmektedir. "Başyüce seçimi gibi tabii haller dışında" ise, Yüceler Meclisi ancak "millet iradesinin tecellisi aranan vaziyetlerde" söz sahibi olacaktır.

Seçime dayanmayan bu siyasal sistem militaristtir ve temel dayanağını orduda bulmaktadır: "İslam inkılâbı orducudur" ve bu inkılâbın "rüyasını gördüğü ordu(nun) ismi Altun Ordu'dur". (s. 268) Bu durumda subaylar da sistemde ister istemez ayrıcalıklı bir yere sahip olacaklardır: Özenle yetiştirilecek subaylar, "orducu Büyük Doğu idealinin icrada mihrak şahsiyetidir" ve "Büyük Doğu militarizması, bütün insanlığa icabında tam bir vicdan hürriyeti, icabında da operatör bıçağı gibi cebir ve zorla tatbik edilecek bir ideal manivelasıdır". (s. 130)

İlginçtir ki, İslamcı düşünür, Menderes'le ilgili kitabında da DP liderinin en büyük hatalarından birinin "Harbiye'den başlayarak ordunun içine girmek, oraya yeni bir mâna, bir çift göz ve kulak yerleştirmek gerektiğini"[164] anlayamamak olduğunu yazmıştı.

***

İşte ünlü İslam düşünürünün savunduğu sistem budur ve böyle bir tablo karşısında daha fazla ayrıntıya girmeden şu duyguyu paylaşmak isteriz: İstanbul'da, bir vezirle *Legion d'Honneur* sahibi bir âlimin torunu olarak doğmuş, genç yaşlarda yabancı diller öğrenmiş ve devlet bursuyla Fransa'ya giderek Sorbon'da Bergson'u dinlemiş, kırk yaşlarına kadar en seçkin Cumhuriyet aydınları (Ahmet Hamdi Tanpınar, Yahya

164 N. F. Kısakürek, *Benim Gözümde Menderes*, s. 491.

Kemal, Ahmet Kutsi Tecer, Nâzım Hikmet, Sabahattin Ali, Abidin Dino, Pertev Naili Boratav, Peyami Safa vb.) arasında yaşamış ve saygı görmüş, piyesleri devlet tiyatrolarında sahnelenmiş ve kahramanları Muhsin Ertuğrul tarafından yorumlanmış bir yetenek, nasıl olup da sonunda, İslam adına açıkça etnik temizliği savunabilecek kadar demokrasi düşmanı bir "ideolocya"nın yapıcısı ve yayıcısı haline gelmiştir? Bu hazin tabloyu, sadece, "zıt kutuplar arasında en keskin ve mübalağalı grafikler çizen bir yaratılış" olarak tanımladığı kişiliğiyle açıklayabilir miyiz? Bu çelişkiler de izaha muhtaç değil midir? Yoksa tasavvufçu şair, ünlü "Çile" şiirini "biricik meselem, sonsuza varmak" diye bitirirken aslında, bir türlü tacizinden kurtulamadığı çocukluk yıllarını mı özlüyordu? Ve laik Cumhuriyet'e düşmanlığı da her şeyini Abdülhamid'e borçlu olan çevresinin bilinçaltına şırıngaladığı Abdülhamid hayranlığından mı kaynaklanıyordu?[165]

Öyle ya da böyle, İslam mürşidinin varmış olduğu nokta hazindir ve garip bir tecelli olarak, şair en çok baskı ve takibata da ölümüne "Zeybeğim!" diye ağladığı Menderes döneminde, Menderes'e rağmen uğramıştır. Fakat biz burada 27 Mayıs sonrasına dönelim ve özellikle 70'li yıllarda mürşidin davasını nasıl yürüttüğünü açıklamaya çalışalım.

***

Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*'nün 1973 baskısına yazdığı sunuşta, eseri, *Büyük Doğu*'nun "bütün geçit ve kilit noktalarını gösterici ve davayı temellendirici baş eser" olarak niteliyor ve kitabın gördüğü ilgiyi –biraz da şaşırarak– şu satırlarla

165 Kısakürek, *Kafa Kâğıdı*'nda, aile servetinin dökümünü şöyle yapıyor: "(Çemberlitaş'taki) konaktan başka, Beykoz'la Şile arası bir çiftliğimiz, Sarıyer'de malum köşkümüz, Büyükdere'de yeni alınma bir yalımız, Kocamustafapaşa taraflarında han ve evlerimiz, Kapalıçarşı'da dükkanlarımız vardır." A.g.e., s. 59.

yorumluyordu: "Demek kırk yıldır inşası yolunda kan terlediğimiz yeni gençlikten, ilahi lütufla, bir yankı duvarı teşekkül etmiş ve eski sıpaların yerini yeni cins küheylan yavruları almaya başlamıştı."[166]

Aslında mürşidin gururla sözünü ettiği bu "yeni cins küheylan yavruları" kimlerdi? Bugünkü AKP yöneticileri, daha o tarihlerde, şairin "küheylanları" arasına girebilmişler miydi?

Kuşku yok ki o tarihte bu "küheylanlar" Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) bünyesinde toplanmışlardı ve bizzat mürşidin de konferanslar verdiği bu birlik, İslamcı militanlığın ayrıcalıklı durak yeri haline gelmişti. Yıllar sonra, 12 Eylül darbesiyle kapanan birlik, 2009 yılında yeniden etkinliklerine başlayacak ve o günleri anan bir yazar da bir sürü anısı arasında şunları kaydedecektir: "25 Nisan 1975 günü yapılan Milli Gençlik gecesini hatırladım. Üstad 'Gençliğe Hitabe'sini o gün okumuştu. Recep Tayyip Erdoğan 'Sakarya Türküsü' şiirini okumuştu. Abdullah Gül de ağabeyim Musa Tosun ile o salondaydı. Biz sağa sola koşturan görevlilerdik. Başbakan Yardımcısı Prof. Dr. Necmettin Erbakan bakanlarıyla oradaydı. Muhteşem bir geceydi."[167]

Evet, bu "muhteşem gece"ye Necip Fazıl da katılmış ve elli yıllık Cumhuriyet dönemini, "işgal ordularının bile yapamayacağı bir cinayetle, madde plânında kurtarıldıktan sonra ruh plânında ebedî helâke mahkûmiyet" olarak tanımlayan ünlü "Gençliğe Hitabe"sini bu toplantıda okumuştu. Fakat

166 N. F. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2010 (18. basım), s. 5. (Bu esere yapılan göndermeler izleyen satırlarda, metinde, sayfa numarası olarak verilecektir.)

167 Resul Tosun, "MTTB Yeniden", *Yeni Şafak*, 13 Mayıs 2009. Burada ekleyelim ki düşünce tarihçilerimizden İsmail Kara, bir söyleşisinde "Necip Fazıl'ın İslâmcılar tarafından en çok okunan şiiri 'Sakarya Türküsü'dür; yani onun gerçekten şairliğini değil de ideolojik tarafını öne çıkaran şiirleri okunur," diyordu. *Pazar Postası*, 18 Mayıs 2013.

mürşit şairimiz, acaba o tarihte, aynı toplantıda bir şiirini okuyan genç bir militanın, tam 37 yıl sonra, başbakan olarak, aynı hitabeden "dininin, dilinin, beyninin, ilminin, ırzının, evinin, kininin, kalbinin davacısı bir gençlik"[168] özleyen cümlelerini kendi partisinin gençlerine okuyacağını tahayyül edebilir miydi?

Realitenin fiksiyonu çok gerilerde bıraktığı bu son beş yıl içinde böyle bir şeyi herhalde on yıl önce bile kimse tahmin edemezdi. Fakat Kafkaesk gelişmeler bu yönde oldu ve yakınlarda şairin Menderes döneminde örtülü ödenekten para istediği mektubun ortaya çıkması kamuoyunda çok daha büyük bir ilgi uyandırdı. Bunun nedeni de yıllarca İslamcı militarizmi savunmuş ve Menderes döneminde bile defalarca mahkûm olmuş bir yazarın AKP döneminde en saygın referanslardan biri statüsüne yükseltilmiş olmasıydı.

Kuşkusuz AKP liderlerinin Necip Fazıl hayranlığı ve düşünürün en köktenci ifadelerine çekincesiz gönderme yapmaları kaygı vericidir. Fakat daha da kaygı verici olan kamuoyunun bu konudaki duyarsızlığı değil midir? Bunu nasıl açıklayacağız? Böylesine bir "kuzuların sessizliği" bu ülkede nasıl egemen olabildi? Basında stratejik "köşe"ler kapmış ve "demokrasi" kavgası yaptığını sanan birtakım yazarların, âdeta aşağılayıcı bir tonda dillendirdikleri "laik cephe" söylemi bu süreçte ne ölçüde etkili oldu? Yoksa bu konudaki duyarsızlığın asıl nedeni, her şeye rağmen, Necip Fazıl'ın İslam anlayışı ve "hayat tarzı" ile bugünkü iktidar sözcülerinin İslam anlayışı ve "hayat tarzı" arasındaki farktan mı kaynaklanıyor?

168 R.T. Erdoğan, mürşidin bu sözlerini 2012 Şubat ayında AKP Gençlik Teşkilatı'na yolladığı "Gençliğe Hitabe"sinde kullanmıştı. Bu sözleri izleyen (ve Erdoğan'ın okumadığı) cümlede de, Necip Fazıl, "Halka değil, Hakka inanan; Meclis'inin duvarında 'Hakimiyet Hakkındır' düsturuna hasret çeken, gerçek adâleti bu inanışta bulan ve halis hürriyeti Hakka kölelikte bilen bir gençlik" özlemini ifade ediyordu.

*
* *

Yüz yıl kadar önce Şemseddin Günaltay, "İlerlememize mâni olan, İslamiyet değil, bize öğretilen Müslümanlıktır," demişti.[169] Yıllar sonra aynı şahıs başbakan oldu ve kendisine göre "ilerlemeci" bir İslam anlayışı içinde okullara seçimlik din derslerini soktu. Ne var ki çok geçmeden de iktidara, tek parti devrini "yirmi yedi yıllık bir zulüm dönemi" olarak niteleyen bir parti gelmiş ve İslamcı öğreti artık oy kaygılarıyla manipüle edilen bir akım haline dönüşmüştü. İşin trajikomik tarafı bu politikanın mimarlarının –milletvekili, bakan ve başbakan olarak– 27 yıllık Kemalist dönemin tüm sorumluluklarını ve de nimetlerini paylaşmış kişiler olmalarıydı. Ne var ki ana çizgileriyle "imam hatip kültürü" de bu bağlamda filizlendi ve gelişti.[170]

Bu kültürde özgür düşünceyle beslenen bir ilahiyat-felsefe diyaloğu söz konusu değildi. Ön plana çıkarılan, daha çok İslam'ın "ibadet" kurallarına öncelik veren muhafazakâr bir "hayat tarzı" oldu. Oysa aynı yıllarda Necip Fazıl ruhani semalarda dolaşıyor, "Batı tefekkürü ile İslam tasavvufu"nu uzlaştırmak istiyordu. Ve bu adı taşıyan bir de eser yazdı. Felsefeyi, "dalâlet ve inkâr" olarak sunan eseri, aslında "felsefenin sefaletini, felsefede en büyük eserlerini vermiş Avrupalı filozoflardan anlatma"[171] amacıyla kaleme alınmıştı. Ne var ki ortaya çıkan tablo, Batı'da yüzlerce örneği bulunan felse-

169 Şemseddin Günaltay, *Zulmetten Nura*, İstanbul, Furkan, 1996 (ilk baskı 1915), s. 99.

170 Öğretim üyeliği yıllarımda çalışkan ve açık fikirli birçok imam hatipli öğrenciyle karşılaşmış birisi olarak, burada kastettiğim şeyin bu camiayı militan bir ruhla donatarak İslamcı politikalara araç kılmak isteyen espri olduğunu belirtmek isterim.

171 Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2012 (ilk baskı 1982), s. 15-16.

fe tarihlerinden (yazarın sevdiği bir deyimle) "aparılmış" bilgi kırıntılarından başka bir şey değildi. Muhiddini Arabi, İmam-ı Rabbani ve İslam tasavvufu hakkında yazdığı şeyler ise Kemalist dönemde İstanbul Darülfünunu'nda ders veren Mehmed Ali Aynî, Ferid Kâm, İsmail Hakkı İzmirli gibi İslam âlimlerini aratacak düzeydeydi. Üstelik şairin "hayat tarzı" da daha 1940'larda eğitmeye başladığı yeni genç neslin yaşadığı ve özlediği "hayat tarzı" olmaktan uzaktı. Bohem şairin aşk şiirleriyle başlayan ve bir ara esrarı dahi denemeye kadar varan "hayat tarzı" aslında Başbakan Erdoğan'ın coşkuyla telkin ettiği "hayat tarzı"na hiç benzemiyordu.

O halde felsefe ve ilahiyat kaygılarından da uzak olan AKP kadrolarındaki bu Necip Fazıl aşkı nereden kaynaklanıyor? Ve ülkeyi hangi ufuklara doğru sürüklüyor? Yoksa başka bir hayranının dediği gibi, "Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu* ütopyasına bağlılık, bu siyasi kadro için bir *çocukluk hastalığı* haline gelerek", çileli şairin "öte'de de çile çekmesine" yol açacak şekle mi dönüşmüştü?[172]

Öyle ya da böyle, merhum mürşidin ne İslamcı tefekkürü, ne de yaşam tarzı kitlelere yol gösterici bir nitelik taşıyor; buna karşılık iktidar partisi, Ortaçağ dünyasına göz kırpan uzun yürüyüşünde gençlik sevdalarını yeniden canlandırıyor ve mistik şairi bayrak yapıyor. Kuşkusuz bu yüceltme içtenlikten yoksun sayılamaz ve mürşidin *Büyük Doğu* yolunda Bâbıâli'nin "kof şöhretlerini" seferber etmesine benzer bir riyaya da dayanmıyor. Fakat bugün, böylesinin daha iyi olduğunu söyleyebilir miyiz?

172 Sadettin Elibol, "Şiirin İklimini Kurma Mücadelesinde Öne Çıkan Bir Şair", *Hece* dergisi, Ocak, 2005, s. 556.

Güncel Yazılar
SELEFİLİK, İSLAMOFOBİ VE LAİKLİK

Derin Devlet, İslam Devleti ve Abdülhamid'in Gölgesi



1990'larda siyasi tartışmalarımızda "derin devlet" sorgulamaları önemli bir yer tutuyordu. Askerî darbelerin yaraları hâlâ sarılamamış, barış ve güven ortamı sağlanamamıştı. Şiddet ve hukuksuzluk devam ediyor, hatta yer yer daha da acımasız şekiller alıyordu. Birtakım insanlar aniden yok oluyor, ortalıkta "yargısız infaz" söylentileri dolaşıyordu. 1996 Kasım'ı başlarında "*Susurluk skandalı*" da tam bu ortamda patlak verdi.

Talihsiz bir kaza, siyasetçi, emniyetçi, tetikçi, reklamcı, tüm şüphelileri yan yana yakalamıştı. "*Derin devlet*" kavramı da bu vesileyle ortaya çıktı.

***

Aslında benzer tartışmalar 1970'lerde, 12 Mart darbesinden sonra da yapılmıştı. O tarihlerde korkuyla fısıldanan sözcük "kontrgerilla" idi ve gayriresmî gündemi de daha çok bu tartışmalar işgal ediyordu. Arkadan 12 Eylül geldi ve kaygılar kâbusa dönüştü.

Kâbus, yıllarca sürdü ve sonunda, sivil cumhurbaşkanı, Özal liberalizmi, seçimler derken tünelin ucu görünür gibi oldu.

Artık diller çözülmüştü, herkes korkmadan konuşuyordu. Susurluk'la ilgili bir yazımda o günlerin siyasi iklimini şöyle betimlemiştim: "1980'lerin sonlarından itibaren Türk düşünce hayatında, geçmişte benzeri görülmemiş hareketli bir dönem yaşadık. Artık herkes içini dökmeğe, bütün bildiklerini anlatmaya koyulmuştu. Bu arada tüm tabular da yıkılmaya başladı. Kolektif boşalmadan Devlet Başkanlığı makamı, MİT, Kontrgerilla ve MGK haklarına düşeni aldılar."[1]

***

Bu kolektif dertleşmede *Ziverbey Köşkü* 12 Eylül zulmünün simgesi haline gelmişti. Orada yaşananları da İlhan Selçuk, aynı adı taşıyan kitabında (1993) anlattı. Dehşet köşkünden sonunda salıverilirken, kendilerini "*Teşkilat-ı Mahsusa*" olarak adlandıran 22 general ve albay, anayasayı da aşan yüksek bir otorite konumunda, yazara, kendisini (ve tabii tüm "zanlı"ları) daha sonra da izleyeceklerini belirtmişlerdi.

Aynı tarihlerde, Ziverbey'de ünlenen bir general de emekli bir subaya asıl adlarının "Ergenekon" olduğunu söylemekte bir sakınca görmüyordu.[2] Kuşku ve sorgulamalar giderek Menderes dönemine, Kıbrıslı Rum teröristlere karşı kurulan "*Türk Mukavemet Teşkilatı*"na (TMT) kadar uzandı. O tarihte bizzat kurucularıyla da görüşerek araştırma yapan bir gazetecimiz, bu gizli örgütün *Otağ, Oba* ve *Çadır* gibi isimler taşıyan beşer kişilik hücrelerden oluştuğunu ve başkanının da Bozkurt diye adlandırıldığını yazmıştı.[3]

1 *Mülkiye Dergisi*, Aralık 1997.

2 Can Dündar, *Ergenekon*, İmge Yayınları, 1993.

3 Ö. Ercan, *Hürriyet*, 11-14 Haziran 1995.

İşte "derin devlet" kavramı da bu psikoloji içinde ortaya çıktı. Ertuğrul Özkök'ün *Hürriyet* gazetesinde (24 Kasım 1997) yazdığına göre, "derin devlet" kavramı –ilk kez ve olumlu bir şekilde– Mehmet Ağar tarafından, General Çevik Bir'le bir yemekten sonra ifade edilmişti.

Kavram icat olmuştu; oradan Arap dünyasına, daha sonra da bütün dünyaya yayıldı.

***

"Derin devlet" tartışmalarının Arap dünyasına girmesine "Arap Baharı" vesile olmuştu. Daha önce de Arap aydınları arasında –örneğin Fas'ta olduğu gibi– "hizbi sırrî" veya "mahzen" gibi "derin devlet"i çağrıştıran kavramlar kullanılıyordu. Fakat sözcüğü Arapçaya çevirerek (*Davla Âmika*) ilk kullananlar Mısırlı İslamcılar oldular.

Bu çevreler Mursi'ye ve Müslüman Kardeşler'e karşı darbeyi "derin devlet"e mal ediyorlardı. Bu süreci inceleyen Fransız Ortadoğu tarihçisi Jean Pierre Filiu, "Türkiye'den ithal edilen kavramın 2012 kışında Mısır medyasında popüler bir tartışma konusu" olduğunu yazmıştır.[4]

***

Filiu, bir Ortadoğu uzmanı; eserinde Türkiye'yi incelemiyor. Sadece genel hatlarıyla Susurluk olayı üzerinde duruyor ve isabetli bir şekilde olayların Türk ve Arap dünyalarında ters yönde geliştiğine işaret ediyor. Yazara göre Erdoğan'ın bu konudaki taktiği, aslında demokratik bir direniş olan derin devletle kavgayı, "askerlerle İslamcılar arasındaki nesil boyu kavgaya" dönüştürmesi olmuştu. (s. 16) Askerî davalar

4 Jean Pierre Filiu, *From Deep State to Islamic State*, Londra, Hurst, 2015, s. 167.

da bunun aracını teşkil ettiler. "AKP döneminin kitle davaları," diyor Filiu, "Türkiye'nin başka bir devre doğru yöneldiğinin açık işareti idi ve bu da Arap Dünyası ve ona özgü derin devlet ile keskin bir çelişki oluşturuyordu." (s. 23)

Filiu'nun yorumu buydu. Tabloya biz de bu taktikteki –Filiu'nun söylemediği– şu önemli noktayı ekleyelim: Bu kavga AB adaylığı, Kürt açılımı ve darbe düşmanlığı gibi demokratik özlemlerin seferber edildiği geniş bir "liberal" cephe adına, asker-sivil "darbeci" güçlere karşı yürütüldü. Ne var ki sapla samanı karıştıran, çok daha köklü bir İslamo-faşizm tehlikesini göremeyen, hatta –örneğin Ziverbey Köşkü'ndeki işkenceci ile işkence göreni aynı kefeye koyarak– ona yardımcı olan bu görüş toplumsal gerçeklere ters düşüyordu. Daha çok da iktidarın otoriter eğilimlerini güçlendirmeye yaradı ve bir süre sonra iflas etti.

Filiu, kırılmanın –Mısır'da da Müslüman Kardeşler krizinin yaşandığı– 2012-2013 yıllarında gerçekleştiğine işaret ediyor ve şunları yazıyor: "Türkiye'de mağrur Erdoğan'ın lehine olan popüler dalga, Arap kamu tartışmalarında derin devlet kavramının giderek popüler olduğu 2012-13 yıllarında tersine döndü." (s. 16) Zaten bu sırada AKP ve "Türk Modeli", Mısır hariç Arap dünyasında, özellikle de "Ennahda Partisi'nin AKP'ye en yakın olduğu Tunus'ta" çoktan solmuştu. İzleyen yıllarda Mısır'da da soldu.

*
* *

"Türk Modeli" Arap dünyasında solmuştu; fakat AKP iktidarı, Mısır'daki İhvan'ın aksine giderek güçlendi ve 16 Nisan anayasa oylamasında da plebisite dönüşmüş, üstelik şaibeli bir "referandum" ile anayasayı, cumhurbaşkanını

"mutlak Başkan" konumuna yükseltecek şekilde değiştirdi. Bu arada kanlı bir darbe girişimi önlenmiş, on binlerce insan tutuklanmış ve sonunda da OHAL yönetimi ülkenin olağan yönetim şekli haline gelmişti.

***

Darbenin önlenmesi elbette ki çok iyi oldu; fakat ortaya da 12 Mart ve 12 Eylül "ara rejim"lerini andıran bir durum çıkmıştı. Muhalefet baskı ve tehdit ile sindirilmiş; basın ve yayın özgürlüğü kısıtlanmış; yüzlerce değerli bilim insanı üniversiteden uzaklaştırılmış; Türkiye, dünyada en çok gazetecinin hapiste olduğu ülke haline gelmişti. Buna karşılık, "ara rejim"lerden farklı olarak, kimse ne "kontrgerilla"dan ne de "derin devlet"den söz ediyordu. Bu haliyle durum, yıllar önce Demirel'in yaptığı "derin devlet" analizinden de farklıydı. Eski Cumhurbaşkanı "derin devlet"in bir iktidar boşluğundan doğduğunu ve bu boşluğu da askerlerin doldurduğunu söylemişti.[5] Oysa artık ortada bir "boşluk" yoktu; Genelkurmay Başkanı ile Başkomutan Devlet Başkanı uyum içindelerdi; sık sık görüşüyor, birlikte geziler, toplantılar yapıyor, umreye gidiyorlardı. AKP-MHP ittifakı ve seçim yasasında yapılan son değişiklik de 2019'u garantilemek için atılan son adımlar oldu.

***

Görünüşe göre, Filiu'nun Ortadoğu'da gözlediği bir durum Türkiye'de de olası hale gelmişti. Filiu, Mısır örneği üzerinde dururken, "Nasır, Sedat ya da Mübarek iktidardayken, derin devlete ihtiyaç yoktu," diyordu. (s. 166) Bu "Reis"ler Mısır'da mutlak bir otorite kurmuş, iktidar boşlu-

5 *Sabah*, 28 Mart 2005.

ğuna son vermişlerdi. Şimdi de Türkiye'de benzer bir süreç yaşanıyordu. Ülkede "derin devlet" tartışmalarını ortadan kaldıran şey, demokrasinin daha güçlü hale gelmiş olması değildi. Mısır'daki gibi, fakat ondan çok farklı bir tarihî mirasla hesaplaşmak isteyen bir hareket ortaya çıkmıştı.

Mısır, Suriye, Cezayir gibi ülkeler, Filiu'un "modern Memluklar" dediği oligarşik sistemleri çağdaş teknolojinin baskı araçlarıyla donatmış rejimler tarafından yönetiliyordu. Yetmiş iki yıl önce barış içinde, bir anayasa değişikliğine bile gerek kalmadan çok partili hayata geçmiş olan Türkiye'de ise demokrasi her zamankinden daha çok tehdit altındaydı. Bu koşullarda 2019 seçimleri bir sınav haline geliyor ve iktidarın Osmanlıcı, İslamcı ve Türkçü temalarla yürüttüğü kampanya, son kertede de yönetim modeli olarak da "tarz-ı Abdülhamid"i seçmiş görünüyordu. Gerçekten de "Ulu Hakan" hakkında giderek artan ve tarihçilerin de ortak edildiği övgüler bunun işaretleri idi.

***

10 Şubat'ta, Sultan Hamid'in vefatının 100. yıldönümünde düzenlenen toplantıda Cumhurbaşkanı konuşmasında, Necip Fazıl'ın "36 Türk hükümdarı arasında belki de en büyüğü" dediği Sultan'ı övgüyle anıyor, sonra da uzun uzun "yeminli düşmanlar"ın tarihi nasıl çarpıttıklarını anlatıyordu. Oysa -yine Necip Fazıl'ın ifadesiyle- "Abdülhamid'i anlamak her şeyi anlamaktı". Ortada "göz kamaştırıcı bir hazine" vardı ve arada çeşitli alanlarda farklar olsa da Abdülhamid rejimi günümüzde de "öz, ruh, hatta kurumların çoğu" itibarıyla "aynı" kalmıştı.

Bu tablo karşısında bizlere de şu soruyu sormak kalıyor: Bu görüş gerçekçi midir? "Yerli ve milli ittifak" gerçekten

de bu ülkede "çağdaş" bir Sultan Hamid versiyonu yaratabilir mi?

Aslında toplumsal dönüşümleri tarihî nostaljiler değil, sınıfsal dayanaklar, sosyo-kültürel dürtüler belirler ve bu bağlamda çağının gerçeklerinden kopan iktidarlar bir noktadan itibaren en büyük muhalefeti de kendi bünyelerinde bulurlar. Türkiye'yi aşan küresel kapitalizm ve emperyalizm tartışmaları içinde ele alınması gereken bu konuyu ileriye bırakarak, bu yazıyı iktidarın başlattığı anakronik Abdülhamid tartışmaları hakkında bazı gözlemlerle bitirmek istiyorum.

***

Cumhurbaşkanı, muhafazakâr çevreler ve bazı tarihçiler, tarihin çarpıtıldığına ve Sultan Hamid'in iftiralarla karalandığına inanıyorlar. Peki, Sultan'ın özel kaleminde (mabeyninde) yıllarca çalışmış, kendisine en yakın olmuş şahıslar ne diyorlardı? Onlar da "yeminli düşmanlar" arasında sayılabilir mi? Onları da dinlemek gerekmez mi?

O halde dinleyelim.

Mabeynde yıllarca başkâtiplik yapmış olan Tahsin Paşa, Sultan hakkında şöyle bir tablo çizmişti: "Sultan Hamid tam manasıyla müstebit ve mutlak bir hükümdardı. Kendi iradesi her kanunun fevkinde idi; onun arzusu ve iradesi hilafına bir şey yapılamazdı." Tüm "gayesi hayat ve saltanat" idi ve "bu gayeyi tehlikeye düşüreceğini zannettiği her tehlikeye karşı son derece müteyakkız bulunur(du)". Din de bu konuda kullanılan bir araçtı ve Makam-ı Meşihat (Şeyhülislamlık) "her dakika şüphe ve tarassut altında" idi; Şeyhülislam "her an tehlike içinde" yaşıyordu. Üstelik bütün bunlar da bir ahlaki çöküş ile birlikte yaşanıyordu: "Memleketin en ücra köşesinden sarayın en kuytu noktalarına kadar her tarafına girmiş bir sefalet-i

ahlakiye vardı ki bu nihayet bir sel halini alarak padişahı önüne katıp götürmüştü."[6]

Tahsin Paşa'nın Sultan Hamid hakkındaki görüşü buydu. Oysa mabeyne daha sonra giren İsmail M. Mayakon da farklı düşünmüyordu. Ona göre de, "(Sultan'ın gözünde) İmparatorluğun tek bir manası vardı: Nefsi Hümayun!" Bu bağlamda din de tamamen siyasallaşmıştı: "Sultan Hamid'in dindarlığı bir ahret işi olmaktan ziyade bir siyaset işiydi."[7] Görüldüğü gibi Abdülhamid "siyasal İslam" demese de onu mükemmel bir şekilde uyguluyordu.

İşte, "Devr-i Hamid" en yakınında olanların gözünde buydu. Oysa Sultan düştükten sonra yaşananları daha sivri bir dille yazmak da o dönemde susturulmuş, acı çekmiş olanlara düştü. Buna karşılık İttihatçı-İtilafçı kavgasının yarattığı düş kırıklığı içinde ona haksızlık edildiğini "itiraf" edenler, ona özlem duyanlar da çıkıyordu. Zaten Cumhurbaşkanı da anma törenindeki konuşmasını bu itirafçılardan birinin şiirini okuyarak bitirdi. Ne var ki seçimi çok da isabetli olmamıştı. Adını vermediği itirafçı şair, daha sonra da Sevr Antlaşmasını imzalayacak heyete katılacak olan Rıza Tevfik idi...

6 Tahsin Paşa, *Sultan Abdülhamid*, Boğaziçi Yayınları, 1996, s. 52-53, 103, 190.

7 İsmail M. Mayakon, *Yıldız'da Neler Gördüm?*, İstanbul, 1939, s. 43, 66.

16 Nisan 2017 Oylaması ve "Başkanlık Rejimi"

Plebler, Plebisit, Müstebit



Önce adını doğru koyalım: 16 Nisan'da sandıklara bir "referandum" için değil, bir "plebisit" için gideceğiz. Ortada bir "anayasa" metni bulunsa bile, aslında 16 Nisan'da bir şahsı, bizzat Recep Tayyip Erdoğan'ı oylayacağız. Zaten geniş yetkileri olan bir cumhurbaşkanını bu kez çok daha geniş yetkilerle donatacak tasarıya, "Evet!" ya da "Hayır!" diyeceğiz. Kaygı uyandırıcı bir oylama! Tüm plebisitler gibi...

***

Plebisit! Adı üstünde, bizim icadımız değil; tarihte uzun bir geçmişi var. Başlangıçta Roma Cumhuriyeti'nde "Pleb Meclisi"nin kararlarına verilen isimdi. Azınlıkta olan Patrici'ler bu kararları tanımasalar bile, yok da sayamıyorlardı. Zaten daha sonra kabul edilen bir kanunla onlar da Pleb kararlarına uymak zorunda kaldılar.

Eski Roma'da sınıf kavgası "Pleb"ler (Avam) ile "Patrici"ler (Havas) arasında cereyan ediyordu. "Eşya" statüsündeki köleler bu kavganın dışındaydı. Ne var ki dikta heveslileri otoritelerini tesis için mutlaka "pleb"lere dayanmak zorundaydılar. Patrici kökenli Jül Sezar, rejimini (Sezarizm) bu şekilde kurmuştu. Bu süreçte plebisit, iktidarı legal ya da illegal yollarla ele geçiren demagoglar için muhalefeti yok etme aracı oluyordu.

Doğu Roma'nın mirasçısı olan Osmanlı Devleti'nde de Pleb-Patrici çelişkisi, yüzyıllarca "Avam-Havas" ve "Reaya-Beraya" karşıtlıkları şeklinde yaşandı. En altta –ve kavganın dışında– da "köleler" (rikkiyyet) bulunuyordu.

***

Modern çağlarda "plebisit"in en çarpıcı örneği Fransa'da, Louis Bonaparte'ın darbesi ile yaşandı. Kendisi cumhurbaşkanı idi, fakat 1848 Anayasası tekrar seçilmesini pratik olarak imkânsız kılıyordu. Meclis'te "İmparatorluk" yanlısı bir grup yoktu ve çoğunluğu Orleans ve Bourbon hanedanları üzerinde anlaşamayan monarşist vekiller teşkil ediyordu. O da bu koşullarda köylü sınıfına dayanarak ve "pleb"lerden oluşan "10 Aralık Derneği"ni de kullanarak bir darbe yaptı; sonra da bir "plebisit"le kendisini "imparator" ilan etti.

20. yüzyıldaki faşizm tartışmalarını önceleyen "Sezarizm" tartışmaları böyle başladı. 1851'de Fransa'da modern Sezar, İsa'nın da onayladığı "hakkını" almıştı! Yıllar sonra Georges Clemenceau bu tür rejimleri şöyle özetleyecektir: "Sezar'ın hakkı Sezar'a... ve her şey Sezar'ın hakkı!"

***

Osmanlı Devleti zaten bir imparatorluktu ve bünyesinde hiçbir zaman "cumhuriyetçi" bir akım doğmadı. Uzun süren bir fütuhat dönemi sınıf çelişkilerini gizlemiş, fiktif de olsa bir "toplumsal ahenk" görüntüsü yaratmıştı. Bu yüzyıllarda, klasik örneğini Kınalızade'de bulan "Daire-i Adliye" anlayışı bir çeşit ideolojik kılıf işlevi gördü. Oysa daha 15 ve 16. yüzyıllarda Batı Akdeniz kıyılarında filizlenen kapitalist üretim ilişkileri giderek Doğu'daki düzeni de sarsmaya başlamış ve "pleb" sözcüğüne yeni bir anlam kazandırmıştı.

Batı'da yeni doğmakta olan iki modern sınıfın dışında kalan ve ne burjuva ne de proleter olamadan şehirlere yığılan insanlara artık "pleb" deniliyordu. Engels, Almanya'daki köylü savaşlarını çözümleyen eserinde, bunları "resmî toplumun tamamen dışında kalan tek sınıf" olarak nitelemiştir.

***

Osmanlı "pleb"lerini fetret döneminde toprağını kaybetmiş sipahilerin, açgözlü subaşı ve kadıların peşine takılan "Celali"ler teşkil etti. İstanbul'da da bunların en önemli kesimini, işsiz güçsüz ayak takımı ile hamal, sucu, kayıkçı, dilenci gibi marjinal kategoriler oluşturuyordu. Yeniçeri ocakları iktisadi sıkıntı ve despotik uygulamalara karşı ayaklanırken bunları da yanlarına almaya çalışırlardı. Daha sonra da Yeni Osmanlılar, Saray'dan Babıali'ye kayan mutlak iktidara karşı savaşlarında, kalem efendilerinin yanı sıra medrese öğrencilerini ("suhte"leri) ve "pleb"leri de seferber etmeye çalıştılar. Temel ideolojileri, iktidarın yozlaştırdığı dine karşı "Gerçek İslam" idi.

Yeni Osmanlılara göre "Gerçek İslam"da "hürriyet" de vardı; "adalet" de "meşveret" de! Dinin "terakki"ye aykırı hiçbir tarafı yoktu. Namık Kemal özünde seküler bir "Şeriat"ı savunuyor; Ziya Paşa İslam'ın "terakkiye pa-bend (engel)" olduğunu söyleyenlere, "Evvel yoğ idi, işbu telakki yeni çıktı!" diyordu! Yeni Osmanlıcılıkla Tanzimatçılığın en ileri yönlerini şahsında birleştiren Mithat Paşa da böyle bir İslam anlayışına dayandı. Meşrutiyet Anayasası'nı Abdülhamid'e ve medreselilere bu anlayışla kabul ettirdi!

***

I. Meşrutiyet çok kısa sürdü. Savaş partisi kazanmış, Mithat Paşa ve yandaşları yenilmişti. Aslında Abdülhamid'e değil, İngilizlere karşı yenilmişlerdi. Daha doğrusu, Osmanlı yanlısı İngiliz Elçisi Layard'ın uyarılarına rağmen, halktaki algı bu idi: "Hain Albion" kendilerini Ruslara karşı kışkırtmış, sonra da cephede "Moskof"la baş başa bırakmıştı.

Aslında Mithat Paşa savaştan kaçmıyordu; fakat o, "Islahatı ancak kendimiz, gayrimüslimlerle ortak bir vatandaşlık statüsü yaratarak yapabiliriz," derken, Abdülhamid Osmanlıları Avrupa'dan kovmaya kararlı Lord Salisbury ile görüşmeler yapıyor ve onu Mithat Paşa'ya karşı kışkırtıyordu. Berlin Elçisi Ethem Paşa'yı da bu amaçla İstanbul'a çağırmış ve görüşmelere aracı yapmıştı.

Niyeti açıktı; savaşın sorumluluğunu Mithat Paşa'ya ve ıslahatçılara atacaktı. Nitekim daha savaş çıkmadan Mithat Paşa'yı azletti ve sürgün kararı aldı. Sürgün gemisi Mithat Paşa'yı Çekmece Koyu'nda beklerken, Osmanlı Devleti de tarihî anlar yaşıyordu.

Aslında Osmanlı Devleti 1918'de değil, daha o tarihte çökmüştü. Boğaz kıyılarında ince diplomasi yürüttüğünü sananlar, 1895 yılında İstanbul'u Ruslara veren ve Dünya Savaşı'na temel teşkil eden gizli anlaşmadan, ancak 1917 Devrimi'nden sonra, Lenin'in bunu bir "eşkıyalık anlaşması" olarak açıklaması ile haberdar oldular.

***

'93 Harbi, uğranan yenilgi ve kaybedilen topraklar Müslüman halkta "Moskof"a olduğu kadar Batı'ya ve Tanzimat'a karşı da nefret duyguları uyandırmıştı. Abdülhamid'in "başarısı", "istibdat"ını bu nefret duyguları üzerine kurmak ve İslam'ı da bu yolda seferber etmek oldu.

Bunun için "oy sandıkları" kurulmadı; fakat kurnaz Hakan'ın kendine özgü "plebisit"i de buydu. Böylece, "Ulu Hakan" yönetiminde, İslam ile istibdat giderek özdeşleşmeye, madalyonun iki yüzünü simgelemeye başladılar.

İstibdat "İslam"ı siyasal bir İslam'dı; gerekli güce ve donanıma dayanmadan, Alman emperyalizmine dayanarak "İslam âlemi"ndeki gücünü koruyacağını sanan hayali bir İslam'dı. Oysa sonunda düşle gerçek birbirine o kadar ters düştü ki, Mizancı Murat gibi genç yaşta Dağıstan'dan kaçarak "özgür bir İslam ülkesi" diye Dersaadet'e sığınan mücahitler bile zulme dayanamayarak ülkeden kaçtılar.

Yıldız'da mabeyn kâtibi olarak Sultan'ı yakından izleyen İ. M. Mayakon'un dediği gibi, "Sultan Hamid'in dindarlığı bir ahret işi olmaktan ziyade bir siyaset işiydi," ve kendisi için "İmparatorluğun tek bir manası vardı: Nefsi Hümayun!" Bunu korumak için de mevcut ordu ve zabıta kuvvetleri yetersiz kalınca, "Hamidiye Alayları" gibi kendi halklarına korku salan pleb birlikleri devşiriliyordu. Üstelik ordu, zabıta ve paramiliter (pleb) güçler dışında Sultan'ın elinde çok kuvvetli bir silah daha vardı: Hazine-i Hassa.

***

"Hazine-i Hassa", Abdülhamid'in özel bütçesiydi ve Sultan bunu bir "nezaret" şeklinde yeniden yapılandırarak başına da "paşa"lığa yükselttiği Agop Efendi'yi getirmişti.[8] Servetinin yaratıcısı olan Agop Efendi, daha sonra da bu serveti her türlü yola başvurarak hızla artırdı. Satın almalar, işlenmeyen beylik topraklara el koymalar, müsadereler, gasplar... Bu yolda her türlü araç mubahtı. Böylece Hazine-i Hassa Nazırlığı, giderek resmî devlet bütçesinin onda birine yaklaşan bir "varlık

8 Hazine-i Hassa hakkında bkz. F. Georgeon, a.g.e., s. 189-196.

fonu"nun yönetimi haline geldi. İçeriği, milyonlarca hektarlık araziden oluşan "Çiftlikat-ı Hümayun" dışında, köşk ve konaklar, Ereğli kömür gelirleri, liman işletmeleri ve ticaret gemileri, hassa arazi ile ilgili gümrük gelirleri, Musul petrol hisseleri, Hereke kumaş fabrikası gibi çeşitli kalemlerden oluşuyordu.

***

"Devlet içinde devlet" haline gelen bu Nezaret'in iki özelliği dikkati çekiyordu. Birincisi şuydu: Emlak vergisinden muaf olan Çiftlikat-ı Hümayun, Ruslara savaş tazminatının ödenmeye başladığı yıldan itibaren, devlete borçlu olduğu aşar ve ağnam vergilerini de Hazine-i Hassa adına toplamaya başlamıştı. Bu "önlem"e işaret eden F. Georgeon, *Sultan Abdülhamid* adlı kitabında, "Sultan'ın Osmanlı maliyesine karşı tıpkı yabancıların yaptığı gibi davranması çok çarpıcıdır; özellikle de Düyun-u Umumiye İdaresi gibi, Devlet gelirlerini çekip tam anlamıyla kendisine aktarmaktadır," demektedir.

Hazine-i Hassa'nın dikkati çeken ikinci özelliği de şuydu: Bu özel bütçenin en önemli kalemini oluşturan Çiftlikat-ı Hümayun esas itibarıyla Anadolu ve Mezopotamya'daki topraklardan oluşmaktaydı. Bu noktaya da işaret eden Georgeon, "Sultan, Anadolu ve Mezopotamya'da, Bursa, Aydın, Konya, Şam'da toprak edinerek İmparatorluğun Asya'ya çekilişine hazırlık mı yapmaktadır?" diye sormaktadır. Gerçekten de daha 1830'larda Osmanlı Devleti'ne gelmiş olan Alman subayı Moltke, bir mektubunda, "Türkler Avrupa yakasında kendilerini evlerinde hissetmiyorlar," demiş ve varlıklı İstanbulluların "karşı tarafta" toprak aldığına işaret etmişti. Oysa 1880'lerde, kendisinden bu korkuları yenmesi beklenen Sultan, aksine kendisi "örnek" oluyor ve Asya'ya yatırım yapıyordu.

Yine de yönetici zümre, Falih Rıfkı Atay'ın *Zeytindağı*'ndaki sözleriyle, her yere "bizim" demeye devam etti: "Şam, evimiz kadar bizim; Lübnan, bahçemiz kadar bizim. Ve kendimizi otelciye, lokantacıya, hatta posta memuruna anlatmak için yavaş yavaş Arapça öğreniyorduk!" Kısaca, "bir realite hissi ile değil, bir tarih hissi ile kendimizi zorluyorduk!"[9] Kuşkusuz hayali bir tarih hissi ile...

***

"Realite hissi" bu ülkeye, bir ölüm kalım savaşı olan Kurtuluş Savaşı ile girdi ve laik Cumhuriyet de yine bu "realite hissi" üzerine kuruldu. Aslında bunu mümkün kılan Kemalizmin dikta yöntemleri değildi; dini, istibdat ve zulüm aracı olarak kullanan Abdülhamid'in "siyasal İslam"ına duyulan tepkilerdi. Bu zulümden yurtdışına kaçmış olanlar, örneğin Abdullah Cevdet gibi, daha 1890'larda Abdülhamid'i "dinsiz" ilan ediyorlardı. Materyalist felsefe de (L. Büchner, Félix Isnard, Karl Vogt vb.) o yıllarda Osmanlı aydınlarını etkilemeye başladı. Meşrutiyet'te ise skolastik düşünce, irtica, medrese eğitimi gibi sorunlar en çok tartışılan konular oldu.

Bu yıllarda dini aşağılayan yayınlar yapıyor diye *İçtihat* dergisi kapatılmış, Ziya Gökalp de bir şiiri yüzünden dinsizlikle suçlanarak yargılanmıştı. Geçelim Tevfik Fikret ve "Tarihi Kadim"ini, onun baş hasmı Mehmed Akif gibi muhafazakâr bir şair bile "istibdat"ı kınayarak dini zulümden ayırmaya çalışıyordu. "İstibdat" başlığını taşıyan ünlü şiiri, "Yıkıldın gittin amma ey mülevves (kirli) devr-i istibdat; bıraktın milletin kalbinde çıkmaz mülevves bir yâd!" dizeleriyle başlar. Aynı yıllarda Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın yobazlarla alay eden romanları da halkın en alt tabakalarına kadar ula-

9 Falih Rıfkı Atay, *Zeytindağı*, İstanbul, Bateş, 1981, s. 40-41.

şıyordu. Eğer böyle bir manevi zemin olmasaydı, saltanat ilga edilirken Atatürk asla bir Meclis sırasına çıkarak, "Hâkimiyet ve saltanat hiç kimseye, ilim icabıdır diye, müzakere ile, münakaşa ile verilmez, kudretle ve zorla alınır," diyemezdi.

***

Devrim kanunları, çok partili rejime geçiş, darbeler arasında kör topal ilerleyen demokrasi... Aradan yüz yıl geçti. Sanıyorduk ki laik Cumhuriyet artık yerleşti; devrim ilkeleri etrafında ulusal bir konsensüs oluştu.

Ne büyük yanılgı!

Kim derdi ki yüz yıl sonra tekrar başa döneceğiz ve saltanat hayalleri içinde, siyasal İslam giysileriyle sunulan bir "istibdat"ı onaylamaya çağrılacağız: Siyasal İslam, yani şahsi ve samimi inanç ilkeleri olmaktan çıkmış, "reel politika"nın aracı haline getirilmiş bir İslam! Tıpkı Abdülhamid döneminde olduğu gibi! Ve 16 Nisan'da sandıklara, "anayasa" adı altında, tam da bu durumu oylamaya gideceğiz.

***

Aslında bu oylama, 2008 krizinin hâlâ aşılamamış olduğu ve pleblerin korku, güvensizlik ve bilgisizlik içinde sokaklara döküldüğü bir ortamda, uluslararası bir boyut da taşıyor: 16 Nisan'da "evet" diyenler, onunla birlikte ve dolaylı bir şekilde Trump'a, Putin'e, Farage'a, Le Pen'e, Orban'a, Hofer'e (vb.) de oy vermiş olacaklar...

Hubris ve Nemesis: Deliler, Doktorlar ve Muktedirler...

İktidar sahiplerinin "ruh halleri" her zaman büyük bir merak konusu olmuştur. Daha Lord Acton'un 1880'lerde "iktidar bozar!" demesinden iki bini aşkın yıl kadar önce, Grek bilgeler, "İktidar delirtir!" diyorlardı. Bunun adını da koymuşlardı: "Hubris sendromu!" Başkalarını aşağılayan, onlara keyfi şekilde zulmeden "güçlü"lere "hubris'e yakalanmış hastalar" gözüyle bakıyorlardı. Sonra kavram modern dillere de geçti. Oxford sözlüğünden "hubristic" sıfatının İngiltere'de 1831'de kullanılmaya başladığını ve "küstah, hor gören" anlamına geldiğini öğreniyoruz.

"Hubris sendromu"nu teşhis eden eski Yunan bilgeleri buna karşı çareyi de "Nemesis"te bulmuşlardı. Nemesis, Yunan mitolojisinde intikam tanrıçasıydı; haksızlık ve zulüm karşısında gazaba geliyor, hakkı yenenlerin intikamını alıyordu. Zaten eski Yunancada Nemesis "herkese hakkını vermek" anlamına gelen "nemein" kökeninden geliyordu. Kısaca Hubris'e yakalanıp başı dönenleri Nemesis cezalandırıyordu. Büyük Britanyalı tarihçi Ian Kershaw 1990'larda kaleme aldığı iki ciltlik Hitler biyografisinin birinci cildini *Hubris*, ikinci cildini de *Nemesis* başlığı altında yayımladı.

***

Modern kafalar "mit"lere ve mitolojiye inanmadıkları için, kurtuluşu psikanalizde aradılar. Oysa "muktedir"leri sıradan biri gibi "divan"a yatırmak hiç de kolay değildi. "İktidar" ile "insan bilimleri" birbirine bağlı olsalar bile, her zaman da el ele yürümüyorlardı. "Güçlü"lerin "deliliği" sıradan vatandaşların "deliliği"ne benzemiyordu. *Deliliğin Tarihi*'nde Michel Foucault "mikro-iktidar"ları incelemiş, fakat sorunun bu yönünü ele almamıştı. Belki de İran'da "Mollalar Devrimi" konusundaki yanılgısı "makro-iktidar"ları küçümsemesinden kaynaklanmıştı.

***

Foucault, klasik çağda Avrupa'da "delilik söylemleri"ni sorgulayan eserinde "deli" ile "akıl hastası" kavramları arasında radikal bir ayrım yapmıştı. Ana fikrini özetleyen bir söyleşisinde, "Bana en yanıltıcı gelen sözcük DELİ değildir," diyordu, "en korkunç bulduğum sözcük AKIL HASTASI sözcüğüdür."

Foucault'ya göre "hükmetmek" ve "bilmek" birbirine sıkı sıkıya bağlıydı ve kendisi bunu "en saf şekilde", psikiyatristin bilgisinin "görünüşte titiz ve âlimane bir şekilde sergilendiği tımarhanede" bulmuştu. "Delilikten akıl hastalığına geçiş" ise, bir "yeniden tanımlama" gibi görünse bile, aslında yeni bir "iktidar oluşması"nı ifade ediyordu. Bu yeni iktidar sahipleri (psikiyatrlar) "hasta"larının acayip hallerine ve çığlıklarına bu yüzden duyarsız kalabiliyordu.

***

"Bilgi" ve "iktidar" ilişkisi Foucault'yu "insan bilimleri"ni eleştirmeye götüren temel fikirdi. Foucault, "mikro-iktidar"ların kuramcısıydı; oysa "delilik söylemleri" gibi "psikiyatri"nin sağladığı iktidar da başkan, kral ve han saray-

larının eşiğinde son buluyordu. Her devletin tarihinde bunu kanıtlayacak olgular kolayca bulunabilirdi. Örneğin bizde, Sultan Hamid devrinde, "delilik", "cinnet" gibi sözcükler lügatlerden dahi çıkarılmıştı. Saray'da "*delilik vakaları*"nın birbirini izlediği ve Abdülhamid'in ruh sağlığının kuşkular yarattığı bir ortamda, "*deli*" ve "*cinnet*" gibi sözcükler hiç de hoş karşılanmıyordu.

Ünlü psikiyatr Fahrettin Kerim Gökay'ın anlattığına göre, Abdülhamid, 1837'den beri akıl hastanesi olan Üsküdar'daki Toptaşı'nın "çevreyle ilişkisini kesmiş, yurdumuzu ziyarete gelen Kraepelin gibi ünlü bir doktorun Hastane'de inceleme yapmasına bile izin verilmemişti."[10] Dönemin başka bir ünlüsü, Mazhar Osman Bey de, iki ciltlik *Tababeti Ruhiye* başlıklı kitabını bu yıllarda yazdığını ve "basılması memnu olduğu için kütüphanede sakladığını" anlatmıştı. "Meşrutiyet İnkılâbı olur olmaz birinci cildi bastırdım," der Mazhar Osman Bey ve daha sonra verdiği şu bilgi de döneme egemen olan espriyi çok iyi özetler: "İnkılaptan evvel cinnete dair eser yazmak yasaktı. Osmanoğulları'nın en sakat dimağlılarından biri, İkinci Hamit, cinnet, mecnun, kapatmak tabirlerinden mahlul kardeşini (V. Murad'ı) hatırladığı, daha doğrusu hatırlandığını zannettiği için, bunları şiddetle menetmiştir."

***

M. Foucault "delilik" tanısını "akıl-akıldışı" (*raison-déraison*) karşıtlığına dayandırmıştı. Aklı ön plana çıkaran Aydınlanma çağı "insan bilimleri"nin temellerini atarak yeni bir "delilik" anlayışı getirdi. Ne var ki anti-psikiyatri akımının öncülerinden olan Foucault bu yeni anlayışın pek de başarılı olmadığı kanısındaydı. Yaşasaydı, acaba şu anda moda

10 *Tıp Dünyası*, cilt 48, Eylül 1975.

olan "*post-truth*" akımı hakkında ne düşünürdü? Bu akım yine yükselen bir akım olan faşizan bir popülizm ile örtüştüğüne göre herhalde hiç de onaylamazdı. Gerçekten de son yıllarda kitlesel boyutlarda yeni bir "delilik" dönemine yol alır gibiyiz.

Oysa Nietzsche, 1930'larda da Almanları delirtecek olan bu gelişmeyi elli yıl kadar önce görmüş ve şu ünlü aforizmasını kaleme almıştı: "Delilik insanlar arasında nadir bir olaydır; buna karşılık bir grup, bir parti, bir halk ve bir dönem için bir kuraldır."[11] Galiba bugünlerde "kural" ağır bastı; kitlelerin ve kitleleri sürükleyen demagogların delilik işaretleri verdiği yeni bir döneme girdik. On yıl önce Fransız psikolog Pascal de Sutter, *Şu Bizi Yöneten Deliler*! başlığı altında bu kolektif hezeyanı incelemişti.[12]

*
* *

Gerçekten de iktisadi kriz, umutsuzluk, popülizm ve bir "kurtarıcı" arayışı günümüze damgasını vuruyor. Daha 2000'lerin başında İtalya'da iktidar olan Berlusconi bu konuda ilk sinyalleri vermişti. Ne var ki "iktidar" katında "delilik" ile "delilik taklidi" durumları zaman zaman birbirine karışıyor; çünkü "delice davranışlar" da bazı durumlarda rantabl olabiliyor. Berlusconi deli miydi, yoksa deli taklidi mi yapıyordu? Sonunda bunu galiba İtalyanlar bile tam olarak anlayamadılar. Şimdi unutuldu, ama Berlusconi'nin en büyük dostlarından biri de R. T. Erdoğan idi. Onunla bir görüşmesinden sonra, "deli" İtalyan Başbakanı, Erasmus'un *Deliliğe Övgü* adlı eserine gönderme yapmış ve "Erdoğan'la konuşurken ikimizin de biraz deli olduğu kanaatine vardık!" demişti.[13]

11 Nietzsche, *Par-delà le Bien et le Mal*, Paris, 1991 (1886), s. 149.

12 Pascal de Sutter, *Ces fous qui nous gouvernent*, Paris, 2007.

13 *Hürriyet*, 12 Mayıs 2003.

***

Sonunda İtalyanlar Berlusconi'den kurtuldular; buna karşılık bugünlerde ise çok daha güçlü bir ülke, çok daha tehlikeli bir "deli" karşısında ne yapacağını bilemiyor! Anlaşıldı herhalde, Amerika ve Trump var gündemde; Başkan'a "deli" teşhisini koyanlar da kendi ülkesinin tanınmış psikiyatrları! Önce Duke Üniversitesi'nden bir profesör yazmıştı, daha sonra Harvard ve Columbia üniversitelerinden iki profesör (Judith L. Herman ve Robert Jay Lifton) *New York Times*'ta (8 Mart 2017) "Bizleri Bu Tehlikeli Başkan'dan Koruyunuz!" başlıklı bir yazı yayımladılar.

Güzel de kim koruyacak?

Böyle "*madman theory*"ler daha önceki yıllarda da -özellikle Nixon döneminde- ortaya çıkmıştı. Oysa demiştik ya, mikro-iktidar temsilcileri makro-iktidar sahipleri karşısında hafif ve çaresiz kalıyor. Nitekim ABD'de de ünlü psikiyatri profesörleri basit bir kamu ajanı kadar etkili olamadılar ve sonunda Trump'a hiç olmazsa bir tokat patlatan da onun göçmen yasaklamalarını iptal eden sıradan hâkimler oldu.

***

Şu anda Amerika "başkanlık sistemi" altında yaşıyor, ama Bill Clinton en güçlü günlerinde bile, "Benim bu ülkede iktidarım ancak %10 kadar," diyordu. Oysa Mr. Trump böyle giderse bu oranı bile yakalayamayacak gibi görünüyor! Bizde de "başkanlık sistemi"nin oylanacağı şu günlerde ABD'ninkiler ne kadar mütevazı rakamlar değil mi?

İyi de bizdeki bu iktidar doyumsuzluğu nereden kaynaklanıyor? Halktaki onulmaz "kahraman" ve "kurtarıcı" tutkularını kimler, nasıl kullanıyor? Yıllarca tarihte feodal senyörlerimizi aradık; yeri geldi Asya tipi üretim tarzı dedik, des-

potizm dedik, "Devlet Ana" dedik, fakat hep "deliliğimizi", "deli"lerimizi ihmal ettik. Oysa Osmanlıların bu konuda da kendilerine göre uygulamaları vardı. Ve Osmanlı "delilik söylemleri" arasında ağır basan, egemen konumda olan da ulemanın "mizaç" söylemleriydi.

*
* *

Batı'dan çok farklı geleneklerimiz var; fakat Osmanlılar da Eski Yunan'ın mirasçısıydı. Kişilik kuramlarının temelinde de Hipokrat'in izleyicisi Galenus'un (MS 129-199) fikirleri vardı. Romalı hekime göre insan vücudu dört unsurdan (Osmanlıcada "hılt" ve çoğulu "ahlat") oluşuyordu ve bunlar kara safra, sarı safra, kan ve balgam idiler. Bu bağlamda hekimin görevi de, dört doğa unsuru (toprak, su, hava, ateş) ile dört "hılt"ın mevsimlere göre değişen dengesini korumaktı. Ruhsal bunalımlar bu alandaki dengesizlikten doğuyordu ve kara safra (sevda) oranındaki değişmeler, hastalığı doğuran temel neden olarak kabul ediliyordu. Örneğin Galenus'a göre vücutta kara safranın aşırı şekilde artışı veya azalışı *melankoli* yaratıyordu. Bu bir "mizaç bozukluğu" (*mood disorder*) idi ve bunun çeşitli nedenleri vardı.[14]

Osmanlı vakayinameleri sayısız "inhirafı mizaç" (mizaç sapması) vakaları ile doludur. Özellikle buhran dönemlerinde "inhirafı mizaç" olguları artıyor ve bu yüzden işinden olan devlet adamları ancak tedavi görüp "tashihi mizaç" ettikten sonra işlerine dönebiliyorlardı. Tanzimat sadrazamlarından Fuat Paşa böyle buhranlarda Güney Fransa'ya, Nice'e giderek dinleniyor ve oralarda "tashihi mizaç" ediyordu. Sonra bizde de modern bilim ve psikiyatri girmeye başladı; kavramlar değişti ve yeni tımarhaneler kuruldu.

14 Michael W. Dolls, *Majnun: The Madmen in Medieval Islamic Society*, Oxford, Clarendon Press, 1992, s. 19.

***

Dönüşüme İtalyan hekim L. Mongéri öncülük yapmıştı. Psikiyatri tarihimizi yazanlara göre, Mongéri, "*delilik bir hastalıktır ve hastalık olarak tedavi edilmelidir*" ilkesinin tutarlı bir savunucusuydu. Yine de radikal bir dönüşümü ifade eden bu ilkenin uygulanması kolay olmadı. "Hılt ve mizaç" analizleri ile modern tıp terminolojisi bir süre daha birlikte kullanılmaya devam etti. Çok partili hayata geçerken CHP Milletvekili Recep Peker, Menderes'i "psikopat" olmakla suçlamış ve bir skandala imza atmıştı. Sonra "paranoya", "şizofreni" gibi kavramlar siyasi kavgalarda da kullanılmaya başladı. "*Post-truth*", popülizm ve kolektif sayıklama günlerine böyle geldik. Varılan noktada rasyonel analiz araçları artık işlevini kaybetti; gelişmeleri "muktedir"in "mizaç" dalgalanmalarıyla izlemeye çalışıyoruz. Bu karmaşada hangi "modern" semptomların (paranoya? şizofreni? küçüklük kompleksi? megalomani?) ağır bastığını açıklamak elbette ki psikiyatrlarımıza ve sosyal psikologlarımıza düşüyor. Ben ise çok gerilerde kaldım ve olan bitenlerde daha çok "hubris" ve "mizaç inhirafı" gibi semptomlar seziyorum. Zulüm ve haksızlık defteri her gün biraz daha kabarırken, gözlerim de ara sıra göğe kayıyor ve bulutlar arasında Nemesis'i arıyorum...

Trump, İslamofobi ve Türkiye



Obama gitti, Trump seçildi; günler, haftalar geçti; dünya hâlâ seçim sonuçlarını tartışıyor. Bizde ise AKP çevreleri hayli umutlu, ya da en azından "ihtiyatlı bir iyimserlik" içinde görünüyor. Cumhurbaşkanı Erdoğan da seçimi izleyen günlerde, "Sayın Trump'ın yakın ekibinin açıklamalarında Suriye'de de, Irak'ta da bizimle benzer düşünceler gözleniyor," diyordu. Ve bu inançla da Trump'ı Türkiye'ye davet ediyor, onunla görüşme planları yapıyordu.

Aslında son yıllarda AKP çevrelerinde Obama'ya yöneltilen –ve yer yer hakarete varan– eleştiriler hatırlanırsa bu umutlu beklentide pek de şaşılacak bir taraf göremeyiz. Ne var ki Beyaz Saray'daki değişiklikle beraber ABD politikasında da köklü değişiklikler bekleniyor ve faşizan güçleri arkasına alarak iktidara gelmiş bir ekibin "program"ı tüm dünyada kaygı uyandırıyor. Üstelik dış politikadaki tasarıların en katı ve tutarlı tarafı da İslam âlemiyle ilgili! Tabloda yer yer ancak kara mizahla açıklanacak kareler var ve bu ülkede "Obama gitti" diye sevinenler, yakında çok büyük bir düş kırıklığına uğrayabilirler! Etrafı kuşatan bilgi kirliliği arasında kaybolmamak için, önce bazı şeyleri birlikte hatırlayalım.

***

Obama, herhalde ABD tarihinde İslam âlemine en çok yakınlık duyan, Müslümanlara en büyük sempatiyle yaklaşan

devlet başkanıydı. Kendisi de baba tarafından Müslüman bir aileden geliyordu ve bir adı da "Hüseyin" idi. Üstelik Başkan seçildikten sonra ilk deniz aşırı seyahatini Türkiye'ye yapmış ve 2009 Nisan'ında TBMM'de yaptığı konuşmada İslam'la ailevi bağlarını ilk kez açıklamıştı. Türkiye'yi İslam dünyasına Müslümanlıkla çağdaşlığı uzlaştıran bir model olarak sunuyordu. Aslına bakılırsa AKP iktidarı için bulunmaz bir fırsattı ve aralarındaki balayı epeyce sürdü; hatta Suriye Baharı ve "dost Esad"ın kanlı tepkisi de dostluğu bozmadı. Halkını ezen despota karşı ortak hareket edilecekti; Ankara'da "Şam'da namaz kılmak" için gün sayılıyordu.

Teller 2012 Eylül'ünde kopmaya başladı. Libya'da cihadistler Amerikan elçiliğini basmış, Büyükelçi Chris Stevens öldürülmüştü ve bu menfur olay ABD'nin Ortadoğu politikasında bir dönüm noktası oldu. İki yıl kadar sonra, iktidara yakın bir yazar bu dönüşümü Erdoğan'ın ağzından şöyle anlatıyordu: "Bir kronoloji çıkarmak gerekse, filmi 13 Eylül 2012'de Libya Bingazi'de Amerikan Büyükelçisi Chris Stevens'ın öldürüldüğü güne kadar sarmayı düşünürüm. ABD derinleri zaten mıymıntı olan Obama'yı bu korkunç olayı kullanarak 'Müslüman Kardeşler' gibi o zamana dek 'ılımlı' kabul edilen ve hasbelkader Sünni ve 'dindar' olan hiçbir aktör ile partner olmamaya ikna ettiler. Direnirse Erdoğan da, Türkiye de nasibini alacaktı."[15] Yazara göre Erdoğan direndi ve "Taksim kalkışması ve 17-25 Aralık darbesi" de bu direnişin sonucu oldu.

***

Bingazi saldırısından sonra ABD politikasındaki dönüşüm aslında şuydu: O zamana kadar Esad'ın gitmesine öncelik ve-

15 N. Bengisu Karaca, "Çözüm süreci nasıl bozuldu?", *HaberTürk*, 29 Temmuz 2015.

ren tavır değişiyor, DAEŞ'le kavga ön plana çıkıyordu. Buna bağlı olarak da başta laik Kürtler olmak üzere sahada DAEŞ'le savaşan tüm kuvvetler ABD'nin dostu haline geliyordu.

Bu durumda, Ankara, "Önce Esed!" formülünde ısrar etti ve giderek DAEŞ'le savaşan Kürtler de aynı derecede tehlikeli teröristler olarak görülmeye başladı. Hatta HDP'nin bağımsız olarak seçimlere girme kararından sonra, terörle savaşta ilk sırayı PKK/PYD'nin aldığı da gizlenemez hale gelmişti. Bu koşullarda ABD ile yaylar giderek gerildi ve sonunda iktidar sözcüleri ABD kökenli komplolar zincirine hepsinden vahim bir halka daha eklediler: 15 Temmuz darbe girişimi.

Gerçekten de 15 Temmuz ertesinde üç bakan girişimin arkasında ABD'nin olduğunu açıkça ilan ediyor, hatta yandaş gazeteler operasyonu yöneten Amerikalı albayın adını manşetlere çıkarıyordu. Bu koşullarda FETÖ savaşı gizliden gizliye bir ABD savaşı haline geldi ve Ankara'ya âdeta "düşmanımın düşmanı dostumdur" felsefesi egemen oldu.

*
* *

Göründüğü kadarıyla son dört yıl içinde Obama Amerikası ile Erdoğan Türkiyesi arasındaki "aşk ve nefret" öyküsü, ana hatlarıyla bu çizgiyi izledi. Oysa aynı yıllarda Amerika'da, "güvensizlik" ve "nefret" duygularını daha yoğun şekilde yaşayan karanlık güçler, bu duyguları Trump'ı iktidara taşımak için seferber ettiler. Şimdi bu muhalefet, iktidar olmuş bulunuyor ve artık tüm dünyada da, "Kim bu adamlar? Ne yapmak istiyorlar?" soruları tartışılıyor.

Gerçekten de, "kim bu adamlar?"

*
* *

Donald Trump'dan başlayalım.

Aslında Trump, İslam konusunda Obama'nın tam da tersi bir görüntü sergiliyor! Gerçekten de, nasıl Obama ABD tarihinin gördüğü en büyük İslam dostu olduysa, Trump da en büyük İslam düşmanı Başkan olacağa benziyor! Zaten seçim kampanyası boyunca kendisinin ve ekibinin iktidara yöneltiği en büyük suçlama da Obama'nın Müslümanlara gevşek davrandığı, dahası "gizli bir Müslüman" olduğu şeklindeydi. Seçildikten sonra "yönetici ekip" olarak seçtiği isimler de bu "felsefe"ye uygun oldular.

Kuşkusuz Trump cephesinde "düşmanlık" İslam'la sınırlı değildi. Yeni Başkan aslında "WASP"lar dışında herkesten nefret ediyor ve toplumda asıl "mağdur" olarak da "Beyaz, Anglosakson, Protestan"ları görüyordu. Kadınlar hakkında ise, kendi ailesini bile isyan ettiren sözler sarf etmişti.

Philadelphia'daki öğrencilik yıllarından bir sınıf arkadaşının anlattığına göre hep içine dönük bir hayat yaşamış, çok az dostu olmuştu. Hastalık derecesinde "saygınlık" düşkünüydü ve küçümsendiği kültür çevrelerine duyduğu düşmanlık bu tutkusundan kaynaklanıyordu. Oysa yakın tarihlere kadar Demokrat Parti'yi desteklemiş, hatta Bill ve Hilary Clinton'ı düğününe de davet etmişti. Ne var ki maya tutmamış ve ipler bir süre sonra kopmuştu.

Yukarıdaki gözlemleri yapan gençlik dostu D. Morrison, Trump'ın "demokrat" gömleğini çıkartmasının nedenini düşünceden çok duygu planında arıyor ve şunu söylüyor: "Trump, şöhretine ve zenginliğine rağmen, New England'ın sosyal ve entelektüel seçkinlerinin küçümsediği yaldız düşkünü bir parya ve kaba bir dalavereci olarak kaldı."[16] Ve böylece Trump siyasette de her konuda görülmemiş bir kolaylıkla fikir değiştiren katıksız bir oportünist oldu! ABD'nin önde

16 Donald Morrison, *Le Monde*, 16 Kasım 2016.

gelen TV kanallarından NBC'nin bir anketine göre, seçim kampanyasında, 23 vaadinde 141 kez fikir değiştirmişti. Öyle görünüyor ki Ankara'da doğan umutları besleyen işaretler de Trump'ın bu fikir cambazlığından kaynaklandı. 23 Kasım'da İSEDAK toplantısında İslam ülkeleri bakanlarına hitap eden Cumhurbaşkanı Erdoğan, Trump'ın İslam düşmanı konuşmalarına gönderme yapanlara şunları hatırlattı: "Sandıktan böyle bir netice çıktı; Trump çıktı, saygı duyun. Bize de geliyorlar diyorlar ki, bak 'Trump Müslümanların aleyhinde konuştu, İslam'ın aleyhinde konuştu.' Biz siyasette bu tür şeylerin hepsine alışığız. Bugün böyle konuşulur, sonra bu yanlış düzeltilir."

Gerçekten de bu yanlış düzeltilecek mi? Bu konuda tahminlerde bulunabilmek için önce Trump'ın "adamları"na bakalım. Acaba yeni Başkan'ın konuşmalarında bulunmayan tutarlılık, kurduğu ekipte bulunabilir mi?

***

Trump'ın seçildikten sonra ilk işlerinden biri, ekibi içinde bir "temizlik" yapmak olmuştu. Böylece başlangıçta aday adayı olarak Trump'la yarışan, fakat sonra çekilerek onu destekleyen New Jersey Valisi Chris Christie ekip başkanlığından uzaklaştırılıyor, onun yerini Başkan Yardımcısı Michael Pence alıyordu. Christie ile beraber CIA başkanı olacağı düşünülen Michael Rogers ve diğer bazı isimler de kadro dışı bırakıldılar. Bunların yerini ise, "demir çekirdek" niteliğinde ve hepsi de güvenlik politikasıyla ilgili dört "şahin" aldı: Stephen K. Bannon, Michael Flynn, Jeff Sessions ve Michael Pompeo.

ABD'nin "bir şirket gibi yönetilmesi" inancında olan Trump elbette bu ekibi de başıboş bırakamazdı. Böylece devre tamamlandı ve "takım"ın denetimi ve koordinasyonu görevi de Trump ailesi adına, damat Jared Kushner'e ihale edildi.

*
* *

"Trump çetesi"nden –bir Fransız yazarın "Trump'ın lanetli ruhu" dediği– S. Bannon, Beyaz Saray'a "strateji danışmanı" olarak atandı. 2012 yılından beri faşist Breitbar News sitesini yöneten ve 17 Ağustos 2016'da da Trump'ın seçim kampanyasına "*chief executive*" seçilen bu şahıs daha önce de deniz kuvvetlerinde ve Goldman Sachs bankasında çalışmış, bir ara da Hollywood'da film prodüktörlüğü yapmıştı. Özellikle "*Occupy Wall Street*" hareketiyle ilgili aşağılayıcı belgeseli belleklerden silinmemişti. *Breitbar* sitesi de tüm karanlık güçlere –birkaç gün önce *New York Times* ile yaptığı söyleşide Trump'ın bile kınamak zorunda kaldığı– ürkütücü bir "*Alt Right*" (Alternatif Sağ) programı sunmuştu. Esas olarak "göçmen düşmanı" olarak ün yapmış olsa bile, aynı derecede de "islamofobik" idi. Bu alanda militanlığı ile tanınmış ünlü İslam düşmanı Pamela Geller'e yakınlığı da biliniyordu. Bu durumda, referans çerçevesiyle Cumhuriyetçiler arasında da rahatsızlık uyandıran bu şahsın ne ölçüde esneklik gösterebileceği merak ve endişeyle bekleniyor.

*
* *

Trump ekibinden J. Sessions ve M. Pompeo'nun da farklı zihniyette politikacılar olduğu söylenemez. Bunlardan CIA başkanlığına atanacak olan M. Pompeo'nun sadece 15 Temmuz 2016 (!) tarihli tweeti, sanırım durumu açıklamaya yetecektir. Tolga Tanış'ın Türk okuyucularına duyurduğu (*Hürriyet*, 20 Kasım) bu mesajında Pompeo, Cumhurbaşkanı Tayyip Erdoğan'ı "İslami totaliter bir diktatöre" benzetmişti. Yine de Trump'ın atamalarında Türkiye'yi asıl ilgilendiren ve bu yönüyle bugünlerde Amerika'da da tartışmalara neden olan General Michael Flynn'di.

*
* *

Michael Flynn Afganistan ve Irak'ta özel birliklere istihbarat şefliği yapmış, 2011 yılında Ulusal İstihbarat Dairesi'nde çalışmış, 2012 Nisan'ında da Obama tarafından Savunma İstihbarat Başkanlığı'na (DIA) atanmış üç yıldızlı bir general. Bu son görevinde iki yıl kaldıktan sonra da istifaya zorlanmıştı. Colin Powell'e göre Flynn, dikbaşlılık ve kötü yönetim gibi nedenlerle görevden uzaklaştırılmıştı. Oysa bunun yanı sıra Ortadoğu krizinde köklü bir değişim empoze etmeye çalışması da bu "istifa"da rol oynadı.

General Flynn'in Savunma İstihbarat Başkanlığı'na tayininden beş ay kadar sonra Bingazi'deki Amerikan Konsolosluğu cihadistler tarafından basılmış ve Amerikan elçisi öldürülmüştü. Öyle görünüyor ki Flynn'i bu suikastta rol oynadığına inandığı Müslüman Kardeşler'e karşı düşmanlığa iten ve "yeni bir politika" arayışına yönelten olay da bu oldu.

Yakınlarda bu konuda ayrıntılı bir makale yazan Seymour M. Hersh'e göre, 2013 yaz aylarında Flynn başkanlığındaki DIA, Genelkurmay Başkanı olan Martin Dempsey ile birlikte mevcut politikayı sert bir şekilde eleştiren bir rapor hazırlamışlardı.[17] Raporda Esad'ın düşürülmesinin bölgede kaosa ve giderek DAEŞ hegemonyasına yol açacağı iddia ediliyor ve bu bağlamda Türkiye de suçlanıyordu. Ankara'nın desteklediği Özgür Suriye Ordusu "buharlaşarak" cihadistlerin yuvası olmuş ve -Flynn'in bizzat yazara söylediğine göre- "Türkiye, Obama'nın Suriye politikasına başlıca engel" haline gelmişti. Yazar, Flynn'in kendisine, "Eğer Amerika kamuoyu (2012-2014 arasında) en hassas konularda sağladığımız gündelik istihbaratı bilse çıldırırdı," dediğini de sözlerine eklemişti.

17 Seymour M. Hersh, "Military to military", *London Review of Books*, 7 Ocak 2016.

İşte şimdi bu General, Trump'ın "savunma danışmanı" olarak iktidara tırmanmış bulunuyor ve bugünlerde –kara mizah burada– emekli iken kurduğu lobi şirketi ile Türkiye için çalışmakla suçlanıyor! *New York Times*'ın yazdığına göre General Flynn'in emekli olduktan sonra kurduğu lobi şirketi (Flynn Intel Group) Türkiye lehine çalışmalar yapmış ve karşılığını da almıştır.[18] Bu konuda aracılığı da Türkiye-ABD İş Konseyi (DEİK/TAİK) Başkanı Kâmil Ekim Alptekin yapmıştı.[19]

***

Ne var ki Flynn Intel Group sözcüleri "rüşvet" imalarını şiddetle reddediyor ve General'in düşüncelerini asla para uğruna satacak bir kimse olmadığını ileri sürüyorlar. Gerçekten de Flynn susan ve düşüncelerini gizleyen biri değildir. Bu konularda fazlasıyla konuşmuş, hatta bir kitap bile yazmıştır. Fakat herhalde en doğrusu şirketinin lobi faaliyetleri sırasında The Hill sitesinde Türk-Amerikan ilişkileri ve FETÖ'cülük hakkında yazdığı makaleyi incelemek olacaktır.

***

The Hill sitesinde 8 Kasım 2016 tarihinde yayımlanan "Müttefiğimiz Türkiye Krizde, Desteğimize İhtiyacı Var" başlıklı makalede, Michael Flynn, Türkiye'nin "ABD çıkarları için hayati" bir ülke olduğunu ve "en büyük müttefik" konumuyla

18 Matthew Rosenberg ve Maggie Habermannov, "Trump is Said to Offer National Security Post to Michael Flynn, Retired General", 17 Kasım 2016. Yazıda Flynn'in Moskova'da resmî Russia Today TV'de yaptığı "ödemeli" konuşmaya da işaret ediliyor.

19 Andrew Buncombe, "Donald Trump National Security Chief 'took Money from Putin and Erdogan' says former NSA employee", *Independent*, 24 Kasım 2016. Haber daha ayrıntılı bir şekilde The Intercept sitesinde (Mattathias Schwarz, 18 Kasım 2016) yer almıştı. İşadamı Kâmil Ekim Alptekin'in Research Turkey ile yaptığı, Türk-Amerikan ilişkilerini yorumlayan bir röportajın özeti ODATV'de (22 Temmuz 2016) yayımlanmıştı.

da "bölgede istikrarın kaynağı" sayılması gerektiğini yazıyordu.[20] Eğer bu ülke "askerî hareketlerde ihtiyaç duyulan işbirliğinde kötü (*badly*) bir performans sergilediyse" bu, Obama yönetiminin kendisine uzak durmasından ileri gelmişti. Yazar daha sonra Türkiye'de asıl radikal İslam'ı, ülkenin "Bin Ladin"i sayılabilecek Gülen'in temsil ettiğini söylüyor ve Clinton ailesi ile de yakın dostluk ilişkileri olan bu tehlikeli adamın Amerika'da barındırılmaması gerektiğini vurguluyordu.

Bu sözler o sırada tam da Erdoğan ve AKP yöneticilerinin duymak istedikleri sözlerdi ve General'in 15 Temmuz gecesi Türkiye'de darbe girişimi olurken yaptığı konuşmada söylediklerinden çok farklıydı.[21] O gün, Flynn, Cleveland'da İslamofobik *ACT For America* örgütünün toplantısında şunları söylemişti: "(...) Şu anda Türkiye'de halen devam eden bir darbe var. Ben de az önce bizde eğitim almış, Türk Ordusu'ndaki bir arkadaşımla sürekli iletişim halindeydim. Türk ordusu başarılı olacak mı olmayacak mı bilmiyorum, ama Türk ordusu yıllardır baltalanıyor. Türkiye gerçekten seküler bir ülke haline gelmişti. Sonra normal seküler bir ulus devlet, İslami bir devlete doğru dönüşmeye başladı. Başkan Obama'ya çok yakın olan Erdoğan yönetimindeki Türkiye bu. O yüzden bu akşam neler olacağını görmeyi merakla bekliyorum."[22]

Flynn'in söyledikleri bunlardı; üstelik darbecilerin, "NATO'ya, Birleşmiş Milletler'e olan sorumluluklarımızı tanıyoruz, dünya tarafından seküler bir ülke olarak görülmek

20 The Hill sitesi, Flynn'in makalesi. http://thehill.com/blogs/pundits-blog/foreign-policy/305021-our-ally-turkey-is-in-crisis-and-needs-our-support

21 Yazı, Anadolu Ajansı tarafından Türkçeye çevrilerek basına verildi ve özellikle AKP'ye yakın gazetelerde "Türkiye'ye destek" olarak sunuldu. (10 Kasım 2016)

22 Tolga Tanış, *Hürriyet*, 21 Kasım 2016.

istiyoruz," şeklindeki sözlerini nakletmesi salonda büyük alkışlara yol açmıştı. Oysa aynı General, 8 Kasım'daki yazısında Türkiye ile dostluğun "hayati önemini" dile getiriyor, tüm oklarını Gülen'e çeviriyordu.

Bu dönüşümün nedeni neydi?

Yoksa bunda Flynn'in şirketinin K. E. Alptekin'e bağlı Inovo BV şirketiyle imzaladığı "on binlerce dolarlık" lobi anlaşması mı rol oynamıştı?[23]

***

Aslında 8 Kasım 2016 tarihli makalesi dikkatli okununca, General'in Erdoğan ve dava arkadaşlarının hiç de hoşuna gitmeyecek şeyler de söylediği anlaşılıyordu. Bu yazısında Flynn, Gülenciliği esas olarak Müslüman Kardeşler damgası taşımakla eleştiriyor ve hareketi -AKP medyasında sık sık övgüsü yapılan- şeriatçı ideolog Seyid Kutup'tan etkilenmiş, "uyuyan, tehlikeli bir terör şebekesi" olmakla suçluyordu.

Ayrıca, Flynn konuşmalarında çoğu kez Müslümanlar arasında ayrım yapmıyor ve tüm şekilleri içinde İslam'ı suçluyordu. Örneğin, *Le Monde* gazetecisiyle yaptığı söyleşide şunları söylemişti: "Muhammed'i inceleyin, her şeyin nasıl başladığını anlarsınız. Bu yüzyılda bundan kurtulmak lazım; bu zaman alacak, belki de onlarca yıl sürecek; başka türlü devamlı savaşlar olacak!"[24]

İşte AKP iktidarına yakın şirketlerin dolarlar saçarak Türkiye lehine "lobi" yaptırdıkları Amerikalı generalin

23 *Independent*, 24 Kasım 2016.

24 M. Flynn'in Antoine Vitkine ile söyleşisi, *Le Monde*, 15 Kasım 2015. Burada ekleyelim ki, Flynn daha sonra Rusya ve Türkiye ile kuşkulu ilişkileri yüzünden kamuoyunda bir kampanyanın hedefi oldu ve Trump da onu -istemeyerek ve övgülerle- işinden uzaklaştırmak zorunda kaldı. Sonra yargılandı ve kendisi de suçluluğunu kabul etti. Ne var ki Türkiye için yürüttüğü lobicilik faaliyetleriyle bizim siyasi tarihimizin de karanlık bir sayfası haline geldi.

İslam'la ilgili samimi düşünceleri bunlardı! Aslında Trump ekibinin diğer elemanları da bu konuda farklı görünmüyorlar ve buna rağmen ekibin "Obama nefreti" AKP saflarında umutlu yankılar uyandırıyor. Örneğin *Yeni Şafak* sütunlarında Hilal Kaplan, "realist, pragmatist, neo-con" olarak niteledi̇ği yeni ekibi Obama yönetimine yeğliyor ve bunların "her tür iğrençliğe imza atıp, istediği kadarını kamuya açıklayarak, bir de 'ahlâklı ülke' pozu kesen demokratların riyakârlığına göre 'mert' bir düşmanlıkları" olduğunu yazıyor.[25]

"Mert" bir düşmanlık?

Oysa –daha yazımın başında söylediğim gibi– bu "mert düşmanlık" Türkiye'ye daha şimdiden milyarlarca dolar kaybettirdi! Unutmayalım ki tüm demagoglar gibi "mağdur" edebiyatıyla iktidar olan Trump'ın politikasında "İslamofobi", maddi çıkarları gizlemeye çalışan ideolojik silahlardan sadece biridir. Bu yazıda ele aldığımız "güvenlik elemanları" da bu sınıf kavgasının etkin ajanlarını oluşturuyor.

Sınıf çıkarlarını en yetkin şekilde emlak milyarderi Trump ve Ticaret Bakanı olarak seçtiği milyarder yatırımcı Wilbur Ross temsil ediyor. "İflas Kralı" olarak ün yapmış Ross, servetini zor duruma düşmüş, iflas etmiş ya da iflas eşiğine gelmiş şirketlere "el koyarak" yapmıştı.[26] Öyle görünüyor ki Trump'ın, "Ortadoğu'da Saddam'lar, Kaddafi'ler istikrar unsuruydu," diyen güvenlik ajanları da önümüzdeki dönemde siyaseten iflasın eşiğine gelmiş rejimleri "kontrol altına almak" isteyecekler.

Galiba önümüzdeki dönemde Türkiye'yi bekleyen en büyük tehlike de budur!..

---

25 Hilal Kaplan, "Trump'ın Ekibi Türkiye Karşıtı mı?", *Yeni Şafak*, 22 Kasım 2016.

26 Jonathan O'Connel, *Washington Post*, 25 Kasım 2016.

Aydınlanma, Çağdaş Dünya ve "Üç Tarz-ı İslam"

Aydınlanma yüzyılında soylularla filozofları bir araya getiren Paris salonlarında sık sık "Nasıl Türk olunur?", "Nasıl Acem olunur?", "Nasıl Çinli olunur?" gibi sorular sorulur ve tartışılırdı. Pek de masum olmayan, yer yer ironiyle karışık sorulardı bunlar! Yine de bir empati çabasından yoksun değillerdi. Madam Pompadour da dahil birçok ünlü, bu ruh hali içinde Doğulu giysilere bürünerek renkli tablolarını yaptırdılar. Zaten empati olmadan "Doğu"yu tanımalarına ve bu konuda bugün de okunan eserler yazmalarına imkân yoktu.

Böylece Osmanlılar da Orta Asyalı atalarının adını "Hun'lar" olarak ilk kez Fransız sinologu Joseph de Deguignes'ten duydular. Fransız tarihçi 18. yüzyıl ortalarında yayımladığı eserde "Türklerin tarihi"nin ilk taşlarını döşemişti. Gerisini de 19. yüzyıl sonlarında Léon Cahun getirdi. Fransız yazar, 1896'da yayımlanan eseriyle bir anlamda Türkçülüğün de kurucusu oluyordu. Ziya Gökalp, 1924 yılında, *Türkçülüğün Esasları*'nda şunları yazacaktır: "1896'da İstanbul'a geldiğim zaman, ilk aldığım kitap, Léon Cahun'un tarihi olmuştu. Bu kitap âdeta Pantürkizm mefkûresini (ülküsünü) teşvik etmek üzere yazılmış gibidir." *Osmanlı Kimliği* adlı kitabımda Cahun'un Türkleri nasıl "övdüğünü" eserden alıntılar yaparak anlatmıştım.[27]

27 Adı geçen eserler şunlar: J. de Deguignes, *Mémoirs historiques l'origines des Huns et des Turks*, Paris, (tarih konmamış). Léon Cahun, *Introduction à l'histoire de l'Asie; Turcs et Mongols*, Paris, 1896. T. Timur, *Osmanlı Kimliği*, İmge Yayınları, 2010, s. 215-218.

*
* *

Aydınlanma çağında Osmanlılar asla, "Nasıl Fransız olunur?", "Nasıl İngiliz olunur?", "Nasıl Alman olunur?" gibi sorular sormadılar. Günahtı böyle sorular; cezası da çok ağır olabilirdi. Hatta içlerinde yaşayan Rumları, Ermenileri ve Yahudileri bile anlamaya çalışmadılar.

Belki bizde matbaanın kurucularından Said Mehmed Efendi bu konuda bir istisna teşkil edebilirdi. Bu gerçek aydın 1740'ta elçi olarak Paris'e gitmiş, ünlü ilim adamlarının laboratuvarlarını gezmiş, tiyatrolarda temsiller izlemiş ve Voltaire'le de buluşarak sohbet etmişti.

Oysa hiçbir etkisi olmadı.

Dönüşte kaleme aldığı sefaretname bile hâlâ bulunamadı; herhalde yok edilmişti. Ve Osmanlılar da böylece temelsiz bir gurur ve ibret verici bir zihni tembellik içinde dış dünyaya kapalı kaldılar. Sonunda da sadece yabancıların tarihini değil, kendi tarihlerini de Avrupalılardan öğrenmeye başladılar.

Başladılar da öğrendiler mi?

Pek de öğrenemediler ve Avrupa, burjuva evrenselciliği içinde bilgiyi güç, "Doğu"yu da koloni haline getirirken bu kez de, "Bizi eziyorlar!" diye sızlanıp durmaya başladılar. Gerçekçi olanları, doğru yolu görenleri de hapse ya da sürgüne yolladılar. Ve geriye büyük bir entelektüel boşluk bırakarak tarihe karıştılar.

*
* *

Aydınlanma çağı, düşüncede her türlü tabunun yıkıldığı çağ olduğu gibi, cemaat zihniyetinden cemiyet (millet) zihniyetine geçiş çağı da oldu. 17. yüzyıldan itibaren Fransa'da Galikanizm, Büyük Britanya'da Anglikanizm ve Doğu Avrupa'da da Ortodoks Kilisesi bu "uluslaşma" sürecinde halkalar oluştur-

du. Bizde ise ümmet-millet sorgulamaları Yeni Osmanlılarla başladı ve ancak 1908'den sonra hâkim sorgulama şeklini aldı. Osmanlı Devleti'nin "ecnebi sermayenin jandarması" haline geldiği bu son dönemde, arayışlar "üç türlü siyaset" arasına sıkışıp kalmıştı: İslamcılık, Türkçülük, Garpçılık!

Abdülhamid İslamcılığı, yüzeysel "Tanzimat garpçılığı"na; Gökalp Türkçülüğü de Abdülhamid'in sahte İslamcılığına tepki olarak doğdu ve hiçbiri de başarılı olamadı. Yüz yıl sonra bugün vardığımız noktaya bakılırsa, hilafet ve saltanatı kaldıran ve her türlü din ve ırk bağı dışında bir vatandaş yaratmayı hedefleyen Türk Devrimi'nin de hedefine tam olarak ulaştığını söyleyemeyiz. Özellikle de İslamcı bir iktidarın, kendi "dava"sını zafere ulaştırmak hırsıyla 2023'e doğru "kutsal yürüyüş" yaptığı şu günlerde...

***

Aslında bugün bu ülkede karşı karşıya olduğumuz temel soru şudur: Anayasasında laikliği temel bir ilke olarak benimsemiş olan Türkiye'de, bu soyut ilke, nasıl toplumsal ve kültürel yaşantımızın doğal bir parçası haline gelecektir? İnancın din dışında da (felsefi, etik, estetik) kaynakları bulunduğuna göre, kâğıt üzerinde halkının %99'u Müslüman olan bir ülkede, pratikte inanç özgürlüğü nasıl sağlanacaktır? Tek bir sözcük altında toplanan "Müslümanlık", reel olarak bu ülkede hangi duyarlılıklar bağlamında barış içinde yaşayacaktır?

Her mümin kendi anlayışının "gerçek Müslümanlık" olduğunu iddia ededursun, inanç âlemine nesnel bir yaklaşımla eğilirsek, pratikte üç türlü Müslümanlık anlayışıyla karşılaşıyoruz. Finans hegemonyası çağına damgasını vuran aydınlanma ve devrim düşmanlığı, yüzyıl önceki "*Üç Tarzı Siyaset*"i

bugün âdeta "*Üç Tarz-ı İslam*"a dönüştürdü.[28] Bunlar entegrist (selefi) İslam, modernist İslam ve siyasal İslam tarzlarıdır.

Aslında bunların üçünü de dindarların *Kutsal Kitap*'la ilişki tarzları belirliyor. Çünkü Kuran, İncil'den farklı olarak, Allah'ın doğrudan Resul'üne tebliğ ettiği sözler niteliğindedir ve İncil, İsa'nın hayatını ve öğretisini ("*kutsal tarih*"i) anlatan içeriğiyle *tarih içinde* yer alırken, Kuran, "*Allah'ın yaratılmamış sözü*" olarak *tarih dışı*, yani ezeli ve ebedi bir öğreti olarak kabul ediliyor. İşte günümüzde İslam'ın çağdaş uygarlıkla sorunu da tam bu noktada ortaya çıkıyor. Genel olarak "entegrizm" başlığı altında toplanan bu anlayış da "cihadizm" ve versiyonları (El Kaide, DAEŞ, El Nusra, Taliban vb.) halinde, ulaşabildiği her "küfür odağı"na dehşet saçıyor. İsteyenler istedikleri kadar, "Bunlar gerçek İslam değildir!" diyebilirler; oysa kuşku yok ki gelecek nesiller tarih araştırmaları yaparken, 21. yüzyıl başları için en çok İslam'ın bu "cihadist" versiyonunu anlamaya ve açıklamaya çalışacaklar.

***

Buna karşılık daha Abbasi döneminin başlarında, ortodoksların "Mutezile" (itizal edenler; ayrılanlar) adını verdikleri bir grup, Kuran'ın "*tarih dışı*" olduğunu kabul etmiyordu. Onların gözünde böyle bir inanç ile Hıristiyanlıkta Allah'ın İsa'nın bedeninde cisimleşerek yeryüzüne inmesi arasında bir fark yoktu. Beşerî irade ve özgürlük konularında ısrarlıydılar ve bir ara hilafeti de ele geçirdiler. "İnsanın bütün yaptıkların-

28 Tüm dünyada din ve inanç sorununun yükselişini, Rémi Brague, geçen yıl yayımlanan eserinde şöyle anlatmıştı: "Herkes fark etmiştir; otuz yıl önce alınların kırışması ve sesin ciddileşmesi istendiği zaman, siyaset konuşulurdu; buna karşılık dinden söz etmek insanları güldürmenin en iyi yoluydu. Durum tamamen değişti: siyaset en iyi halde acınaklı bir omuz silkmeye neden oluyor ve çoğu insan politikacıları palyaçolar olarak görüyor ve kabul edelim ki bunda en üstte yer alan politikacıların da katkısı var." Rémi Brague, *Sur la Religion*, Paris, Flammarion, 2018.

dan sorumlu olduğu hususunda ısrar ederek, *özerk insan*'ın ortaya çıkışına yardımcı oluyorlardı."[29] Sonradan ezilmiş olsalar da akılcı ve tarihsel bir İslam anlayışının temellerini de onlar attılar. İşte bugün de çoğu kez adı anılmadan, İslam ve modernizm tartışmalarında referans gösterilen "*tarz-ı İslam*" budur.

1930'larda Muhammed İkbal bu anlayışın kök salması için en elverişli ortamı Türkiye'de bulmuştu ve Türklerin, dinle devleti ayırmalarını, Mutezile geleneği izinde, İslam'a "tamamen uygun" görmüştü. Ünlü düşünür bu anlayışı Hintli Müslümanlara şöyle örnek göstermiştir: "Bugünün Müslüman ulusları arasında sadece Türkiye dogmatik uyuşukluğu sarsmış ve kendi bilincine varmıştır. Sadece Türkiye entelektüel özgürlük hakkını talep etmiştir."[30]

Oysa İkbal'den ve Türkiye modelini tüm İslam âlemine örnek gösteren sayısız düşünürden yıllar sonra bugün, "mağduriyet" ve "laikçilik" demagojisiyle bu ülkede yıkılmaya çalışılan din ve devlet anlayışı da bu oldu. Böylece, cihadist ve modernist tarzlardan sonra, sözü üçüncü "*tarz-ı İslam*"a getirmiş bulunuyoruz. Bunu da yaygın bir adlandırmaya uyarak, "*siyasal İslam*" başlığı altında sunabiliriz.

***

Siyasi İslam'ın başlıca özelliği, siyaseti İslam'ın aracı olarak değil, aksine, İslam'ı siyasetin aracı haline getirmeye çalışmasıdır: sağlayacağı bütün dünyevi çıkarlarla beraber! Ve bu niteliğiyle de tarihi hayli eskilere uzanıyor.

Yakın tarihimizde siyasi İslam'ın en "başarılı" örneğini Sultan II. Abdülhamid'de buluyoruz.

---

29 M. Arkoun, *Essais sur la Pensée Islamique*, Paris, Maisonneuve, 1984. s. 27.

30 Muhammed İqbal, *Reconstruire la Pensée Religieuse de l'Islam*, Paris, 1955, s. 175. (Eser ilk kez 1930'da Lahor'da yayımlanmıştır.)

Dino, Abidin 219
Draper, John W. 31

Ebu Yusuf 58
Ebubekir, Halife 73, 79
Ebu'l Hasan el Eşari 61-63, 72, 76
Ebussuud Efendi, Şeyhülislam 75
Ebuzziya Tevfik Bey 126, 128, 133, 158, 160
el-Kindi 53
Emine Abbas Hanım 200
Engels, Friedrich 16, 19, 30, 43, 44, 136, 237
Erdoğan, Recep Tayyip 95, 197, 198, 205, 220, 221, 223, 229, 230, 235, 246, 250-252, 254, 255, 258, 259
Ersoy, Mehmed Akif 10, 115, 116, 155, 182, 183-202, 241
Ertuğrul, Muhsin 219

Farabi 9, 58, 65, 66, 76, 86
Filiu, Jean Pierre 229, 230-232
Flynn, Michael 254-259
Foucault, Michel 244, 245

Galenus 46, 57, 248
Gazali 27, 63-66, 72, 210
Geller, Pamela 255
Georgeon, François 27, 166, 239, 240
Goethe, J. W. 163
Gökalp, Ziya 32, 79, 194, 198, 210, 241, 261, 263
Güllü Agop 160, 163
Günaltay, Şemseddin 115, 188, 222

Habakuk, Peygamber 175
Hallac-ı Mansur (İbn Hallac) 66, 67, 70, 72, 76, 82
Hamdullah Suphi 206
Hammer, J. 18, 175
Harun Reşit 86
Hayrullah Efendi, Şeyhülislam 168
Hegel, G. W. 16, 20, 22, 96, 137
Hersekli Kadri Hoca 183, 184, 189
Hersh, Seymour M. 256
Hidiv İsmail Paşa 104, 105, 158, 201
Hüseyin Avni Paşa 166-168

İbn Haldun 76, 87
İbn Hanbel 58-63, 72, 76, 82
İbn Rüşd 10, 65, 76, 86, 89, 197
İbn Sina 10, 65, 66, 76, 86, 89, 197, 210
İbn Teymiye 60, 63, 72, 82
İbrahim, Peygamber 37, 38, 68
II. Mahmud, Sultan 130, 132, 141, 145, 154
II. Wilhelm, İmparator 23, 108, 181
İmam-ı Rabbani 223
İsa, Peygamber 39, 68, 95, 96, 171, 236, 264
İsmail Şükrü Efendi 78
İzmirli İsmail Hakkı 115, 223

Justinianus, İmparator 46

Kant, Immanuel 20, 148, 192
Karaosmanoğlu, Yakup Kadri 211
Kâtip Çelebi 27, 64, 210

Kershaw, Ian 243
Kınalızade Ali Çelebi 13, 14, 163
Kısakürek, Necip Fazıl 10, 65, 72, 182-184, 188, 203-220, 222, 223, 232
Kuntay, Mithat Cemal 126-128, 133, 158-161, 164-166, 168, 170, 172, 182, 184-186, 190, 194, 196, 199, 201, 202

Locke, John 135, 175, 177

Mahmud Celaleddin Paşa 108
Mahmud Nedim Paşa 133, 158-160
Mansur, Halife 44, 47-49, 56, 86
Mardin, Şerif 77, 132, 173, 174, 176, 187, 188
Marx, Karl 16, 19, 21-23, 30, 34, 96, 98, 106, 108, 136, 171, 175
Maverdi 74
Mayakon, İsmail M. 234, 239
Mehdi b. Mansur, Halife 44
Mehmet Ali Paşa (Kavalalı) 155, 191, 200
Mehmet Rüştü Paşa, Sadrazam 166-168
Mehmet Tahir Efendi 183, 184
Memun, Halife 45, 47-50, 52, 53, 59, 86, 177, 178
Menderes, Adnan 214-219, 249
Mithat Paşa 23, 93, 112, 133, 160, 166-172, 176, 237, 238
Mizancı Murat Efendi 108, 239
Molière 163
Montesquieu 75, 135, 177
Mordtmann, Andreas David 132, 147, 179, 180
Muallim Naci 184
Muaviye 63, 79
Muhammed, Peygamber 29-31, 38-41, 64, 69, 70, 73, 171, 259
Muhammed Abduh, Şeyh 104-106, 115-117, 119, 188
Muhammed Ammara 57
Muhammed el-Ahbari 47, 53
Muhammed Hamidullah 37, 38, 41, 73
Muhammed İbn Abdülvahap 60
Muhammed İkbal 82, 99, 114, 115, 188, 265
Muhammed Mahzumi Paşa 101, 104, 110, 112, 114, 116, 120
Muhiddini Arabi-Muhiddin ibn Arabi-Muhiddin-i Arabi 31, 71, 72, 223
Musa Kazım Efendi 115, 194
Mustafa Fazıl Paşa 133, 156, 178
Mustafa Reşit Paşa 22, 140, 141, 144, 155, 156
Mutasım, Halife 50, 53-55, 59
Mühürdar Emin Paşa 184

Nadir Şah 154
Namık Kemal 10, 23, 116, 125-129, 134, 137-149, 151-180, 201, 209, 237
Nasırüddin, Şah 106, 107, 110
Nâzım Hikmet 206, 210, 219
Nazif Paşa 164
Nerval, Gérad de 162

Nurettin Topçu 72, 187, 195

Obama, Barack 250-253, 256, 258, 260
Ocak, Ahmet Yaşar 188

Pence, Michael 254
Peyami Safa 213, 219
Platon 27, 46, 57, 58, 65, 66
Plotin 57
Pompeo, Michael 254, 255
Prens Sabahattin 108

Rahman, Fazlur 26, 188
Raşit Paşa, Hariciye Nazırı 167
Renan, Ernest 85-96, 105, 111, 112, 136, 144, 146
Rıfat Hüsameddin Paşa 185
Rıza Tevfik 234
Ross, Wilbur 260
Rousseau, Jean-Jacques 32, 76, 135, 136, 148, 177

Said, Edward 173
Said Halim Paşa 188, 189, 191-193, 195, 201
Said Mehmed Efendi 262
Said Zağlul 104
Schiller, Friedrich 163
Scot, Duns 19
Sessions, Jeff 254, 255
Seyit Ahmet Han 10, 99-101
Shakespeare, W. 163, 173, 209
Stevens, Chris 251
Süleyman Paşa 167
Şinasi 116, 144, 147, 148, 162

Tahsin Paşa 112, 233, 234
Tanpınar, Ahmet Hamdi 218
Tecer, Ahmet Kutsi 219
Tevfik Fikret 187, 194, 241
Tocqueville, A. de 29
Trump, Donald 242, 247, 250, 252-255, 257, 259, 260
Tunuslu Hayreddin Paşa 188

Uşaklıgil, Halid Ziya 109
III. Napolyon (Louis Bonaparte) 90, 91, 133, 134, 144, 157, 236
III. Selim, Sultan 128, 129, 135
Ülken, Hilmi Ziya 113, 125, 187

Vasıl ibn Ata 50
Voltaire 76, 131, 162, 163, 262
Weber, Max 15, 33, 34

Yahya Kemal 206, 210, 218
Yavuz Sultan Selim 17, 18, 74
Yusuf İzzettin, Şehzade 168

Ziya Paşa 167, 169, 170, 173, 237

İslamiyet nasıl bir toplum yapısı ve hangi değerler sistemi içinde doğdu?

İslam'ı Yunan felsefesiyle buluşturan ve bir kültür devrimine yol açan çeviri akımı, hangi sınıf temelinde ve ne gibi dürtülerle ortaya çıktı?

Kuran'ı "Allah'ın yaratılmış sözü" kabul eden ve tarihselleştiren Mutezile mensupları ne istiyorlardı? Abbasi döneminde iktidar olan bu aydınlanmacı akım, Halife Mütevekkil döneminde nasıl karanlığa boğuldu?

Bu şekilde "içtihat kapısı"nın kapanması, nasıl 18. yüzyıldan itibaren İslam dünyasını sömürgeleşme sürecine soktu?

İran, Afganistan ve Mısır'da Cemaleddin Afgani, Hindistan'da Seyit Ahmet Han sömürgecilikle hangi tezlerle savaştı ya da uzlaştı?

Göreli olarak bağımsızlığını koruyan Osmanlı Devleti'nde, yönetici zümre nasıl sekülerleşme yoluna girdi? Aynı şekilde Yeni Osmanlıların en parlak temsilcisi Namık Kemal, din-devlet ilişkileri ve "uluslaşma" sorunlarında ne gibi ilerici tezler savundu?

Meşrutiyet'te Mehmed Akif, Cumhuriyet döneminde de Necip Fazıl neden Namık Kemal'in de gerisinde kaldı ve laik Cumhuriyet'e cephe aldılar? Ve bugün de AKP iktidarı, Abdülhamid ve Necip Fazıl referansları ile ülkeyi hangi yöne sürüklüyor?

İşte tarihin bu yol ayrımında, bu sorular üzerinde çağdaş ve bilimsel bir yaklaşımla düşünmek ve tartışmak isteyenler için öğretici ve ufuk açıcı bir çalışma. Taner Timur'dan düne, bugüne, İslam-laiklik tartışmalarının özüne dokunan yepyeni bir toplumbilim ve tarih metni, yine bir temel yapıt!

24 TL. KDV'den muaftır

ISBN 978-605-172-333-4

Yordam Kitap

YordamKitap YordamKitap YordamKitap